



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Díaz Barriga Cuevas, Alejandro

Algunas notas sobre las concepciones del cuerpo de los infantes entre los antiguos nahuas

Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 24,
núm. 70, 2017, Septiembre-Diciembre, pp. 113-137

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529558396007>

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

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

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

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

Algunas notas sobre las concepciones del cuerpo de los infantes entre los antiguos nahuas

Alejandro Díaz Barriga Cuevas*

Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL UNAM

RESUMEN: *El presente artículo examina las creencias de los antiguos nahuas en torno al cuerpo de los infantes, desde su gestación en el útero materno hasta los primeros años de vida. Con base en el estudio de los datos provenientes de las fuentes coloniales, los mitos antropogónicos, la lengua y su comparación con informes recabados en algunas etnografías contemporáneas, se muestran las creencias de que los niños no eran considerados como seres humanos completos, hasta alcanzar, mediante los rituales de paso, su calidad humana, manteniendo una relación simbólica con los seres pre-humanos creados en las diferentes eras anteriores. Asimismo, se pensaba que nacían en estado líquido, y era necesario que acumularan el calor del sol para poder solidificarse. Finalmente, se pensaba que en el cuerpo de los niños se almacenaba la energía del crecimiento, misma que podía ser traspasada a otros seres, por lo cual debía de ser cuidada e incrementada mediante la acción ritual.*

PALABRAS CLAVE: *Infancia, desarrollo embrionario, entidades anímicas, crecimiento, cosmovisión.*

Some notes on the conceptions of the infants' body among the ancient Nahuas

ABSTRACT: *This article examines the beliefs of the ancient Nahuas regarding the infants' body, from the gestation in the maternal womb through to the early years of life. Based on the study of data from colonial sources, anthropogenic myths, and language, along with the comparison of reports collected in some contemporary ethnographies, the beliefs that children were not considered complete human beings are shown until reaching, through undergoing rites of passage, its' human quality, and maintaining a symbolic relationship with the pre-human beings created in different previous eras. Also, it was thought that they were born in a liquid state, and it was necessary to accumulate the heat of the sun in order for them to solidify. Finally, it was thought that the growth of energy*

* aledbc@gmail.com

was stored in the children's body, and that it could be transferred to other beings, which is why the child had to be cared for and helped to reach its potential through ritual actions.

KEYWORDS: *Childhood, Embryonic development, Animistic entities, Growth, Cosmovision*

Las investigaciones en torno a las creencias que se tenían sobre el ser humano entre los antiguos nahuas,¹ han mostrado que éste era concebido como la unión temporal de componentes de diferente orden y naturaleza; unas, de características tangibles y pesadas y, otras, extracorporales, de materia liviana, las cuales se encontraban asociadas al devenir y desarrollo del individuo [Martínez 2011:30].

Sin embargo, se debe reconocer que aún existe muy poca información sobre cómo era conceptualizado el cuerpo del infante, ya sea desde su aspecto físico y biológico, así como también de la interpretación y simbolización que se tenía de él. En este sentido, es importante señalar que hay una clara ausencia de trabajos e investigaciones que aborden dicha temática, sin duda, debido a la escasa información en torno a la niñez prehispánica registrada en las fuentes disponibles.

Asimismo, se debe considerar que en la información contenida en los documentos coloniales relativa a las concepciones del cuerpo humano y las nociones de persona entre los indígenas, no existe una división tajante en la que se vislumbre de manera cabal a la niñez. De ahí surgen varias preocupaciones, por ejemplo, ¿en qué medida a los propios informantes o a los cronistas les era importante señalar las diferencias existentes entre el cuerpo de los niños y el de los adultos? Inclusive, ¿se podría llegar a afirmar, tal como se ha señalado para otras culturas, [v.g. entre los purépecha véase Martínez 2013:116] que los niños, en edades tempranas, aún no eran considerados como personas? Y en dicho caso, ¿a partir de qué momento comenzaban a serlo?

El primer cuestionamiento, sin duda, resulta de difícil resolución; sin embargo, como se verá más adelante, algunas de estas interrogantes podrán ser parcialmente resueltas. Así, en el presente artículo, a partir del análisis de las fuentes coloniales, de los mitos antropogónicos y de la información procedente de algunas etnografías contemporáneas, mediante las que se pretende rellenar los huecos de información, se intentará vislumbrar algunas de las concepciones simbólicas que se tenían sobre el cuerpo de los

¹ Una excelente revisión de las investigaciones en torno a las concepciones del cuerpo humano en Mesoamérica se encuentra en el trabajo de Roberto Martínez [2013: 9-22] al cual remito al lector.

niños pequeños entre los antiguos nahuas. Se debe advertir que los resultados aquí presentados no son del todo concluyentes, y que aún son varios los aspectos que quedarán en el tintero.

LA INFANCIA ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS

Todas las culturas han generado sus propias concepciones en torno a la infancia y la niñez, las cuales además de basarse en factores biológicos y psicológicos, se fundamentan también en aspectos legales, así como en los logros y capacidades alcanzados por los individuos, independientemente de su edad cronológica.

Además, no resulta extraño que en una misma sociedad convivan diversas formas de interpretar a la niñez, debido a que en términos generales las definiciones de lo que es un niño son flexibles, así por ejemplo, en la sociedad occidental contemporánea conviven por un lado preceptos legales sobre la infancia y la minoría de edad, mediante las que se define al niño como todo aquel que no ha alcanzado la edad suficiente para ser considerado un ciudadano [véase *Convención sobre los derechos del niño* 1989: art. 1], mientras que se utilizan los parámetros cronológicos, psicológicos y biológicos para delimitar a la niñez hasta un periodo que va desde el nacimiento hasta la aparición de los rasgos sexuales secundarios, entre los 10 y los 13 años de edad [véanse Coleman y Hendry 2003]. Al mismo tiempo, factores como el nivel educativo que se cursa o la “madurez” de los individuos son utilizados como norma referencial para definir a los niños.

De igual forma, en algunas sociedades indígenas contemporáneas, aunado a la presencia de las concepciones anteriores, se mantienen valores culturales mediante los que se delimita la niñez a partir de las capacidades de sus individuos, y la carga de responsabilidades dentro de la comunidad. Por ejemplo, entre los mixtecos de Juxtlahuaca, Oaxaca, dicha etapa de crecimiento culmina entre los siete u ocho años de edad, momento en el cual los individuos comienzan a tomar decisiones por sí mismos [Bertely y Saraví 2011: 97].

Como se puede apreciar, en dicho tipo de sociedades las habilidades sociales de los niños son las que delimitan a la niñez, más allá de factores cronológicos o de la edad alcanzada. Por su parte, en algunos grupos se relaciona la aparición de dichas habilidades con aspectos pertenecientes a la cosmovisión, como se atestigua entre los tzotziles de Zinacantán, Chiapas, y los mayas de las comunidades de Popolá y Kiní, en Yucatán, quienes creen que la llegada de las “entidades anímicas” (el *ch'ulel* e *ik*, respectivamente) se manifiesta a partir de que éstos comienzan a realizar ciertos actos

comunicativos y/o sociales, como son el abrir los ojos, intentar alcanzar algo o comunicarse con sus padres [León 2005; Cervera 2009].

