

LA CRIANZA INFANTIL EN LOS DISCURSOS COLONIALES INDÍGENAS EN EL MÉXICO CENTRAL

Nadia Marín-Guadarrama

Resumen

En la actualidad, los estudios sobre las infancias han tomado gran importancia en el ámbito de las ciencias sociales a nivel mundial. Es imprescindible traer esta perspectiva al ámbito de la etnohistoria mesoamericana para acercarnos más a las realidades coloniales vividas por los pueblos indígenas del pasado. Con base en las teorías sobre crianza infantil propuestas desde la historia y la antropología, y utilizando los métodos planteados por la Escuela Norteamericana de la Nueva Filología, y el análisis textual, se analizaron los discursos producidos por los frailes y los indígenas nahuas adoctrinados durante la etapa temprana de la colonia. Se concluye que la crianza infantil fue un tema importante para el proceso de colonización de las poblaciones indígenas; un tema que, lejos de ser mundano, se volvió relevante en la disputa sobre el rol que debían jugar padres, madres, e infantes dentro del hogar en el deseo de reconfigurar las sociedades indígenas coloniales.

Palabras clave: Estudios de las infancias, Género, Nahuas, Colonia.

Abstract

Currently, children studies have become a trending topic in the social sciences around the globe. It is essential to bring this perspective to the Mesoamerican Ethnohistory to understand the colonial realities of the indigenous groups in the past. For this aim, discourses related to childrearing produced during the early colonial times by friars and Nahua scholars were studied based on theories

developed by the history and anthropology of childhoods, and through the use of textual and philological analysis. The main conclusion is that childrearing was not a mundane topic for Friars and Nahua scholars, but a relevant one where the roles of a mother, a father, and a child inside the household were discussed in their desire for shaping the colonial indigenous society.

Key Words: Childrearing, Children studies, Gender, Nahuas, Colony.

Nahuatl

Ca huel in nahuatl in tettahuan quimixtlamachtizque in impilhuan: yehica ca toTecuiyo Dios quintlatzacuiltiz, intlacamo Teoyotica quimizcaltizque, quinhuapahuazque, qaltica, yectica quimmachtotlalilizque (Mijangos, 1607: 3).

Traducción

En verdad estas son las leyes para los padres para enseñar a sus infantes: porque nuestro señor Dios los castigará si no los crían en una forma religiosa, si no los hacen crecer en una forma espiritual, buena y recta, con buenos ejemplos para ellos.

INTRODUCCIÓN

La ilustración del patio de una iglesia que utilizó Diego Valadés (1579) para mostrar las diferentes actividades que los frailes realizaban en la Nueva España (fig. 1), presenta una composición de escenas cotidianas y de ritos de paso donde se incluyen infantes siendo parte de ceremonias o de actividades de enseñanza de las creencias cristianas. En dos de ellas, existen infantes acompañados de adultos. En la parte central inferior de la ilustración, los rituales del bautismo muestran a varones y mujeres presentando bebés ante la pila bautismal y ante el fraile que administra los bautismos.

En otra escena ubicada en la parte derecha de en medio de la ilustración, varones y mujeres reciben una cátedra sobre la creación del mundo. En este cuadro, los indígenas están separados por género, el cual se distingue por la vestimenta y el cuidado de infantes. Estos últimos no son dibujados junto a los varones, sino que se les ubica en el grupo de las mujeres que los cargan con su manta, o con un niño o niña al lado. Se puede asumir que son mujeres desempeñando su rol materno, o al menos son cuidadoras.

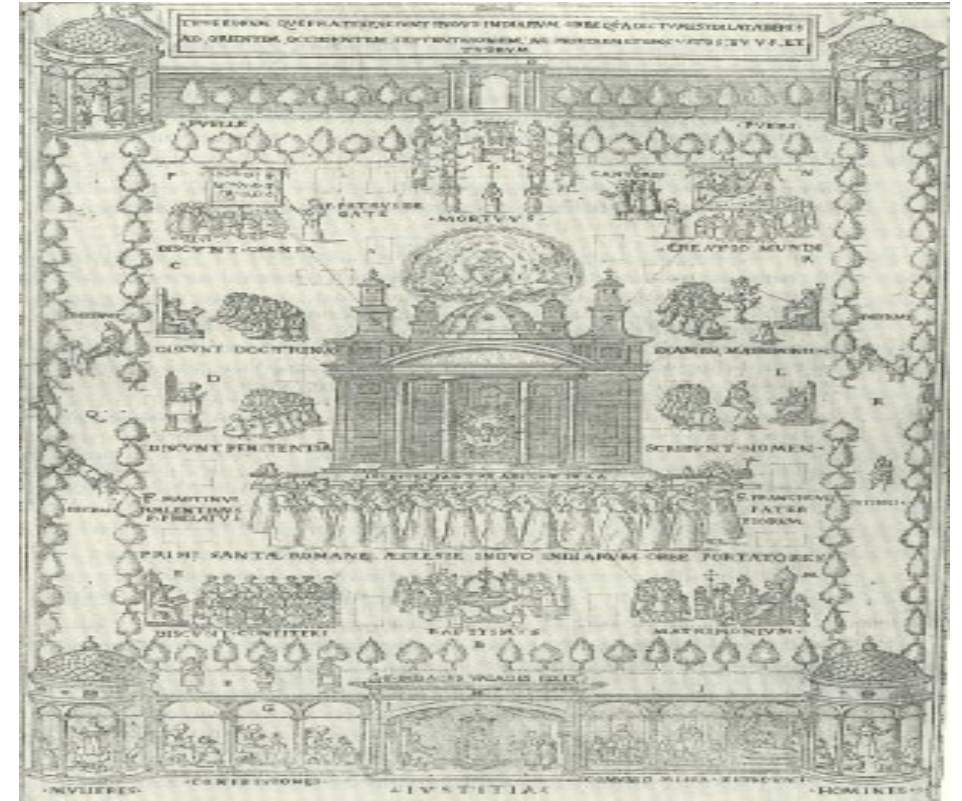


Figura 1. Grabado de fray Diego Valadéz publicado en su *Rethorica Christiana*, que representa un patio de iglesia idealizado (reproducido de Burkhart 1989:21).

De la misma manera, pero utilizando grafos latinos en lugar de dibujos, en la primera mitad del siglo XVII, Escalona (n.d.) incluía en su sermón dedicado al Segundo Domingo de Cuaresma, un pasaje que hablaba del amor que un padre o una madre tenía por sus hijos. Decía que el amor de los progenitores era lo que los llevaba a atender las necesidades de sus infantes, y a la madre en especial, a resolver las necesidades de los más pequeños que aún no hablaban.

Cuando un infante necesita algo, llamará a la madre o tal vez al padre para que le den lo que necesita. Si su amado infante no habla bien, y necesita comer, o si necesita algo, entonces el pequeño llora, y con su sollozo muestra lo que necesita. Y es verdad que una madre ama a sus hijos/hijas. Ella busca lo que necesita, y lo da a su precioso/a hijo/a para que el infante pare su sollozo,

para que el corazón del infante esté satisfecho¹ (Escalona, n.d.).

Estos dos pasajes muestran el uso que en la época colonial se dio a las palabras y a las representaciones pictóricas que los frailes y sus colaboradores nahuas utilizaron para aventurarse a escribir sobre el amor y las prácticas cotidianas que significaban lo materno y lo paterno. La ilustración está inserta en un libro escrito en latín que pretendían enviar a España para mostrar la labor de evangelización que estaban realizando en el territorio conquistado. El sermón, al estar escrito en lengua náhuatl, fue un discurso que el franciscano pretendía llevar a una audiencia indígena. Ambos se entrometían con aspectos sobre las prácticas sociales más íntimas y mundanas consideradas así por las ciencias sociales hasta hace pocos años.

