

Históricas Digital

Nadia Marín Guadarrama

“Los rituales de bebés en textos en lengua náhuatl.
Espacios de negociación colonial”

p. 61-84

Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad

Berenice Alcántara Rojas (coordinación)

Mario Alberto Sánchez Aguilera (coordinación)

Tesiu Rosas Xelhuanzi (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de
Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas

2022

328 p.

Figuras y cuadros

ISBN 978-607-30-6458-3 (UNAM)

ISBN 978-607-8740-28-4 (Estampa Artes Gráficas)

Formato: PDF

Publicado en línea: 31 de octubre 2022

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/784/vestigios_manuscritos.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LOS RITUALES DE BEBÉS EN TEXTOS EN LENGUA NÁHUATL: ESPACIOS DE NEGOCIACIÓN COLONIAL

NADIA MARÍN GUADARRAMA¹

State University of New York
University at Albany

En su *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, el fraile Alonso de Molina escribió un pasaje con instrucciones detalladas para salvar a un bebé no bautizado de ir al limbo después de morir. Ese lugar frío y oscuro adonde Dios manda a los no bautizados, no se sabe por qué. Alonso de Molina escribe: “Y si no puede nacer, pero su mano, o su pie ha salido, ha aparecido, y el bebé está vivo, entonces rápidamente verterás el agua en su mano o su pie y dirás ‘yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’ [...] y con una manta cubrirás el cuerpo de la mujer que está pariendo, que está haciendo a una persona”.² Así, con su discurso de salvación de almas, el fraile se adentraba en uno de los ámbitos más íntimos y mundanos de la vida de los pueblos nahuas: la crianza y la vida ritual de los más pequeños.

En este capítulo comparo documentos coloniales que muestran pasajes de la vida cotidiana indígena con documentos cristianos escritos en lengua náhuatl, como sermones, doctrinas y confesionarios, para mostrar que en

¹ Mi agradecimiento profundo a Louise M. Burkhart por su enseñanza, en específico por ayudarme a revisar las traducciones incluidas en este capítulo. También agradezco infinitamente a Héctor Marín Rebollo por la revisión de mi escrito.

² “Auh intlacamo vellacati, yntla ye oquiçaco, onecico in ima yn anoço ycxí, yn yoltica piltzintli, niman yciuhca ypan tictecaz yn atl yn ima, in anoço ycxí, yuan tiquitoz. Ego te baptizo in nomine patris et filij spiritus sancti. Amen [...] Auh tilmatzintli yc tictlapachoz yn inacayo cihuatl mixiui, tlacachihua”. Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, 1569, f. 23r.

los procesos de colonización los rituales de bebés se tornan relevantes dentro de los discursos creados por los frailes y los nahuas. Los aspectos discutidos por estos actores sociales muestran similitudes, contradicciones, rechazos o apropiaciones de elementos culturales específicos sobre cómo cuidar a los bebés nahuas. Comparo el *nequatequiliztli*, traducido como bautizo, con el baño prehispánico que se daba a los bebés. También incluyo el ritual de acostar por primera vez a la bebé en su cuna y lo comparo con imágenes de Jesús en el pesebre y con la representación de cunas en documentos civiles. Otro ritual analizado es el *nexipintequiliztli*, o corte del prepucio, palabra utilizada para hablar de la circuncisión en un tiempo en el que los frailes trataban de erradicar las prácticas de sacrificios humanos en las comunidades indígenas. El cuarto ritual se relaciona con la muerte de los bebés y expone una confrontación indudable para eliminar los rituales femeninos de duelo y las creencias acerca del lugar adonde iban los bebés al morir.

Mi investigación sobre crianza infantil en los discursos coloniales de los frailes y los nahuas se ha nutrido de manera considerable con los sermones del manuscrito 1482 la Biblioteca Nacional de México, traducido dentro del proyecto “Sermones en mexicano”, que dirige la doctora Berenice Alcántara Rojas.³ Los discursos creados por los frailes y los nahuas son una ventana al mundo de los bebés nahuas durante la colonia. Es necesario profundizar en el análisis de sus representaciones. Para hacerlo, retomo a Hugh Cunningham,⁴ quien afirma que las representaciones de las deidades mostradas en pasajes de la vida cotidiana son útiles para crear reconstrucciones históricas de la infancia, porque las personas recurren a sus propias experiencias para contar una historia. En los documentos cristianos coloniales escritos en lengua náhuatl encontramos representaciones de Jesús como bebé (también de bebés muertos por mandato de Herodes, tema que será objeto de análisis en otra ocasión), definidas de esta manera:

Jn piltzintli axcan omotlacatili, ca dios no yvan oquichtli: inic oquichtli otzintic opeuh in iquac omotlacatili. Jnic oquichtli ca piltzintli tepitzi, ytetzinco monequi malhuiloz napaloloz chichitiloz ets. yvan inic

³ Para más detalles sobre el proyecto, véase <https://sermonesenmexicano.unam.mx/>.

⁴ Hugh Cunningham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Essex, Pearson Education, 1995, p. 30.

oquichtli amo motlatoltia çan oc yuhquin nontzintli, in iuhque occe-
quintin pipiltzintzi.⁵

El niño que ahora ha nacido es Dios y también varón, en cuanto varón tuvo principio, empezó cuando nació. En cuanto varón es un niño pequeño y necesita ser protegido, llevado en brazos, amamantado, etc., y en cuanto varón no puede hablar, es como si todavía fuera mudo, así como los otros niños pequeños.

El bebé Jesús presenta características que se pueden encontrar tanto en el sermón de Sahagún de 1563 como en el libro que el fraile Juan de la Cerda publicó en España, en 1599, sobre la forma de instruir a las mujeres⁶ y en otros documentos cristianos escritos en lengua náhuatl durante la época colonial. En el enfoque cristiano que trataban de imponer los colonizadores, el bebé Jesús se representa como un bebé que llora, no puede hablar y necesita ser cuidado. Su madre debe amamantarlo y cargarlo, y se le adorna con los rituales necesarios para hacerlo un bebé cristiano. Al mismo tiempo, en los sermones se representa como un bebé poderoso, capaz de mover las estrellas que dirigen a los tres *tlahtohqueh*, los tres Reyes Magos, hasta su modesto pesebre y de mandar ángeles con mensajes para las personas de la tierra. En pocas palabras, es un bebé con atribuciones sobrenaturales que le dan su calidad de *teotl*, “dios”. Sin embargo, ésta no es la única representación de bebés en los documentos coloniales. Existen textos y pinturas que, aunque no son muy numerosos, proporcionan elementos para estudiar este mundo ritual en el que los discursos sobre los lugares, los cuerpos y la cosmovisión acerca de la existencia de los más pequeños fueron reconfigurados.

EL TLACOÇOLAQUILO: EL RITUAL DE ACOSTAR A LA BEBÉ EN SU COÇOLLI

Al propagarse la religión cristiana, los frailes enseñaron un pasaje relevante en la vida de Jesús: cuando está recién nacido en el pesebre, que muestra su

⁵ Bernardino de Sahagún, *Síguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana: no trazados de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios*, ms. 1485, 1563, Collection Ayer, Newberry Library, p. 21.

