

## Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de *Izcalli*

Rites of passage of the nahua childhood in *Izcalli*

**ALEJANDRO DÍAZ BARRIGA CUEVAS** Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y profesor en dicha institución. Estudió la maestría en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México y es autor del libro: *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano* y de diversos artículos sobre la infancia náhuatl prehispánica.

**RESUMEN** Cada cuatro años, durante la última veintena del año *Izcalli*, los nahuas realizaban una serie de rituales con los niños: se les horadaban las orejas, los estiraban para que crecieran, les hacían bailar y les daban de beber hasta emborracharlos. En el presente artículo se analizan dichos rituales, mismos que contienen diversos elementos que permiten suponer se trataba de un complejo ritual de paso entre una etapa y otra de la niñez y de la juventud social.

**PALABRAS CLAVE** *Izcalli*, niñez, juventud social, ritos de paso, perforaciones rituales

**ABSTRACT** Every four years, in *Izcalli*, the last *veintena* (20-day period) of the year, the nahuas conducted a number of rituals with the children: they were pierced the ears, stretched them to grow up, made them dance and gave them to drink until get drunk. This article analyses these rituals, which contain various elements that enable to assume it was a complex ritual of passage between two phases of childhood and social youth.

**KEYWORDS** *Izcalli*, childhood, social youth, ritual of passage, ritual piercing

# Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de *Izcalli*

Alejandro Díaz Barriga Cuevas

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.<sup>1</sup>

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 infancia temprana y media,<sup>2</sup> así como el inicio de la pubertad. Al respecto de esta última, Alfredo López Austin menciona: “A diferencia de lo que sucedía en el mundo maya, no parece haber existido entre los nahuas una ceremonia verdaderamente importante de tránsito entre la infancia y la juventud.”<sup>3</sup>

1 *Cfr.* Martha Iliá Nájera, “Rituales y hombres religiosos”, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*, p. 128-129.

2 Se entiende por infancia temprana el periodo que comprende desde el nacimiento hasta los tres o cuatro años de edad, y la infancia media de los cuatro a los seis o siete años. *Vid.* Diane Papalia, *et. al.*, *Desarrollo humano*, p. 12-13.

3 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. 1, p. 326.

En efecto, en las fuentes sólo se registraron los rituales relativos al nacimiento, elaborados durante los primeros días de vida,<sup>4</sup> así como ciertas ceremonias realizadas cuando se destetaba a los niños,<sup>5</sup> quedando entonces varios huecos de información sobre otros momentos de la infancia 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 nacimiento como adultos.<sup>6</sup>

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 (temprana), e iniciaban la infancia media, finalizando con el ritual de pubertad, a los doce o trece años de edad. Aunque los límites entre los grupos de edad de la infancia debieron de ser flexibles, pues correspondían a concepciones, capacidades o logros alcanzados por los miembros del grupo,<sup>7</sup> todo parece indicar que en las sociedades prehispánicas se concebía a la infancia desde el nacimiento hasta los doce o trece años, la cual se encontraba subdividida a su vez en

4 Baño ritual, imposición del nombre y presentación de los infantes al templo. Vid. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. II, libro VI, caps. XXX-XXXII, XXXVI-XXXIX, p. 615-623, 642-652; también *Códice mendocino*, lám. 57.

5 Torquemada, *Monarquía indiana*, v. IV, libro XIII, cap. XXIV, p. 216-220.

6 Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. V, p. 92-95. Sobre la interpretación véase Martha Iliá Nájera, *op. cit.*, p. 131-132.

7 Entre algunos grupos indígenas actuales los cortes de edad corresponden a las capacidades que los padres ven en sus hijos, es muy probable que al igual de lo que ocurre hoy en día, los límites de los grupos de edad en la época prehispánica respondieran a las mismas razones. Véase en Zinacantán: Lourdes de León Pasquel, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, p. 57-63. Entre los tzotziles y tzeltales en Nancy Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, p. 63, 107 y ss. Entre los zoques: Francisco R. Córdoba O., “Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango Chiapas”, en Alfonso Villa Rojas (ed.), *Los zoques de Chiapas*, p. 189-194.