Aun cuando los temas sobre crianza infantil han sido pobremente explorados por la etnohistoria Mesoamericana², estos ya han sido estudiados en disciplinas como la historia, la antropología y la sociología en otros espacios y tiempos. Estos estudios han demostrado que conceptos tales como la moral, el amor maternal y la infancia son categorías socio-culturalmente construidas³. Las antropólogas Ginsburg y Rapp (1995) han dicho que es necesario entender que los niños y las niñas no son sólo sujetos de estudio para la psicología y la educación. Ellas proponen entender a este grupo como sujetos que se encuentran dentro de una estructura social compleja. Si se acepta que los infantes son de alta importancia para entender las realidades sociales, entonces los dos actores que los acompañan en el discurso colonial, es decir los padres y las madres, son también dignos de un estudio particular.

Las antropólogas e historiadoras McElhinni (2005) y Stoler (1991; 2001; 2002; 2004; 2006; [1995]) han probado que para los colonizadores las prácticas de crianza han sido un tema de particular interés. Estas autoras han probado que la intimidad así como la manera de entender los cuerpos de mujeres e infantes no fueron aspectos a los que no se les ponía atención, al contrario, los

¹ Ca anquimomachitia topilhuane ynpiltzintli yn iquac itla ytechmonequi niman quinotza yninananoco yta, inic yeuatl yn inan anoco ita quimacazque yn tlein yn itechmonequi auh intlau ypiltzin amo uellatoa: yntla tlaquaznequi, anoco ytla// ytechmonequi niman choca, niman choquitzica quinextia yn tleyn ytechmonequi. Auh yn ynan ca nellí quitlaçotla yn yconeuh niman quitemoa yn ytechmonequi quimaca ynpiltzintli: yc mocaua, yc pachuii yn yyollo (Escalona, n.d.).

² Richard Trexler (1987) y Ellsworth Hamman (2006) han escrito sobre la confrontación generacional basados específicamente en las etnografías escritas por los frailes Motolinía, Mendieta y Torquemada. Louise Burkhart (1997), en su ensayo sobre las Mujeres Mexicas y su trabajo al interior de su hogar también presenta algunos primeros argumentos sobre las actividades nahuas femeninas, donde de manera relevante se incluyen las actividades que tienen que ver con la crianza de los hijos e hijas.

³ Ver por ejemplo los trabajos de Cunningham (2005), Katz Rothman (2000 [1989]), y Landsman (1998 y 1999).

colonizadores crearon estrategias para formar varones, mujeres y niños con ideologías colonizadas. Un problema de dichos estudios es que éstos no basan sus investigaciones en fuentes en las que los colonizados estén implicados. Este no es el caso de Mesoamérica. Los etnohistoriadores han demostrado que las sociedades mesoamericanas colonizadas no fueron sujetos pasivos, y el estudio de la literatura escrita en las lenguas de la región son el recurso principal para entender esta realidad (Burkhart, 1989; Lockhart, 1992; Cline, 1986; Haskett, 2005; Kellogg, 1995 a y b; López Austin, 1984; Terraciano, 2001). Ellos han mostrado que durante la época colonial los nahuas resistieron las imposiciones, o se apropiaron de las prácticas occidentales, adaptándolas a su vida cotidiana.

De acuerdo con mis primeras exploraciones en los textos escritos en lengua náhuatl, la representación de los progenitores nahuas presentó un cambio abismal del comienzo de la colonia al final de la primera etapa, que aquí se delimita por la caída del uso del náhuatl en la escritura de documentos oficiales y eclesiásticos, lo cual corresponde a mediados del siglo XVII (Lockhart, 1992). En este artículo se muestra cómo dos actores pertenecientes a la institución eclesiástica colonizadora se introdujeron en un aspecto íntimo de la vida de los nahuas. El objetivo es mostrar el cambio en el discurso que hubo en la construcción del significado y de los roles de las figuras materna y paterna desde el siglo XVI hasta mediados del XVII. Se demuestra que dicha transformación volvió estas figuras en un instrumento esencial del poder eclesiástico para la conformación de una sociedad indígena al servicio de los intereses coloniales. Sin embargo, mantuvieron rasgos de la cultura indígena cambiante. A final de cuentas, generalmente fueron los nahuatlato (aquellos que todavía estaban inmersos en su cultura y en su lengua indígena, pero que se habían apropiado de la religión cristiana y de los conocimientos humanísticos occidentales de la época) los que plasmaron con grafos latinos en su lengua materna las ideas que los frailes les ordenaban escribir.

Para mostrar los cambios que se dieron en la forma del discurso náhuatl colonial respecto a los padres y madres, es necesario hacer un análisis minucioso de las fuentes con que se cuentan. En este caso, los documentos principales del estudio son los *huehuetlatolli* (la antigua palabra o la palabra de los ancianos) escritos por el franciscano Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas, los *huehuetlatolli* escritos por el franciscano Juan Bautista⁴, y el libro *Espejo*

⁴ Bautista (1600) hizo más que sólo cambiar los nombres de los dioses y sustituirlos por el cristiano. Propongo que el fraile y quien le haya ayudado a escribir los *huehuetlatolli*, utilizaron esta bella forma de discurso para lo mismo que Mijangos utilizó *Espejo divino*, para evangelizar. Por otro lado, la comparación de los *huehuetlatolli*

*divino*⁵ del agustino Juan de Mijangos (1607) que Barry Sell (1993) describe como un *huehuetlatolli* extenso. Considero a este último un producto colonial; una síntesis del diálogo que se tuvo durante siglo y medio acerca de la crianza infantil, en el que los roles de padres y madres cambiaron concretándose con la introducción del patriarcado. En el libro, el padre se vuelve una figura con poder sobre la madre, los hijos e hijas, pero al servicio de los intereses coloniales. La madre pierde el valor y el poder que en algún momento tuvo en el discurso de las fuentes más tempranas. Otros documentos tales como las etnografías, doctrinas cristianas, obras teatrales, y guías de confesión escritos en lengua náhuatl de mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII, permiten complementar este estudio.

Es necesario aclarar que los textos con los que nos adentraremos al estudio de la crianza infantil, deben ser tomados no como hechos históricos o descripciones de la vida cotidiana per sé. Al contrario, deben considerarse como un discurso masculino, resultado de negociaciones entre frailes y nahuatlatoles en los que dichos actores sociales se dieron a la tarea de representar las vidas de los nahuas, o de crear discursos de evangelización de acuerdo a sus intereses. En las secciones que siguen se analizan la manera en que los discursos eclesiásticos así como etnográficos representaron al padre nahua y a la madre nahua. Con ello se pretende conocer más sobre las transformaciones que tuvieron en el transcurso del siglo XVI hasta mediados del XVII.

NAHUAS QUE SE VUELVEN MADRES Y PADRES: EL COMIENZO DE LA ETAPA REPRODUCTIVA

Durante su vida, el ser humano va cumpliendo con diversos roles de

de Sahagún y Bautista permiten afirmar que dichas formas discursivas sí cambiaron y no se mantuvieron sin cambios, pero este tema da para la escritura de otro documento, así que se deja abierto a propuestas.