⁶ Juan de la Cerda, *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las mugeres en sus estados*, Alcalá de Henares, Juan Gracian, 1599.

nacimiento humilde. En el sermón para la Epifanía, atribuido a Alonso de Escalona,⁷ se describe a Jesús acostado en el pesebre mientras su madre lo contempla y solloza. Se hace referencia al pesebre como “*yn oncan mamaça ytlacuayan*”, “allá donde los venados comen”. Si los nahuas vieron representaciones pictóricas de este pasaje, seguramente trajeron a su mente la *coçolli* o *coçulli*. Para efectos de claridad, traduzco *coçolli* como cuna, aunque el concepto es más amplio. En lugar de ser un objeto fijo para acostar al bebé, la *coçolli* era portable y contenía un significado religioso, pues representaba los brazos y el regazo de la diosa de la tierra. En las ilustraciones de eventos cotidianos de los códices, este objeto se encuentra en una casa o en espacios abiertos. La *coçolli* era un objeto importante en la vida cotidiana y ritual indígena, que alcanzaba también las actividades relacionadas con el gobierno. Por ejemplo, en sus discursos, el *tlahtoani* hablaba de la obligación de criar a su gente, de mecer la *coçolli* y abrazar a la población que gobernaba, él era la madre y el padre que cuidaba de la gente.⁸ Para los españoles, herederos de un sistema patriarcal, estos términos eran femeninos, maternales, por consiguiente no concernían a las autoridades españolas ni a los frailes.

La *coçolli* fue central para el cuidado y los rituales de los bebés en la sociedad nahua, en especial para las niñas. En las palabras que dice a su hija, la madre le recuerda que ella la cargó (*onimitzitquic*, “yo te cargué”) durante muchos meses y la acostó en la *coçolli* (*onimitzcocoçoltecac*, “yo te acosté en la cuna”).⁹ Si algo se comía o se bebía, se ponían un poco en la frente del bebé que estaba en la *coçolli* para que no le diera hipo ni se afligiera por lo que los demás comieran o bebieran.¹⁰ La *coçolli* también servía para nombrar lugares y el nacimiento de personajes relevantes. Por ejemplo, en el *Códice Azcatitlan*, elaborado alrededor del último tercio del siglo XVI, se encuentran cuatro bebés en sus respectivas cunas con las que representan lugares o el nacimiento de personajes importantes. De acuerdo con Robert

⁷ Ms. 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México, f. 150r.

⁸ Bernardino de Sahagún, *General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex, ca. 1577*, t. 2, libro 6, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/13/> (consulta: 16 de julio de 2020). Invito al lector a visitar las ligas electrónicas en las notas al pie de página para ver las ilustraciones que se estudian en este capítulo.

⁹ Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, cap. 19, f. 81v, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/175/> (consulta: 23 de julio de 2020).

¹⁰ Sahagún, *General History...*, t. 1, apéndice del libro 5, f. 22r, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/717/> (consulta: 23 de julio de 2020).

H. Barlow,¹¹ uno de los bebés está ligado a un glifo que representa *Mixiuhcan*,¹² donde parió la hermana de Huitzilihuitl. Las otras cunas muestran el nacimiento de otros personajes importantes. Nezahualcoyotl bebé es representado en su *coçolli* acompañado por su glifo, el coyote que ayuna.¹³ Otra *coçolli* representa el nacimiento de don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin, gobernador de Tenochtitlan a mediados del siglo xvi.¹⁴ La cuarta *coçolli* no se identifica plenamente con ningún personaje, pero Barlow propone que es Moctezuma II.¹⁵

En el *Códice Azcatitlan* no hay figuras femeninas asociadas a las representaciones de bebés en su *coçolli*. En cambio, en los códices *Mendoza* y *florentino* siempre hay mujeres acompañando las cunas. El *Códice Mendoza* tiene dos ilustraciones de cunas, que son parte de los rituales de recibimiento de bebés. En el primero se representa al bebé en su *coçolli* con cuatro rosetas de colores en la parte superior, junto a la representación de la partera bañando y asignando el género y el nombre al bebé con ayuda de unos niños. En el otro, el bebé está en su *coçolli*, en el centro de la escena en la que el padre y la madre presentan al bebé con un maestro y un sacerdote.¹⁶ En ambas representaciones, las *coçolli* protagonizan los rituales de iniciación.

En el *Códice florentino* hay tres ilustraciones de cunas. Una está en la descripción de la fiesta de *Uauhquiltamalqualiztli*, en la que se daba pulque a todos los habitantes, incluyendo niños, niñas y bebés.¹⁷ En la colorida ilustración, las mujeres están ataviadas con sus huípiles al igual que las tilmas de los dos hombres. Las tres cunas muestran la misma estructura que las del *Códice Azcatitlan*, pero llevan una tela roja anudada y los bebés extienden sus bracitos hacia arriba.

Las otras dos imágenes se encuentran en el libro 6 del *Códice florentino*. Una no se menciona en el texto, pero se utiliza para ilustrar el discurso que

¹¹ *Códice Azcatitlan*, ed. y comentarios de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque nationale de France, 1995, p. 94.

¹² *Códice Azcatitlan*, lám. 13.

¹³ *Códice Azcatitlan*, lám. 15.

¹⁴ *Códice Azcatitlan*, lám. 22.

¹⁵ *Códice Azcatitlan*, lám. 19.

¹⁶ *Códice Mendoza*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, f. 57r, https://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=english&folio_number=63&type=r§ion=t (consulta: 23 de julio de 2020).

¹⁷ Sahagún, *General History...*, t. 1, libro 2, f. 106r, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/330/> (consulta: 16 de julio de 2020).

la partera da a la mujer embarazada, que pronto tendrá a su bebé. La *coçolli* se muestra con su asidero a los pies del bebé y los dos arcos en la parte superior. La cuna está en medio de la imagen, sobre un petate en el que están sentadas las tres mujeres.¹⁸ La segunda *coçolli* acompaña la descripción y el discurso del ritual que ocurre después del baño de *la* bebé.¹⁹ En esta narración hay un dibujo en el que aparece la partera, la madre, la bebé y la *coçolli*.²⁰ El texto describe que la partera coloca a la bebé en la *coçolli* después de bañarla para limpiarla de cualquier suciedad futura y hace un ritual al que llamaban *tlacoçolaquilo*, traducido como “posicionamiento de (la) bebé en la cuna”. Acompañada por la madre, la partera envuelve a la bebé en una cobija, llamada *conetzotzomatli*, y dirige las siguientes palabras a la *coçolli*:

In titocennan, in tiIooalticitl in timacoche, in ticuexane: ca omecavi in piltzintli, ca oiocoloc in topan in vmeiocan, in chicunauhnepanjuhcan: ca oqujoalmjoali in tonan, in tota in vme tecutli, in vme cihoatl in tlalticpac in qujhijoviz, in qujciaviz: auh ca oc tehoatl motech oalcavi, oc tehoatl ticmotetzaviliz, ca timacoche, ca ticuexane: auh manoço nelli qujoalmjoali in tonan, in tota in Iooaltecutli, in iacaviztli, in iamanjaliztli...Inantzin: ma xiqualmánjli. Ilatzín maca quen xicmuchivili in piltzintli, ma xiciamanjli.²¹

Tú, nuestra madre de todos; tú, Yoalticitl [partera nocturna]; tú, poseedora de brazos; tú, poseedora de un regazo, la bebé ha llegado. Fue formada para nosotros en el lugar de la dualidad, el lugar donde se juntan los nueve.²² Nuestra madre y nuestro padre, *ometecutli* y

¹⁸ Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, f. 143v, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/299/> (consulta: 16 de julio de 2020).