De forma similar, los nahuas del periodo prehispánico delimitaban a la niñez con base en las habilidades o capacidades alcanzadas, a las cuales relacionaban con el incremento de su carga anímica, en especial con el *tonalli*, aspecto que fungiría un papel importante a la hora de determinar el cambio de condición de los infantes, niños y jóvenes [Díaz Barriga 2014a].²

Ahora bien, aunque las fuentes con las que contamos no son explícitas sobre cuál era la concepción que tenían los antiguos nahuas sobre la niñez, a partir de diversos datos se puede mencionar que la infancia en general era concebida como un periodo que iría desde el nacimiento hasta aproximadamente los doce o trece años de edad; sin embargo, es menester señalar que aunque existen evidencias de la utilización de grupos de edad basados en criterios cronológicos (v.g. se creía que una etapa de vida completa era de una duración de 52 años) [López Austin 1996: I, 288], como se ha dicho arriba, los grupos de edad debieron de corresponder más allá de valores cronológicos a las capacidades, habilidades y madurez de cada individuo [Márquez 2010: 60; Mintz 2008: 91-94].³

Por otra parte, todo parece indicar que la niñez se encontraba a su vez subdividida en dos o tres grupos importantes (véase cuadro I): el primero, y al que nos abocaremos en el presente artículo, correspondía a un periodo de tiempo que iba desde el nacimiento hasta el momento en que se daba el proceso de ablactación o de cambio de alimentación, lo cual ocurría alrededor de los tres años de edad; el segundo iría entonces desde el destete hasta cerca de los seis o siete años aproximadamente, tiempo en el que los niños

² Para los efectos del presente trabajo se considera como infancia 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 [véase Papalia *et. al.* 2005: 12-13]. Por su parte, utilizaré el término de joven para abarcar a aquellos que ya son mayores de los trece años, pero que aún no han contraído matrimonio.

³ Es interesante señalar que se desconoce si los antiguos nahuas llevaban registro de su edad, y suponiendo que así fuera, se ignora si utilizaban para ello el calendario solar de 365 días o el adivinatorio de 265 días (más relacionado con las actividades humanas). De igual forma, tampoco es claro si contarían sus años desde el inicio o desde el final del año, aunque en esto se debe mencionar que en algunos códices se anotó el año de nacimiento de algunos personajes, por ejemplo, en la foja 10r de la *Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594*, se registró el nacimiento de Nezahualcoyotl en un año 1 conejo [Medina 1998: 85]. Mientras que en el *Códice en Cruz* se representaron los nacimientos de tres señores, entre éstos de Nezahualpilli, lo que quizás pudiera ser un indicador de que se contaran las edades a partir del año solar. Agradezco al dictaminador del presente artículo por este dato.

tenían que realizar un ritual de paso elaborado durante la veintena de *Izcalli*, a partir del cual ya podían comenzar a utilizar la vestimenta propia de los adultos [Díaz Barriga 2013], a la vez que iniciaban una nueva etapa de características intermedias, es decir, que ya no eran niños en el mismo sentido que utilizamos hoy en día, pero tampoco eran jóvenes aún.⁴ En dicho tiempo, los niños de ambos sexos tenían una mayor carga de responsabilidades, debido a que debían de culminar su proceso de aprendizaje para la vida adulta, razón por la cual también durante ese periodo de tiempo, la educación paterna y los castigos se volvían más severos [véase *Códice Mendocino* 1979: f. 61].

Finalmente, la niñez culminaba cuando los padres veían que sus hijos ya eran responsables y capaces de tomar decisiones por sí mismos, era entonces cuando habían de ser enviados a los templos de educación (*tel-pochcalli*, *calmecac*, *cuicacalli*),⁵ lugares en los que terminaba su etapa formativa, dentro de los modelos estatales, y de donde sólo saldrían para contraer matrimonio, con lo cual iniciaban ya su vida adulta.

En el cuadro 1 se consignan los diferentes grupos de edad de la niñez y primera juventud, a partir de los términos en náhuatl clásico utilizados para definirlos, y en el que se mencionan los diferentes rituales o actos utilizados que demarcarían el paso de una etapa a otra.

⁴ Aquí resulta necesario señalar que no existía la adolescencia como la conocemos hoy en día, sino que se pasaban por dos estados diferentes previos al matrimonio, el que aquí se menciona y el de los jóvenes de los templos de educación.

⁵ Las fuentes coloniales son ambiguas en cuanto a la edad en la que ingresaban los niños o jóvenes a los templos de educación, debido a que se registraron diversas edades, las cuales van desde los cinco hasta los quince años. Soy de la creencia de que la ambigüedad corresponde al hecho de que no todos entraban en dichos centros a la misma edad, pues debió de ser determinante para ello la decisión de los padres; asimismo, es de suponerse que el ingreso al *calmecac* se daba a edades más tempranas. Por otro lado, resulta evidente que no todos eran obligados a asistir, por ejemplo, solo algunas niñas ingresaban en los templos, e igualmente es dudoso que los hijos de los *pochtecas*, al tener que iniciarse en sus labores desde temprana edad, asistieran a los recintos. Al respecto, véase [Díaz Barriga 2014a].

CUADRO 1

Grupo de edad	Términos utilizados para definirlos ⁶	Rito de paso
Niños <i>in utero</i>	<i>Chipinpiltzintli</i> : feto de tres o cuatro meses	La hora de la muerte "nacimiento"
0 años al destete	Recién nacidos: <i>Celicone</i> , <i>Atzil</i> , <i>Atzintli</i> Niños de teta: <i>Occhichi</i> , <i>occhichipiltontli</i> , <i>octototl</i> , <i>piltontli</i> , <i>piltzintli</i> ; Niños que aún no hablan: <i>Ocatl</i> , <i>xochtic</i> , <i>octototl</i> , <i>conechichilli</i> , <i>xochitic</i> ; Niño o niña delicada, muy tierna: <i>Conealacton</i> , <i>Conechichilpil</i>	Destete
Niños ya destetados hasta su paso por el ritual de <i>Izcalli</i>	Niños destetados: <i>Tlachichihualcahualtilli</i> ; Niños: (Pronunciación femenina) <i>Conetl</i> , <i>conetontli</i> , <i>cocone</i> ; (general) <i>pipil</i> .	Ritual de paso cada cuatro años en la veintena de <i>Izcalli</i>
Niños mayores, hasta su ingreso al templo de educación	Niños o niñas mayores de siete años: (general) <i>Piltontli</i> , <i>piltzintli</i> , Diferenciación por género: <i>oquichpipiltzintli</i> , <i>cihuapiltzintli</i> .	Ceremonias individuales, pláticas y sermones de los adultos
Niños y jóvenes de los templos de educación	<i>Tlamacazqui</i> del <i>Calmecac</i> <i>Telpochtli</i> del <i>Telpochcalli</i>	Ceremonias individuales, pláticas y sermones de los adultos

⁶ Para la recopilación de los términos en náhuatl aquí presentados se recurrió a diversas fuentes, entre las que se deben citar son los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún, así como el vocabulario de fray Alonso de Molina, y los diccionarios de Alexis Wimmer [2008] y Frances Karttunen [1983]. Asimismo, se retoman algunos datos propuestos por Alfredo López Austin [1996]. Para mayor información véase [Díaz Barriga 2014a: 19-38].