⁵ *Espejo divino* es un diálogo entre un papá llamado Agustín y su hijo Juan. El capítulo comienza con un fuerte regaño a Juan. Asustado por un terrible temor al Dios cristiano, Agustín lo recrimina con dolorosas palabras por su vida desobligada. Después de que el padre explica a Juan que Dios va a castigarlo porque ha fallado como padre, Juan le pide que le diga más acerca del buen comportamiento que como cristiano debe mostrar. Agustín explica que su papel como hijo es haber venido al mundo no a ser feliz, sino a servir a Dios. Pone de ejemplo a los niños que viven en el templo y le pide a su hijo que deje ya su infancia porque es una etapa de debilidad, no productiva. Los ejemplos cristianos de Tobías, Elías y Ana son traídos a las escenas que siguen para tratar de convencer a su hijo de dejar de pecar. El padre explica que los padres y madres no deben hacer trabajar muy duro a los hijos e hijas para que tengan tiempo de aprender sobre Dios. La mayor preocupación del padre es el riesgo que corre de irse al infierno por no haber educado bien a su hijo, tal como Dios lo pide: rectamente, prudentemente, de una manera correcta, que significa espiritualmente. Al final Juan le pide a su padre que le permita ir al templo con los sacerdotes o frailes, pues acepta la amonestación del padre, lo cual dura hasta el siguiente capítulo donde Agustín vuelve a regañar a su malvado hijo (Marín-Guadarrama, 2006).

acuerdo a lo establecido por una sociedad. Desde antes de su nacimiento son insertados en la dinámica de su grupo social, y son criados para cumplir con diferentes roles. Una mujer nahua debía hilar mientras un varón nahua debía hacerse cargo de la milpa. Una mujer nahua se volvía *nantli* (madre) y un varón se volvía *tatli* (padre) al momento de tener su primer hijo o hija al que así de pequeño, no importando su género, le llamaban *conetli* y años más tarde *ichpochtli* (muchacha) o *telpochtli* (muchacho). Pero este devenir no era automático. De acuerdo con Van Genep (1960), la vida de las personas se encuentra regida por ritos de paso que permiten que la sociedad reconozca las diferentes etapas que un individuo va cumpliendo. Las vidas de los nahuas en la época colonial se vieron perturbadas por la colonización de su territorio. Sin embargo, dicha transmisión de los nuevos patrones culturales no borró por completo la manera en que los nahuas nacían, se volvían infantes, muchachos, padres o madres, y abuelos. En contextos de conquista y colonización, los diferentes roles y los ritos de paso continuaron, pero al mismo tiempo iban incorporando modificaciones. Los frailes y nahuatlatoles que registraron las diferentes etnografías nos dan cuenta de ello⁶ (Motolinía, 1969 [1538-1541]; Sahagún, 1953-1982; Torquemada, 1986 [1615]; Mendieta, 1945 [1573-1596]; Durán, 1967).

Para entender la manera en que los nahuas entraban a la etapa en que adquirirían sus roles paternos y maternos, se necesita partir del momento en que la sociedad nahua conformaba una nueva pareja. Esto fue de interés para los etnógrafos españoles y sus colaboradores quienes lo registraron en sus crónicas y códices. Al plasmar en grafos latinos temas relacionados con la vida de la elite nahua, Sahagún y sus colaboradores explican que el *namictia* (matrimonio) era el ritual de paso en el que, mediante la atadura de sus mantas, los más viejos unían las vidas de un muchacho y una muchacha para comenzar su vida marital, y con ello, su etapa reproductiva. A este evento antecedía que los padres y madres de dos familias negociaban la unión de sus hijos e hijas y era una casamentera la que se encargaba de buscarle a los padres del muchacho la muchacha con que debía casarse. Mediante representaciones pictóricas y glosas en español, el Códice Mendoza muestra también este ritual (figura 2).

⁶ De particular importancia es el Códice Florentino. Éste presenta detallados textos sobre la crianza infantil en las diferentes etapas de la vida de los nahuas. Junto con el Códice Mendoza es el documento que más ilustraciones tiene sobre crianza infantil, pues cuenta con alrededor de 30 ilustraciones de madres, padres e hijos e hijas. Es de interés para este estudio que en algunas ocasiones en el Códice Florentino lo que se escribe en lengua náhuatl no se escribió en español. Es por ello que la versión que se utiliza es la de Andersen y Dibble, pues se dieron a la tarea de traducir del náhuatl al inglés los doce libros que integra la obra. Se sabe que próximamente tendremos otra traducción pero ahora al español. Es un proyecto magno que está coordinando Miguel León Portilla en la Universidad Nacional Autónoma de México.



Figura 2. *El casamiento*. Códice Mendoza (1992: folio 61r).

Se puede apreciar el momento en que las mantas de la pareja son anudadas, y a cuatro personas de mayor edad acompañándolos. Aún cuando es por parte de la familia del varón que se comienza la búsqueda de pareja, en este tema se debe poner atención en el detalle de que no era el hijo el que buscaba mujer. El capítulo XXIII del libro 6 del Códice Florentino habla sobre la manera en que los progenitores casaban a su hijo. Eran los progenitores los que decidían cuándo el varón estaba listo para vivir en pareja. Los padres llevaban al hijo con una casamentera que era la que elegía a la mujer con la que unirían al varón. Dicho ritual describe las prácticas seguidas por una elite nahua que tal vez distaba de las prácticas de inicio de la vida reproductiva entre la población en general. Se ha demostrado que la unión de pareja entre los nahuas no necesariamente era antecedida por el casamiento, y que los jóvenes podían comenzar su vida

reproductiva sin pasar por dicha ceremonia (Kellogg, 1995a).

De acuerdo a esta discrepancia en el discurso, se puede decir que las relaciones sexuales o el vivir en pareja, entre toda la población no siempre obedecía a los cánones registrados en los discursos escritos por los frailes y los nahuatlatoles. Sin embargo, lo que no deja de tener vigencia es que la manera en que los individuos adquirirían su rol de padre o madre comenzaba con un hecho biológico que era rebozado con una serie de prácticas y creencias culturales que también se encuentran en los documentos nahuas. La existencia de una nueva vida en el vientre de la mujer era el determinante para cambiar de modo contundente los roles y los valores que un varón y una mujer representaban. Las concepciones sobre el momento en que una vida comienza han sido diversas a lo largo del tiempo y en las diferentes sociedades del mundo. En el caso de la cultura nahua, el Códice Florentino reporta datos relevantes sobre este aspecto. En principio, lo que se puede percibir en las diferentes fuentes coloniales es que las relaciones sexuales, a diferencia de las creencias introducidas por los españoles, no eran un tabú ni cosa de pecado; al contrario, eran consideradas necesarias para la vida entre los nahuas, pues permitían lograr un equilibrio y eran procesos indispensables para la reproducción de su población. Para ello, se requería que tanto muchachos como muchachas prepararan sus cuerpos. Dicho tema debió haber sido de gran interés para un fraile que tenía como valor muy importante la castidad. En el capítulo XXI del libro 6 del Códice Florentino, Sahagún y sus colaboradores registran un *huehuetlatolli* en el que el padre le explica al hijo que él está destinado a una mujer, sin embargo, le pide discreción, y que no abuse de las relaciones sexuales comparándolo con un perro. Le dice al hijo que debe alcanzar la madurez antes de comenzar su vida sexual, y que no vaya con las prostitutas, pues de esta manera podría concebir hijos que sean ágiles, pulidos, hermosos y limpios.