¹⁹ Hasta ahora, lo que he encontrado en los documentos etnohistóricos muestra que a los bebés varones también se les acostaba en cunas, pero como pasajes cotidianos sin relevancia ritual.

²⁰ Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, f. 175v, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/363/> (consulta: 16 de julio de 2020).

²¹ Léase *xiquiyamanili*. Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, f. 175v, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/364/> (consulta: 16 de julio de 2020).

²² Dibble y Anderson traducen *Chicunauhnepanjuhcan* o *Chiucnauhnepanjuhcan* como “above the nine-tiered heavens”, “sobre los cielos de los nueve niveles”. Bernardino de Sahagún *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe y Salt Lake City, The School of American Research/The University of Utah Press, 1981, p. 206. En este trabajo propongo usar una traducción más literal de Burkhart: “el lugar donde se juntan los nueve” (comunicación personal, julio de 2020).

omecihuatl, la enviaron a la tierra a sufrir, a fatigarse. Y a ti se te encomienda, tú la consolarás, pues tienes brazos, tienes un regazo. Ojalá que en verdad la envíen nuestra madre, nuestro padre, Yoaltecutli, Yacauiztli, Yamanyaliztli [...]. Tu eres su madre, acuéstala. Ancianita, no dañes a la bebé, sé suave con ella.

En ese momento, la partera coloca a la bebé en su *coçolli*. El texto explica que de ahí en adelante la madre usará las mismas palabras al acostar a la bebita: *Inantzin: ma xiqualmanjli* (“tú eres su madre, acuesta a la bebé”).²³

No he encontrado más información sobre la ritualidad de la *coçolli* en los textos, pero se siguió dibujando para contar y describir a algunas poblaciones. Por ejemplo, en el *Códice Vergara*, el *tlacuilo* pintó cunas para contar a los bebés en Tepetlaoztoc cuando se levantó un censo, a mediados del siglo XVI. Las cunas siempre se dibujan con cobijas para simbolizar bebés de muy corta edad. Si son de color negro, probablemente indican el fallecimiento del bebé, pues las personas fallecidas se contaban con las caras pintadas de negro. También se les dibuja un huipil para indicar el sexo femenino de la bebé. Las cunas con cobija y los pies del bebé saliendo indican edad: un bebé que está dando sus primeros pasos.²⁴

Con las representaciones de las *coçolli* podemos adentrarnos en los cambios de los discursos coloniales, en específico los relacionados con el género, que muestran la pérdida de espacio del poder femenino dentro de la cultura indígena colonial en dos direcciones: la diosa Yoalticilt que protege a la bebé desaparece de la escena y la partera deja de encargarse de los rituales de nacimiento, no sólo del baño nahua.²⁵ En concreto, el discurso colonial documenta y se apropia de un espacio femenino: un ritual destinado a las bebés para dotarlas del cuidado especial de una diosa, de una partera, mujer poderosa de la comunidad, y de su madre.

²³ Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, f. 175v, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/364/> (consulta: 16 de julio de 2020).

²⁴ Barbara J. Williams, *El Códice Vergara: edición facsimilar con comentario: pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI*, coord. de Barbara J. Williams y Frederic Hicks, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

²⁵ Esto ocurre al menos en el discurso colonial de los religiosos, pues por lo general las parteras mantienen su poder y prestigio en las comunidades indígenas.

EL NEXIPINTEQUILIZTLI: EL DOLOR Y LA SANGRE PRECIOSA

En uno de los sermones para la Fiesta de la Circuncisión del manuscrito 1482 se narra el gran suceso con el que Jesús salva a la gente del mundo por medio de su circuncisión, pues allí derrama su sangre y con su precioso líquido comienza la salvación de las personas. Ante la inexistencia de un término similar en náhuatl, los frailes y los escribanos utilizaron las palabras *nexipintequiliztli* o *texiquintepiliztli* para referirse a este ritual. La palabra “circuncisión” deriva del latín *circumcidere*, que describe la forma circular del corte, mas no especifica el lugar del cuerpo. La palabra en náhuatl indica que el corte se hace en el prepucio, pues Molina definió la palabra *xipintli* como “prepucio o capullo del miembro”.²⁶

Para analizar este ritual comparo tres sermones sobre la circuncisión. Los dos primeros forman parte del manuscrito 1482, uno se atribuye al fraile Escalona y otro a fray Bernardino de Sahagún.²⁷ El tercero se encuentra en el *Sermonario*, de Sahagún, de 1563,²⁸ y describe ampliamente el origen de la circuncisión cristiana. Explica que toda la gente nace con el pecado original y que el remedio es la circuncisión. El ritual se practica desde que Dios se lo comunicó a Abraham y también fue ejecutado con Jesús. Se aclara que su existencia es previa al ritual del bautismo. La primera parte del sermón incluye un diálogo entre Dios y Abraham al momento de recibir la circuncisión:

Abrahme, izca monahuatil, ticpiaz in tevatl yvan in mopilhua in ixquich motech quiçazque, yvan in ixquichtin mochan nemj amopan mochihuaz circuncission. Auh in ixquichtin pipiltzintzi in oquichti in quintlacatizque mochinti impan mochivaz in circuncission in iquac ye chicueilhuitia; inin circuncission amonezca ic anneci ca annomacevalhua, notech anpovi annotlaçova: amo nomacevual amo notech poviz. Ca poliviz in ianima.

²⁶ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana*, México, Porrúa, 2004 [1555-1571], p. 159.

²⁷ Ms. 1482, f. 141v-144v; f. 18v-20r.

²⁸ Sahagún, *Síguense unos sermones...*, p. 26-28.

¡Abraham! Aquí está la ley que guardarás tú y tus hijos, todos los que descenderán de ti y a todos los que en tu casa viven se les hará la circuncisión. Y todos los que son niños varones que nazcan, a todos se les hará la circuncisión cuando tengan ocho días [de nacidos]. La circuncisión es la señal de ustedes por la cual demuestran que son mis macehuales, que ustedes me pertenecen, que ustedes son mis amados. Si no es mi macehual, no me pertenecerá, su alma perecerá.²⁹

El sermón dice que Abraham decidió entonces cortarse la piel del prepucio y que lo hizo a quienes Dios le había indicado. Los tres sermones indican que durante el octavo día después de su nacimiento el corte del prepucio se le practicó a Jesús y se le nombró así. También coinciden en considerar que, con dicha acción, Jesús comenzaba su tarea de salvar del pecado a la gente del mundo.