LA CONFORMACIÓN DEL CUERPO DE LOS NIÑOS

Para poder entrar en materia, es necesario hacer un breve recuento de los aspectos generales en torno a la concepción del cuerpo que tenían los antiguos nahuas, en este sentido, como ya es bien conocido gracias a los trabajos de diversos investigadores, como Alfredo López Austin [1996], Mercedes de la Garza [2012] y Roberto Martínez [2011], entre otros, se creía que el ser humano estaba compuesto de dos elementos, por un lado la parte corporal, de carácter “pesado” y tangible, y por el otro de las materias “livianas” contenidas por éste, de propiedades etéreas, y asociadas a diversos elementos como eran el calor, el aire, los olores, los sabores, la energía vital, la razón, el entendimiento y las emociones [Garza 2012: 20]. Ahora bien, las partes “livianas” eran comprendidas por el *tonalli*, el *teyolía* y el *ihiyotl*, cada una de las cuales mantenía ciertos atributos o funciones que permitían al sujeto vivir [véase López Austin 1996].

Evidentemente, la persona no podía existir sin alguna de sus partes, y la ausencia de cualquiera de ellas conllevaba a la enfermedad y la muerte, en sí, todas en conjunto conformaban una intrincada red de procesos que permitía la vida del individuo, es por ello que desde la procreación de un niño se consideraba que entraban en acción diferentes elementos para la conformación del mismo.

En cuanto a la parte “pesada” o el cuerpo, creían que éste era conformado mediante la unión de los líquidos generadores de ambos padres (el *oquichyotl* del varón y la *cihuaayotl* de la mujer) dentro del cuerpo de la madre [López Austin 1996: 190, 335]. Es interesante señalar que para que hubiera una buena fecundación, se creía que era necesario continuar manteniendo relaciones sexuales durante los primeros meses del embarazo, pues era gracias a la acumulación de semen que se formaba el niño [López Austin 1996: 190, 335]. Concepciones similares aún se mantienen entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, en donde se cree que mientras las mujeres contribuyen por medio de su sangre en la creación del feto, los hombres apoyan con su semen a la formación de los huesos, y mantienen las relaciones hasta muy avanzado el embarazo para que con la simiente del hombre se adquiera mayor fuerza [Romero 2011: 85].⁷ En sí, la relación del semen con los huesos conformaba parte importante dentro de la concepción prehispánica nahua,

⁷ Creencias similares se encuentran entre los cakchikeles y tzeltales, quienes consideran que el flujo menstrual de la madre forma la sangre y la carne del feto, a la vez que el semen ayuda a conformar la piel, los huesos y los sesos [García en Nájera 2000: 45]. Por su parte, entre los lacandones se tiene la creencia de que el semen en un principio sirve

ya que, por ejemplo, uno de los nombres dados al semen era *omicetl* [Códice Florentino 1979: f. 91r] que López Austin [1996: 190] traduce como “lo óseo que coagula”. El mismo autor señala que dicho término remite al origen fisiológico del líquido, atribuyendo de esta forma que procedía de la médula ósea.⁸

Por otro lado, en lo referente a las partes “livianas” o entidades, éstas llegaban al cuerpo del niño aun cuando se encontraba *in utero*, en donde iban conformándose e intensificándose, pero sólo serían asociadas a la persona hasta momentos posteriores al nacimiento mediante rituales específicos [Martínez 2011: 32-33; también Díaz Barriga 2014b]. Se tenía la creencia de que eran insufladas por las deidades, y procedían de diversas regiones; por ejemplo, el *tonalli* era enviado del más alto de los cielos por los dioses creadores Ometecuhlti y Omecihuatl. Al respecto, los informantes de Sahagún registraron:

Porque allá en el piso decimosegundo está, allá vive el verdadero dios. Y (en su forma de) comparte (masculino) Ilhuicatéotl tiene por nombre Ometecuhlti; y su comparte (femenina) se llama Omecihuatl, Ilhuicacihuatl. 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.⁹ De allá viene su *tonalli*, penetra en su interior: lo envía Ometecuhlti [Códice Matritense de la Real Academia de Historia, f.175v, traducción de Alfredo López Austin 1996, I: 227].

En lo referente al *teyolía*, tal como ha demostrado López Austin [1996:167] con base en datos etnográficos, procedía de los cerros, en donde se almacenaban las semillas necesarias para la vida. Mientras que por otro lado, el mismo autor argumenta que el *ihiyotl* procedía de las estrellas y era enviado por las deidades Citlallicue, Citlallatonac y los habitantes del cielo “*ilhuicac chaneque*” [López Austin 2000: 210-211].

a la formación del niño, después a su conformación anatómica y por último lo alimenta [Marion 1999: 305].

⁸ Es menester señalar que el término *omicetl*, ha sido traducido por Johansson como “hueso frío” [Johansson, 1997: 86]. Similar a lo anterior, Marie-Noëlle Chamoux lo traduce como “escarcha de hueso” [Chamoux 2016: 64].

⁹ *In icuac chipini piltzintli*, “después de que cae o gotea el niño”, se retomará este punto más adelante.

EL DESARROLLO EMBRIONARIO Y EL PASADO PRE-HUMANO

No existe mucha claridad en cuanto a las concepciones que tenían los antiguos nahuas en torno a los infantes durante su periodo embrionario, debido a que en las fuentes coloniales se registraron pocos datos al respecto. Sin embargo, a partir de las descripciones que dieron los informantes de Sahagún en torno a las pláticas que brindaban las ancianas a las parteras encargadas de cuidar a la futura madre, se deduce que a los fetos de tres o cuatro años se les denominaba como *chipinpiltzintli* [Códice Florentino 1979, libro VI, cap. 27, f.129v], término que se puede traducir como “gotita de niño”,¹⁰ relacionando al infante con el agua, como se verá en el siguiente apartado.¹¹

Ante la ausencia de más datos referentes a las concepciones que se tenían sobre dicha etapa de desarrollo, es probable que los diversos datos etnográficos procedentes de otros grupos nos logren dar luz sobre las creencias que pudieron tener. Así, se debe mencionar que en algunos pueblos indígenas se piensa que durante los primeros meses del embarazo, el embrión tiene características animales; por ejemplo, entre los tzotziles de Chenalhó se creía que el feto comenzaba a formarse como un ratón, y posteriormente se transformaba en algo similar a un sapo, hasta aproximadamente los tres meses en que comenzaba a tomar la forma humana [Guiteras 1965: 97]. Por su parte, similar a lo anterior, Laura Elena Romero [2011: 85] registró que los nahuas de la Sierra Negra de Puebla consideran que durante los primeros meses de embarazo sólo hay carne, con forma de sapo o rana, lo cual cambia cuando llega el alma o el *iyollo* alrededor de los tres meses.

Con base en los dos ejemplos anteriores, es interesante señalar el hecho de que los embriones o fetos no son considerados humanos hasta que tienen alma. Sin embargo, se debe considerar que entre otros grupos, para poder alcanzar la condición humana, es necesario previamente haber pasado por los rituales de paso o de agregación.¹²

¹⁰ De *chipin* o gotear [Molina 2004, sección náhuatl-español: f.21r] y *piltzintli* o niño [Molina 2004, sección náhuatl-español: f.82r].

