

Las *chichihuame* Política, educación e identidad entre los antiguos nahuas

The *Chichihuame* *Politics, Education and Identity Among the Ancient Nahua*

Sergio Ángel VÁSQUEZ GALICIA*

<https://orcid.org/0000-0002-1901-220X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

sergiovasquez@filos.unam.mx

Resumen

En este artículo se usan los conceptos de *rol* y *función social* para estudiar a la *cihuapilli* que se desempeñó como *chichihua*. El objetivo es ampliar el panorama en el estudio de las mujeres nahuas para mostrar que su relevancia no estuvo limitada a los quehaceres del ámbito doméstico y al establecimiento de alianzas políticas matrimoniales. A través de la confrontación de obras de tradición indígena, ya sea pictográficas o escritas en náhuatl y en español, se argumenta la importancia de las *chichihuame* en dos ámbitos de acción: en el político, como piezas clave en la legitimación del poder y en la conformación de alianzas a través de su labor como nodrizas y tutoras de los futuros gobernantes; y en el educativo, como transmisoras de los rasgos culturales de la *toltecatoytl*, que los nahuas integraron a su identidad.

Palabras clave: *chichihua*, *chichihuame*, *tlacazcaltiani*, nodrizas, tutoras, mujeres nahuas, lactancia.

Abstract

In this article the concepts of role and social function are used to study the cihuapilli who served as chichihua. The goal is to broaden the scope in the studies of Nahua women to demonstrate that their relevance was not limited to domestic chores, and the establishment of marital political alliances. Through the confrontation of works of indigenous tradition, whether pictographic or written in Nahuatl and Spanish, the importance of the chichihuame is discussed in two fields of action. First in the political field, to consider women as key players in the legitimization of power and in the formation of alliances through their work as nursemaids and tutors of future rulers. And secondly, in the educational realm, women as transmitters of the cultural traits of the toltecatoytl which the Nahua integrated into their identity.

Keywords: *chichihua*, *chichihuame*, *tlacazcaltiani*, *nursemaids*, *tutors*, *Nahua women*, *breastfeeding*.

* Agradezco a mis alumnas y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Aimée, Ana, Carlos, Montserrat y Ricardo, y al doctor Guilhem Olivier, sus valiosos comentarios a este trabajo.

Recepción: 30 de junio de 2022 | Aceptación: 11 de mayo de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

A la memoria de mi abuela,
Apolinaria Miguel López

Introducción

En múltiples obras de los siglos XVI y XVII que describen la historia y la vida cotidiana de los pueblos nahuas que habitaron el centro de México durante el periodo Posclásico Tardío (1220-1521) es frecuente encontrar mención de mujeres que, tras dar a luz a su primera criatura, tenían la posibilidad de desempeñar un rol escasamente estudiado y, por lo tanto, poco conocido, el de *chichihua*. Una de sus funciones más evidentes fue amamantar a una criatura ajena. En la península ibérica, a quien cumplía esa labor se le llamaba *nodriza*, *ama de leche*, *ama de cría* o *ama* (Rodríguez García 2017, 37) y en las crónicas novohispanas se utilizaron dichos vocablos para nombrar a las *chichihuame* (pl. de *chichihua*).

Cuando la *chichihua* fue equiparada con la *nodriza* española, el énfasis en su labor como alimentadora opacó la importancia que tenía en otros ámbitos de la vida de los nahuas. Este trabajo es un acercamiento a esos aspectos que han quedado en el olvido. Se profundiza en las funciones políticas y sociales¹ de su rol con el objetivo de ampliar el panorama sobre el relevante papel de las mujeres de la élite (*cihuapipiltin*) —a ellas se refieren las fuentes—, el cual no se limitaba al establecimiento de alianzas políticas matrimoniales o a la dirección del hogar.

El eje fundamental de análisis es la relación que las *nodrizas* tuvieron con la educación de las criaturas ajenas, de la cual dan cuenta fray Bernardino de Sahagún y sus informantes de la siguiente forma: a los niños y las niñas los educaban sus padres o sus madres, “o acaso los educan las *chichihuame* cuando todavía son niños” (*anozo chichioame in quinquapahua in oc pipiltototi*) (*Códice florentino*, lib. VIII: f. 51r).²

¹ Desde la metáfora teatral, los sociólogos han explicado que cada actor social asume, en distintas etapas de su vida, diversos roles que corresponden con un estatus adquirido o adscrito. De ellos, la sociedad espera cierto comportamiento, así como el desempeño de funciones específicas en los múltiples ámbitos de acción que son indispensables para la subsistencia del sistema. Sobre la relación rol-estatus, véase Linton (2012, 413); sobre la metáfora teatral, Beltrán Villalva (2010); y sobre el concepto función López Austin (2006, 351-355).

² Todas las consultas directas del *Códice florentino* se basan en la digitalización en línea: <https://www.loc.gov/item/2021667837> [Consultado el 26 de febrero, 2022]. La traducción es mía.

Aunque los códices y las crónicas plantean dificultades importantes para acercarse al conocimiento de la mujer del grupo de élite que asumió el rol de nodriza —pues su información está sesgada por el filtro *pilli* (grupo en el poder), por la visión masculina de los autores y por el tamiz del cristianismo— con los debidos cuidados es posible confrontar los datos para localizar las evidencias suficientes que permitan explicar la trascendencia de ese rol en dos ámbitos de acción que es casi imposible separar. En el político, se analizará su función como pieza clave en la legitimación del poder y en el establecimiento de alianzas entre centros hegemónicos a través de sus roles como alimentadora (*chichihua*) y, al mismo tiempo, tutora (*tlacalcaltiani*) de los futuros gobernantes. En el social, se mostrará que ella fue una importante transmisora de los rasgos culturales de la *toltecatoytl*, o *toltequidad*, que los nahuas del Posclásico Tardío incorporaron a su identidad.

El nombre de las chichihuame

Es común que los especialistas traduzcan la palabra *chichihua* como “que tiene *chichi* (pecho)” o “que posee *chichi*” (Mántica 1989, 137; Rosas Xelhuatzin 2011, 22); sin embargo, recientemente Víctor Manuel Castillo Farreras (2019, 20-24) ha explicado que este tipo de traducciones literales (“poseer”, “tener”), que comenzaron con la llegada de los castellanos, no da cuenta de la compleja realidad social que para los pueblos nahuas referían los nominales derivados en *-e* y *-hua*. El autor ha destacado que poseer algo en realidad expresaba una condición social. Es decir, *chichihua* no es simplemente la “que tiene o posee *chichi*”, sino aquella mujer cuya *condición social de ser o condición social de existencia* (Castillo Farreras 2019, 51-52) está ligada a los pechos. Esta particularidad de la lengua explica por qué la madre, aunque ocasionalmente fue llamada *chichihua* (*Códice florentino*, lib. x: f. 1v.) por amamantar a sus criaturas, comúnmente recibió el nombre de *pilhua*, pues su condición social de ser estaba ligada a su hijo (*ipil*) (Castillo Farreras 2019, 52-53).

Asimismo, Castillo Farreras (2019, 65) ha puntualizado que para comprender el sentido de los nombres derivados en *-e* o *-hua* es necesario enlazar la cualidad social de la persona que se apropia de algo con la atribuida al objeto de su apropiación. Es decir, que sólo es posible comprender la condición social de la *chichihua* si se vincula con la atribuida a los pechos. Como se verá más adelante, para los nahuas, amamantar o “dar el pecho”

no sólo cumplía la función de alimentar a las criaturas, sino que, simbólicamente, estuvo relacionada con la acción de madurar a los pequeños a través de su educación. Esa función también fue asumida por las nodrizas nahuas.

*Las chichihuame: relación simbólica y social
con la educación*

Para analizar la función política de la nodriza es necesario adelantar algunos puntos sobre su relación con la educación. En las crónicas de tradición indígena redactadas en español, las *chichihuame*, además de recibir los apelativos de *nodrizas*, *amas de leche*, *amas de cría* o *amas*, también fueron identificadas como ayas o tutoras. *El tesoro de la lengua castellana* (1611, f. 26v), de Sebastián de Covarrubias, define *ayo* o *aya* como “el que tiene a su cuenta la crianza del príncipe o hijo de señor o persona noble”; y el *Diccionario de autoridades* (1726), como “la Persóna à cuyo cuidado está el criar, educar, è instruir algun niño en buenas costumbres y modo civil”. Este último diccionario también define tutor o tutora como “persona destinada primariamente para la educación, crianza, y defensa”.³ En ambos casos los vocablos castellanos que se emplearon para referirse a las *chichihuame* destacaron su función como educadoras. Además, aunque en ocasiones las *amas de cría* y las maestras de los templos-escuela⁴ interactuaron estrechamente, los cronistas lograron identificar la diferencia entre ambas, como es el caso de Fernando de Alva Ixtlilxochitl (ca. 1578-1650) (1975, 2: 98), quien menciona que en el tlacatecco se reunían las niñas “con sus ayas y maestras”.

En náhuatl, la palabra *chichihua* se empleaba para designar primordialmente a la “ama de leche”. El verbo *tlachichitia*, “amamantar”, que fue traducido por Francisco Javier Clavijero (1731-1787) como “criar a los pechos”, da cuenta de ello.⁵ Para destacar su función como educadoras, los nahuas también se refirieron a las nodrizas con los vocablos *tlacazcaltia*, que Alonso de Molina (ca. 1514-1585) traduce como “ama de niño, ayo o aya, o tutor”, y *tlacazcaltiani* que además de ayo o aya es “criar hijos o niños,

³ *Diccionario de Autoridades*, <https://apps2.rae.es/DA.html> [Consultado el 14 de agosto de 2023].