Ahora veamos sus diferencias. En el sermón de Sahagún, de 1563, el fraile y los nahuatlato que elaboraron el documento decidieron utilizar la palabra *circuncision* en español, sin acento. En el sermón del manuscrito 1482, atribuido a Sahagún, también se utiliza la palabra *circuncision*, pero en cada lugar donde antes se había escrito se agregó entre renglones el sustantivo verbal *texipintequiliztli*. Parece que la negociación del uso del término en náhuatl sucedió durante el proceso de escritura o copia del sermón, y al final se adoptó el término náhuatl. En el sermón atribuido a Escalona, la palabra *nexipintequiliztli* se usa como parte del discurso desde el principio, sin anotaciones al respecto. La palabra se encuentra no sólo como sustantivo, sino también adornado con honoríficos y utilizado como verbo. Ninguno de los términos fue registrado en el diccionario de Alonso de Molina, pero Rémi Siméon sí agregó a su diccionario la palabra *texipintequiliztli*.³⁰

En el sermón de Sahagún de 1563, el fraile y sus ayudantes nahuatlato tratan de explicar que la circuncisión no era necesaria para Jesús pues no tenía pecado, pero que él mismo decidió que se le practicara como una forma de mostrar su obediencia hacia Dios. El texto muestra un recién nacido

²⁹ Sahagún, *Síguense unos sermones...*, p. 27.

³⁰ De hecho, Siméon registra en su diccionario tres sujetos verbales para la palabra circuncisión: *texipineuayotequiliztli*, que deriva del verbo *xipineuayotequi*, traducido como circuncidar; *texipinqueuayotequiliztli*, que deriva del verbo *xipinqueuayotequi*, también traducido como circuncidar, y *texipintequiliztli*, que tiene su raíz en la palabra *xipintl*, traducida como prepucio. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 542 y 767.

poderoso, capaz de tomar decisiones, que hace uso de las propiedades que las creencias cristianas le daban al niño Jesús y lo convertían en una especie de “superbebé” que desde su concepción y durante sus primeros días de vida podía manipular su realidad:

Auh in Totecuiyo ihesu christo, cuix ipan omotlacatili in tlatlacolli original? ca niman amo: cuix inavatil inic ipan mochivaz circuncission? niman amo. Ca temaquixtiani tepatiani ipampa quimotocayotilique iesus ca quimomaquixtilia in teanima quimopatilia in teyollo, ca amo tlatlacolle, yevatzin quitepopolhuiya in tlatlacolli...Auh inic oquimocelili Circuncission ca ipampa in tetlacamatiliztli ipampa in itlacama-choca in dios tetatzin.³¹

Y Nuestro Señor Jesucristo, ¿acaso nació con el pecado original? Absolutamente no. ¿Fue su mandamiento que se le hiciera a él la circuncisión? Absolutamente no. Él es el Salvador, el curador de gente. Por eso le llamaron Jesús. Él salva las almas de la gente, cura los corazones de la gente. No es un pecador. Él perdona los pecados de las personas. Y él aceptó la circuncisión por obediencia; por obediencia a Dios Padre.

En el sermón de la circuncisión atribuido a Escalona se utiliza una retórica con menos narración y más fuerza en el discurso. Jesús se hace pecador para salvar a las personas del mundo. Según el texto, Dios “lo carga” con los pecados del mundo y al hacerse la *nexipintequiliztli* las personas son perdonadas:

Auh yn totecuiyo cuix itla ytech catca yn tlatlacolli? cuix tlatlacoani catca? Ca uel nelli amo. Auh yn axcan ynic te[ch]motlaocolili yn teuantin: yuhquima tlatlacoani ypan omocuep, ynic techtlaxili yn cenca tecoco yn nexipintequiliztli. tla xicmocaquitican// nopilhuane ca yn totecuiyo dios tetatzin cenca otechmocnelili, cenca otechmotlaocolili; topampa oquiualmiuali yn itlaçopiltzin oquimonaua//tili ynic topampa tlayhi-youiz, ynic quimotiliz yn tecoco.³²

³¹ Sahagún, *Síguense unos sermones...*, p. 27.

³² Ms. 1482, f. 143 r.

¿Y Nuestro Señor, acaso había algún pecado en él? ¿Acaso era pecador? Ciertamente no. Y ahora, como se compadeció de nosotros, es como si se hubiera convertido en un pecador. Así nos libró del muy doloroso corte del prepucio. ¡Escuchen por favor, hijos míos! Nuestro Señor, Dios Padre, nos favoreció mucho, se compadeció mucho de nosotros. Él envió a su amado hijo por nosotros. Él le ordenó sufrir por nosotros, ver el dolor de la gente.

Los españoles trataron de introducir la doctrina cristiana en una población acostumbrada a practicar sacrificios. Trataban de convencer a la gente de no practicar oblacones, al mismo tiempo que predicaban con el ejemplo de un ritual de sangre y un corte de piel en los genitales masculinos. Quizá el ritual de la circuncisión les recordara a Quetzalcoatl sangrándose el pene para fecundar los huesos en el inframundo y dar origen a los humanos. También hay una similitud en la importancia de los bebés como puentes de comunicación con sus dioses. Mientras Jesús bebé es representado como el hijo de Dios, que desde tierna edad viene a la tierra a salvar a la humanidad, primero al volverse varón y luego mediante su sacrificio de corte del prepucio, los infantes sacrificados durante el año solar mexica traían equilibrio a la existencia misma. Alejandro Díaz Barriga propone que durante los meses del año mexica los sacrificios de bebés eran centrales, porque eran los renovadores del tiempo, los que representaban la regeneración de las “plantas y las lluvias [...], del tiempo y del quinto sol”³³

Díaz Barriga hace un recuento de los sacrificios de infantes durante el año solar.³⁴ Todo comenzaba durante el mes de Atemoztli, en el que ahogaban a un niño y una niña en el centro del lago de Texcoco para pedir lluvias y comenzar la siembra. En el mes de Izcalli, que tiene que ver con el avivamiento o crecimiento, inmolaban niños y niñas en los cerros Tláloc y Matlacueye, y en algunas quebradas y cuevas, y se hacían ceremonias a Xiuhtecuitli. En el mes de Atlcahualo o Cuahuitlehua se celebraba a los *tlaloqueh* y se les ofrecían sacrificios de infantes en diversos cerros de la cuenca de México con el fin de evitar las sequías. Durante el mes de Tlacaxipehualiztli continuaban los sacrificios de infantes, aunque no en grandes cantidades,

³³ Alejandro Díaz Barriga, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas”, *Estudios Mesoamericanos*, v. 7, n. 13, 2012, p. 23.