3 grupos: del nacimiento a los 3 años, de 3 a 6 años, y de 6 a 12 o 13 años,<sup>8</sup> siendo muy probable que el paso de una etapa a otra fuera acompañado por rituales específicos.

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. Al respecto, el presente trabajo tiene como objetivo analizar una serie de rituales realizados con los niños cada cuatro años durante la veintena de *Izcalli*, mismos que, debido a su estructura, podrían tratarse de un ritual de paso.<sup>9</sup>

#### 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.<sup>10</sup> El nombre de la veintena es interesante pues presenta diferentes significados. Por un lado, fray Diego de Durán lo traduce

<sup>8</sup> He realizado la reconstrucción de los cortes de edad a partir de los términos lingüísticos presentes en el diccionario de fray Alonso de Molina, el vocabulario de Horacio Carochi y algunas referencias presentes en el *Códice florentino*, así como con el análisis realizado sobre las láminas 59-61 del *Códice mendocino*, y la comparación con los datos etnográficos. Al respecto A. Alejandro Díaz Barriga Cuevas, “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI”, en Susana Sosenski y Elena Jackson (ed.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, p. 23-62.

<sup>9</sup> 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.* David Carrasco y Scott Sessions, *Daily life of the Aztecs*, p. 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. Al respecto: Rosemary A. Joyce, “Girling the Girl and Boying the Boy: The Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica”, *World Archaeology*, n. 3, v. 31, p. 477. Véase también: Inga Clendinnen, *Aztecs. An interpretation*, p. 155.

<sup>10</sup> *Cfr.* Silvia Limón Olvera, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, p. 51-68.

como “criarse”; mientras que Sahagún le asigna el significado de “crecimiento”, ambos en relación al ritual de estiramiento que se hacía con los niños.<sup>11</sup> En este caso, el nombre de la veintena procedería del verbo *izcaltia* o “criar a los niños”.<sup>12</sup> Sin embargo, otros cronistas más tardíos como Torquemada y Veytia traducían el nombre como “resucitado”, “el de la resurrección” o “cuando retoña”,<sup>13</sup> procediendo entonces del verbo *izcalia* “avivar, tornar en sí, y resucitar”,<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

En dicha veintena se realizaban dos festividades centrales. La primera, denominada *huauhquiltamalqualiztli* y elaborada a los diez días del inicio, consistía en el ofrecimiento de tamales y animales obtenidos en la caza.<sup>16</sup> La segunda era efectuada a los veinte días y en 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.<sup>17</sup>

Lo anterior era realizado durante tres años, y al cuarto, la fiesta “se hacía grande”,<sup>18</sup> 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

11 Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, t. II, p. 289; Sahagún, *op. cit.*, t. I, libro II, cap. XXXVII, p. 266. Véase también: *Códice Telleriano Remensis*, foj. 7r.

12 Vid. Molina, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, foj. 49v.

13 *Códice Veytia*, f. 49r.; Juan de Torquemada *op. cit.*, t. IV, libro X, cap. XXXV, p. 427.

14 Vid. Molina, *op. cit.*, foj. 48r.

15 Vid. Alejandro Díaz Barriga C., *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, p. 193 y ss.

16 Es importante señalar que en dichas celebraciones los niños se encargaban de ir a cazar animales para entregarlos “crudos” a los viejos, quienes a cambio les daban tamales “cocidos”. En este sentido se trataba posiblemente de una forma de iniciación a las labores de la cacería, y en donde quedan también implícitos ciertos aspectos relativos al simbolismo del alimento, como son 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.