Incluso en el matrimonio, al varón se le pide no excederse en las relaciones sexuales, comparándolas con alimento que comerse con moderación. La preocupación por comenzar a tener relaciones sexuales pronto, era por el riesgo de agotar su esperma antes de comenzar su vida reproductiva con su futura esposa. Las metáforas que caracterizan la lengua náhuatl se hacen presentes al decir que el cuerpo de un varón es como el maguey. Si se extrae su líquido antes de tiempo, el maguey se seca, y no produce más, entonces ya no es querido, ya no es deseado.

Y tú eres como el maguey agujereado, tú eres como el maguey: rápidamente cesarás de dar líquido. Tal vez esto pasará contigo cuando ya te

hayas consumido a ti mismo, cuando ya no hagas nada más con tu esposa. Rápidamente ella te odiará, pronto ella te detestará, porque realmente la estás matando de hambre. Tu ya haz terminado, te haz agotado todo. Tal vez tú seas incapaz, entonces ella te ignorará, te traicionará. Verdaderamente te habrás arruinado a ti mismo, te habrás consumido a ti mismo (Sahagún, 1953-1982: Libro 6,117)⁷.

Como se puede apreciar en este pasaje del *huehuetlatolli*, el problema de no dar más esperma provoca desequilibrio en la vida conyugal y en la vida reproductiva. Dicho discurso posiciona a la esposa como la persona directamente dañada. En los *huehuetlatolli* a la mujer se le describe sexualmente como una caverna que aloja el fluido del varón y ella lo recibe con agrado, y es en esa caverna en la que se aloja el esperma que poco a poco va conformando el cuerpo del bebé. El discurso realza la figura de la mujer. Muestra además los riesgos de una relación incompleta por razones sexuales que puede provocar el rompimiento de su vida conyugal por causa del varón. Según el *huehuetlatolli* es responsabilidad de él cuidar su cuerpo para llegar a buen término en su vida conyugal y reproductiva.

El conjunto de *huehuetlatolli* no registra aspectos sexuales dirigidos a la hija a quien se está amonestando, pero no se puede asumir que no existieran. Tal vez los frailes y los nahuatlato no tuvieron oportunidad de introducirse a ese aspecto de la vida de las mujeres nahuas. Además, educados en la religión cristiana, era tabú tocar temas tan íntimos sobre el género opuesto. No obstante, también registraron dos *huehuetlatolli* (Sahagún, 1953-1982: libro 6, 101-103) que hablan sobre las características que una mujer casada debía cumplir. No se habla de los hijos o hijas, sino de evitar la infidelidad, “*mi más pequeña hija, paloma, si tú vives en la tierra, no has de conocer a dos hombres*”⁸. No sólo se habla de la posibilidad de provocar enojo a su esposo si no es una buena esposa, este enojo llega hasta los dioses que podrían provocarle hasta la muerte por serle infiel a su esposo. Por lo tanto se le pide a la hija que al casarse viva en calma, en paz en la tierra. De igual manera al varón se le dan pláticas morales, pero estas registran las características que deben cumplir antes de casarse.

En el Códice Florentino, existen cinco *huehuetlatolli* que hacen referencia

⁷ Auh in mahan titlachictli, in mahan timetl: çan cuel in timocaoaz timeia, aço qujn vel ica toqujchtli, in ocuel tonmotlamj, in aoc cuelle tiqujlvia, in aoc cuelle ticaitia monamic, ie cuel mjtzihija ie cuel mjtztlaelitta, ca nel noço ticapizmjtia: aço qujn ie ic itlati in qujnequj tlalticpacaiotl, injc timaceoalti in monamjc, ie te oc uel timocauh: muchimopanti açoç y iatlamatia mopan iaz mjtzontlaximaz: ca nel noço otinmjiuhcapolo, ca otonmotlamj.

⁸ “nj noxocoiuh, cocotzin intla tinemjz tlalticpac: ma vme oqujchtli mixco, mocpac ma” (Sahagún, 1953-1982: Libro 6,102).

al proceso que seguía la mujer para tener a sus hijos. Los escritores arrojaron al papel discursos sobre los cuidados que debían tener al estar embarazadas, las relaciones que se creaban entre los progenitores y la matrona. También muestran el proceso en que la matrona ayuda a la mujer a tener al hijo, y registran lo que ocurría cuando el bebé no podía nacer, así como creencias sobre lo que ocurría cuando la mujer y el bebé morían durante el parto.

Al desempeñar los roles de madres o padres, a su vocabulario cotidiano se incorporaban palabras tales como *huapahua* e *izcaltia*, que de acuerdo al diccionario español-mexicano y mexicano-español, escrito por el fraile Alonso de Molina (1569), eran verbos que daban nombre a la acción de criar a los infantes. El franciscano registró sustantivos, verbos y adjetivos relacionados con la crianza de un infante desde su nacimiento hasta cuando se casaban. Por ejemplo, al primogénito le llamaban *achcauhtli*. Cuando ejemplificó la palabra *achihucayotl*, o *aiuhcayotl* que quiere decir *mala acción*, dio como ejemplo la siguiente frase: “*In piltontli in iquac quemmanian achihucayotl o aiuhcayotl conailia in nantli, in tatli, cuix amo tlatzacuiltlo?*”⁹

En el documento que dejó, se pueden rastrear prácticas cotidianas que tienen que ver exclusivamente con la crianza de los hijos e hijas. Por ejemplo, la acción de mamar el pecho materno era *chichî*¹⁰ y al bebé que mamaba se le llamaba *chichîni*. Tenían una práctica de destete a la que llamaban *chichîualcaualtica*, y que cuando se arrullaba al niño se utilizaba la palabra *cochteca*. Los niños y niñas podían tener nodrizas a las que les llamaban *chichîua*, y que los infantes podían ser criados por personas diferentes al padre y la madre, los cuales podían ser hombres o mujeres. A los ayos varones les llamaban *teuapauani*, *tlacauapauani* o *tlacauapauqui*. En el caso de las mujeres a ellas les llamaban *tlacazcalti* o *tlacazcaltiani*. La crianza que daban dicha personas era llamada *tlacauapaualiztli*, *tlacazcaltiliztli*, o *tlauapaualli*. Esto refleja la existencia de otros personajes que estaban insertos en la crianza de los hijos e hijas, pero los documentos eclesiásticos que hasta ahora he revisado, sólo reportan a los padres y madres como responsables de los infantes. En la siguiente sección se muestra el interés que tenían los frailes y los nahuatlato por conocer e influir en lo que se entendía por las figuras maternas y paternas mediante sus escritos doctrinales.

⁹ “Cuando un niño pequeño hace algo malo con respecto a su padre o madre, no es castigado?” (Molina, 1569).

¹⁰ Siendo las dos letras *i* de la palabra *chichî* vocales alargadas que marcan la diferencia con la palabra *chichi* que significa perro y se puede diferenciar por las vocales *i* que son cortas.

TETATZIN, TENANTZIN:

LOS PROGENITORES COMO MEDIOS PARA CREAR UNA ESTRUCTURA COLONIAL

Para introducir sus ideas en los hogares colonizados, los frailes y nahuatlato redactaron discursos en náhuatl que obedecían a estilos europeos cristianos. Uno de estos géneros fue el de los sermones, que tenía como objetivo llevar la doctrina cristiana a una audiencia durante un momento de la misa. En algunos de estos sermones, existen fragmentos donde los infantes se vuelven objeto de interés para los escritores y tratan de llegar a ellos a través de sus progenitores. Existen pasajes donde los escritores utilizan a los padres y las madres nahuas como medio para insertar a los infantes en la estructura colonial, al mismo tiempo que retaban a las estructuras sociales pasadas, y a las que querían establecer los gobernantes coloniales.