³⁴ Díaz Barriga, “El sacrificio de infantes...”, p. 23.

hasta que llegaran las lluvias. En el mes Tozoztontli, recién nacidos y niños y niñas de corta edad se ofrecían a la diosa Chalchiuhtlicue y a las fiestas llamadas *tllicoque pipiltontli*. Algunos bebés eran sacrificados en los cerros y una niña era sacrificada en una laguna durante la fiesta de Huey Tozoztli, que se ofrendaba al dios Chicomecoatl-Cinteotl.³⁵

En este contexto, hablar de la circuncisión, *nexipintequiliztli* o *texipintequiliztli*, sin duda fue problemático para los frailes. Mientras explicaban que no debía haber sacrificios, lo que ponía en predicamento las creencias sobre la regeneración del ciclo anual, los frailes hablaban en sus sermones de Abraham, que quiso sacrificar a su único hijo para ofrecerlo a Dios,³⁶ y del sacrificio de Jesús cuando le cortaron el prepucio, abundando en lo hermosa que era su sangre, como se lee en el sermón atribuido a Escalona:

[C]a// no yuhqui nopilhuane. ma tictoyectenevilican yn totecuiuo iesu christo cen//ca teyclneliani cenca tecuiltonovani ovalmotemovi yn nican tlal//ticpac. Ynic techmomaquiliz nelli necuiltonolli netlamachtill//li³⁷ yvan otechmomaquixtilico. auh ynic techmomaquixtili//co hamo teocuitlatica hamo yca yn chalchivitl hamo no yca yn oc//cequi tlalticpacayutl. ca cenca vey yn topan omochiuh ca yyezço//tzin cenca tlapanavia ynic tlaçotli auh yn axcan yn iquac oqui//moxipintequilique. Cequi oquimonoquili yn iyezçotzin yc o//quipevalti yn tonemaquixtiliz.³⁸

Así también hijos míos, alabemos a Nuestro Señor Jesucristo. Él es el gran benefactor de la gente, el gran enriquecedor de la gente. Él descendió aquí a la tierra para darnos verdadera prosperidad y enriquecimiento. Y vino a salvarnos. Y la manera en que él vino a salvarnos no es con oro ni con jade ni con otras cosas terrenales. Es grandioso lo que ocurrió por nosotros. Su sangre es extremadamente preciosa. Y hoy, cuando le cortaron el prepucio, él derramó algo de su sangre y así comenzó nuestra salvación.

³⁵ Díaz Barriga, “El sacrificio de infantes...”, p. 23.

³⁶ Viviana Díaz Balsera, “Instructing the Nahuas in Judeo-Christian Obedience. A Nexcuitilli and Four Sermon Pieces on the Akedah”, en Barry Sell y Louise Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater*, v. 1: *Death and Life in Colonial Nahua México*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004, p. 85-111.

³⁷ Tachado al margen derecho.

³⁸ Ms. 1482, f. 147r.

En el mismo sermón se habla de lo doloroso del corte del prepucio y de lo peligroso que era, pues debido a esa práctica los bebés podían morir, así como de la urgencia de hacerlo para eliminar de la gente el pecado original. Que Jesús sea tratado como ese bebé poderoso que decidió dejarse cortar del prepucio trae a colación el tema del dolor. El sufrimiento de Jesús fue lo que logró que el pecado original fuera perdonado. Se pone énfasis en evitar la práctica del corte del prepucio entre los nahuas porque podía sustituirse por el bautizo. La práctica del bautismo abría un espacio de ritualidad infantil para ambos sexos. En este sentido, el sermón atribuido a Escalona dice:

Ca nican tzonquiça yn euangelio: ca yeuatl necuatequiliztli yxiptla catca yn nexipintequiliztli. Auh yn axcan no yuh mochiua: Ca in iquac: aca mocuatequia, tictocamaca yn piltzintli. Ca çan no yuh mochiuaya yn iquac nexipintecoya.³⁹

Aquí termina el Evangelio. El bautizo fue a sustituir al corte del prepucio. Y ahora se hace así, cuando alguien es bautizado nosotros damos un nombre al niño. De la misma manera se hacía cuando era cortado el prepucio.

En resumen, los tres sermones muestran el proceso en el que frailes y nahuatlato insertaron en sus discursos una palabra en náhuatl que nombrara un ritual de un infante varón, un sacrificio corporal. En ese momento, los frailes trataban de erradicar las prácticas de sacrificio humano o de sangre de las comunidades indígenas. Al mismo tiempo que se apropiaban de la palabra *nexipintequiliztli* para nombrar a la circuncisión, los frailes y los nahuas intentaban explicar los sacrificios corporales del bebé Jesús y buscaban evitarlos en la vida cotidiana y ritual de los nahuas.

EL NEQUATEQUILIZTLI O BAUTIZO Y EL BAÑO RITUAL PREHISPÁNICO

En su libro *Rhetorica christiana*, Diego Valadés incluye un grabado para mostrar las labores de evangelización desarrolladas por los frailes en la Nueva

³⁹ Ms. 1482, f. 143r.

España.⁴⁰ En medio del grabado, hay una pila bautismal en la que los frailes e indígenas (hombres y mujeres, pequeños y adultos) participan en la administración del bautismo a los bebés, que son cargados por mujeres. Se podía administrar a personas de diferentes edades, pero aquí me concentro en el ritual de bebés. Para nombrar el bautismo en náhuatl se acuñó la palabra *nequatequiliztli*. En la tradición cristiana, el agua es el elemento que limpia las almas del pecado original. Al verter agua bendita sobre la cabeza del bebé, se purifica su alma y se convierte en un ente tocado por la gracia de Dios. En el sermón para la fiesta de la circuncisión atribuido a Sahagún se describe a las madres como personas imperfectas que trajeron al mundo bebés igual de imperfectos.⁴¹ En ese discurso, los bebés nahuas son representados como individuos que requieren la leche y el cuidado de la madre, y también son personas contaminadas, con un corazón malo por el pecado original, perdonado después del bautismo.

Al mismo tiempo que se buscaba crear un discurso cristiano en náhuatl sobre el bautizo, los escribanos se dieron a la tarea de documentar el ritual indígena del baño de bebés nobles. En el *Códice Mendoza* y el *Códice florentino* se dice que cuando un bebé tenía días de nacido, la partera visitaba a la familia y le hacía el baño ritual, al que seguía una gran fiesta.⁴² Se incorporaron al ritual instrumentos utilizados por hombres o mujeres para que el bebé tuviera un nombre y actividades atribuidas a uno u otro sexo. El agua, elemento principal del baño, se usaba para limpiarle de suciedad futura y se acompañaba por un discurso de la partera. El adivino también comunicaba la suerte del bebé de acuerdo con el día de su nacimiento.

Si bien las sociedades indígenas de Mesoamérica aceptaron el bautizo, el proceso de cambio registrado en los documentos coloniales muestra que los eruditos nahuas comprendieron el bautizo como similar al baño ritual. Demostraban que su sistema cultural también se regulaba por el agua, que

⁴⁰ Diego Valadés, *Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi vsum accommodata: utriusq[ue] facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem, ex Indorum maximè deprompta sunt historiis. Vnde praeter doctrinam, sum[m]a quoque delectatio comparabitur*, Perugia, Petrumiacobum Petrutium, 1579, p. 107, https://archive.org/details/rheticachristi00vala_0/page/206/mode/2up (consulta: 16 de julio de 2020).

⁴¹ Sahagún, *Síguense unos sermones...*, p. 24.