⁴ Así llamó López Austin (1985, 1: 9) a las instituciones educativas por ser espacios para el culto divino.

⁵ La consulta de vocabularios, diccionarios y gramáticas se hizo a través del *Gran diccionario náhuatl*. <http://www.gdn.unam.mx/> [Consultado el 10 de noviembre de 2020].

y doctrinarlos”. Ambos términos, que también eran aplicados a las madres (*Códice florentino*, lib. x: f. 1v), porque generalmente eran ellas quienes educaban a sus criaturas, pertenecen al campo semántico de la palabra *izcaltia*, el cual según Molina significa “criar”, por eso la traducción literal del primero sería “crecer o criar personas”, y del segundo, “la que está criando personas”. Asimismo, para referirse a la *chichihua* el *Vocabulario* (1611) de Pedro de Arenas registró *chichihua tlahuapahua*. En este caso agregó el verbo *tlahuapahua*, “criar”, para destacar su labor como educadora, por eso lo traduce como “ama que cría”. Este mismo sentido le dio Molina a través de la palabra *tlacahuapahua*, “criar niños o ser tutor y ayo de ellos”. Estos casos comparten la raíz *huapahua*, que se puede traducir como “criar” o “crecer” (*Diccionario náhuatl castellano* BNF en *Gran diccionario náhuatl*), pero en el fondo es “fortalecer” o “endurecer” (*Vocabulario* de Molina).

Por lo señalado, se puede advertir que para los nahuas la acción de educar o formar a las criaturas era concebida como un proceso de fortalecimiento o endurecimiento. Miguel León-Portilla (1980, 197), a partir del *Códice matritense del Real Palacio*, ha destacado que, a los varones, la educación daba “un corazón firme como la piedra, resistente como el tronco de un árbol”. Esta idea también aplicaba para las mujeres, pues, como ha destacado Berenice Alcántara Rojas (2000, 45) a partir de los textos sahuaguntinos, “los nahuas equiparaban el proceso de gestación humana con los procesos de reproducción vegetal”, por eso el franciscano registró “de su vientre, de su seno te desprendiste, te desgarraste; tú eres hierba, tú eres quelite [...]”.⁶ Además, los recién nacidos eran considerados una especie de materia acuosa divina, de naturaleza fría que había llegado al mundo para adquirir consistencia y condición humanas. Por eso el *Códice florentino* (lib. III: f. 29r-31v) consigna la frase: “[...] ahora aparenta ya cuajarse, ya es un capullito” (*axcan motetzahualtiznequi, ye peyocztintli*).⁷ Así, la educación era fundamental para dar consistencia (*tetzahua*, “cuajar”), para endurecer, secar o madurar a los seres humanos; a través de ella se propiciaba la transformación de la criatura (*peyocztintli*, “capullito”) en adulto, y el rol de *chichihuame-tlacazcaltiani* era relevante en el proceso.

En el nivel simbólico, la condición lactante vinculó a las nodrizas con la educación. Esto se puede observar en el siguiente pasaje del *Códice*

⁶ *in ixillan, in itozcatlampa otizicuehuac otitlapan. In maan tixiuhtzintli, maan tiquiltzintli*. Traducción de Alcántara Rojas (2000, 45).

⁷ Traducción de López Austin (1985, 21). En los casos en que se retoman los textos sahuaguntinos de esta antología, se respeta la foliación asignada por López Austin.

florentino (lib. vi: f. 178r-183r), en el que se refiere a la instrucción que la criatura recibía de su madre: “Y tú no eras así entonces, cuando viniste; antes no podías defenderte; antes no podías extender los brazos. Sí, te hizo cuajar tu venerable madre, que junto a ti sufrió, junto a ti se fatigó, junto a ti estaba cabeceando de sueño, se estaba llenando de hediondez con tu excremento líquido. Y su venerable leche te hizo cuajar”.⁸

La idea de que la madre soportaba la hediondez del excremento de su criatura tiene sentido en el sistema de creencias nahua. Para ellos, “cada vientre femenino era una réplica de las entrañas de la tierra” (Alcántara Rojas 2000, 45). En su interior se llevaba a cabo el proceso de putrefacción de las semillas que darían origen a la vida vegetal, necesaria para el sustento de los pueblos agrícolas; de la misma forma que el vientre de las mujeres era el escenario de corrupción en “el que germinaba la semilla humana” (Alcántara Rojas 2000, 45-46). Además, la cita del *Códice florentino* también refiere que era el proceso educativo el que posibilitaba la maduración de las criaturas, y aunque éste es atribuido a la madre, el elemento clave en el nivel simbólico es la leche. En este sentido, la función de las nodrizas, a quienes ocasionalmente se les confiaba la educación de los pequeños, es equiparable a la de la progenitora, quien, además de haber sufrido fatiga y desvelos, se había preocupado por alimentarlos y convertirlos en seres capaces de valerse por sí mismos (“antes no podías defenderte”). Esta relación simbólica entre la lactancia, la educación y la madurez de las criaturas otorga una justa dimensión a la idea de que el ser social de las *chichihuame* estuvo ligado a sus pechos.

Por otra parte, en el nivel social, la educación tuvo un alto valor para los nahuas, pues sus beneficios trascendían el interés individual por fortalecer física e intelectualmente a las criaturas, para situarse en el bien de la comunidad. Gracias a los trabajos etnográficos de Catharine Good Eshelman (2005, 98) entre los nahuas de la cuenca alta del río Balsas, en Guerrero, se sabe que actualmente el término *huapahua* (criar-endurecer) también se refiere a la transformación de las criaturas en personas sociales a través de la adquisición de códigos de comportamiento, de su paulatina inclusión en la vida ritual y el trabajo. Este último punto es fundamental para comprender el valor de la educación, pues, según la autora, entre los nahuas “una persona

⁸ *auh amo ieppa tiuhqujn tioalla y, amo ieppa vel timomapatla, amo ieppa vel timaçoa: quemaca omjtzmotetzavili in monantzín, ca omotlan qujhijovi, omotlan qujciauh, omotlan cochiaiatcatca, oaxixpalanticatca: auh ijaiotzín injc omjtzmotetzavili*. Traducción de López Austin (1985, 65-67).

se define por el trabajo que realiza, por el *tequitl* [...] En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan —siempre se comparten con otros— a la vez que da, cada persona también recibe beneficios de los esfuerzos de los demás” (Good Eshelman 2011, 185). A través de la instrucción la criatura recibe la *fuerza* o *chicahualiztli* de sus educadores, es decir, “la energía vital, combinada con fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida” (Good Eshelman 2013, 28). Con ello comienza su transformación en persona social, la cual se complementa “cuando posteriormente beneficia a otros con su trabajo” (Good Eshelman 2013, 28-29). Así, es posible que en el contexto mesoamericano las personas encargadas de educar a las criaturas, ya fueran las madres, los familiares cercanos o las mujeres que desempeñaban el rol de nodrizas, fueran altamente valoradas, porque gracias a su labor se incorporaban a una dinámica de reciprocidad que implicaba el flujo del *chicahualiztli* y el *tequitl* para el beneficio de toda la comunidad.

Recurrir a una chichihua

Entre los nahuas, la mujer que se convertía en madre procuraba alimentar y educar a sus criaturas antes de recurrir a una *chichihua*; no obstante, existieron situaciones que la llevaron a emplear ese recurso. En el ámbito rural, seguramente las mujeres *macehualtin* que desempeñaban la función de amamantar a una criatura ajena eran las familiares cercanas de la recién parida, que, por algún problema de enfermedad, por baja producción de leche o por haber fallecido durante el parto, no podían alimentar a su hijo. La primera posibilidad debió buscarse en el círculo más cercano, entre alguna hermana o prima que aún alimentaba a sus criaturas; sin embargo, el espectro de posibilidades dentro de los *calpultin* se podía ampliar, pues en estas unidades básicas de la organización social nahua existía una fuerte solidaridad entre los individuos, fomentada por el sentido de comunidad, por los lazos étnicos y por el parentesco (López Austin 1961, 130; Castillo Farreras 1984, 73).

En el ámbito urbano sucedía algo similar con las nodrizas del grupo *pilli*. Fray Toribio de Benavente “Motolinía” (ca. 1489-1569) consignó en sus obras información privilegiada sobre las nodrizas, la cual fue retomada y ampliada por Alonso de Zorita (ca. 1511-1585), fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) y fray Juan de Torquemada (ca. 1562-1624). El primer

religioso confirma en su *Libro perdido* que las “amas de leche” no fueron la primera opción para las mujeres de élite, incluyendo a la primera y a las segundas esposas de los *tlahtoque* (“los que gobiernan”): “En habiendo hijos los señores naturales (los *tlahtoque*) de la Nueva España, como tenían muchas mujeres, por la mayor parte los criaban sus madres” (Motolinía 1989, 530). Mendieta (1997, 1: 239) reprodujo literalmente el pasaje, mientras que Torquemada y Zorita, a partir de sus propias indagaciones, añadieron matices significativos. El autor de la *Monarquía indiana* (Torquemada 1975-1983, 4: 230) recalcó el interés de los varones *pipiltin* por que fueran sus esposas quienes alimentaran a sus hijos y el rechazo al “abuso de darlas a criar a otras”, mientras que el oidor (Zorita 1999, 1: 371) especificó que esto aplicaba tanto para las mujeres de “los señores principales como [de] los plebeyos”.