17 Sahagún, *op. cit.*, t. I, libro. II, cap. XXXVII, p. 260-263.

18 Víctor Castillo, “El bisiesto náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 9, 1971, p. 84.

común]; pero después; en el cuarto año, se hace grande; era cuando morían los [que hacían de] Ixcozauhqui, las imágenes de Xiuhtecuhtli...”.<sup>19</sup> Era durante el cuarto año, posiblemente en el momento en el que se ajustaba el año con el bisiesto,<sup>20</sup> que se realizaban ciertos rituales relacionados con la infancia: *Tenacaxapotaloya* (horadación de orejas); *Teizcalaanaliztli*, *Izcallaana* o *quinquechanaya* (los estiran del cuello); *Pilquixtiliztli*, (rejuvenecer o sacar a los niños); y *Pillahuanaliztli* (borrachera 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 cruzamiento de información.

#### RITUALES PARA LOS NIÑOS 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.<sup>21</sup> Eran ritos preliminares o de separación, cuya intencionalidad era apartar a los concurrentes de lo mundano y profano.<sup>22</sup> 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.

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* se ayunaba por ocho días,<sup>23</sup> y aunque no se especifica quiénes participaban

19 *Códice florentino*, en Víctor Castillo, *op. cit.*, p. 84.

20 *Ibidem*, p. 75-104.

21 En este sentido, se trataban de ritos negativos encaminados a cambiar el carácter profano de los participantes y aproximarlos al mundo sagrado. Al respecto; Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 311-338; también Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, en *Lo sagrado y lo profano*, p. 161-162.

22 Al respecto consúltese Van Gennep, *Los ritos de paso*.

23 *Códice Telleriano Remensis*, f. 7r.

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.<sup>24</sup>

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 (figura 1a). Según recopiló Sahagún, a los padrinos se les llamaba “tíos” y “tías”, *tétlah, teahui*,<sup>25</sup> ya que a partir de ese momento adquirirían parentesco con el niño.<sup>26</sup> Lo anterior muestra una notable similitud con el rito de *caputzibil* descrito por Landa para los mayas de Yucatán, y es similar a 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 ayudaran 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 *Mek'bir* lacandón, los padrinos acompañan a los niños en todos los momentos del ritual, en el cual tenían un papel muy importante.<sup>27</sup> 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, acarreando también ciertos compromisos sociales para con los niños y la familia.

#### TENACAZXAPOTLALOYA (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

24 Por ejemplo en el ritual maya de *Caputzibil*, a los que participaban como padrinos se les prohibía tener relaciones con sus mujeres. Landa, *op. cit.*, cap. V, p. 93.

25 Sahagún, *op. cit.*, t. I, libro II, cap. XXXVII, p. 265.

26 Alfredo López Austin, *op. cit.*, t. I, p. 325.

27 *Vid.* Marie-Odile Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, p. 23.

mañana daba comienzo la horadación de orejas; les horadaban las orejas a los niñitos”.<sup>28</sup> Los padrinos llevaban a los niños desnudos y les sujetaban mientras que un especialista, el *achcauhquitlenamacani*,<sup>29</sup> les realizaba la horadación con un punzón de hueso (figura 1b). 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...<sup>30</sup>

28 *Códice florentino* en Víctor Castillo, *op.cit.*, p. 85. Es menester señalar que en la parte en español del texto sahumaguntino 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 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 *pipilotontli*, es decir, con los niñitos, correspondiente a una concepción de edad social y no de edad fisiológica. *Códice florentino*, t. I, libro II, cap. XXXVII, fol. 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.* Rosemary 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 considerar 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.* Martha Ilia Nájera y Manuel Alberto Morales, “Rituales de paso en las historias sagradas de los mayas: conocimiento y poder”, en Patricia Fournier *et al.* (coords.), *Ritos de paso*, p. 233-255.

29 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. Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *Anales del Museo Nacional*, t. VI, México, 1900, cap. XI, 6, p. 362.

30 *Códice Tudela*, f. 54r. en Juan José Batalla, “El Códice Tudela o *Códice del Museo de América* y el grupo Magliabechiano”, v. 2, p. 325. Las negritas son mías. Véase también *Códice Magliabechiano* f. 70v-71r.