⁴² *Códice Mendoza*, p. 56v-57r. <https://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=english> (consulta: 16 de julio de 2020); Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, cap. 32, 37 y 38, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/363/> (consulta: 16 de julio de 2020).

ayudaba a limpiar/purificar al bebé. En general, hubo un cambio en los espacios que los nahuas crearon para dar la bienvenida a los más pequeños. En lugar de celebrar rituales a cargo de una mujer, la partera, y un hombre, el adivino, la tradición cristiana patriarcal le asignó ese espacio al fraile o al cura. También agregaron a las bebés en el *nequatequiliztli*. Las madrinas y padrinos se volvieron actores importantes que crearon lazos comunitarios similares no basados en el dominio del conocimiento de la salud, sino en las creencias de la religión cristiana. La participación de la partera y el adivino, dos actores sociales indígenas sumamente importantes en la vida religiosa y de reproducción social, fueron perdiendo su poder en el discurso colonial.

SENTIMIENTOS Y RITUALES DE DUELO PARA BEBÉS MUERTOS

Al analizar la imagen y el texto del día Uno Muerte en el *Códice florentino*,⁴³ nos encontramos con un discurso quizá discordante. Los textos tanto en náhuatl como en español describen la buena fortuna de los bebés nacidos ese día, que serían venturosos y poderosos, y su existencia estaría relacionada con el dios Tezcatlipoca. Ante un nacimiento en esa fecha, se hacía una ceremonia en la que un grupo de niños elegía el nombre para el bebé, con inspiración en los nombres otorgados al dios Tezcatlipoca. La ilustración en el códice muestra un suceso diferente. En la parte superior hay un cráneo que representa la palabra muerte y un círculo que indica el número uno. Debajo hay tres mujeres. En la mitad de la imagen, una está arrodillada con el cabello desordenado, en posición de haber parido. Sus manos no tocan al bebé, pero lo tiene a su lado. En su cara hay una lágrima y está hablando. El bebé está acostado, pero su cuerpo parece rígido y sin expresión, diferente a los bebés dibujados para representar los otros días del año. Es probable que el *tlahcuilo* pintara al bebé muerto y a la madre llorando. Hay dos mujeres en el fondo de la pintura. Una señala con el dedo a la otra mujer y le habla, la otra escucha. ¿Acaso es posible que el escritor y el pintor no narraran el mismo discurso? No se puede saber lo que ocurrió para que crearan un texto y una imagen tan discordantes, pero este caso permite vislumbrar el proceso de negociación en la elaboración del contenido del

⁴³ Sahagún, *General History...*, t. 1, libro 4, p. 22r-24r. <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/545/> (consulta: 16 de julio de 2020).

códice. Quienes participaron en la hechura del documento atravesaban un proceso de incorporación de elementos occidentales tanto en el dibujo como en el uso de grafías latinas. Mientras un escribano aceptaba la idea de la existencia afortunada de un elemento relacionado con la muerte, descrita ampliamente con grafías latinas, el otro asoció el símbolo Uno Muerte al deceso del bebé. Para una madre esto *debía* implicar tristeza y sollozo, y utilizó elementos europeos para mostrar esas expresiones en la pintura. En otras palabras, es probable que la disociación de argumentos entre los pintores y los escribanos indígenas muestre el choque de prácticas prehispánicas de los rituales de bebés con las ideas del amor maternal europeo y del significado de un bebé desde la perspectiva cristiana de esa época.

Como se explicó, era común sacrificar infantes de corta edad durante las celebraciones del año solar. No se tiene información sobre lo que pensaban o sentían sus padres y madres, pero sí se sabe qué hacían las madres como parte del duelo por los bebés que morían por otras causas. En su *Guía de confesión*, Bartolomé de Alva pide preguntar a las mujeres lo siguiente:

Quix ycuac omomiquili moconeuh, cuix acatica, otictlalilli in momemeyalo, in mochichihualayo? Cuix ipan otictocac. Cuix noço in campa toctoc? Cuix ompa tiauh, ticoquiz ticpipiaçoç, in mochichihualayo?⁴⁴

¿Acaso cuando murió tu hijo, en una caña colocaste para él tu fluido, tu leche? ¿Acaso lo enterraste con ella? ¿O vas allá donde lo enterraste a derramar, a gotear tu leche?

Con esta pregunta, Alva da testimonio del ritual en el que el infante muerto es depositado cerca de la milpa y la ofrenda que se le lleva es leche materna: la madre proporciona a su bebé muerto el alimento nutritivo que su cuerpo aún produce. El pensamiento religioso colonial dio al ritual un significado de pecado y culpa. Este discurso no tocó sólo las prácticas femeninas del cuidado de los bebés, sino también la cosmovisión religiosa sobre el lugar al que van los bebés después de su muerte. La costumbre de enterrar al bebé al lado de la milpa no está suficientemente documentada, pero

⁴⁴ Bartolomé de Alva, *A Guide to Confession Large and Small in the Mexican Language*, ed. y trad. de Barry Sell y John Frederick Schwaller, Norman, University of Oklahoma Press, 1999, p. 85.

existe un pasaje similar en un *huehuehtlatolli* dentro de la obra de Sahagún, en el que el padre explica que los bebés son enterrados junto al *cuexcomate*:

Amo çan nen o, nopiltze in cuexcomatl ijxpan toco coconetzitzinti, in pipiltzitzinti: ca ieoatl qujnezcaiotia in qualcan in ieccan vi: in ipampa in oc chalchiuhti, in oc maqujzti, in oc vel motqujtcate teuxiuhiti.

No es en vano, ¡Oh! hijo mío, frente al *cuexcomate* son enterrados los bebitos, los niños. Eso significa que ellos van a un lugar bueno, un lugar recto porque son jades perfectos, son brazaletes completos, son turquesas perfectas.⁴⁵

Ya sea frente al *cuexcomate*, donde se almacena la semilla más importante de la dieta mesoamericana, o en la milpa, donde se fecunda, el bebé era enterrado cerca de un lugar relacionado con el maíz. De acuerdo con el *Códice florentino*, desde su nacimiento, los bebés podían ser puros y limpios, eran uñas y cabello, extensiones de su padre y madre, podían ser amados y deseados.⁴⁶

El ritual de dar leche materna a los bebés muertos y la creencia de que vivirían en un lugar donde serían amamantados por el árbol del sustento contradecía de manera radical las creencias españolas sobre los bebés no bautizados. Los españoles tendían a clasificar a los bebés en pecadores y no pecadores. Si un bebé recibía el bautismo antes de su muerte, iría al cielo. Sin embargo, si moría antes del bautismo, no sería un humano verdadero y por siempre estaría en el limbo. En España, el fraile Juan de la Cerda explicaba que quienes perdían un bebé debían tener un duelo breve, pues era Dios quien se lo había llevado.⁴⁷ El fraile decía que Dios hacía morir a los bebés por razones que sólo Él sabía. Debido a que el mundo es un lugar lleno de malicia, un lugar de deshonestidad, estaba evitando el sufrimiento parental que podría ocurrir mientras el bebé crecía. Por lo tanto, en lugar de tristeza, los padres debían agradecer a Dios porque podían tener una vida

⁴⁵ Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, p. 96r-96v, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/205/> (consulta: 16 de julio de 2020).