Los cuatro autores mencionados destacaron algunos puntos que dan cuenta del cuidado que las madres nahuas tuvieron en alimentar a sus hijos. En primer lugar, por la relación existente entre sus obras, la mayoría señaló que los amamantaban por un tiempo prolongado (hasta los cuatro años) para que crecieran fuertes (Motolinía 1989, 530; Mendieta 1997, 1: 239; Zorita 1999, 1: 371; Torquemada 1983, 4: 217)⁹ y para asegurar su subsistencia; por eso, según Mendieta (1997, 1: 238), las criaturas agradecían a su madre con las siguientes palabras: “Si me quitárades la teta [...] ¿Qué fuera de mí?”. En segundo, la obra de Motolinía (1989, 530), que es el texto base, destacó que las *cihuapipiltin* criaban a sus hijos “con tanto amor, que por no se empreñar de otro, ó por no perjudicar al hijo, huyen mucho el ayuntamiento de sus maridos, y si enviudan y quedan con hijo de leche, por ninguna cosa se casan hasta tener el hijo criado [...]”. En tercer lugar, el mismo franciscano (1989, 530), junto con Zorita (1999, 1: 371), señaló que las madres que amamantaban a sus hijos cuidaban su dieta para que las criaturas pudieran crecer sanas: “Y que la ama ó madre no mudase el manjar con que comenzaba á criar la criatura: algunas comían carne, otras sólo pan caliente y sal [...] y con el pan también comían algunas frutas sanas, y lo más común era una frutilla que se dice *tomatl*”. Finalmente, los cuatro autores señalaron que sólo cuando las madres *pipiltin* no podían amamantar,

⁹ Motolinía, Mendieta, Zorita y Torquemada registraron dos años y medio, tres años o cuatro años. La misma práctica registró fray Diego de Landa (1959, 54) entre las mujeres mayas: “Mamaban mucho [los niños] porque nunca dejaban, en pudiendo, de darles leche, aunque fuesen de tres o cuatro años, de donde venían haber entre ellos tanta gente de buenas fuerzas”.

o no estaban para ello, como destaca Zorita (1999, 1: 371), daban a sus hijos a una nodriza, pero Torquemada (1983, 4: 230) enfatizó que esto sólo sucedía si había “muy grande y legítima causa”.¹⁰ Entre las causas válidas estaban las mismas que para la madre del ámbito rural: que estuviera enferma, que no produjera leche o que hubiera fallecido en el parto. Sin embargo, entre la élite también hubo intereses del *tlahtocayotl* (Estado) que intervenían en la elección. Así se incorporaron las *cihuapipiltin*, quienes asumieron el rol de *chichihuame* en el campo de acción política.

La selección de una chichihua y los intereses del tlahtocayotl

Además de solventar las necesidades de las mujeres que no podían amamantar, las *cihuapipiltin* que desempeñaron el rol de *chichihuame* para las mujeres *tlazopipiltin* (las *pipiltin* de rancio linaje) también eran seleccionadas por intereses del *tlahtocayotl*, sobre todo en momentos de expansión político-territorial. La historia tetzcocana ofrece un par de ejemplos. El primero es el caso de Techotlalatzin, hijo de Quinatzin, cuarto *chichimecatecuhtli* (nombre del gobernante en Tetzco), a quien se le dio como *ama de cría* a Papaloxochitl. De ella se dice “haber sido la ama que lo crió señora de la nación tulteca, natural de la ciudad que en aquel tiempo era de Culhuacan” (Alva Ixtlilxochitl 1975, 2: 34). El historiador chalca, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1579-?), aporta información al respecto en su *Tercera relación* (1997, 67): “Cuando vino a nacer el hijo preciado de Quinatzin Tlaltecatzin, el de nombre Techotlalatzin Coxcoxtzin, fue a los cincuenta y dos años de asumir el mando Quinatzin Tlaltecatzin. Y sólo en la red, en el interior del *chitatli*, criaban a sus hijos los chichimecas tetzcuca, pero a él lo crió, en su morada de Colhuacan, la *cihuapilli* de nombre Papaloxuchitzin, de origen náhuatl”.¹¹

¹⁰ Nótese en estas referencias que los cronistas no fueron simples copistas uno de otro, sino que incorporaron variantes basadas en sus propias indagaciones y experiencias con los indígenas.

¹¹ *In ihcuac yn quitlacatillico ytlacopiltzin Quihnatzin Tlaltecatzin yn itoca Tlehotlallatzin Coxcoxtzin, ye iuh nepa onpohuallonmatlactli ipan ome xivtl ye tlahtocati yn Quihnatzin Tlaltecatzin. Aun çan chitatli yhtic matlac, y[n] quihuapahuaya ynpilhuan chic[hi]meca tezcuca; auh yn quihuapauh, Colhuacan ychan, yn cihuapilli ytoca Papaloxuchitzin, nahuatlacatl.* Traducción de Castillo Farreras.

El pasaje confirma que quien se convertiría en el quinto *chichimecatecuhtli* fue educado por una *ama de cría cihuapilli* (sing. de *cihuapiltin*) en “su morada de Colhuacan”. Aunque no se hace explícito, es muy probable que ella también lo amamantara, pues le fue entregado apenas “vino a nacer”. Culhuacan fue un prestigioso centro político de la Cuenca de México que tuvo vínculos estrechos con Tula durante su apogeo, con la que incluso conformó una Triple Alianza (Tollan, Culhuacan y Otompan) (Chimalpain 1991, 7). Posteriormente conservó el prestigio y la tradición tolteca cuando los descendientes de Topiltzin habitaron el lugar. Por ello, los grupos migrantes que llegaron a la cuenca de México durante el Posclásico Tardío argumentaron su vínculo con los toltecas a través de Culhuacan como una forma de dar legitimidad política y prestigio a sus pueblos (Zantwijk 1982, 17-26). Esta misma función legitimadora cumplió la *ama de cría* de Techotlatzin.

Otro ejemplo de la elección de una *chichihua* como decisión política es el de Ixtlilxochitl Ome Tochtli, quien se convertiría en el sexto *chichimecatecuhtli* de Tetzaco y padre de Nezahualcoyotl. Al respecto, la *Historia de la nación chichimeca* de Alva Ixtlilxochitl (1975, 2: 35) dice:

Este emperador [Techotlatzin] casó con Totzquetzin, hija de Acolmiztli señor de Coatlichan, en la cual tuvo cinco hijos: fue el primero el príncipe Ixtlilxóchitl, primero de este nombre [...] Al príncipe Ixtlilxochitl [...] le dio por ama que lo criase, una señora llamada Zacaquimiltzin, natural de la provincia de Tepe[a]polco, y para la crianza del príncipe le señaló los pueblos siguientes: Tepetlaoztoc, Teotihuacan, Tezoyocan, Tepechpan, Chiuhnauhtlan, Cuextecatlichocayan, Tepe[a]polco, Tlalaxapan, Tizayocan, Ahuatepec, Axopochco y Quauhtlatzinco.¹²

En este pasaje se puede observar que Techotlatzin puso especial atención en su primogénito, Ixtlilxochitl Ome Tochtli, pues en el Aculhuacan la sucesión al cargo de *chichimecatecuhtli* era por línea recta. Además, confirma que el grupo de élite solía dejar a sus hijos bajo el cuidado de una *ama de cría*. Hasta este punto no se puede asegurar que Zacaquimiltzin también fuera *chichihua*; sin embargo, información complementaria del *Compendio histórico de los reyes de Tetzaco* no deja lugar a dudas al respecto, pues señala que Techotlatzin seleccionó a la *cihuapiltin* de Tepeapulco como su “aya, para que lo criara —educara— y le diera el pecho” (Alva

¹² Un análisis detallado sobre este tema en las obras de Ixtlilxóchitl puede verse en Vásquez Galicia (2013, 219-265).

Ixtlilxochitl 2021c, 2: 322). Sobre la relación entre amamantar y educar se volverá en los siguientes apartados. Sin embargo, además de esas funciones, la elección de la *ama de cría* también tuvo la intención de establecer o reforzar alianzas políticas.

En efecto, Tepeapulco fue, desde antes de la llegada de los chichimecas de Xolotl, un pueblo importante que estuvo vinculado con dos grandes centros de poder en el Altiplano Central, primero como enclave teotihuacano y posteriormente como parte del dominio de Tula (Charlton 1978; Pastrana 2010, 78). Por esta añeja relevancia, Alva Ixtlilxochitl llamó a Tepeapulco “provincia”. Con la llegada de Xolotl, Tepeapulco se integró al dominio aculhua (*Códice Xolotl*, 1980, 2: plancha 1), por lo que la elección de la *chichihua* de Ixtlilxochitl Ome Tochtli fortaleció los lazos políticos ya existentes. Esto quiere decir que en el mundo náhuatl las *cihuapipiltin* no sólo desempeñaron funciones para el Estado al conseguir alianzas políticas a través del matrimonio (Carrasco 1984; Battcock 2007; 2021; Sousa 2017, 93-99), sino también al asumir el rol de nodrizas.