¹¹ Aquí convendría señalar que entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla no existe ningún término para referirse al feto, lo cual contrasta con la información registrada en los datos coloniales [véase Romero 2011: 85].

¹² Es necesario aquí mencionar que en ocasiones el primer ritual de paso incorpora al infante al grupo, y le otorga cierta humanidad. Sin embargo, tal como se verá más adelante, para los antiguos nahuas aún era necesario que el niño comenzara a consumir los alimentos de la tierra; en concreto, el maíz, para poder ser considerado como un “hombre verdadero”.

En torno a esto, Gossen [1984: 24] encontró que a los niños chamulas se les llama monos antes de ser bautizados y adquirir con ello su nombre y el calor, lo cual ocurre entre el primer mes de vida y los dos años. Lo anterior los relaciona con los seres pre-humanos que habitaron el mundo antes del surgimiento de la humanidad. Por su parte, entre los lacandones de Chan-sayab, Marie-Odile Marion [1999: 280] dio cuenta de que a los niños se les denomina tlacuaches antes de haber pasado por los rituales del *meek'bir*, mediante el cual adquieren su identidad social.¹³

En el mismo sentido de ideas, los niños teenek también son identificados con los tlacuaches, y al igual que con los casos anteriores, es sólo hasta que se les realiza el ritual del bautismo que comienzan a ser considerados humanos, lo cual se demuestra con el hecho de que es en ese momento en el que se socializa el nombre del niño, mismo que sólo era conocido previamente por su familia inmediata [Ariel 2003: 642-643].

Como dato aparte, y relacionado con las problemáticas de salud que viven actualmente las comunidades indígenas del país, igualmente, entre los tojolabales, a los niños no se les considera seres humanos hasta el día en el que se les bautiza. Lo particular de este caso es que el bautismo se realiza cuando ya se tiene la creencia de que han pasado el peligro de muerte, alrededor de los cinco años de edad [Miguel Vasallo, comunicación personal, 2010].

Con relación a la época prehispánica, es muy probable que existieran creencias similares a las expuestas, y no resultaría extraño que en los periodos anteriores al nacimiento o durante los momentos previos a que se les hiciera el baño ritual e impusiera el nombre, se considerara que los niños eran como animales, o en otras palabras, seres pre-humanos, lo cual se podría inferir a partir de las concepciones que se tenían sobre el origen de la humanidad expuestas en los mitos antropogónicos, mismos con los que las creencias en torno a la concepción y el parto mantenían un fuerte vínculo.

Así, se debe recordar que en los mitos que hablan sobre el origen del hombre, se manifiesta que éste es el resultado de una serie de creaciones y destrucciones consecutivas, en las cuales los primeros seres creados por los dioses fueron animales o seres pre-humanos que manifestaban características

¹³ El *meek'bir*, al igual que el ritual *jéetz méek'*, "cargar a horcajadas" practicado por los mayas de Yucatán, es una ceremonia que consiste principalmente en que un padrino o madrina toma al bebé de tres o cuatro meses y lo lleva a dar un recorrido por la casa, enseñándole el uso simbólico de algunos utensilios y herramientas relacionados con su género y las actividades que tendrá que realizar en el futuro [véanse Marion 1999: 280-286; Nájera 2016: 46-49].

asociadas a los animales, y los cuales fueron destruidos previo al surgimiento del hombre.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el *Popol Vuj* [1953], en donde se narra que tras haber sido creado el mundo, los dioses formaron a los animales, los cuales fueron incapaces de recordar a sus creadores y por esa causa fueron destinados a ser el alimento de los hombres. En el mismo documento se describen las distintas creaciones que, a medida de experimentos, realizaron las deidades hasta conseguir crear al hombre con el maíz, quien ya tuvo la capacidad del habla y con ello podía igualmente recordar a sus creadores.

En lo referente a los mitos nahuas, en varias fuentes¹⁴ se describen las creaciones y destrucciones consecutivas de diferentes Soles o Eras, en cada una de las cuales los seres (gigantes y humanos) que vivían en ellas se alimentaban de distintas semillas, posiblemente las mismas que eran consumidas por los animales. Así, en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* [2011: 31-35] se señala una interesante sucesión de alimentos propios de cada Era: en la primera fueron las bellotas de encinas; le siguieron los piñones de las piñas; el *acecentli*;¹⁵ el *cencocopi*, el cual era una especie de mata que se asemejaba a la planta de maíz [véase Wimmer 2008], posiblemente la *zizania latifolia*; y finalmente, el alimento propio del ser humano, el maíz [véase López Austin 2008: 65].

La sucesión de alimentos, tal como lo ha demostrado Michel Graulich [1997: 88-90], muestran una ruta evolutiva mediante la cual los hombres de las distintas Eras progresan, primero alimentándose con semillas de origen salvaje, con lo que se relacionan con el mundo natural y animal, hasta llegar al maíz.

En conjunto, tanto los mitos de origen quiché como nahua denotan la importancia del maíz como parte fundamental para la creación de los hombres, de ahí que en náhuatl el término *tonacayo* significa a la vez “nuestra carne” y “maíz”, y tal como ha señalado López Austin [1996, I: 172], existía un vínculo metafórico entre la corporeidad del hombre y el cereal del que se sustentaba. De igual forma, es de notar que la planta también se asocia con el conocimiento y la capacidad de los hombres de recordar a sus creadores.

¹⁴ Por ejemplo, en *La leyenda de los soles* [2011], la *Histoire du Méchique* [2011], la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [2011] y el *Códice Vaticano A* [1996], entre otras.

¹⁵ López Austin [2008: 65] lo traduce como maíz acuático, a la vez que en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [2011: 35] se le refiere como “... es una simiente como de trigo que nace en el agua”.

Por otro lado, en los dos mitos expuestos, queda implícito que en un principio los seres anteriores a la creación del hombre fueron los animales u hombres imperfectos, los cuales sólo lograrían llegar a su completa formación hasta la aparición del maíz, ya sea como parte fundamental de su creación o como la semilla de la que se alimentaban.

En otro mito registrado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, ampliamente relacionado con las concepciones del embarazo y del parto, se puede demostrar cómo los seres pre-humanos, al igual que los niños prenatales, pertenecen al ámbito de la naturaleza y al mundo animal, estado del cual logran apartarse mediante el consumo del maíz.

En dicha fuente se narra cómo dos personajes, Quetzaltehueyac e Ixcihuatl, llegan al cerro de Cohualtepec, lugar donde se encuentran las siete cuevas o Chicomoztoc. Ahí, dentro del cerro vivían el *xicotli* “abejorro o jicote” y el *pepeyolli* “abeja montesca”,¹⁶ que en lugar de hablar solo gruñen [*Historia Tolteca-Chichimeca* 1976: 163]. Dichos animales, según infieren Paul Kirchhoff, Luis Reyes, y Lina Odena [*Historia Tolteca Chichimeca* 1976: 164, nota 5], podrían representar a la humanidad imperfecta porque son incapaces de hablar, capacidad que sólo alcanzarán hasta que prueben el maíz, aspecto con el que concuerdo, ya que todo parece indicar que se trata de una representación de los seres pre-humanos, quienes tienen que pasar por un acto creacional (el parto), para poder subir o salir a la tierra e iniciar la transformación que les llevará a ser hombres verdaderos.¹⁷

¹⁶ En el libro IX de la *Historia General de las cosas de Nueva España* [Sahagún 2002, libro IX, cap. v, párrafo undécimo: 1052] se mencionan al *xicotli* y al *pipiyoli* como abejas que producen miel y que hacen “cuevas en la tierra”. El *xicotli* (o jicote, como se le conoce hoy en día), según registró Sahagún, producía una picadura muy dolorosa, elemento que, posiblemente, como supone Federico Navarrete [2011: 148, nota 152], 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 [2007: 280] registró el siguiente: “*Armarse la jicotería o armar una jicotería*: Provocar un alboroto o revuelo entre personas”.