⁴⁶ Sahagún, *General History...*, t. 2, libro 6, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/13/> (consulta: 23 de julio de 2020).

⁴⁷ Cerda, *Libro intitulado...*, 1599.

mejor. Es posible que este discurso coincidiera con la idea de que los bebés muertos iban a mamar las flores del *tonacaquahuítl*, el árbol del sustento. Sin embargo, en la concepción cristiana no todos los bebés iban ese lugar especial si no estaban bautizados. Llevar esas ideas a la Nueva España, donde los mesoamericanos ya contaban con una explicación religiosa sobre el destino de los bebés muertos, trajo un conflicto de ideologías y creencias. Los enfrentamientos se registraron en otras fuentes coloniales, como en el *Apéndice a la postilla*, en el que el discurso se construye mediante un enfrentamiento con las antiguas creencias de los ancianos:

Inic nauhtlamantli in qujmauiztiliaia yn ueuetque: yn iehoanti in tel-pupuchtzitzinti, in ichpupuchtzitzinti yn tlalmiqui, in atle qujmattiu in teuhthli, in tlaçolli qujtoaia, ca chalchiuhtiu ca teuxiuhtiu in oqujmoviqujli tloque naoaque, cenca otlacnopilhujque. Inin iuh quitoaia in ueuetque amo melaoac, amo nelli, amo qujmatia yn totech ca ueuetlatlaculli yn itoca peccado original, ca timuchinti ypan titlacati: auh in iehoanti in pipiltzitzinti in tlatatl⁴⁸i intech ca in ueuetlatlaculli in peccado original, iehica ca amo chalchiuhti, amo teuxihuiti, iuhqujn teculi iuhqujn tlaltetl yn jmanjma, auh in dios ca vmpa in limbo qujnmocaltzacujlia in jpampa in tlatlaculli intech oalietiu, auh in momatia, ca teuxiuhtiu, ca chalchiuhtiu ca amo nelli.⁴⁹

La cuarta cosa que los ancianos honraban eran los muchachitos y las muchachitas que mueren en la tierra que no conocen nada de polvo, de basura. Decían que eran chalchihuites, turquesas finas, y el Dueño del cerca y el junto lo[s] acompañó y fueron muy favorecidos. Esto que decían los ancianos no es correcto, no es verdad, no sabían que el antiguo pecado llamado pecado original está con nosotros, que todos nacemos en él. Y en ellos, en los niñitos que nacen está el antiguo pecado, el pecado original, por eso no son chalchihuites, no son turquesas finas. Sus almas son como carbón, como terrones. Y Dios allá en

⁴⁸ Léase *tlacati*.

⁴⁹ Bernardino de Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla, y ejercicio cotidiano*, ed. y trad. de Arthur J. O. Anderson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 [1579], p. 94. Es posible consultar el facsímil electrónico de la Newberry Library en el siguiente enlace: <https://dl.wdl.org/15019/service/15019.pdf> (consulta: 30 de julio de 2020).

el limbo los encierra porque el pecado anda con ellos. Y solían pensar que son chalchihuites, turquesas finas; no es verdad.

En el discurso cristiano, la morada de los bebés no bautizados era el limbo. Los infantes muertos no se convertían en jades, turquesas finas, en bebés preciosos que vivían en Tonacatecuhtli, la casa del señor del sustento. Pero el discurso sí se adueñó de las turquesas y los jades para hacer referencia a los bebés bautizados:

Auh in axcan in pipiltzintzi, in oc tepitzitzi in moquatequja yntla mjqujqzque in oc tepitoton, chalchiuhitzque, teuxiuhitzque in jlhuycatl iitic, injc iazque, ca dios ica yatzin oqujnmaaltli ynic opoliuh yn ueuetlatlaculli: auh yn amo moquatequjtuih, yn ie uecauh omjqe, anoce in axcan mjquj, vmpa limbo caltzaqualo.⁵⁰

Y ahora los niños, los que todavía son pequeños que se bautizan, si mueren cuando todavía son chiquitos, serán chalchihuites, serán turquesas finas dentro del cielo cuando vayan allá. Dios, con su agua los bañó, así se destruyó el antiguo pecado. Y los que no andan bautizados, que murieron en tiempos pasados, o que ahora mueren, allá en el limbo son encerrados.

A pesar de la admiración que había hacia los ancianos por la forma en la que aconsejaban a las nuevas generaciones acerca de la disciplina, tanto en el *Apéndice a la postilla* como en la *Guía para la confesión*, los escritores insinuaron que los ancianos eran pecadores, mentirosos y que inventaban historias. Es decir, el valor y la autoridad de los ancestros, los abuelos y abuelas, fue diezmado en el proceso de evangelización, que despojaba de todo poder las creencias indígenas. Al mismo tiempo, los atributos positivos dados a los bebés también fueron objeto de discusión y apropiación, y sólo se asignaron a los infantes bautizados.

Uno de los documentos que discute con gran interés el tema de la salvación de almas es el *Confesionario mayor en lengua castellana y mexicana*,

⁵⁰ Sahagún, *Adiciones...*, p. 94.

de Alonso de Molina,⁵¹ quien aportó cinco instrucciones para administrar el bautismo a los bebés a punto de morir. Los bebés tenían la oportunidad de salvarse si se bautizaban antes de su último aliento, aun cuando dentro del vientre de la madre todavía no respiran. Primero, indicaba que en momentos de necesidad un hombre o una mujer podían bautizar tanto a adultos como a bebés enfermos o que no podían llevar a la iglesia. Para fines de este capítulo, reduzco la explicación a los infantes. Si una persona administraba el bautismo a un bebé no enfermo o que vivía cerca del templo, cometía pecado mortal, pues era responsabilidad de frailes y sacerdotes administrar el bautismo a los bebés sanos.⁵²

La segunda regla era sobre el agua sagrada usada en el bautismo. Si sólo había agua bendita, se permitía verterla sobre el bebé. Dado que lo importante era salvar el alma del infante, la persona también podía utilizar agua no bendita o agua sucia. Los nahuas debían aprender las palabras “*Ego te baptizo*”, que debían decir al verter el agua sobre el niño.⁵³

La tercera regla establecía la obligación de bautizar al bebé aún vivo. Si el bebé moría y era bautizado, esa persona estaría pecando. Si no había certeza acerca de la vida o muerte del bebé, Molina daba la oportunidad de evitar el pecado: el nahua debía decir “*yntla otimica, amo nimitzquatequia: auh yntla tiyoltica, Ego te baptizo*”,⁵⁴ “si estás muerto, no te bautizo, y si estás vivo, te bautizo”. La estrategia extrema para salvar el alma de un bebé se mencionó al comienzo del capítulo. Ocurría cuando el bebé no podía salir de la madre, pero alguno de sus miembros era visible. Entonces el nahua vertía agua en esas partes del cuerpo del bebé, al mismo tiempo que decía: “*Ego te baptizo, en nomine patris et filij et spiritus sancti. Amén*”.⁵⁵ En esos casos, debido a que las partes sexuales de la madre estaban expuestas, la persona debía cubrir su cuerpo para realizar el bautismo. Si el bebé sobrevivía, pero las palabras no habían sido pronunciadas con claridad, el bebé debía ser llevado a la iglesia para que el sacerdote completara el ritual. Las reglas cuarta y quinta se refieren a la evaluación de la comprensión completa del significado del bautismo. Aunque la persona no fuera sacerdote, debía

⁵¹ Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*.