El interés político en la designación de *chichihua* para Ixtlilxochitl Ome Tochtli lo confirma el hecho de que Techotlalatzin le otorgara los recursos de doce pueblos de la región noreste del Aculhuacan para su crianza, pues, por otras referencias similares en las obras históricas de Alva Ixtlilxochitl (2021a, 1: 76; 2021c, 2: 310), se sabe que cuando el pequeño creciera esos sitios le permitirían hacer sus primeras prácticas en el oficio de gobernar, así como incrementar los dominios tetzcocanos hacia los pueblos circunvecinos, antes de tomar las riendas del Aculhuacan. Seguramente la influencia que sobre esa zona pudo tener una *cihuapilli* de la *provincia* de Tepeapulco reforzó la legitimidad del proceso.¹³

Las chichihuame: educadoras y madres de las criaturas ajenas

A pesar de que las *cihuapipiltin* procuraban alimentar a sus propios hijos, fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) y sus informantes dan cuenta de que el recurso de la *chichihua* era aceptado (*Códice florentino*, lib. VIII: f. 51r) y las mujeres nahuas tomaban las medidas necesarias para que

¹³ Sobre la legitimidad política que daban las *cihuatlahtoque*, véanse Schroeder (1992, 45-86); Battcock y Aguilar Aguilar (2016, 51-67).

cumpliera correctamente con su función de amamantar. Las mujeres de la élite siempre “buscaban ama de buena leche” (Motolinía 1989: 530; Mendieta 1997, 1: 239). Para ello, vigilaban estrictamente que cumplieran con la calidad requerida: “Decían ser buena leche, si echadas unas gotas en la uña, no corría de espesa” (Motolinía 1989: 530; Zorita 1999, 1: 371). Asimismo, cuando las mujeres tenían problemas de lactancia —incluidas las nodrizas—, procuraban solucionarlos con presteza acudiendo a la *cihuaticitl* (“mujer médico”). En *Textos de medicina náhuatl* (1993, 55-56), Alfredo López Austin consigna el siguiente remedio:

Ya no produce leche la nodriza. Beberá [el agua] de la raíz tzayanalquiltic, que se golpea con piedras. Enseguida se lavará sus tetas con [agua con] salitre. O beberá mucho [la infusión del tzayanalquiltic] en el baño de vapor. Y lo que viene a fluir, lo que de nuevo fluye, le causará diarrea al niño. Es necesario dar dos absorciones al niño; le limpiarán los intestinos. [La nodriza] no debe comer aguacate; y beberá caldo de tzilacayotli, que hervirá, o lo beberá, beberá éste en pulque. O se bañará con [el agua del] cuetlaxxóchitl. Y quizá comerá pene de perro, lo asará. O quizá comerá izcahuitli, andará sorbiendo su caldo. O quizá beberá la raíz del totonchichi en pulque; se bañará con él. Sólo beberá cuatro dedos.

En la columna en español de este texto del *Códice florentino* Sahagún señaló que el remedio era “para las mujeres que tienen poca leche”. De tal forma, en la oración en náhuatl la palabra *chichihua* se refiere a cualquier mujer en estado lactante, y esto incluye a quienes asumían el rol de amamantar a una criatura ajena (*Códice florentino*, lib. x: f. 105r.) (figura 1).¹⁴

Independientemente del simbolismo que encierran los diversos remedios consignados en el *Códice florentino* —cuyo análisis no es materia de este trabajo—, lo relevante es que muestran la preocupación de las mujeres nahuas de élite por que la nodriza elegida pudiera amamantar correctamente. Además, fue en la más alta esfera de este mismo grupo, el de las mujeres *tlazopipiltin*, donde se presentó la práctica no sólo de delegar ocasionalmente la alimentación de las criaturas a otra mujer, sino también la educación. Esto se observa claramente en un pasaje de los textos sahanguntinos que ya se ha citado fragmentariamente, pero conviene reproducir completo (*Educación mexicana* 1985, 87; *Códice florentino*, lib. VIII: f. 51r): “Y aquí se habla de la forma de criar a ellos, a los hijos de los *tlatoque*, y a todos los *tlazopipiltin*, a los hijos de los *tlatoque*, de los nobles. Ellos, sus

¹⁴ La traducción es mía.

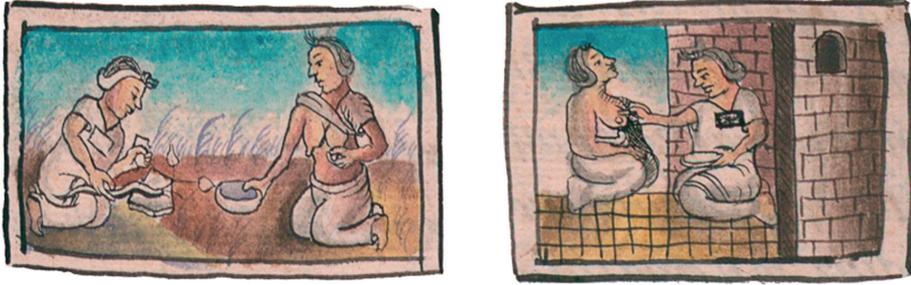


Figura 1. Terapéutica para las mujeres con baja producción de leche. A la izquierda una *cihuaticitl* prepara las infusiones que debe ingerir; a la derecha, lava sus pechos con agua salitrosa. *Códice florentino*, lib. x: f. 105r (detalle). Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia

madres, sus padres, los enseñan, los educan; o quizá los crían las nodrizas cuando son niñitos” (*Auh njcan mjtoa: in inneoapaoliz in iehoantin in tlatoque impilhoan, ioan in jxqujchtin in tlaçopipilti, in jnpilhoan tlatoque, pipilti. iehoantin in jnnanoan, in intaoan qujmjzaltia, qujnoapaoa, anoço chichioame in qujnoapaoa in oc pipiltotonti*). Esta referencia no deja lugar a dudas. A los niños *pipiltin* los educaban sus madres y sus padres (*in jnna-noan, in intaoan*), pero ocasionalmente cedían esta labor a las nodrizas (*chichioame*). Además, el rol de *chichihua-tlacazcaltiani* daba un nuevo estatus y responsabilidades a la mujer seleccionada. Esto lo confirma el castigo que recibía si no cumplía adecuadamente con sus funciones, como lo consignó Zorita (1999, 1: 372): “Y si las amas se descuidaban en su crianza y castigos —de la criatura— las encarcelaban y habían de estar como sordas y como ciegas y mudas”.

Es muy probable que la función educativa diera a las nodrizas una mayor proximidad con la familia. Good Eshelman (2013, 29) ha destacado que, actualmente, entre los pueblos nahuas de Guerrero los niños usan los términos *mi madre* y *mi padre* para las mujeres y los hombres que participaron en su crianza “y por lo mismo pueden decir ‘madre’ o ‘padre’ a varias personas”. Por su parte, para el contexto prehispánico se sabe que cuando los padres entregaban a sus hijos en el templo-escuela, los sacerdotes les dirigían el siguiente discurso: “Que enseñemos, que eduquemos. Que salga la voz completa, la palabra completa de la maternidad, de la paternidad” (*ma titlacazcaltia, ma titlacahuapahua, ma quiza in cententli, in cencamatl in nanyotl, in tayotl*) (*Educación mexicana* 1985, 29; *Códice florentino*, lib. III:

f. 29r-31v). El deseo de los sacerdotes por asumir “la palabra completa” (*in cententli*)¹⁵ de “lo propio de la madre” (*nanyotl*) y de “lo propio del padre” (*tayotl*) señala su misión de sustituir temporalmente a los progenitores como educadores. Otra referencia del *Códice florentino* (lib. vi: f. 178r-183r) refuerza esta idea: “Y aunque en verdad saliste de tu venerable madre, de tu venerable padre, más será ahora venerable madre tuya el enseñador, el educador, el que abre los ojos de la gente, el que destapa las orejas de la gente”.¹⁶ Estas referencias permiten sostener que cuando las *chichihuame* de élite desempeñaban labores educativas se convertían en madres de las criaturas ajenas, pues ellas se encargarían de darles el *chichahualiztli* y el *tequitl*, es decir “la maternidad”, como lo observó Good Eshelman (2013, 28) entre los nahuahablantes del Alto Balsas.

Por haber sido consideradas madres de las criaturas a su cargo, las nodrizas las recibían cuando todavía estaban en la cuna (Chimalpain 1997, 67), se las quedaban por un periodo prolongado (“dábansela al niño cuatro años, y a algunos más tiempo”. Mendieta 1997, 1: 239) y las trasladaban al centro político donde ellas vivían, tal como sucedió con Ixtlilxochitl Ome Tochtli, que fue llevado a Tepeapulco para ser alimentado y educado por Zacaquimiltzin.

Antes de analizar las funciones de las *chichihuame* como educadoras, es necesario explicar brevemente qué tipo de instrucción habían recibido ellas.

Las chichihuame en el proceso educativo de las cihuapipiltin

Como se ha visto, *chichihua* era un rol que las mujeres lactantes podían asumir desde que tenían a su primer hijo. En el caso del grupo *pilli*, quienes así lo hacían habían recibido la misma educación que el resto de las *cihuapipiltin*. Para fines prácticos de este trabajo, a continuación, se ofrece una síntesis de los aspectos más importantes de su formación, centrada en aquellos conocimientos que después, en su función de educadoras, transmitirían a las pequeñas *pipiltin*.

¹⁵ A la letra, “la totalidad del labio”. La traducción es mía.