Las estructuras jerárquicas prehispánicas rendían obediencia a los dioses del panteón mexica, a los ancianos, a los gobernantes y finalmente a las madres y a los padres (entendidos estos últimos como actores con un mismo valor sociocultural, lo cual se argumentará más adelante). Esta estructura cambió proponiendo una jerarquía colonial diferente. En dichas representaciones se vislumbra la introducción del modelo patriarcal, que al mismo tiempo que impregnaba de un poder inmenso a la figura paterna, también lo volvía un instrumento del poder eclesiástico. Un ejemplo claro de este discurso se encuentra en el sermón de fray Bernardino de Sahagún titulado *En el día de la circuncisión del Señor*¹¹.

Ustedes que son padres y madres necesitan urgentemente y fuertemente inducir a sus hijos a la obediencia. Díganle a su hijo (a): Hijo(a) mío(a), ten mucho cuidado; sé obediente. Con esto, tu serás feliz y serás amado aquí en la tierra y allá en el cielo. Escucha hijo mío; necesitas obedecer en dos formas. En primer lugar obedece a aquellos que gobiernan y dirigen espiritualmente a la gente; por ejemplo, aquellos que son sacerdotes. En segundo lugar obedece a aquellos que gobiernan a la gente en las cosas de la tierra; por ejemplo, los gobernantes....ustedes necesitan amonestar con esto a sus hijos (as)...

En este pasaje, Sahagún y el colaborador nahua que escribió el texto muestran la forma en que los progenitores nahuas deben entender la nueva jerarquía de poderes. Primero, están los frailes, y después los gobernadores.

¹¹ Los sermones de Fray Bernardino de Sahagún fueron parcialmente traducidos al inglés por Barry Sell y nunca han sido publicados, permanecen como manuscritos.

Dicho orden vino a transformar el significado y los roles de los progenitores nahuas que no aparecen en la lista de autoridades que los infantes deben aprender a obedecer. Ellos sólo son mediadores entre los frailes y los hijos.

Representación de una madre nahua colonial

Basados en la revisión de diversas fuentes nahuas, se ha propuesto que antes de la colonización del territorio, los varones y las mujeres vivían en una relación complementaria y paralela (Lavrin, 1989; Kellogg, 1986, 1998, 1995; Schroeder, Wood, and Haskett, 1997; Burkhart, 1989, 1996, y 1997). Los roles de género tenían un valor que no producía la diferenciación jerárquica de dominación masculina que en el occidente se había dado¹². Dicha relación entre géneros también se presentó cuando los nahuas se volvían padres y madres. En las diferentes versiones del *huehuetlatolli*, las madres y los padres se nombraban a sí mismos con las palabras: *In nanyotl*, *in tayotl* (la maternidad, la paternidad), lo cual sugiere un paralelismo de autoridad sobre los hijos e hijas. En el Códice Mendoza, los padres y las madres están representados instruyendo o castigando a sus infantes. Siempre se representan juntos, pero cada quien en sus espacios de acuerdo a su género. En sus ilustraciones, los padres se encuentran criando a los niños y las madres a las niñas desde una edad muy temprana hasta que están en edad de casarse. Para añadir otro ejemplo, en el capítulo XV del Códice Florentino existe un discurso que los progenitores dan a las hijas preñadas. Ellos la incentivan a vivir una buena maternidad y una buena paternidad (ver Sahagún, 1953-1982: libro 6).

Los discursos que se escribieron para evangelizar, llegaron a tocar asuntos relacionados con la función del cuerpo femenino en su rol materno. El pasaje del sermón referente al Segundo Domingo de Pascua, del fraile Escalona, citado al comienzo de este documento, explica que la forma en que los hijos e hijas buscan satisfacer sus necesidades más elementales es mediante sus progenitores. Sin embargo, la madre es la única que puede resolver dichas necesidades cuando el infante todavía no articula palabras. Como se aprecia en este pasaje, los españoles y los nahuas estaban de acuerdo en que la madre era la que podía resolver las necesidades de los hijos e hijas más pequeños. En el sermón se reconoce la capacidad tanto de padres como de madres para cuidar

¹² Y tal vez los nuevos estudios podrían decir que las relaciones de género en Europa tampoco fueron como hasta ahora se pensaba. Véase por ejemplo el trabajo de Grace Colledge (2001) "Families in Crisis: Women, Guardianship and the Nobility in Early Modern Spain".

a sus hijos. Sin embargo, cuidar a los más pequeños concierne a las madres; esto es representado como una aptitud femenina que el escritor traduce como amor maternal.

En los discursos, existieron intentos para mostrar el rol que debían cumplir las mujeres nahuas. A ellas se les consideraban cuerpos generadores de vida (igual que en la época prehispánica) pero sin el valor que dicho acto significaba. Burkhart (1997) propone que durante la época prehispánica el valor de la actividad de la mujer mexica dentro del hogar era similar al valor de las actividades de un guerrero. Esta situación cambió en los primeros años de la colonia. Durante la época prehispánica una mala madre era castigada en vida por la comunidad y por los dioses. En la época colonial el castigo se daba después de la muerte. El infierno era el lugar en el que las malas mujeres pagaban sus pecados. Un caso como éste se muestra en una obra teatral sin título, llamada “El hombre noble y su esposa infértil”¹³ por sus traductores Louise Burkhart y Barry Sell. En la obra, una mujer es enviada al infierno por no querer tener hijos. El texto muestra a una mujer casada que no tiene el deseo de procrear, y que tal vez se había practicado abortos. No desea sentir caer la leche de sus pechos mojando su cuerpo, o gastar recursos económicos en hijos o hijas. La mujer se resiste, pues tampoco quiere tener la apariencia de las madres que son representadas como mujeres con falta de higiene personal.

¡Oh mi querida y joven hermana! por lo que tu hijo está molesto es porque Dios no nos ha dado un solo hijo. Ha sido en vano que hayan puesto ofrendas en las iglesias de todos lados. Ahora, pienso que está desesperándose, quiere dar todo el dinero que tenemos a los enfermos porque no tiene hijos. Pero tu sabes, ¡Oh, Hija mía! Aun si un bebé naciera, bueno, ellos son realmente desgraciados, ruidosos, y corruptos. ¡La manera en que ellos lloran, y la manera en que ellos orinan frente a la gente!¹⁴

Mediante la negación del rol de madre, la mujer en esta obra teatral refleja la posición colonial masculina acerca de la maternidad la cual reconoce el rol reproductivo femenino. Al final de la obra, la mujer es enviada al infierno. Pero esta condena, que desdibuja el castigo en vida de la comunidad y el de los

¹³ En inglés “The Nobleman and his barren wife” (Burkhart y Sell 2009: 320-321).