⁵² Molina, *Confesionario mayor...*, f. 22r-22v.

⁵³ Molina, *Confesionario mayor...*, f. 22v-23r.

⁵⁴ Molina, *Confesionario mayor...*, f. 23r.

⁵⁵ Molina, *Confesionario mayor...*, f. 23r.

estar convencida de sus acciones y asegurarse de memorizar las palabras a pronunciar.⁵⁶

Los textos analizados en esta sección revelan un interés real en la existencia y la muerte de los infantes indígenas. Mediante los discursos religiosos y los rituales cristianos se trató de cambiar las creencias mesoamericanas para eliminar cosmovisiones ancestrales íntimamente relacionadas con el mundo de los bebés fallecidos, al mismo tiempo que se alteró el valor social de los abuelos y abuelas, pues se incentivaba considerarles mentirosos. El discurso cristiano muestra desesperación por enseñar estrategias para evitar que los bebés se queden en el limbo. Se busca salvar al bebé que está dentro de la madre “antes de su último aliento” cuando no ha respirado una sola vez. Aunque cuando la palabra *nequatequiliztli* implica la acción de mojar la cabeza, la posibilidad de limpiar del pecado original del bebé transporta su efecto a otras partes del cuerpo del infante, lo que deja el sustantivo en náhuatl en ambigüedad, pues no hay cabeza que mojar.

CONCLUSIONES

A lo largo del capítulo se han estudiado pinturas y textos escritos en náhuatl que muestran bebés frágiles, vulnerables y dependientes del cuidado de las mujeres, pero en ciertos momentos se representan con capacidades poderosas, como Jesús recién nacido o circuncidado, o como los infantes sacrificados de acuerdo con los meses del calendario solar, regeneradores de la vida en la tierra. También se les muestra como acompañantes del dios Tezcatlipoca, quien les da un lugar especial en el árbol del sustento, o como hijos de Dios en la tradición cristiana.

Cunningham⁵⁷ propone que las representaciones religiosas permiten conocer el ambiente en el que los y las bebés eran criados en tiempos históricos específicos. Los discursos y pinturas exponen que los rituales prehispánicos y los cristianos mantuvieron a los bebés como personajes importantes de la vida cotidiana y la cosmovisión nahua, y terminaron siendo actores sociales que movían a la comunidad indígena y a las autoridades religiosas para insertarles en la sociedad. En los textos y las pinturas se aprecia una

⁵⁶ Molina, *Confesionario mayor...*, f. 24r.

⁵⁷ Cunningham, *Children and Childhood...*

red social compuesta por cuidadores diversos (madres, padres, abuelos, abuelas, parteras, adivinos y la comunidad en general) que se transformó durante la Colonia y dio paso a otra estructura que daba cabida a otros personajes, como frailes, sacerdotes, madrinas y padrinos. Con los dos últimos, la comadre y el compadre, se abrió otro espacio de poder y relaciones sociales tanto para los hombres como para las mujeres.⁵⁸ Esto no quiere decir que la partera y el adivino hayan desaparecido por completo, más bien su valor y participación en la comunidad se transformaron. La discusión de lo que ocurría con los bebés después de su muerte llevó a los nahuas y frailes a cuestionar los lugares en los que se colocaba a los infantes dentro de los sistemas de creencias indígenas y cristianos. Aunque la angustia de la comunidad no se escucha en los discursos, sí se percibe en la forma en la que los frailes y los nahuatlato acomodaron sus preguntas y exigencias para lograr salvar las almas de los más pequeños.

Estos procesos sociales y culturales articularon a los frailes y las sociedades nahuas coloniales en el centro de México alrededor de la existencia de los bebés. Los procesos de creación de discursos coloniales sobre los rituales nahuas para bebés no fueron dóciles, pues como se ha visto, hubo momentos de tensión, invención, negociación, aceptación y apropiación en la conformación de los rituales de *nexipintequiliztli*, *nequatequiliztli*, *tlacoçolaquilo*, y de los rituales de duelo por la muerte de los bebés.

DOCUMENTOS

Manuscrito 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México, México.

Sahagún, Bernardino de, *Síguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana: no traduzidos de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios*, manuscrito 1485, 1563, Ayer Collection, Newberry Library, Chicago, https://collections.carli.illinois.edu/digital/collection/nby_eayer/id/1360/ (consulta: 2 de junio de 2022).

_____, *General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex*, t. 2, ca. 1577, <https://www.loc.gov/item/2021667837> (consulta 2 de junio de 2022).

⁵⁸ Nadia Marín Guadarrama, *Childrearing in the Discourse of Friars and Nahuas in Early Colonial Central Mexico*, tesis de doctorado en antropología, Albany, State University of New York, 2012, p. 145-146.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva, Bartolomé de, *A Guide to Confession Large and Small in the Mexican Language*, ed. y trad. de Barry Sell y John Frederick Schwaller, Norman, University of Oklahoma Press, 1999.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Cerda, Juan de la, *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las mugeres en sus estados*, Alcalá de Henares, Juan Gracian, 1599.
- Códice Azcatitlan*, ed. y comentarios de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque nationale de France, 1995.
- Códice Mendoza*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, <https://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=english> (consulta: 2 de junio de 2022).
- Cunningham, Hugh, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Essex, Pearson Education, 1995.
- Díaz Balsera, Viviana, “Instructing the Nahuas in Judeo-Christian Obedience. A Nexcuitilli and Four Sermon Pieces on the Akedah”, en Barry Sell y Louise Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater*, v. 1: *Death and Life in Colonial Nahua Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004.
- Díaz Barriga, Alejandro, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas”, *Estudios Mesoamericanos*, v. 7, n. 13, 2012, p. 23-32.
- Marín Guadarrama, Nadia, *Childrearing in the Discourse of Friars and Nahuas in Early Colonial Central Mexico*, tesis de doctorado en antropología, Albany, State University of New York, 2012.
- Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, 1569.
- , *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana*, México, Porrúa, 2004 [1555-1571].
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe y Salt Lake City, The School of American Research/The University of Utah Press, 1981.
- , *Adiciones, apéndice a la postilla, y ejercicio cotidiano*, ed. y trad. de Arthur J. O. Anderson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 [1579].



Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Valadés, Diego, *Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi vsum accommodata: utriusq[ue] facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem, ex Indorum maximè deprompta sunt historiis. Vnde praeter doctrinam, sum[m]a quoque delectatio comparabitur*, Perugia, Petrumiacobum Petrutium, 1579. https://archive.org/details/rhetoricachristi00vala_0/page/206/mode/2up (consulta: 16 de julio de 2020).

Williams, Barbara J., *El Códice Vergara: edición facsimilar con comentario: pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI*, coord. de Barbara J. Williams y Frederic Hicks, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.