¹⁶ *Auh maçonelivi in monantzín, in motatzín, in jntechcopa otimoqujxti: oc vel ie monantzín in tlacazcaltianj, in tlacaopaoanj, in teixcoionjanj, in tenacaztlapaoanj*. Traducción de López Austin, (*Educación mexicana*, 1985, 65)

El proceso de transformación (cuajarse-fortalecerse) de una criatura *pilli* en mujer madura comenzaba en el hogar con las enseñanzas por parte de la madre —y de la *chichihua*, como se verá más adelante— de una serie de quehaceres ligados a su género, los cuales habían quedado definidos en la historia sagrada de Oxomoco y Cipactonal, la pareja arquetípica. La primera tenía “como atributos, el hilado, el tejido y el manejo de los granos de maíz para curar y para adivinar”, mientras que Cipactonal, el varón, “tuvo el cultivo de la tierra” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 27-29; López Austin 1996, 32). A partir de este modelo, las madres, y ocasionalmente las nodrizas, enseñaban a las pequeñas *pipiltin* quehaceres como barrer, cocinar, hilar y tejer (Burkhart 1997, 25-54), que las incorporarían al trabajo, al ritual, a la vida en comunidad y las fortalecerían física y anímicamente (Díaz Barriga Cuevas 2014, 82-108).

Cumplidos los cinco años, las pequeñas eran entregadas como ofrenda al dios del templo-escuela (*Códice florentino*, lib. vi: f. 176 r-177v).¹⁷ A las niñas *pipiltin*, la institución educativa que les correspondía era el Ichpochcalli, la “casa de mujeres jóvenes” (López Austin 1996, 33), que era la parte femenina del Calmécac. Este templo-escuela estaba dedicado al dios Quetzalcoatl (Torquemada 1983, 3: 324-325) que, para la conciencia histórica de los nahuas del siglo xvi, fue el gobernante por excelencia, el creador del sacerdocio, el inventor de los conocimientos (Pastrana 2004) y el encargado de transmitirlos a los toltecas. Así, en las instituciones educativas de la élite nahua se inculcaba la *toltecatoytl*.

Los discursos de entrada al templo-escuela señalan que la principal obligación de las niñas era el servicio de los dioses. Al respecto, el *Códice florentino* (lib. vi: f. 176r-177v) dice: “En la casa de la penitencia, en la casa del llanto, en la casa de lágrimas, donde las hijas de los nobles lanzan las manos hacia tu venerable vientre, hacia tu venerable garganta, donde tú eres llamado, donde te invoca a gritos, donde piadosamente eres invocado [...]”.¹⁸ Kay Almere Read (2005, 52-53) ha explicado que para los nahuas las lágrimas eran como un “buen discurso”, pues empleadas en momentos

¹⁷ Sobre esto el *Códice florentino* (lib. vi: f. 176r-177v) señala: “A tu presencia venerable vienen ofreciéndola, vienen convirtiéndola en ofrenda la madre, el padre” (*movictzinco qujtqujtivitiz, qujtotivitiz, qujvenchiuhtivitiz in nantli, in tatli*). Traducción de López Austin (*Educación mexica* 1985, 60-61).

¹⁸ *in tlamaceozalitzcali, in choqujzcali, in jxalocali: in vncan moxillantzinco, mocoatlatlantzinco mamaiaivi in tepilhoan, in vncan tintozalo, in vncan titzatzililo, in vncan titlaoculnonotzalo*. Traducción de López Austin (*Educación mexica* 1985, 61).

oportunos podían propiciar que las fuerzas sagradas actuaran para dar respuesta positiva a las peticiones humanas. Esto es lo que practicaban las pequeñas *pipiltin* en el templo-escuela, pues lanzar “las manos hacia tu venerable vientre, hacia tu venerable garganta” es un difrasismo que se refiere a “obtener los bienes divinos” (*Educación mexicana* 1985, 61, nota 9).¹⁹

Asimismo, las pequeñas eran instruidas en atizar el fuego de los braceos del templo y quemar incienso. Así lo indica Torquemada (1983, 3, 278): “Sus ocupaciones espirituales eran levantarse a las diez de la noche, a media noche y a la madrugada, para ir a poner incienso en los braseros, donde siempre se ofrecían a los dioses [...] y atizaban los fuegos y quemaban sus inciensos [...]”. Estas dos actividades eran formas de ofrendar y comunicarse con las deidades, la primera recibía el nombre de *tlenamaquilitzli*, “acción de ofrendar fuego”, y la segunda, *copaltemaliztli*, “acción de quemar copal” (*Primeros memoriales*, f. 254v).²⁰

Otra forma ritual practicada era preparar comida. Según el folio 60r del *Códice mendocino*,²¹ las pequeñas *pipiltin* se instruían en los trabajos culinarios desde su educación en la casa; sin embargo, en el Ichpochcalli recibían una preparación especializada que las capacitaba para elaborar la comida de los dioses y los sacerdotes, y en las fiestas de las veintenas para dar forma al cuerpo de amaranto que sería el receptáculo de las deidades. Así, “todos los días muy de mañana guisaban algo muy caliente, y lo llevaban al Altar a ofrecerlo, porque decían que los Dioses recibían el baho de la comida, la cual se almorsaban los Sacerdotes después” (Vetancurt 1982, 82; Torquemada 1983, 3: 279). En este sentido, las niñas practicaban el *tlamanaliztli*, “ofrendar”, a través de la comida (*tlacualtica*) (*Primeros memoriales*, f. 254v). Además, ofrecían bebida: “Encárgate del metate, de la bebida, de la entrega de ofrendas” (*Códice florentino*, lib. iv: f. 178r-183r).²² Esta frase se refiere al chocolate, cuya preparación requería moler el cacao. Ya que los dioses disfrutaban el vapor de la bebida, se cumplía el *tlatoyahualiztli*, “derramamiento de cosa líquida” (*Primeros memoriales*, f. 254v), otra forma

¹⁹ La aclaración es de López Austin.

²⁰ Las consultas directas de los *Primeros memoriales* son de la digitalización en línea: http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/co_DG037144/fo_06 [Consultado el 21 de enero de 2020]. Las traducciones son mías.

²¹ Las consultas directas del *Códice mendocino* son de la digitalización en línea: <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx> [Consultado el 10 de noviembre, 2021].

²² *itlan xaquj in metlatl, in atl, in venchioaliztli*. Traducción de López Austin (*Educación mexicana* 1985, 77).

ritual que consistía en la *libación* delante del dios. Una vez que formaran un hogar, la preparación de la comida permitiría a las jóvenes alimentar a su familia, proteger a su marido en el campo de batalla (Burkhart 1997, 33-38)²³ y ofrendar a los dioses.

Una de las actividades más frecuentes de las pequeñas era barrer el templo-escuela. En los discursos de dedicación al Ichpochcalli, el Quetzalcoatl Tlamacazqui le decía al dios Serpiente Emplumada: “Dígnate recibirla; quizá hará aquí para ti un poco de barredura, de limpieza, aquí en tu venerable hogar [...]” (*Códice florentino*, lib. vi: f. 176r-177r).²⁴ Para los nahuas, barrer no era sólo un asunto de limpieza, sino también una forma ritual llamada *tlachpanaliztli*, “barrimiento”,²⁵ que tenía como intención mantener alejado “el polvo, la basura”, *in teuhtli, in tlazolli*. Burkhart (1989, 87-88) ha explicado que *tlazolli* era una categoría en la que entraba todo tipo de material que en algún momento había formado parte de algo completo, pero por un proceso de degradación quedó inconexo (las pajillas de la escoba, el pelo suelto, los hilachos de la manta). Asimismo, a esta clase pertenecía toda gama de impurezas (el polvo, la basura, el barro, la hierba, el excremento, la mucosidad nasal, el semen, etcétera) que tenían una connotación negativa y se consideraban contaminantes. Permitir la entrada de *tlazolli* al templo-escuela podía desatar situaciones como enfermedad, pobreza, muerte y desequilibrio del cosmos. El barrimiento era una forma ritual purificadora. Cuando la joven salía del Ichpochcalli para casarse, le correspondía empuñar la escoba, como si fuera un arma, para defender su hogar de “el polvo, la basura” (Burkhart 1997, 33-38).

Las niñas también tenían como actividad confeccionar mantas. En esta práctica eran iniciadas por la madre en el hogar (*Códice mendocino*, f. 58r-60r); sin embargo, en el Ichpochcalli eran instruidas para perfeccionar las técnicas que demandaban los diseños de alta calidad para las deidades,

²³ Coincido con Burkhart (1997, 26) en que, para dimensionar correctamente la relevancia de los roles que desempeñaban las mujeres, es indispensable tomar en cuenta que entre los nahuas no existió una separación entre lo público y lo privado y, por lo tanto, que las actividades fuera del hogar no fueron más valoradas que las desarrolladas dentro. Desde esta perspectiva, la autora logra advertir que, para el desarrollo de la guerra, existió una relación de complementariedad entre las labores de las mujeres en el hogar y las de los varones en el campo batalla. El espacio doméstico fue, en la práctica y en lo simbólico, “el frente de guerra” de un ejército conformado por mujeres.

²⁴ *manoço xicmocelili: anoço achica njcan ochpanoaztli, tlacujcujliztli mjtzmuchivililiz, in njcan mochantzincó*. Traducción de López Austin (*Educación mexicana* 1985, 61).

²⁵ La traducción es mía.

los sacerdotes y los *teocalli*, por eso Torquemada (1983, 3: 278) indica que debían “hilar y tejer mantas de labores y otras de colores, rica y delicadamente labradas, para el servicio de los templos y dioses en ellos adorados”. Fuera del templo-escuela, este aprendizaje les permitiría incorporarse a la vida económica como productoras de mantas (Quezada 1996, 34).