¹⁴ Oh my beloved younger sister, what your son is upset about is that God does not give us even a single child. It's been in vain that they've put offerings in the churches everywhere. And now I think he's getting desperate. He wants to give all the money we have to the sick [because] he sees he has no child. But you know, o my daughter, even if a little child comes to be born—well, they are really disgraceful, annoying, dirtying, and corrupting, the way they cry, and the way they pee in front of people. So, what am I to think, on my own? Whatever my heart wants, won't this happen? Is what I am saying bad, Oh my beloved daughter, Oh noblewoman? (Burkhart y Sell, 2009: 321).

dioses mexicas, no se concretó a dictar el uso del cuerpo de una mujer como reproductora de vida. El discurso llegó a tocar el valor que el trabajo materno representaba. En el código Florentino, existe un pasaje donde la madre, el padre y algunos parientes llevan al hijo por primera vez al *Calmecac*. En su despedida, ellos le dirigen estas palabras:

¡Arrodílate hijo mío! ¡Oh, hijo mío! ¡Oh, nieto mío! ¡Oh, cabello de mi cabeza! ¡Oh, uña de mi dedo! ¡Oh, el más pequeño de mis hijos! A ti se te dio vida, tú naciste en la tierra. El maestro, nuestro señor te envió. Y tú llegaste como eras antes. Antes no te podías defender por ti mismo. Antes, no podías estirar tus brazos. Realmente es tu madre la que te ha dado fuerzas. Contigo, ella ha cabeceado, ha dejado de dormir, se ha ensuciado con tus excreciones, y con su leche, te ha dado fuerza...(Sahagún. 1953-1982: Libro 6, 213-214).

El rol maternal es expresado como un conjunto de acciones heroicas en los aspectos de cuidado y sustento durante el proceso que una mujer sigue para transformar un bebé en un muchacho. Este es inexistente en el discurso de las fuentes nahuas posteriores. Durante la mitad del siglo XVII, las discusiones sobre la manera en que las madres debían criar a los niños fueron no sólo sobre su trabajo materno. Éstas entraron en las prácticas y rituales de las mujeres.

Bartolomé de Alva (1999 [1634]) incluyó en su guía de confesión en náhuatl y español una pregunta relacionada con las prácticas funerarias de los infantes. Ésta muestra una verdadera confrontación entre las prácticas indígenas y las europeas. Alva dirige su atención a lo que las mujeres acostumbraban realizar durante el entierro de los niños y niñas pequeños. La pregunta dice: “¿Cuándo tu bebé murió le pusiste tu leche materna en una caña? ¿Lo enterraste con ella? ¿Dónde lo enterraste? ¿Vas allá para derramar tu leche materna en él? [Respuesta. Si/No]” (Alva, 1999 [1634]: 85). Este ritual del que nos da cuenta Alva, muestra a una madre ofreciendo el más precioso elemento con el que un bebé podría alimentarse en vida, y en las concepciones culturales indígenas también erapreciado después de la muerte. Sin embargo, el pensamiento de la época colonial temprana impregnó dicho ritual con un significado pecaminoso. Este discurso no sólo toca las prácticas maternas del cuidado que se debía dar a un cuerpo infantil sin vida; también toca lo relativo al entendimiento ideológico sobre dónde iban los bebés después de la muerte. En la misma guía de confesión la pregunta es acompañada de una explicación sobre el lugar que los bebés no bautizados ocupan en el otro mundo. El lugar es el limbo. El texto lo describe de esta manera: “Dios los tiene allá por razones que sólo él sabe. Nadie sabe realmente qué pasará con ellos. Sin embargo, ellos no sufren ni

*tampoco disfrutan nada, sólo se quedan en la oscuridad*¹⁵ (Alva, 1999 [1634]: 87). Las ideas y las prácticas de dónde mantener el cuerpo de un infante sin vida, así como lo que las madres podían o no hacer o pensar sobre sus hijos se volvió una discusión real entre las formas de enfrentar la muerte. Dichas diferencias llevaron a los frailes a condenar las prácticas de las madres nahuas, a hacerlas pecadoras, y a construir un discurso para que los confesores trataran de transformar las creencias y prácticas milenarias.

Pero no sólo las prácticas concretas como éstas se quisieron transformar; también era de su interés el transformar el significado que la figura materna tenía. En el primer capítulo de *Espejo divino* (Mijangos, 1607: 12), el trabajo materno, aunque es el mismo, muestra un significado diferente. Éste muestra a una madre responsable de traer a los hijos e hijas al mundo, de criarlos con cuidado y de amamantarlos. La diferencia estriba en el resultado de dicha crianza, que mientras el *huehuetlatolli* de Sahagún muestra a una madre heroína, en el libro *Espejo divino* la mujer crea y cría individuos los primeros años, pero los deja imperfectos. El responsable de arreglar dichos desperfectos es el padre. Es él quien mediante las enseñanzas en las creencias cristianas, los convertirá en jades pulidos mediante su enseñanza espiritual. La metáfora utilizada en este pasaje de *Espejo divino* relaciona a la madre con la tierra y al padre con quien pule las creaciones imperfectas de la tierra, que son los infantes.

La tierra es considerada como la madre de la gente. Todas las cosas que se encuentran aquí en la tierra, salen de ella, así como si nacieran de ella. De allí emergen las diferentes cosas comibles. De allí emergen, de allí crecen la plata y el oro, todas las piedras preciosas que no han sido acabadas, no han sido adornadas, no han sido pulidas; no son bellas en lo absoluto. Para que estas piedras preciosas sin pulir se vuelvan hermosas, es necesario que el cortador de jade (el padre) las arregle, las pula, las adorne con la arena sagrada. Y tú (refiriéndose a Juan, el hijo), tú viniste de allí; tú naciste de ella, de tu madre. Tú no estás terminado, no estás pulido, no eres puro, no eres hermoso, no te ves fino. Para que vivas hermoso, y seas luminoso, se necesita la sagrada arena. Esto significa que con el aliento, con la palabra de Dios, y con los castigos, el trabajador de jade te va a pulir. Te pulirá, te barnizará, te hará brillar, brillarás...¹⁶

¹⁵ "...in Limbo, ca ompa in çemicac tlayohuayan, auh ca ompa quinmottlalilia in dios in pipiltzintzintin in zany uh momoquilia in atle quimomazehuitihui in nequatequiltzli in Sancto Baptism, auh in yquein ca ompa quinmopilia in Dios ca yehuatzin quimomachiltia, in tlen quinmochihuiliz, ca ayac aquin huel quimat, auh yeçeamo tie ic motolinia amo no tie ic papaqui çan tlayuhuayan onoque." (Alva, 1999 [1634]): 87).

¹⁶ "Ca in tlalli, ca tenantzin ipan pouhtoc, ipan macho: yehica ca itech quiça, yuhquimma quitlacatilia in izquitlamantli in nican Tlalticpac onoc, itech catqui, itech quiça in nepapan qualoni, itech quiça, itech muchihua in teocuatl, in ixquich tlaçotetl, in ayayecauhqui, in ayamo tlayecchiuhli, in ayamo tlapetlahualli, in ayamo tlachictli, in niman ahmo qualneçqui: auh inic onqualneçiz in ahtlacanahualli tlaçotetl:

En este pasaje, el rol de la madre se muestra como la creadora de cuerpos imperfectos e inacabados, ya no crea individuos fuertes para continuar con la siguiente etapa de su vida. Entonces, el padre es insertado en este panorama. Según el discurso colonial de principios del siglo XVII, el padre es el indicado para educar al niño espiritualmente. Él es quien transforma a estos productos imperfectos en varones nahuas, cristianos y por lo tanto completos. Es aquí donde claramente se muestra el cambio de un orden paralelo entre géneros a uno occidental, es decir, uno patriarcal donde el poder y el valor del varón fue incrementado.