Por otro lado, las *pepeyolli* eran una especie más pequeña, y fue registrada por Molina [2004: f.82r] como *pipiolin*, una “abeja montesca”, misma que en la actualidad es nombrada como *pipiola*, y de las que Cecilio Robledo [1940: 448] describía como una clase de abejas silvestres del género *Mellipona*, que fabrican la “cera de Campeche”, conocida también como abeja alazana. 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” [Robledo 1940: 454].

¹⁷ En otras regiones existen mitos antropológicos semejantes. Entre los indios guayaquis del Paraguay se tiene la creencia de que los antepasados de la humanidad vivían en un hábitat pre-humano dentro de la tierra, en donde arañaban con las uñas como si

Posteriormente, Quetzaltehueyac golpea con su bastón el borde de la cueva de Chicomoztoc con la finalidad de abrirla, acto que puede relacionarse con la cúpula y posterior fecundación de la tierra; y mediante diversos actos logra al final que salgan los chichimecas que vivían en el interior,¹⁸ es decir, genera su nacimiento en la tierra. Para culminar, el personaje en cuestión desgrana una mazorca de maíz y les da de comer, con lo cual los chichimecas “empezaron a medio hablar” [*Historia Tolteca-Chichimeca* 1976: 168-169].¹⁹

Encontramos en este mito nuevamente la importancia del maíz como elemento que conforma a los hombres, a la vez que, como en los casos anteriores, se refuerza el hecho de que los seres previos a la creación final son imperfectos, asociados al mundo natural en contraparte del mundo social. En sí, los mitos expuestos sirven de modelo explicativo sobre la concepción que se tenía de los niños durante el periodo de la gesta, momentos en los cuales eran conformados primeramente como seres imperfectos, pertenecientes al mundo animal o natural, al igual que los seres de las primeras creaciones o Eras, y sólo adquirirían su característica humana o social mediante su nacimiento y los rituales subsecuentes, sin embargo, no serán en realidad hombres verdaderos hasta que consuman el maíz, alimento que, entre otras cualidades, los integrará totalmente al mundo de los vivos. De ahí que cuando un bebé moría sin haber probado dicho alimento, su destino era diferente al de los demás, ya que su *teyolía* iba al “árbol de senos” o *Chichiualquahuitl*,²⁰ del cual crecían, en lugar de frutos, senos de los que manaba leche para alimentarlos. Ahí los niños esperaban hasta tener otra oportunidad para

fuesen armadillos. Para convertirse en seres humanos tuvieron que salir de su madriguera, ascendiendo a lo largo de una pared vertical a la superficie [Clastres 1986: 9].

¹⁸ La cueva es, dentro de la concepción mesoamericana, el arquetipo de la matriz y el lugar de los orígenes [Nájera 2000: 37; también Olvera 1990: 88-90]. Lo anterior aún perdura en las comunidades nahuas de la Sierra Negra de Puebla, en donde al útero se le asocia con la cueva [véase Romero 2011: 137]. Por otro lado, es interesante señalar que, en los conjuros médicos registrados por Ruiz de Alarcón, una de las formas metafóricas para denominar al cuerpo humano es precisamente Chicomoztoc [1892, tratado sexto, cap. xii: 205; caps. xvii-xviii: 208-209].

¹⁹ Para una interpretación completa sobre los mitos aquí expuestos y su relación con el embarazo y parto consúltese [Díaz Barriga, 2014a: 42-51]. Es importante señalar que, en un sugerente artículo, Jaime Echeverría llega a conclusiones similares a las aquí expuestas, quien además da cuenta de la interesante relación entre la niñez humana y las concepciones sobre lo chichimeca dentro del pensamiento nahua [véase Echeverría 2015: 144-149].

²⁰ Nombre compuesto de *cuahuitl* o árbol, y *chichihualli* o teta [véase Wimmer 2009].

regresar a la tierra mediante un nuevo embarazo [Sahagún 2002, libro vi, cap. xxi: 542].

EL CUERPO DEL INFANTE Y SU RELACIÓN CON EL AGUA

El parto entre los antiguos nahuas era denominado como *imiquizpan* “la hora de la muerte”,²¹ y tal como han demostrado diversos investigadores, se consideraba que era una batalla mediante la cual la madre podría salir victoriosa tras haber capturado un “enemigo”, que era su propio hijo, o en caso contrario, de ir las cosas a mal, moría y recibiría el destino de los guerreros muertos en combate [Quezada 1977: 313; Alcántara 2000: 37]. Aunado a lo anterior, y con base en lo que se ha presentado líneas arriba, también implicaba que el recién nacido había superado a la muerte en sí misma, al espacio de la natura, y se comenzaba a integrar en el mundo de los vivos.

Aún era un ser frío, debido a que había sido conformado dentro de un ambiente femenino de naturaleza fría y húmeda, de la misma calidad que era el mundo antes del surgimiento del Sol y del tiempo, es por ello que se le tenía que mantener guardado y junto al fuego de un hogar hasta que el especialista, el *tonalpouhqui*, decidiera el momento adecuado en que se debía realizar el baño ritual.²²

Llegado el día para ello, la partera tomaba al niño y lo entregaba al agua, lo presentaba al Sol y lo ofrecía en propiedad, a la vez que le daba al pequeño las herramientas y utensilios en miniatura, que debería utilizar en su vida adulta. Para finalizar le imponía su nombre y su destino, afianzando con ello sus entidades anímicas [véase Sahagún 2002: 349-409; García 1969: 196-201; Díaz Barriga 2014b].

El rito brevemente descrito líneas arriba cumplía con diversas finalidades. En primer lugar, tal como se ha mencionado, era mediante éste que las entidades anímicas terminaban de afianzarse al cuerpo del niño, en especial su fuerza *tonal*, la cual estaba ligada a su nombre y a su destino. De igual forma, la imposición del nombre, que a partir de ese momento era socializado por las calles con un grupo de niños dispuestos para ello, incorporaba socialmente al infante dentro de la comunidad; en otras palabras, se le individualizaba y se le daba su condición humana.

²¹ Del verbo *miquia*, morir, más el prefijo de posesión i- y el sufijo orientacional -pa.

²² Es interesante mencionar que entre los nahuas contemporáneos de la sierra de Texcoco, se considera, al contrario de lo aquí expuesto, que los niños al nacer son muy calientes y se van enfriando progresivamente con el paso del tiempo [Lorente 2015: 114].