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*.<sup>31</sup>

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 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.<sup>32</sup> Como se irá viendo, junto al 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 *tlachcayotl*,<sup>33</sup> con un poco de *ocotzotl*.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

Finalmente, los padrinos realizaban un acto de lustración con los niños, utilizando para ello una llama dispuesta para el ritual. La intensión de esto era 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

31 Guilhem Olivier, comunicación personal.

32 Guilhem Olivier, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, p. 273. En ambos casos la vestimenta adquirida posteriormente a los rituales demuestra el cambio social de los participantes. Véase más adelante.

33 Plumasy muy delicadas de ave. Vid. Molina, *op. cit.*, foj. 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.

34 Resina de pino. Vid. Molina, *op. cit.*, foj. 75r.

35 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. Pierre Clastres, *Cronica de los indios Guayaquis. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay*, p. 116.

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.<sup>36</sup> 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 los finales del período anual o el ciclo de 52 años, así como en los rituales de paso, ya fueran éstos del ciclo de vida, o en los de acceso al poder del nuevo *tlatoani*.<sup>37</sup>

La horadación de orejas debió ser un acto de gran importancia, pues 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 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 *Xocotl 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*<sup>38</sup> que son guiados por dos guerreros experimentados, los cuales portan el tocado propio de los “hombres valientes en guerra”,<sup>39</sup> y bezotes, utilizados únicamente por los hombres de mayor jerarquía.<sup>40</sup> 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,<sup>41</sup> emblema que también se puede asociar a los *Telpuchtlato* encargados de

36 Vid. Silvia Limón, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, p. 51-68.

37 Vid. Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 263-291.

38 Se les reconoce porque todos visten una manta de maguey torcido, a manera de red llamada *chalcaáyatl*, propia de los alumnos de dicho recinto. Vid. Alejandro Díaz Barriga C., “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI”, en Susana Sosenski y Elena Jackson (ed.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*.

39 Vid. *Códice mendocino*, lám., 63r.

40 Al respecto consúltese Sahagún, *op. cit.*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 782.

41 *Idem*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 783.

enseñar y corregir a los más jóvenes.<sup>42</sup> Atrás de éstos 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 (figura 2).

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 pintó a los padrinos llevando a los niños de regreso a sus casas después de que se les horadaran las orejas (figura 1c). En dicha escena, en contraste con las dos que le preceden, los niños ya aparecen vistiendo el *maxtlatl*. Generalmente los niños pequeños eran representados desnudos,<sup>43</sup> lo cual es una de las características que permite reconocerlos. Además, en la lámina 58 del *Códice mendocino* los infantes fueron pintados sin el *maxtlatl* pero vestidos con un *tilmatl* hasta la edad de siete años. En este sentido, es muy probable que a partir de los rituales de *Izcalli* los niños comenzaran a utilizar dicha indumentaria.<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup> A decir de Arnold Van Gennep,

42 Vid. *Códice mendocino*, lám., 64r.

43 v. g. *Códices Fejérváry-Mayer*, lám. 23; *Borgia*, lám. 58 y 60; *Laud*, 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 *Xocotl Huetzi*, v. g. láminas 31 y 33 del *Códice borbónico*.

44 Aspectos similares son señalados para los niños mayas en Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, *La educación maya en los tiempos prehispanicos*, p. 45. Igualmente ha sido reportado que en algunas comunidades indígenas a los niños se les trae desnudos desde la cintura para abajo. Al respecto Nancy Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, p. 80. Debo reconocer que no queda claro si lo anterior se aplicaba de alguna forma con las niñas, toda vez que ellas eran registradas en el *Códice mendocino* con el cabello corto hasta los doce años y en cuanto al atuendo no parece que hubieran cambios.

45 V. g. Frazer, *La rama dorada*, p. 63; Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, p. 35; entre otros.



Figura 1. Rituales en la veintena de Izcalli. *Códice florentino*, t. I, libro II, cap. XVII, foj. 158v.