En general, la situación de la madre en el discurso masculino de los frailes había sido transformada. De ser un actor paralelo junto al padre en lo que respecta al cuidado de los infantes, terminó ocupando un lugar en el que su valor, su trabajo y sus prácticas rituales no significaban lo mismo, ni siquiera comparándolo con los discursos del comienzo de la colonia. En el discurso, de comienzos del siglo XVII ya no existía un *in nanyotl in tayotl*, sino un poder patriarcal absoluto.

Representación de un padre nahua colonial

Un tema de fuerte atención en el discurso náhuatl fue el del rol y el valor que un padre debía tener. El diálogo entre el padre y el hijo en *Espejo divino* permite la reconstrucción del prototipo de padre nahua que era necesario en la sociedad colonizada. En el primer capítulo del libro se muestra cómo la paternidad fue descrita basándose en dicotomías de lo bueno y lo malo de acuerdo a las ideas occidentales pero utilizando metáforas que varias veces incluían características nahuas y españolas (Marín-Guadarrama, 2006). Así, el padre que le dice a su hijo que es un desobligado, lo compara con un venado, con un conejo y con un puerco. El documento es una ventana para conocer el pensamiento cristiano sobre la figura paterna indígena en la Nueva España. Es como una lista teatralizada de aspectos que debe y no debe hacer un padre.

En el libro, dejar a su hijo pecar es un signo de una mala paternidad. El padre malo es el que tiene un hijo que lleva una vida malvada y deja a su hijo ver las maneras en que puede pecar. El padre malo es el que no educa a su hijo, el que

monequi quiyecchichihuaz, quichichiquiz, quipetlahuaz in chalchiuhtecqui, in teoxaltica tlacencahua. In tehuatl itech otiquiz, itech otitlacat in tlallo, quihtoznequi in nantli: auh ahtiyecauhqui, ahtitlacanahualli, ahtitlachipahualli, ahtitqualneçqui, ahtiyecneçqui: auh inic tiquilneçiz, inic tipegpetlacaz, monequi teoxaltica, quitoznequi: ica in ihiyotzin in itlahtiltzin Dios, yhuam ica in tetlatzacuilitzli mitzchichiquiz, mitzpetlahuaz, mitzixpetzoz, mitzixpetlahuaz, mitzpetzincatlaliz in chalchiuhtecqui..." (Mijangos, 1607: 12)

acepta que la vida de su hijo sea loca y perversa. No lo castiga, no le muestra el gran camino al cielo, las escaleras al cielo. El padre malo sólo pone a su hijo a trabajar mucho y no lo lleva a la iglesia a oír misa. Dicho padre considera a su hijo inútil, lo deja con sus sirvientes, lo desvía del buen camino cristiano. Lo hace comer carne durante pascuas, y le da dulces y confunde a su hijo. Ese padre, va por la vida cobardemente y de manera sospechosa.

Mijangos (1607) describe al padre que es bueno como el que da a su hijo una buena y apropiada vida espiritual. El buen padre castiga y pega a su hijo. Si ve que su hijo peca, entonces lo amonesta. En el capítulo existen diversas metáforas que tratan de explicar cómo se puede llegar a ser un buen padre. En ellas la figura paterna es representada como el que guía al ciego, el que cuida el jardín, pero la metáfora más interesante es la que explica que el padre es como el salero y la luz que usa Dios. La metáfora proviene del evangelio de Mateo, y su significado pudo no haber sido obvio para los lectores nahuas, así que después del pasaje, Mijangos da una explicación.

Porque nuestro señor Jesucristo es el niño de Dios, llamó a los padres sal y luz porque es verdad que su trabajo es salar a los hijos, su trabajo es sazonarlos. Esto significa que deben castigarlos cuando se estén pudriendo, cuando estén pecando, cuando sean corruptos. Y llamó a los padres luz, porque como una antorcha, como una luz, ellos alumbrarán a los hijos, ellos les darán luz, que significa que con palabras prudentes ellos amonestarán a sus hijos espiritualmente, y les darán un buen ejemplo.¹⁷

La luz representa al padre que guía a los hijos al cielo, y la sal representa al padre que castiga, la sal preserva, seca la carne y le impide pudrirse. Con esta metáfora, la obligación del padre es guiar al hijo lejos del camino del pecado; es decir, alejarlo de lo que no es aceptado en los cánones morales de la colonia.

Un aspecto de la paternidad colonial era el constante temor en que un padre vivía. Comparada con la autoridad que tenía en los *huehuetlatolli* de Sahagún (así como la madre), este libro representa al padre como un instrumento de Dios, es decir del poder eclesiástico, para educar a los niños (no a las niñas), a los futuros habitantes de un territorio colonizado. En el texto, la sabiduría de los progenitores que encontraba soporte en los abuelos y las abuelas, así como en el panteón nahua no existe más. En los *huehuetlatolli* registrados por Sahagún y sus colaboradores, los padres basan su autoridad en la figura materna y en la

¹⁷ "Ca ipampa in toTecuiyo IESV CHRISTO imahuizPiltzin Dios, oquimmotocayotili in tettahuan iztatl, ihuan tlanextli: yehica ca huel intequiuh quimintahuizque, quimpoyelizque, quitoznequi: quintlatzacuillizque, in iquac ihayazque, ihuan tlahtlacoltica palanizque impilhuan, ihuan oquimmotocayotili tlanextli: yehica yuhquimma tlahuilli, ocoatl quintlahuilizque, quintlanextlizque, quitoznequi: mahuiztlatoltica quinnonotzazque, teoyotica quintlillotizque, quintlapallotizque, quimixcuitizque" (Mijangos, 1607: 12).

paterna. Ellos también se hacen llamar *in nanyotl, in tayotl*. Basan su autoridad en el conocimiento que los ancestros y el *Tloque Nahuaque* depositan en él y en la madre. En el texto de Mijangos (1607), la figura del padre se reduce a un instrumento de la colonia para cumplir con los requerimientos de crianza del muchacho. Su vida se encontró enmarcada en una terrible preocupación por seguir los designios de su nuevo Dios, y sólo piensa en su propia salvación.

CONCLUSIÓN

La existencia de documentos escritos en lengua náhuatl ha permitido adentrarnos en discusiones que los frailes y los nahuatlato abordaron sobre lo que pasaba dentro del hogar nahua. Estos documentos son fuentes importantes para conocer lo que pensaban los escritores sobre lo que una madre y un padre debían ser y hacer en la época colonial. Dichos documentos son un conjunto de discursos masculinos de carácter etnográfico o eclesiástico. Las perspectivas de los frailes españoles acerca de los valores y los roles fueron transmitidos tanto a los nahuatlato educados en la religión cristiana, como a los frailes ya nacidos en la Nueva España (tal es el caso de Mijangos que era originario de Oaxaca).

El proceso de conocimiento del Otro y de la producción de documentos se dio de modo casi paralelo como podemos observar en el trabajo de Sahagún, quien dejó su magna obra etnográfica y una serie de documentos eclesiásticos. Posteriormente, los documentos tuvieron la intención principal de conformar un nuevo estilo de madres y padres que obedecían más a las relaciones de género españolas. El *Espejo divino* es una síntesis de dicho trabajo colonial en el que el sistema patriarcal se muestra de manera contundente. En la colonia, los escritores formaban figuras maternas devaluadas, objetos de reproducción de vidas imperfectas, y figuras paternas a quienes se les debía rendir obediencia, quienes debían golpear a sus hijos y educar en los temas más elevados (considerados así por la iglesia). Sin embargo, el papá colonial no estuvo exento de temores. A éste lo ataron para servir al poder eclesiástico. Y eso es claro cuando lo amenazan con enviarlo al infierno si no cumple con la educación espiritual de sus hijos.