Ahora bien, aunque con el ritual el niño adquiriría el calor de su *tonalli*, éste aún era débil, y requería el paso del tiempo para permitirle sobrevivir por su propia cuenta, es por ello que era necesario que la madre le siguiera dando parte de su propio calor *tonal* a través de la leche materna. A este respecto se debe tener en cuenta que dentro de las concepciones que se tenían sobre el ciclo de vida, se creía que el calor del *tonalli* se iba incrementando con el paso del tiempo y por medio de las actividades realizadas por el individuo [véase López Austin 1996].

En sí, se podría considerar que la vida humana reflejaba en gran medida las etapas de la creación de la tierra.²³ De esta forma, en los mitos se habla de un origen con características femeninas, frías, oscuras y húmedas -al igual que el bebé-, las cuales cambian con la salida del sol, con lo cual la tierra y los demás elementos se solidifican por medio de la acción del calor. Así, cuando una persona había vivido el transcurrir de 52 ciclos solares alcanzaba la ancianidad, pues se había acumulado en él todo el calor y se había solidificado en su totalidad [véase López Austin 1996, 1: 288-289]. Quizás por ello es que se utilizaban algunos términos específicos para referirse a los ancianos, como por ejemplo el vocablo *pipinqui*, mismo que es traducido por Molina como “cosa recia y fuerte” [Molina 2004, sección náhuatl-español: f.82r]. De la misma forma se les decía *chicahuac*, que se traduce como “fuerte” [Wimmer 2008; López Austin 1985: 9]. En otro sentido, es significativo también que uno de los verbos referidos al crecimiento y la educación de los niños, *huapahua*, también significaba “endurecer y fortalecer” [Wimmer 2008; López Austin 1985: 9].

De esta manera, se tenía la concepción de que los niños se gestaban y nacían en estado líquido, y era por medio de los cuidados de la madre que se solidificarían [López Austin 1985: 9]. Es por ello que a los bebés se les denominaba como *oc atl* o “todavía es agua”, así como *atzin* o *atzintli* “agüita” o “gotita de agua”. En relación con el último término, Sybille de Pury-Toumi [1997:151] refirió:

La elegante metáfora del náhuatl clásico *atzintli* (“pequeña gota”), con la que se designa al niño, muestra que éste es concebido como una gota que cae. *Chipini* “gotea” podía ser también empleado metafóricamente en el sentido de “nacer”: *otichipin* “naciste”.

²³ Se debe comentar que una de las maneras de denominar al cuerpo entre los antiguos nahuas, así como en otros grupos, hace alusión a la tierra: *in tlalli in zoquitl* “la tierra y el barro” [Martínez 2011: 31].

Lo anterior se corrobora con el hecho de que en el *corpus* de documentos sahumaguntinos existen referencias en las cuales se relaciona a los niños con la “gota de agua” o *chipini*. Al hablar del momento en el que la mujer se siente encinta, los informantes de Sahagún registraron: “*In jquac chipinj, in motlalia piltzintli*” [Códice Florentino 1979, lib. VI, cap. XXIV: f.114r], lo que sería “Cuando gotea, [es cuando] se sienta el niño”. Similar a lo anterior, en el *Códice Matritense de la Real Academia de Historia* se asentó: “*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” [López Austin 1996, I: 227]. Por otro lado, al referirse al embrión de tres o cuatro meses de edad, tal como se ha mencionado líneas atrás, en el *Códice Florentino* [f.129r] se registró como *chipinpiltzintli* o gotita de niño.

Por su parte, en el libro X del mismo documento [cap. III: f.9v], al referirse a los niños pequeños se les nombra: “*Conetl, chichiltzintli, atzintli, anoço hititl*”, lo que traducido sería “Niño, niño de teta, agüita, o [de] vientre”. Aquí llama la atención la presencia del vocablo *atzintli* “agüita”, mismo que aparece nuevamente en los discursos que daban los padres a sus hijas cuando estaban por enviarlas a los templos de educación, lo que ocurría cuando ellas ya eran un poco mayores, sin embargo, los padres aquí les hablaban como si aún fueran pequeñas: “*in oc tatzintli, in oc titepitzin*” [Códice Florentino, lib. VI, cap. XL: f.181v] cuya traducción sería: “Tu todavía eres agüita, todavía eres pequeña”.²⁴ Más adelante continuaban: “*ca oc tatzintli, ca oc ticone-tzintli, oc tipiltzintli*” [Códice Florentino, lib. VI, cap. XL: f.181v], o “Porque todavía eres agüita, porque todavía eres niña (de madre), todavía eres niña (de padre)”.²⁵

Aunado a los términos anteriores, había otros que aunque no hacían una alusión directa al agua, podrían relacionarse con algunos de sus atributos; así por ejemplo, a los niños y niñas tiernos y delicados se les decía *conealacton*, el cual es un vocablo de difícil traducción, que, al parecer, se trata de un sustantivo compuesto por la palabra *conetl* o niño, y *alactic*, traducido por Molina [2004, sección náhuatl-español: f.4r] como “cosa deleznable, así como anguilla, pan de xabón mojado, o flema”, con lo que se haría entonces referencia a un niño baboso o viscoso.

Con los datos expuestos se demuestra que dentro de las concepciones que tenían los antiguos nahuas sobre los niños pequeños, existía una conexión importante entre el agua y su cuerpo, debido a que se consideraba que éste aún se encontraba conectado con lo acuático, lo femenino y lo frío; lo

²⁴ Traducción propia.

²⁵ Traducción propia.

anterior, a la vez, podría estar relacionado con el líquido amniótico que acompaña al niño en los momentos de su gestación, y posiblemente también con el vínculo que tenían los niños en general con el poder de atraer las aguas y de germinar los granos.²⁶

Se debe señalar que a los niños se les sacrificaba en la mayoría de las ocasiones con la finalidad de servir de intermediarios entre las deidades de la lluvia y los hombres. Asimismo, con sus lágrimas podían atraer la lluvia, y por último, su relación con el poder de germinación podría explicar la razón de que cuando morían siendo aún pequeños y sin haber probado el alimento de la tierra, sus cuerpos eran enterrados debajo de los graneros [Díaz Barriga 2009].

EL CUERPO DE LOS NIÑOS Y EL PODER DE CRECIMIENTO

En las concepciones que se tenían del cuerpo, tal como se ha señalado anteriormente, se creía que éste era el contenedor de las entidades anímicas, de entre las cuales el *tonalli* tenía una fuerte importancia dentro del desarrollo de la niñez, debido a que era esta entidad la que brindaba el poder de crecimiento, el cual, a su vez, mediante la acción ritual, podía ser trasladado a otras formas de vida. Es quizás por ello que al nacer su cordón umbilical se cortaba sobre una mazorca, posiblemente con la finalidad de pasar a la planta parte de la fuerza de crecimiento [Torquemada 1975, libro XIII, cap. XVIII: 202; López Austin 2000: 209]. Es probable que por dicho motivo los padres guardaran los granos de la misma mazorca para sembrarlos y realizarle al niño su primer atole [López Austin 2000: 209].

Es importante señalar que, a pesar de lo anterior, todo parece indicar que una de las principales preocupaciones que tenían los antiguos nahuas con respecto a esta etapa, era que los niños pudieran perder dicho poder. Es por ello que se ejecutaban varios actos para intensificar o fomentar el crecimiento, a la vez que se realizaban algunas acciones preventivas para evitar que éste se disipara.