Los *Primeros memoriales* ofrecen indicios de que las niñas *pipiltin* también eran instruidas en el *teocuauhquetzalitzli*, “hacinar leña sagrada”, que consistía en formar una pila de leña verde para hacerla arder delante del dios (*Primeros memoriales*, f. 255v);²⁶ en el *nezoliztli*, “sangramiento” de los lóbulos de las orejas, y en el *tlalcualiztli*, “acción de comer tierra”, que era una especie de juramento ante la deidad que implicaba ingerir tierra del suelo (*Primeros memoriales*, f. 255r-255v).

Con la adquisición de estos conocimientos, las jóvenes *cihuapipiltin* ya casadas tomaban las riendas del hogar y se convertían en educadoras, con la misión de transmitir los saberes de la *toltecatoytl* a sus criaturas hasta los cinco años de edad, función que también asumieron algunas mujeres que desempeñaron el rol de nodrizas-tutoras.

Las chichihuame como educadoras y transmisoras de la toltequidad

Por su relación con los conocimientos, en el siglo xvi los nahuas emplearon el vocablo *toltecatl* tanto para denominar al habitante de Tula como para referirse al artista, como se lee en el *Vocabulario* de Molina. En la mayoría de los casos, las crónicas y códices destacan como *toltecatl* a los varones (Vásquez Galicia 2019); no obstante, aunque la información sobre el sector femenino de los pueblos nahuas es más escasa, también existen datos que indican que las *cihuapipiltin*, incluidas las que asumieron el rol de *chichihuame*, luego de su preparación en el Ichpochcalli, eran consideradas de la misma forma. López Austin (1989, 2: 260 y 269), a partir de la confrontación de un párrafo del *Códice matritense*, el *Códice florentino* y los *Memoriales con escolios*, tradujo el siguiente pasaje referente a la “mujer de madurez avanzada”:

²⁶ Traducción de León-Portilla (*Informantes de Sahagún*, 1958, 59).

La mujer de madurez avanzada tiene hijos: tiene jóvenes, tiene doncellas. Tiene marido, es casada, es fuerte, es experimentada. La buena mujer de madurez avanzada es diestra en componer cosas, bordadora, artista, dueña de la buena bebida, dueña de la buena comida. Labra la tela, trabaja, obra diligentemente. (*In iyoloco cihuatl pilhua: telpuche, ichpuche. Namique, monamicti, tlapalihui, ixtlamati / In cualli iyoloco cihuatl, tlatec-hua, tlamachchihuiqui, toltecatl, yecahua, yectlacuale, tlamachchihua, tlatequipanoa iyeelti / In tlahueliloc iyoloco cihuatl, tlacaxolopitli, totompotla, nenquizqui, nenpolihuiqui. Nenenpotla, nenquiza, tlanenquixtia*).

En este texto, la mujer de madurez avanzada es la que ya pasó por el templo-escuela, se casó y ha criado a sus hijos hasta la juventud (*telpuche, ichpuche*). El pasaje recuperado da cuenta de las destacadas habilidades que la madre ha aplicado en su hogar, por eso López Austin señala su cualidad de *artista*.

Miguel León-Portilla (1998, 18), basado exclusivamente en el *Códice matritense del Real Palacio* traduce el mismo texto de la siguiente forma: “La mujer joven tiene hijos, está casada, sabe lo que debe hacer. Trabaja, se preocupa, es como una tolteca, sabe preparar buena bebida, buena comida, se esfuerza con empeño, siempre tiene que hacer”. Como se podrá notar, la traducción es bastante libre, sin embargo, coincido con el sentido de considerar a la mujer como tolteca. De esta forma, la traducción de la frase *In cualli iyoloco cihuatl, tlatec-hua, tlamachchihuiqui, toltécatl, yecahua, yectlacuale, tlamachchihua, tlatequipanoa iyeelti* también puede ser: “La buena mujer de madurez avanzada, es hábil en componer cosas, bordadora, tolteca. Es buena cocinera, labra la tela, trabaja diligentemente”.²⁷

La *cihuapilli* seleccionada como *chichihua*, ya sea por necesidad de las madres o por razones políticas, también era poseedora de los rasgos culturales atribuidos a los habitantes de Tula, los transmitía a sus hijos y, en ocasiones, cuando también se desempeñaba como aya o tutora (*tlacazcaltiani*), era la encargada de inculcarlos a las criaturas de una pareja *tlazopilli*. Al parecer, ésta era una práctica que se aplicaba a ambos géneros, pues existe evidencia de *amas de cría* tanto para mujeres como para varones. Seguramente, en el caso de las primeras, una vez que la *chichihua-tlacazcaltiani* tomaba la batuta en su formación, ella era la encargada de acercar a las pequeñas al conocimiento de las formas rituales que posteriormente perfeccionarían en el *Ichpochcalli* y que también les servirían

²⁷ La traducción es mía.

para convertirse en “el corazón del hogar” al formar una familia (Pastrana 2014, 23-42).

Aunque no hay referencias explícitas en las obras de tradición indígena, se puede suponer que, además de alimentar a las pequeñas, ellas les enseñaban los quehaceres que destaca el *Códice mendocino* en sus folios 58r a 60r, que les permitirían incorporarse paulatinamente a la dinámica de reciprocidad comunal implicada en la circulación del *chicahualiztli* y el *tequitl*. Hasta los cinco años les mostrarían cómo hilar, tejer, preparar la comida y la bebida, realizar el barrimiento ritual, el autosacrificio y las castigaría exponiéndolas al humo de chile por haber sido negligentes en sus labores (figura 2).

Por otra parte, las enseñanzas de una *cihuapilli* que era seleccionada para ser *chichihua-tlacazcaltiani* de un varón *tlazopilli* permiten identificar cómo se desempeñaron como transmisoras de otro rasgo cultural atribuido a los toltecas. En un apartado anterior se explicó que Papaloxochitl, quien fue elegida por Quinatzin para criar a Techotlalatzin, tuvo relevancia política como mujer culhua que legitimó la relación de los chichimecas de Xolotl con el prestigioso linaje tolteca. Sin embargo, ésa no fue su única función, ella también fue transmisora de uno de los rasgos culturales más importantes en la identidad de un pueblo: la lengua. Según Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 34):

[...] por haber sido la ama que lo crió señora de la nación tulteca, natural de la ciudad que en aquel tiempo era de Culhuacan, llamada Papaloxóchitl, fue [Techotlalatzin] el primero que usó hablar la lengua náhuatl que ahora se llama mexicana, porque sus pasados nunca la usaron y así mandó que todos los de la nación chichimeca la hablasen, en especial todos los que tuviesen oficios y cargos de República, por cuanto en sí observaba todos los nombres de los lugares y el buen régimen de las Repúblicas, como era el uso de las pinturas y otras cosas de policía; lo cual les fue fácil, porque ya en esta sazón estaban muy interpolados con los de la nación tulteca.

Aunque el texto pertenece a la *Historia de la nación chichimeca*, el pasaje es representativo de un discurso aculhua —en él coinciden el *Códice Xolotl* (1980), el *Mapa Quinatzin*,²⁸ el *Mapa Tlotzin*²⁹ y el resto de las

²⁸ Las consultas directas del *Mapa Quinatzin* son de la digitalización en línea: <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=011-012> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].

²⁹ Las consultas directas del *Mapa Tlotzin* son de la digitalización en línea: <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=373> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].

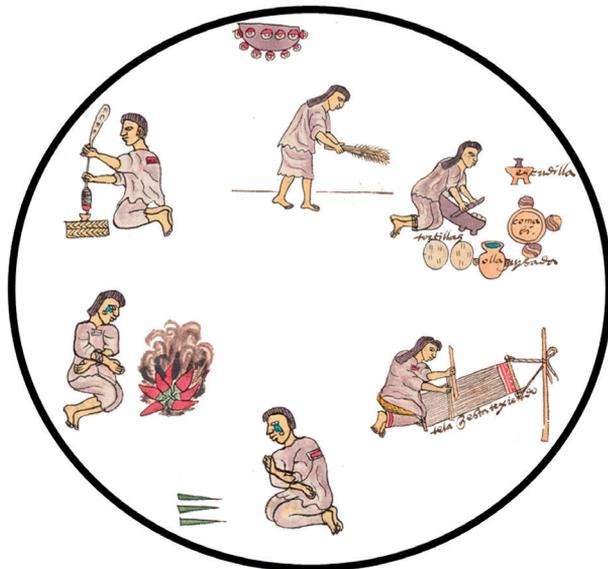


Figura 2. Enseñanzas que transmitía la *chichihua* en sustitución de la madre. *Códice mendocino* 1592, f. 58r-60r (detalle). Biblioteca Bodleiana de Oxford. Composición de Sergio Ángel Vázquez Galicia

crónicas de Alva Ixtlilxóchitl— que buscó destacar a los tetzcocanos como herederos de la toltequidad. En él figuran personajes relevantes de rai-gambre tolteca como el chalca Tecpoyo Achcauhitli, quien transmitió los conocimientos del consumo del maíz, de comer carne asada y el culto a los dioses; los tlailotlacas y los chimalpanecas, que enseñaron el uso de códices históricos, y, finalmente, Papaloxochitl (Vásquez Galicia 2013, 227-241). En las crónicas y los códices aculhuas, estos personajes son clave para mostrar que los descendientes de Xolotl adquirieron los rasgos culturales que definían a los toltecas, como también sucedió con la cacería en campos delimitados, el uso de vestimenta de algodón, la práctica de la agricultura o el vivir en *pulicía*.