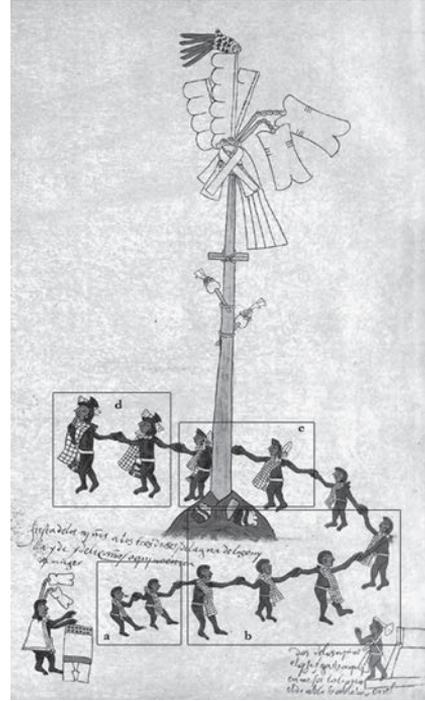


Figura 2. Danza de la veintena de Xocotl Huetzi. *Códice borbónico*, lámina 29

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.<sup>46</sup>

De igual forma, resulta evidente que en los grupos mesoamericanos existían otros rituales iniciáticos en los que el autosacrificio sangriento o

46 Van Gennep, *op. cit.*, p. 108.

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.<sup>47</sup>

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 (infancia temprana), quienes vivían dentro de un mundo femenino al lado de sus madres, los infantes de edad media, que comenzaban a aprender las labores económicas de su grupo parental, y 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 conseguían ingresar al mundo de los adultos, y con ello cambiar su vestimenta.

*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.<sup>48</sup> Se tomaba entonces a los niños de las sienes y se les jalaba para que así crecieran<sup>49</sup> (figura 3). Al igual que a los niños, en la fiesta se acostumbraba pegarle a las plantas y a todo aquello que brotara de la tierra con la finalidad de generar el crecimiento.<sup>50</sup>

47 Vid. Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 267-275.

48 Sahagún, *Primeros memoriales*, p. 77.

49 Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, libro II, cap. XXXVII, p. 266.

50 Sahagún, *Primeros memoriales*, 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,



Figura 3. Estiramiento de niños. *Códice florentino*, t. I, libro II, cap. XVII, fol. 156r.

Finalmente, los padrinos y las madrinas conducían a los infantes a casa, 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 este momento 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 celebraba la fiesta de *Pilquixtia* en la que se conmemoraba a la raza humana que nunca se perdió las veces que se perdió el mundo,<sup>51</sup> evocando los diferentes cataclismos que

los niños no crecerían. *Vid.* Durán, *op. cit.*, t. II, Tratado tercero, primer mes del año, t. II, Tratado tercero, primer mes del año, p. 247.

<sup>51</sup> *Códice Telleriano Remensis*, fol. 7r.

destruyeron las cuatro edades o soles anteriores al quinto sol *Nahui Ollin*. De esta forma, *pilquixtia* era la fiesta de la renovación.<sup>52</sup>

Asimismo, Wimmer traduce el nombre de la fiesta como “rejuvenecer”.<sup>53</sup> Mientras que Molina registra el verbo *Pilquiça* como “remoçarse”.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

Por otro lado, en los *Primeros memoriales* se refiere que se realizaba la fiesta de *Pilquixtiloya*<sup>56</sup> o *Pilquixtiliztli*,<sup>57</sup> término que se puede traducir como “fiesta de sacar a los niños”.<sup>58</sup> Al respecto de dicha celebración se registró que:

<p>Inic muchihuaya pilquixtiliztli ompa muchintin quivicaya in iteopa[n] in diablo in pipiltotonti huel muchinti vmpa quimitotiaya ioa[n] qui[n]tlahuantiaya ynic motenhua pilquixtilo ca muchintin quihualquixtia in pipiltotonti in diablo ycha[n]</p>	<p>De esta manera se hacía “sacar a los niños” allá [a] todos los niñitos los llevaban al templo del Diablo todos allá bailaban y los emborrachaban. Por ello se llamaba “sacar a los niños”, porque a todos los niñitos los sacaban allá a la casa del diablo<sup>59</sup></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:

52 Vid. Alejandro Díaz Barriga C., *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, p. 193-195, 200-205.

53 Vid. Alexis Wimmer, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, Sybille de Purry, Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009.

54 Molina, *op. cit.*, foj. 81r.

55 Vid. Alejandro Díaz Barriga Cuevas, *op. cit.* p. 200-205.

56 *Primeros memoriales*, 1993, foj. 253r.

57 *Ibidem*, foj. 256r.

58 Molina, *op. cit.*, foj. 90r.

59 *Primeros memoriales*, 1993, foj. 256r., traducción propia.

“se volvían los hombr[es] como niños los cuerpos y así para represe[n]tar esta fiesta e[n] el baile traya[n] vnos niños de las manos.”<sup>60</sup> Finalmente se culminaba el acto con una procesión.<sup>61</sup>

#### 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 daba de beber a los niños de todas las edades.<sup>62</sup>

Los padrinos y madrinas bailaban llevando a cuestas a los niños y les daban de beber con unas tacitas pequeñas<sup>63</sup> (figura 4a) y a los niños de cuna les daban a probar el pulque con el dedo (figura 4b). Por su parte los adultos bebían en vasos que tenían tres pies y cuatro esquinas llamados *tzicuiltecomatl*, utilizados únicamente durante esta ceremonia.<sup>64</sup>

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.”<sup>65</sup> La fiesta culminaba cuando todos se

60 *Códice Telleriano Remensis*, *op. cit.*, foja 7r.

61 Sahagún, *Primeros memoriales*, 1997, p. 67.

62 Según se registró en el *Códice florentino*, también se realizaba el *pillahuano* cuando se “bautizaba” a una niña. *Vid. Códice florentino*, lib. IV, cap. 35, foj. 64v. y lib. VI, cap. 38, foj. 175v. Por su parte, en el *Códice maglabechiano* se describe una fiesta denominada de la misma forma entre los *tlahuica* durante la veintena de *Hueypachtli*, en la que bebían los niños de nueve o diez años, *Vid. Códice maglabechiano*, foj., 40v. Sin embargo, la presencia de dicha descripción es extraña toda vez que no existe en el *Códice Tudela*, posible documento original del grupo *maglabechiano*. *Vid. Códice Tudela*, foj. 23r. También, Juan José Batalla Rosado, *op. cit.*, v. 2., 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. Michel Graulich, Las fiestas de las veintenas*, p. 169.

63 Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, libro II, cap. XXXVII, p. 265.

64 *Códice florentino*, en Víctor Castillo, *op. cit.*, p. 86.

65 Sahagún, *op. cit.*, p. 268.



Figura 4. Borrachera de niños. *Códice florentino*, t. I, libro II, cap. XVII, foj. 160r.

embriagaban. Al respecto Sahagún escribió: “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”.<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup> Se permitía 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.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Véase 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, p. 357-360; t. II, libro VI, cap. XIV, p. 530-535.

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 era un atributo de varias deidades *totochtín*, 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*.<sup>68</sup>

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 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.”<sup>69</sup> 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.

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 que se conmemoraban la destrucción de los soles anteriores al quinto sol;<sup>70</sup> por el otro, era cuando posiblemente se ajustaba el calendario con el año bisiesto,<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

68 Cfr. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 279, 295.

69 Al respecto véase: Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metáforas de un dios azteca*, México, 2004, p. 261.