En concreto, este documento muestra que los sentimientos relacionados con la paternidad y la maternidad se volvieron una forma de colonizar a la sociedad indígena. Al comienzo del siglo XVII, la figura materna ya no estuvo reflejada como antes. En los sermones, en los *huehuetlatolli* tardíos de Bautista (1600)

y en otros documentos escritos en lengua náhuatl tales como obras teatrales, y en el libro *Espejo divino*, la presentación de un nuevo orden jerárquico en el discurso fue un intento para transformar la vida íntima de los nahuas mediante la introducción de estructuras occidentales, donde el conflicto entre la iglesia y las autoridades españolas estaba reflejado. En el mismo discurso se describía la jerarquía patriarcal que querían que existiera dentro de los hogares. Es allí donde la figura del padre se convierte en un instrumento eclesiástico para transformar la estructura dentro de las casas. Es allí donde la autoridad materna sobre sus hijos e hijas fue desdibujada en el discurso de los últimos años de la época temprana de la colonia. Este estudio sólo revela lo que los documentos producidos por los frailes y los nahuatlats tienen, falta todavía una tarea muy grande que es la de contrastar esta información con lo que los documentos civiles puedan mostrar.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva, Bartolomé de (1999), *A Guide to confession large and small in the Mexican language*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Bautista, Juan (1600), *Huehuetlatolli que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política*, México.
- Burkhart, Louise M. (1997), "Mexica women on the home front. Housework and religion in Aztec Mexico", en Schroeder, Susan, *et al.* [comps], *Indian Women of Mexico*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Burkhart, Louise M. (1996) *Holy Wednesday. A Nahuatl drama from early Colonial Mexico*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Burkhart, Louise M. (1989), *The slippery earth. Nahuatl Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson: The University of Arizona Press.
- Cline, Sarah (1986), *Colonial Culhuacan 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Códice Mendoza (1992), Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt., ed. Berkeley: University of California Press.
- Collidge, Grace (2001), *Families in crisis: women, guardianship and the nobility in early modern Spain*. Tesis doctoral, Indiana University.
- Cunningham, Hugh (2005), *Children and childhood in Western society since*

1500, Nueva York: Pearson Longman.

Durán, Diego (1967), *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Garibay-Kintana, Angel María [ed.], México: Editorial Porrúa.

Ellsworth Hamann, Byron (2006), "Child martyrs and murderous children. Age and agency in sixteenth-century transatlantic religious conflicts", en Ardren, T y S. Hutson [comps.], *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Boulder: University Press of Colorado.

Ginsburg, Faye y Rayna Rapp (1995), "Introduction: Conceiving the new world order", en *Conceiving the new world order: The global politics of reproduction*, Berkeley: University of California Press.

Haskett, Robert (2005), *Visions of paradise: Primordial titles and Mesoamerican history in Cuernavaca*, Norman: University of Oklahoma Press.

Katz Rothman, Barbara (2000 [1989]), *Recreating motherhood*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Kellogg, Susan M. (1998), "Indigenous testaments of early colonial Mexico City: testifying to gender differences", en Kellogg, Susan y Matthew Restall [eds.], *Dead giveaways. Indigenous testaments*, Salt Lake City: The University of Utah Press.

_____ (1995a), *Law and the transformation of Aztec culture. 1500-1700*, Norman: University of Oklahoma Press.

_____ (1995b), "The woman's room: some aspects of gender relations in Tenochtitlan in the late pre-hispanic period", en *Ethnohistory*, número 42, volumen 4.

_____ (1986), "Kinship and social organization in early colonial Tenochtitlan", en Spores, R. [ed.], *Ethnohistory. Supplement to the handbook of middle American Indians*, Austin: University of Texas Press.

Landsman, Gail (1999), "Does god give special kids to special parents? Personhood and the child with disabilities as gift and as giver", en Layne, Linda [ed.], *Transformative motherhood, on giving and getting in a consumer culture*, New York: New York University Press.

Landsman, Gail (1998), "Reconstructing motherhood in the age of perfect babies: Mothers of infants and toddlers with disabilities", en *Signs* número 24, volumen 1.

Lavrin, Asunción, ed. (1989), *Sexuality and marriage in colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Lockhart, James (1992), *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the Indians of central Mexico, Sixteenth through eighteenth centuries*,

Stanford: Stanford University Press.

López Austin, Alfredo (1984), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, México: UNAM.

Marín-Guadarrama, Nadia (2006), *Fray Juan de Mijangos' Espejo Divino: a Spanish-Nahua Masculine Discourse on Childrearing*. Ponencia presentada en el 2006 American Society for Ethnohistory Annual Meeting. Williamsburg, Virginia. Noviembre 3 de 2006.

McElhinny, Bonnie (2005), " 'Kissing a baby is not all good for him' Infant mortality, medicine, and colonial modernity in the U.S.-occupied Philippines, en *American Anthropologist*, número 107, volumen 2.

Mendieta, Jerónimo de (1945 [1573-1596]), *Historia eclesiástica indiana*, México: Editorial Salvador Chavez Hayhoe.

Mijangos, Juan de (1607), *Espejo divino en lengua mexicana*, en que pueden verse los padres y tomar documento para acertar a doctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes, México: Imprenta de Diego López Dávalos.

Molina, Alonso de (1569), *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana: Compuesto por el muy reverendo padre Fray Alonso de Molina, de la Orden del Seraphico Padre San Francisco*, México: Antolio de Esponza Impresor.

Motolinía, Toribio de Benavente (1969 [1538-1541]), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México: Editorial Porrúa.

Sahagún, Bernardino de (1953-1982), *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*. Anderson A. y C. Dibble [traductores], Santa Fe: School of American Research- University of Utah.

Sell, Barry D. (1993), *Friars, Nahuas and books: Language and expression in colonial Nahuatl publications*, Tesis doctoral de Historia, University of California, Los Angeles.

Stoler, Ann Laura (1991), "Carnal knowledge and imperial Power: Matrimony, race and morality in Colonial Asia", en diLeonardo Micaela [ed.], *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley: University of California Press

_____ (2001), "Tense and tender ties: The politics of comparison in North American history and (post)colonial studies", en *Journal of American History*, número 88.

_____ (2002), *Carnal knowledge and imperial power. Race and the intimate*

in colonial rule, Berkeley: University of California Press.

_____ (2004), "Affective states", en Vicent J. y Nugent D. *A companion to the anthropology of politics*, London: Blackwell.

_____ (2006 [1995]), *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*, Durham and London: Duke University Press.

Terraciano, Kevin (2001), *The Mixtecs of colonial Oaxaca. Ñundzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford: Stanford University Press.

Torquemada, Juan de. (1986 [1615]), *Monarquía Indiana*, México: Editorial Porrúa.

Trexler, Richard ed. (1987), "From the mouths of Babes: Christianization by children in sixteenth century New Spain", en *Church and community 1200-1600*, Roma: Edizione di Storia e Letteratura.

Valadés, Diego (1579), *Rhetorica christiana*, Perugia: Petrumiacobum Petrutium.

Van Gennep, Arnold (1960), *The rites of passage*, Chicago: University of Chicago Press.

Nadia Marín-Guadarrama

kimi_nadiaaxxi@yahoo.com

Profesora-Investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Doctora en Antropología por la Universidad de Albany, State University of New York.

Fecha de Recepción: 25/ 05/ 2012

Fecha de Aprobación: 03/ 07/ 2012