En este sentido, quizás uno de los rituales más llamativos encaminados a propiciar el crecimiento era el “*teizcalaanaliztli*, *Izcallaana* o *quinquechana*” o “estirar del cuello”, acto que consistía en que los padres o los padrinos tomaran a los niños y los jalaran de todas las extremidades, con la

²⁶ Aunque no he podido encontrar ninguna información al respecto, considero que existe la posibilidad de que la relación de los niños con las lluvias también permitiera asociarlos a las ranas y sapos, tal como ocurre dentro de los rituales mayas del *Ch'a Chak* [véase Schele *et al.* 2000: 25-29].

creencia de que de no hacerlo los niños no crecerían más. Dicho ritual era realizado durante dos celebraciones. La primera era el día de la fiesta móvil dedicada al quinto sol *Nahui Ollin*, cada 260 días, en la cual también se les extraía sangre de las orejas para ofrendarla [Durán 2002: 247; Sahagún 2002, lib. II, Apéndice: 292-293]. Y la segunda era realizada cada cuatro años durante la veintena de *Izcalli* [Sahagún 2002, cap. xxxvii: 266; Sahagún 1993: fols. 253v, 256v] como parte de los ritos de paso que se elaboraban en dicha festividad [Díaz Barriga 2014b].

En lo referente a los actos destinados a prevenir que se perdiera dicha energía, existían diversas prohibiciones encaminadas a dicho fin. Sahagún registró lo siguiente sobre las implicaciones que tenía el pasar encima de un niño:

Decían también los supersticiosos antiguos que el que pasaba sobre algún niño que estaba sentado o echado, que le quitaba la virtud de crecer, y se quedaría así pequeñuelo siempre. Y para remediar esto decían que era menester tornar a pasar sobre él por la parte contraria [Sahagún 2002, lib. v, Apéndice, cap. v: 461].

Más adelante, sobre la prohibición de beber el hermano menor antes que el mayor registró:

Otra abusión tenían sobre el beber, sí bebían dos hermanos: si el menor bebía primero, decíale el mayor: “No bebas primero que yo, porque si bebes primero no crecerás más. Quedarte has como estás ahora” [Sahagún 2002, lib. v, Apéndice, cap. vi: 461].

Por otro lado, también se temía que el poder de la tierra se llevara la facultad del crecimiento de los niños. Por ello, cuando se presentaba un terremoto tomaban a los niños con ambas manos de las sienes y los levantaban [Sahagún 2002, lib. v, Apéndice, cap. xii: 462].

Sin duda, además de las anteriores, debió de haber muchas otras recomendaciones para evitar la salida del poder de crecimiento, lamentablemente, éstas no fueron registradas en las fuentes coloniales.

COMENTARIOS FINALES

Hemos visto hasta aquí algunas de las concepciones que se tenían en torno al cuerpo de los niños pequeños entre los nahuas antiguos, las cuales se encontraban ampliamente integradas dentro de la cosmovisión del grupo,

y como es de suponerse, irían cambiando conforme los niños fueran creciendo y aumentando sus actividades dentro de las labores cotidianas.

Como se vio, los niños desde su formación *in utero*, hasta su exposición en los primeros rituales de paso, y antes de que comieran el maíz, no eran considerados como seres humanos en su totalidad, más bien se encontraban asociados a los entes pre-humanos que existieron antes de la creación de la humanidad, es decir, que eran seres pertenecientes al ámbito de la naturaleza y el mundo animal. Así, para adquirir su humanidad, era necesario que se alimentaran con el grano del maíz, cereal que a la par de otorgarles su calidad humana les integraba al mundo social.

Lo anterior se puede inferir a partir de algunas ideas presentes en los mitos cosmogónicos y antropogónicos, mismos que, como se ha visto, muestran un interesante vínculo entre las creencias en torno al origen del cosmos o de la humanidad, con las concepciones que se tenían en cuanto al origen de la vida humana.

En el mito expuesto en la *Historia Tolteca Chichimeca* se habla de un parto y de todos los elementos asociados a éste, de ahí que no es fortuito que en la magnífica representación de la montaña del Cohualtepec que acompaña al texto [*Historia Tolteca-Chichimeca* 1976: f.16r], el *tlacuilo* haya pintado su interior en forma de un útero humano con siete cavidades. Los habitantes del mismo son seres pre-humanos o animales que moran en un espacio frío y húmedo, por lo tanto, su cuerpo debió mantener las mismas características del entorno en el que vivían, relacionado con lo líquido y acuático, elementos que también correspondían al cuerpo de los niños que se encontraban en el útero de sus madres.

Al nacer, los niños eran seres fríos, y al igual que los chichimecas del mito, eran incapaces de hablar. Para calentarlos, y que con ello comenzaran a “solidificarse”, era necesaria su exposición al calor, y posteriormente al Sol. Es por ello que se les realizaba un baño ritual mediante el cual se les entregaba al agua y al Sol, asignándoles también su día *tonal*, a partir de lo cual poco a poco su cuerpo se iría endureciendo, pues adquirirían en ese momento el poder de crecimiento, mismo que debía de ser cuidado para que no se perdiera.

Finalmente, algunos años después se les daba a comer el maíz, acto tras el cual ya podrían ser considerados humanos, y serían capaces, al igual que los chichimecas, de comenzar a hablar. Lo anterior sin duda debió de representar un fuerte cambio dentro de las concepciones que se tenía de su cuerpo.

Ahora bien, aunque no fueron aspectos analizados en el presente trabajo, se debe mencionar que el cuerpo de los niños después de esta etapa sufrirá

otros cambios en los años siguientes. Cuando ya sus padres los consideraran listos para ello, serían expuestos a una serie de rituales de paso en la veintena de *Izcalli* [Díaz Barriga 2013], mediante los cuales, además de cambiar de estatus dentro de la sociedad, se les comenzaba a atribuir capacidades sexuales, y por lo tanto se les cambiaba la vestimenta, donde destaca la imposición del *maxtlatl* a los varones. De esta manera, comenzaba a ser más evidente la diferenciación de género, ya que se les empezaba a denominar como *oquichpiltontli* a los varones y *cihuapiltizntli* a las niñas.

Más tarde, un cambio más profundo se daría a partir de la aparición de los rasgos sexuales secundarios y la llegada de la menstruación en las niñas. Los términos que se utilizaban para definirlos cambiaban, así como las concepciones que se tenían, dado que era ya en esos momentos que los niños dejaban de serlo e ingresaban al grupo de edad siguiente, el de los *telpochtli* e *ichpochtli*.

Para finalizar, sólo resta decir que he intentado presentar en este artículo, con base en los pocos datos existentes sobre la infancia en las fuentes coloniales y etnográficas, un pequeño esbozo de las principales concepciones que se tenían sobre el cuerpo infantil, en específico entre los momentos de su formación y sus primeros años de vida. Y a pesar de que aún se hace necesario seguir inquiriendo sobre la relación que mantenía el cuerpo infantil con el poder de germinación, con las lluvias y con lo acuático, así como con los animales, este primer acercamiento muestra las diferentes asociaciones que se le daba a la conformación del cuerpo de los infantes y los valores simbólicos que éste tenía.

REFERENCIAS

Alcántara Rojas, Berenice

- 2000 Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico. *Estudios Mesoamericanos*, núm. 2, julio-diciembre: 37-48.