70 *Códice Telleriano Remensis*, foja 7r

71 Vid. Víctor Castillo, *op. cit.*

72 Vid. A. Alejandro Díaz Barriga C. *op. cit.* p. 200-214.

## COMENTARIOS FINALES

Como se ha podido observar, 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. 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 etapa y otra dentro de la niñez y juventud social.

En el ritual de la horadación de orejas se pueden observar con mayor claridad las características que permiten suponer que se trata de un ritual de paso, ya que, al igual que en otras culturas, la horadación de las orejas de los infantes mexica 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 la estructura propia de los ritos de paso, pues se encuentran acompañados de rituales de separación, tal como los ayunos o la propia perforación, aunque esta última es también un ritual de agregación. Del mismo modo, 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.

## BIBLIOGRAFÍA

Batalla Rosado, Juan José, “El *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América* y el grupo Magliabechiano”, v. 2, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1999.

- Carrasco, David y Scott Sessions, *Daily life of the Aztecs* (2a ed.), Santa Barba, The Greenwood Press, 2011.
- Castillo, Víctor, “El bisiesto náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 9, 1971, p. 75-104.
- Clastres, Pierre, *Cronica 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 Borbónico. El libro del Cuacoatl. 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/Fondo de Cultura Económica, 1993.
- 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, Austria/España/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Códice Fejérváry Mayer. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, 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/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Códice florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, 3 t., México, Archivo General de la Nación/Gobierno de la Ciudad de México, 1979.
- Códice Laud, La pintura de la muerte y de los destinos*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Austria/España/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Códice mendocino, Matricula de tributos o Códice de Moctezuma*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Austria/México, Akademische Druckund Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Códice Maglabechiano, Libro de la vida. Libro explicativo del Códice Maglabechiano*.cl.xiii.3 (b.r. 232), ed. facs., estudio y edición preparada por

- Anders Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Biblioteca Nacional de Florencia/Akademische Druckund Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.
- 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 Veytia*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Alcina Franch, Madrid, Editorial Testimonio y Patrimonio Cultural, 1986 (Colección Tabula Americae).
- 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, Instituto Nacional Indigenista, 1990, p. 189-216 (Colección Presencias, 30).
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro, *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).
- , “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI”, en Susana Sosenski y Elena Jackson (ed.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Durán, Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien de México).
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, s/a.
- Frazer, James George, *La rama dorada*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999 (Fiestas de los Pueblos Indígenas).
- 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.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa, *La educación maya en los tiempos pre-*

- hispanicos*, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2001.
- Joyce, Rosemary A., "Girling the Girl and Boying the Boy: The Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica", *World Archaeology*, Oxfordshire, v. 31, núm. 3, 2000, p. 473-483.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, Dastin, Madrid, 2003.
- León Pasquel, Lourdes de, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005 (Publicaciones de la Casa Chata).
- Limón Olvera, Silvia, "El dios del fuego y la regeneración del mundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 32, 2001, p. 51-68.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2a. ed., 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 (Serie Antropológica, 39).
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1984.
- Marion, Marie-Odile, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994 (Fiestas de los Pueblos Indígenas).
- Modiano, Nancy, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974 (Serie de Antropología Social, 29).
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 5a. ed, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2004 (Biblioteca Porrúa, 44).
- Nájera, Martha Ilia, "Rituales y hombres religiosos", en Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 115-138 (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 2).
- Nájera, Martha Ilia 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, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 210 (Arqueología y Antropología de las Religiones, 3).

- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metáforas de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 263-292. (Serie Culturas Mesoamericanas, 5).
- Papalia, Diane, Sally Wendkos y Ruth Duskin, *Desarrollo humano*, 9a. ed., México, McGraw Hill, 2005.
- Primeros memoriales*, ed. facs., Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
- Sahagún, Bernardino de, *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*, 3 v., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Cien de México).
- Serna, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, *Anales del Museo Nacional*, México, t. VI, 1900, cap. XI, 6, p. 265-480.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, edición de Miguel León Portilla, v. IV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Wimmer, Alexis “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009.