En un apartado anterior se mostró que Papaloxochitl fue educadora y, al mismo tiempo, nodriza de Techotlaltzin (véase el apartado “La selección de una *chichihua* y los intereses del *tlahtocayotl*”). Por lo tanto, en este caso fue una *chichihua* la encargada de transmitir a los descendientes de Xolotl el rasgo tolteca de la lengua náhuatl. A partir de las crónicas de Alva Ixtlilxochitl se puede afirmar que a Papaloxochitl le tocó cerrar el largo “proceso de toltequización” de los chichimecas de Xolotl. Por eso,

el *chichimecatecuhitli* se encargó de imponer al náhuatl como lengua oficial en las instancias de gobierno aculhua.

Por otra parte, en su *Tercera relación* Chimalpain (1997, 67) registró lo siguiente con respecto a la enseñanza del náhuatl a Techotlalatzin: “[Papaloxochitl] lo [crió] en cuna; por primera vez le enseñó el lenguaje de los nahuas, el lenguaje de los tolteca, y por vez primera le puso *tilma*, le puso *máxtlatl*. Y el lenguaje que inicialmente tenían los tetzcuca era un lenguaje de chichimeca, que era muy confuso; pero después de esto, el primero que habló náhuatl fue Techotlalatzin Coxcoxtzin”.³⁰

Lo que consignó el chalca no sólo coincide con lo planteado por el historiador aculhua sobre la lengua, sino que agregó otro rasgo cultural tolteca transmitido por la *chichihua*: el uso de la *tilma* y el *maxtlatl* de algodón, pues en los códices de tradición aculhua (*Códice Xolotl*, *Mapa Quinatzin* y *Mapa Tlotzin*) es una convención representar a los *bárbaros* chichimecas vistiendo la piel de los animales y a los *civilizados* toltecas con el paño y braguero de algodón.

Respecto a la *ama de cría* de Tepeapulco seleccionada por Techotlalatzin para Ixtlilxochitl Ome Tochtli, aunque los textos del *Compendio* y la *Historia de la nación chichimeca*, que ya se han citado, destacan que sus funciones fueron amamantarlo y educarlo, el mismo *Compendio* (Alva Ixtlilxochitl 2021c, 2: 322-323) complementa que le dio a Zacaquimiltzin, “con otras muchas mujeres principales de diversas partes y diversas lenguas, para que el niño, como era costumbre, aprendiera de todas ellas”. Es decir, en este caso, la principal función educativa de la *chichihua-tlacazcaltiani*, junto con otras mujeres que la auxiliaron, fue inculcar al pequeño el conocimiento de las lenguas, entre ellas el náhuatl de Tepeapulco, herencia de los toltecas.

Aunque no se puede descartar que fuera la misma *ama de cría* quien iniciara a Ixtlilxochitl Ome Tochtli en el conocimiento de algunas formas rituales, lo más probable es que la transmisión de estos conocimientos respetara una división genérica de labores que marcaba a los varones como los indicados para dicho proceso, pues el *Compendio* (Alva Ixtlilxochitl 2021c, 2: 323) también señala que al hijo de Techotlalatzin le dieron “por ayo y maestro a Tlatocatlalzacuilotzin, señor de Aculma, con otros muchos caballeros virtuosos y valerosos, filósofos y hombres de artes y ciencias,

³⁰ *Yeva[tl ...]atl coçolco qui[...]; yancuican quimachti y[n] nahuatlahtolli, yn tultecatlah-tolli, yhuan qu[i]tilmati quimaxtlati achtopa. Auh yn intla[h]tol achtopa catea yn tetzcuca c[a ch]ichimecatlahtolli, popolocaya; auh quin yehuatl in achtopa onahuatlahto yn Techollalatzin Coxcoxtzin.* Traducción de Castillo Farreras.

el cual se crió con la mayor doctrina que príncipe se ha criado en esta tierra”. Así, debieron de ser estos maestros quienes acercaron al pequeño *pilli* a los conocimientos de las formas rituales y a las actividades que debía saber antes de entrar al templo-escuela, como acarrear agua, cargar madera, cargar envoltorios para llevarlos al tianguis, transportar carrizo en *acalli*, pescar con red y realizar el autosacrificio con espinas de maguey (*Códice mendocino*, f. 58r-60r). Sin embargo, parece que sus principales funciones fueron prepararlo en los conocimientos especializados que un varón, heredero al gobierno del Aculhuacan, debía poseer para dirigir el *tlahtocayotl*; por eso, además de valerosos guerreros, sus maestros eran “philosophos y hombres de artes y ciencias”.

Finalmente, por Alva Ixtlilxochitl (1975, 2: 152-153) se sabe que algunas mujeres fueron consideradas toltecas por su sabiduría expresada en la habilidad para componer cantos. Ese es el caso de una de las esposas de Nezahualpilli, de la que el cronista aculhua dice: “De las concubinas la que más privó con el rey fue la que llamaban la Señora de Tula, no por linaje, sino porque era hija de un mercader; y era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino, y era en la poesía muy aventajada” (Alva Ixtlilxochitl 1975, 2: 152-153).

Dominique Raby (1999, 214-215, nota 8) ha mostrado que las esposas de los hombres que formaban parte del *tlahtocayotl*, sobre todo las segundas esposas, como lo era la señora de Tula, fueron virtuosas compositoras de *cuicatl*. Por falta de información, no es posible afirmar que las *chichihuame* también transmitieran el conocimiento de componer cantos a las pequeñas *pipiltin*. Lo único que las crónicas permiten especular es que, cuando las pequeñas *pipiltin* se convertían en jovencitas, sus antiguas nodrizas sólo conservaban el rol de *tlacazcaltiani* y participaban de manera importante en la logística para que cumplieran con su obligación de asistir diariamente al Cuicacalli. En efecto, antes de que cayera el sol, los jóvenes, hombres y mujeres, de entre 12 y 14 años (Durán 1995, 2: 195), eran guiados desde sus escuelas y *calpultin* hacia “la casa del canto”. En el caso de las mujeres, una multiplicidad de ancianas, que Durán (1995, 2: 196) llama *cihuatepique*, “mujeres que guardan a la gente”,³¹ y el *Códice florentino* (lib. II: f. 53r-55v) registra como *cihuateyacanque*, “mujeres que guían a la gente”,³²

³¹ La traducción es mía. El dominico traduce como “guardas de mujeres o amas”.

³² En el *Códice florentino* (lib. II: f. 53r-55v.) también son nombradas *cihuatachahuan*, “mujeres que presiden”. Traducción de López Austin (*Educación mexicana* 1985, 129).

se encargaba de recoger a las jóvenes en los Ichpochcalli y los Ichpochpan (la institución educativa para las jóvenes *macehualtin*) de los distintos *calpultin* para conducir las hasta el Cuicacalli. Es posible que estas mujeres fueran sus antiguas *chichihuame*, pero en ese momento su rol de alimentadoras ya no era necesario y sólo conservaban el de tutoras; por eso, es posible que cuando Durán (1995, 2: 197) las llama “amas” se refiera a *amas de cría*. De entre ellas, el *tlahtocayotl* elegía a un grupo que diariamente sería guía de las jóvenes, de ahí que la *Historia de las Indias* (Durán, 1995, 2: 196) indique que el grupo estaba compuesto por “indias viejas señaladas”, cuya ocupación consistía en “recoger y traer” a las jóvenes.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se han analizado varias funciones de las nodrizas de élite que permiten comprender con mayor profundidad su papel dentro de las sociedades nahuas del Posclásico Tardío. Lamentablemente, la escasez de información ha impedido conocer más de las *chichihuame macehualtin*, aunque seguramente compartieron varias características con las *cihuapipiltin*.

En primer lugar, se debe poner énfasis en que las *chichihuame* no conformaron un oficio o un grupo social particular, pues la labor de amamantar a una criatura ajena fue, en la mayoría de los casos, una respuesta solidaria fomentada por los elementos que daban cohesión a los integrantes de un *calpulli* (comunidad, etnicidad y parentesco). Se trató, pues, de un rol que pudo asumir cualquier mujer a partir del momento en que paría a su primer hijo y se encontraba en estado lactante.

En segundo lugar, a través del análisis de diversas obras de tradición indígena, se pudo advertir que los nahuas establecieron una relación simbólica entre la lactancia y el acto de endurecer o madurar a las criaturas a través de la educación. Esta idea permitió que quienes asumieron el rol de nodrizas trascendieran su función como alimentadoras de una criatura ajena (*chichihuame*) para situarse como tutoras (*tlacazcaltiani*) de los hijos e hijas de otras personas. Así se colocaron en dos ámbitos de gran relevancia en la sociedad nahua: el político y el educativo.