Ariel de Vidas, Anath

- 2003 El rito de nacimiento teenek ¿Reminiscencias de una práctica maya?, en *Cuarto Congreso Internacional de Mayistas*. Memoria, Mario Humberto Cruz, Maricela Ayala, Ana Luisa Izquierdo, Ma. Del Carmen León, Tomás Pérez y Ma. Del Carmen Valverde (eds.). Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas/UNAM. México: 642-643.

Bertely Busquets, María y Gonzalo Saraví

- 2011 *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Fondo para la Infancia de las Naciones Unidas. México.

Cervera Montejano, María Dolores

- 2009 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, Universidad Iberoamericana. México: s.p.

Chamoux, Marie-Noëlle

- 2016 Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos. *Revista de Antropología*, 59 (1): 33-72

Clastres, Pierre

- 1986 *Crónica de los indios Guayaquis. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay.* Alberto Clevería (trad.). Alta Fulla. Barcelona.

Códice en Cruz

- 1981 *Códice en Cruz*, ed. facs. y estudio de Charles E. Dibble, University of Utah Press. Salt Lake City.

Códice Florentino

- 1979 *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Médicis en Florencia, Italia, 3 tomos. Archivo General de la Nación/ Gobierno de la Ciudad de México. México.

Códice Vaticano A.

- 1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del Códice Vaticano A, Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, ed. facs., preparada por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druckund Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica (Códices Mexicanos, iv). Madrid-México-Viena.

Códice Matritense de la Real Academia de Historia

- 1550-1580. Edición digitalizada, disponible en: <<http://bibliotecadigital.rah.es>>. : Consultado en agosto de 2017.

Códice Mendocino ó Colección de Mendoza

- 1979 *Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodliana de Oxford*, ed. facs., edición preparada por José Ignacio Echegaray, San Ángel ediciones. México.

Coleman, John C. y Leo A. Hendry

- 2003 *Psicología de la adolescencia.* Ediciones Morata. Madrid.

Díaz Barriga Cuevas, A. Alejandro

- 2009 *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano.* Libros de la Araucaria (Colección Etnohistoria, 1). Buenos Aires-México.

- 2013 Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 46, junio-diciembre: 199-221.
- 2014a *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, tesis de maestría. Estudios Mesoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras/UNAM. México.
- 2014b Las entidades anímicas y su relación con el desarrollo de la niñez nahua prehispánica. *Alteridades*, vol. 47, enero-junio: 9-19.

Diccionario del náhuatl en el español de México

- 2007 Carlos Montemayor (coord.). UNAM-Gobierno de la Ciudad de México México.

Durán, fray Diego

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. 2. Rosa Camelo y José Rubén Romero (eds.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México.

Echeverría García, Jaime

- 2015 Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI. *Journal de la société des américanistes*: 137-172.

García Quintana, Josefina

- 1969 El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8: 189-213.

Garza, Mercedes de la

- 2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*. Instituto de Investigaciones Filológicas/ UNAM. México.

Gossen, Gary H.

- 1984 *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*. Waveland Press. Prospect Heights.

Graulich, Michel

- 1997 *Myths of ancient Mexico*. University of Oklahoma Press.

Guiteras Holmes, Calixta

- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

- 2011 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (paleografía y traducciones). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México: 15-114.

Histoire du Méchique

- 2011 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (paleografía y traducciones). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México: 115-168.

Historia Tolteca-Chichimeca

- 1976 Paul Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena (eds.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Johansson, Patrick

- 1997 La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27: 69-89.

Karttunen, Frances

- 1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. University of Austin Press. Austin.
- León Pasquel, Lourdes de
- 2005 *La llegada del alma: Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantan*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Publicaciones de la Casa Chata). México.

Leyendas de los soles

- 2011 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (paleografía y traducciones). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México: 69-205.

López Austin, Alfredo

- 1985 *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*. Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 68). México.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* tomo I. Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM (Serie antropológica, 39). México.
- 2000 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2008 *Dioses del norte y dioses del sur*. Era. México.

Lorente Fernández, David

- 2015 Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: Pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal del ojo. *Anales de Antropología*, 49 (11): 101-148.

Marion, Marie-Odile

- 1999 *El poder de las hijas de la luna*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés. México.

Márquez Morfín, Lourdes

- 2010 La socialización de los niños en el pasado, en *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, Lourdes Márquez (coord.). Escuela Nacional de Antropología e Historia/Programa de Mejoramiento del Profesorado. México: 51-74.

Martínez González, Roberto

- 2011 *El nahualismo*. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM (Serie Antropológica, 19). México.

- 2013 *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépechas de Michoacán*. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM (Serie Culturas Mesoamericanas, 6). México.

Medina González, Xochitl

- 1998 *Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594*. Manuscrito núm. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de Francia. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica, 367). México

Mintz, Steven

- 2008 Reflections on age as a category of historical analysis. *Journal of the History of Childhood and Youth*, 1 (1): 91-94.

Molina, fray Alonso de

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (estudio preliminar). Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44). México.

Montemayor, Carlos (coord.)

- 2007 *Diccionario del náhuatl en el español de México*. UNAM-Gobierno de la Ciudad de México. México.

Nájera Coronado, Martha Ilia

- 2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM. México.
- 2016 Costumbres y festividades del nacimiento entre los mayas contemporáneos, en *La fiesta mexicana*, Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (coords.). t.1., Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica. (Biblioteca Mexicana). México: 25-49.

Navarrete Linares, Federico

- 2011 *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM. (Cultura Náhuatl, 33). México.

Olvera Limón, Silvia

- 1990 *Las cuevas y el mito de origen*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Regiones). México.

Popol Vuj, las antiguas historias del Quiché

- 1953 Adrián Recinos (ed.). Fondo de Cultura Económica. 1953.

Papalia, Diane, Sally Wendkos y Ruth Duskin

- 2005 *Desarrollo humano*, 9a ed. McGraw Hill. México.

Pury-Toumi, Sybille de

- 1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Regiones). México.

Quezada, Noemí

- 1977 Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto. *Anales de Antropología*, vol. 14: 307- 326.

Robelo, Cecilio A.

- 1940 *Diccionario de Aztequismos*. Navarro. México.

Romero López, Laura Elena

- 2011 Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla, tesis de doctorado. Posgrado en Antropología/Facultad de Filosofía y Letras/UNAM. México.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1892 *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, tomo IV. El Museo Nacional. México: 127-223.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1993 *Primeros Memoriales. Facsimile Édition*. Fotografías de Ferdinand Anders. University of Oklahoma Press, Norman, Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia de Madrid. Oklahoma.
- 1997 *Primeros Memoriales. Paleography of náhuatl text and english translation*. r Thelma D. Sullivan, H.B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones y Wayne Ruwet (eds.). University of Oklahoma Press, Norman. Oklahoma.
- 2000-2003 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (estudio introductorio, paleografía, glosario y notas). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México.

Schele, Linda, David Schele y Joy Parker

- 2000 *El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica. México.

Torquemada, fray Juan de

- 1977 *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*, 7 vols. Miguel León-Portilla (ed.). Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM. México.

Wimmer, Alexis

- 2008 *Dictionnaire de la langue náhuatl classique*, en *Grand Dictionnaire Nahuatl*, Sybille de Pury y Marc Thouvenot (eds.) [Software PC].