En el ámbito de la política, las nodrizas permitieron dar legitimidad a los pueblos al vincularlos con el prestigioso linaje tolteca (Papaloxochitl), así como establecer o reforzar alianzas entre centros de poder relevantes

(Zacaquimiltzin). Por su parte, su esmerada preparación en el Ichpochcalli capacitó a las *cihuapiltin* que desempeñaron el rol de *chichihuame* para encargarse, como si fueran otras madres, de la educación de las criaturas. En su calidad de *tlacazcaltiani*, fueron ellas las que transmitieron los rasgos culturales que la memoria náhuatl del siglo xvi les atribuía a los habitantes de Tula. Esta relación no fue casualidad, pues, según esta misma memoria, fue una *ama de cría* llamada Tochcueye quien salvó de la muerte a Pochotl, hijo legítimo de Topiltzin, cuando se destruyó Tula. A esta *chichihua* se debe la preservación de la *toltecatoytl* en Culhuacan, pues de Pochotl “después descendieron los reyes de Culhuacan” (Alva Ixtlilxochitl 2021b, 2: 253). Así, a las nodrizas-educadoras que le siguieron les tocó desempeñar la función de transmitir, a las niñas y niños *pipiltin*, los rasgos culturales más destacados de la toltequidad (la lengua, la vestimenta, los conocimientos, las formas rituales y las costumbres), los cuales asumieron como parte de su identidad. Asimismo, en ocasiones fueron ellas quienes, a través de su instrucción en el trabajo y la vida ritual, fortalecieron a las criaturas y posibilitaron su incorporación a la dinámica de reciprocidad vital para la comunidad. Los ámbitos de acción en los que intervinieron las mujeres que asumieron el rol de *chichihuame* fueron diversos y su papel en la sociedad nahua más relevante de lo que se ha pensado.

Bibliografía

- 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* 2: 37-48. https://www.iifilologicas.unam.mx/estmesoam/uploads/Vol%C3%BAmenes/Volumen%202/miquizpan_berenice_alcantara2.pdf [Consultado el 20 de mayo de 2022].
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 1975. *Historia de la nación chichimeca*. En *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman, 2: 7-263. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 2021a. *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en esta Nueva España y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron, dende la creación del mundo hasta su destrucción, y venida de los terceros pobladores chichimecas hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia desta Nueva España*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*.

- Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin*, estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 1: 3-248. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 2021b. *Relación sucinta en forma de memorial de las historias de Nueva España y sus señoríos, hasta el ingreso de los españoles*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin, estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 2: 249-291. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 2021c. *Compendio histórico de los reyes de Tetzaco*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin, estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 2: 292-495. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Battcock, Clementina. 2007. "Las alianzas matrimoniales-políticas en la cuenca de México." *Vorágine. Versión Etnohistórica* 2: 52-58.
- Battcock, Clementina. 2021. *Las mujeres en el México Antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*. México: Fondo Editorial de Nuevo León.
- Battcock, Clementina, y Maribel Aguilar Aguilar. 2016. "Transmisoras de linaje, legitimadoras de poder. La mujer en el mundo prehispánico del centro de México." En *Mujeres, historias y sociedades. Latinoamérica siglos XVI y XVII*, coordinación de Moroni Spencer Hernández de Olarte y Natalia Montes Marín, 49-67. Toluca: Gobierno del Estado de México/Fondo Editorial Estado de México.
- Beltrán Villalva, Miguel. 2010. "La metáfora teatral en la interacción social." *Revista Internacional de Sociología* 68 (1): 19-36. <https://doi.org/10.3989/ris.2008.06.17>.
- Burkhart, Louise. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Burkhart, Louise. 1997. "Mexican Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico." En *Indian Women of Early Mexico*, edición de Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, 25-54. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carrasco, Pedro. 1984. "Royal Marriages in Ancient Mexico." En *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, edición de H. R. Harvey y Hanns J. Prem, 41-81. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Castillo Farreras, Víctor. 1984. *Estructura económica de la sociedad mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Castillo Farreras, Víctor. 2019. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Charlton, Thomas H. 1978. "Teotihuacan, Tepeapulco, and Obsidian Exploitation." *Science* 200 (4347): 1227-1236. <https://www.jstor.org/stable/1746990> [Consultado el 20 de noviembre de 2021].
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice de Víctor Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1997. *Primer amoxtli libro, 3a*. Relación de las Diferentes histoires originales, estudio, paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice de Víctor Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice Florentino*. <https://www.loc.gov/item/2021667837> [Consultado el 26 de febrero de 2022].
- Códice mendocino*. <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- Códice Xolotl*. 1980. Estudio, edición y apéndices de Charles E. Dibble. Prefacio a la segunda edición de Miguel León-Portilla. Prefacio a la primera edición de Rafael García Granados. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro. 2014. "La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico Tardío." Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diccionario de autoridades*. 1726. <https://apps2.rae.es/DA.html> [Consultado el 14 de agosto de 2023].
- Diccionario náhuatl castellano*, BNF. 178? Paleografía de Danièle Babout, Rossana Cervantes, Jacqueline de Durand-Forest, Sybille de Pury, Marc Eisinger, Ma. del Carmen Herrera M. Patrick Lesbre, Alfredo Ramírez, Rubén Romero, Placer Thibon, Marc Thouvenot, Alexis Wimmer e Isis Zempoalteca, coordinación de Marc Thouvenot. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/bnf-361> [Consultado el 30 de noviembre de 2023].
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, transcripción de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez,

- estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*. 1985. Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Gran diccionario náhuatl*. <http://www.gdn.unam.mx/> [Consultado el 10 de noviembre de 2020].
- Good Eshelman, Catharine. 2005. "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano." *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de vida." En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde Valdés, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Good Eshelman, Catharine. 2013. "Formas de organización familiar náhuatl y sus implicaciones teóricas." *La Ventana* 4 (37): 9-40.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 13-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Informantes de Sahagún. 1958. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl).
- Landa, Diego de. 1959. *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay Kintana. México: Porrúa.
- León-Portilla, Miguel. 1980. "Los ideales de la educación." En *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, 190-204. México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel. 1998. "Cihuayotl iixco ca: la feminidad luce en su rostro." *Arqueología Mexicana*, 29: 14-19.
- Linton, Ralph. 2012. *Estudio del hombre*. Traducción de Daniel Rubín. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1961. *La constitución real de México-Tenochtitlan*. Prólogo de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- López Austin, Alfredo. 1985. "Introducción." En *La educación de los antiguos nahuas*, selección de textos de Alfredo López Austin, vol. 1: 9-33. México: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Publicaciones/Ediciones El Caballito.

- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1996. "La enseñanza escolar entre los mexicas." En *Ideas, valores y tradiciones. Ensayos sobre la historia de la educación en México*, coordinación de Milada Bazant, 29-40. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- López Austin, Alfredo. 2006. *Los mitos del tlacuache*. 3a. reimpresión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mántica, Carlos. 1989. *El habla nicaragüense y otros ensayos*. San José: Asociación Libro Libre.
- Mapa Quinatzin. <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=011-012> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- Mapa Tlotzin. <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=373> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Motolinía [Toribio de Benavente]. 1989. *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirección de Edmundo O'Gorman. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pastrana, Alejandro. 2010. "La secuencia de explotación de la obsidiana de la Sierra de las Navajas, Hidalgo, México." En *Estudios de Antropología e Historia. Arqueología y patrimonio en el estado de Hidalgo*, coordinación de Natalia Moragas Segura y Manuel Alberto Morales Damián, 55-83. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Área Académica de Historia y Antropología.
- Pastrana Flores, Miguel. 2004. "Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexicana." En *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, coordinación de Virginia Guedea, 181-194. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pastrana Flores, Miguel. 2014. "El corazón del hogar. Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas." En *Proyectos de educación en México. Perspectivas históricas*, coordinación de Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo Torres, 23-42. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.
- Primeros memoriales. http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/co_DG037144/fo_06 [Consultado el 21 de enero de 2020].

- Quezada, Noemí. 1996. "Mito y género en la sociedad mexicana." *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 21-40.
- Raby, Dominique. 1999. "Xochiquétzal en el Cuicacalli: cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas." *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 203-228.
- Read, Kay Almere. 2005. "Productive Tears: Weeping Speech, Water, and the Underworld in the Mexica Tradition." En *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, edición de Kimberley Christine Patton y John Stratton Hawley, 52-66. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Rodríguez García, Rita. 2017. "Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria." *Ilemata. Revista Internacional de Estéticas Aplicadas* 25: 37-57.
- Rosas Xelhuantzin, Tesiu. 2011. "Partes del cuerpo en el Códice Badiano". *Dimensión Antropológica* 18 (51): 13-31.
- Schroeder, Susan. 1992. "The noblewomen of Chalco." *Estudios de Cultura Náhuatl* 22: 45-86.
- Sousa, Lisa. 2017. *The Woman Who Turned Into a Jaguar, and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Textos de medicina náhuatl*. 1993. Introducción, selección de textos y traducción de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición de Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2013. "La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica." Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2019. "Notas sobre la educación institucionalizada en el Tetzaco prehispánico." En *Perspectivas históricas de la educación e instituciones formativas en México*, coordinación de Mónica Lizbeth Chávez González, Joaquín Santana Vela y Pedro Sergio Urquijo Torres, 21-48. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.
- Vetancurt, Agustín de. 1982. *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano*. México: Porrúa.
- Zantwijk, Rudolf van. 1982. "La entronización de Acamapichtli de Tenochtitlan y las características de su gobierno." *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 17-26.
- Zorita, Alonso de. 1999. *Relación de la Nueva España [Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación*

y de la conversión de los naturales de ella], edición, prólogo, estudio preliminar y apéndice de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SOBRE EL AUTOR

Sergio Ángel Vásquez Galicia es doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es especialista en cultura náhuatl e historiografía de tradición indígena. Desde 2014 es profesor del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde imparte el curso “Introducción a la cultura náhuatl” y el seminario taller especializado “Fuentes y temas de cultura náhuatl”. Su publicación más reciente es “‘En los abismos del infierno’. La Conquista y la salvación de las almas de los indios en las obras de Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl”, en *500 años de la conquista de México: resistencias y aproximaciones*, coordinación de Valeria Añón (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 137-159.

