

Las entidades anímicas y su relación con el desarrollo de la niñez nahua prehispánica*

A. ALEJANDRO DÍAZ BARRIGA CUEVAS**

Abstract

EMOTIONAL ESSENCE AND THEIR RELATION WITH THE DEVELOPMENT OF THE PRE-HISPANIC NAHUA CHILDHOOD. *This article analyzes the importance of emotional essence as generators of the physical and cognitive development of the Nahua children during the pre-Hispanic era. Likewise, considering that age is defined culturally, through a comparative study of the colonial sources and the ethnographic data of different indigenous communities, it is suggested that former Nahuas marked out children's ages based on the presence and manifestation of their emotional essence.*

Key words: *souls, ages, Tonalli, rites of passage*

Resumen

En el presente artículo se analiza la importancia de las entidades anímicas como generadoras del desarrollo físico y cognoscitivo de las niñas y los niños nahuas del pasado prehispánico. Asimismo, considerando que las categorías de edad son definidas culturalmente, mediante un estudio comparativo de las fuentes coloniales y los datos etnográficos de diversas comunidades indígenas se propone que los nahuas antiguos delimitaban las edades infantiles con base en la presencia y manifestación de las entidades anímicas en los niños.

Palabras clave: *almas, edades, tonalli, ritos de paso*

Desde hace algunos años, tras la publicación de la obra *Cuerpo humano e ideología*, de Alfredo López Austin, han sido constantes los estudios sobre la concepción de las llamadas “entidades anímicas” en los grupos indígenas mesoamericanos. Gracias a estas investigaciones, se tiene mucha información concerniente a dicho tema en diversas comunidades indígenas, aspecto que sin duda fortalece nuestra comprensión del mismo; sin embargo, aún existen varios interrogantes en torno a la relación que mantenían estas entidades con el desarrollo cognoscitivo de la infancia y sus implicaciones como delimitadoras de los grupos de edad, sobre todo en el pasado prehispánico.

En el presente trabajo se analiza el papel de las entidades anímicas en cuanto generadoras del desarrollo cognoscitivo de los niños nahuas prehispánicos desde su nacimiento hasta el destete y su relevancia dentro de la concepción de la infancia, partiendo de que con base en su llegada y fijación se delimitaban los grupos de edad.

Lo anterior se realiza a partir del estudio comparativo entre la información consignada en las fuentes coloniales y diferentes datos etnográficos procedentes de varias comunidades indígenas, todo ello bajo la sospecha de que ciertos elementos sobre la concepción de la niñez pudieron haberse mantenido en algunas comunidades indígenas dentro de un proceso de larga duración.

* Artículo recibido el 02/03/13 y aceptado el 03/09/13.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia. Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, 14030, México, D. F. <aledbc@gmail.com>.

En necesario aclarar, siguiendo a López Austin, que el estudio de las entidades anímicas tropieza con numerosos obstáculos, primero porque en las fuentes coloniales la información es sumamente escasa, y después porque los datos procedentes de las etnografías presentan una infinita variedad de creencias que en ocasiones resultan desconcertantes (cf. López Austin y López Luján, 2011: 104). Sin embargo, como se verá más adelante, en diversas comunidades existen evidencias de la relación entre el desarrollo de la niñez y la presencia de las entidades anímicas; estas evidencias servirán como marco comparativo.

La concepción de la infancia entre los nahuas antiguos

Cada sociedad genera su propia definición de las categorías de edad, las cuales se encuentran ampliamente integradas a la composición de la organización social y corresponden no sólo a factores biológicos, sino también a concepciones, capacidades o logros alcanzados por los miembros de un grupo social.

En este sentido, los nahuas del Altiplano Central mesoamericano dividían la vida de un individuo en diferentes etapas denominadas con términos específicos, y que serían similares a lo que hoy en día se considera como niñez, juventud temprana o adolescencia,¹ edad madura y vejez, cada una con sus propias características y subdivididas a su vez en estadios más precisos.

Se tenía la creencia de que la vida humana se dividía en cuatro grupos de edad, como se puede observar en los registros de fray Diego de Durán:

Y así tenían estos indios cuatro vocablos para diferenciar sus edades el primero era *piltzintli* que como nosotros decimos puericia: el segundo era *tlamacazqui*² que tanto quiere decir como juventud: el tercero era *tlapaliuhqui* que quiere decir ya la edad madura y perfecta, y *huehuetqui* que quiere decir bejez [2002b: 59].

Los grupos de edad se basaban en el sistema calendárico solar, es decir, se relacionaban con la cuenta del *Xiuhmōpilli* de 52 años, divididos en cuatro treceñas (4x13=52); así, cada grupo de edad correspondía a un rango cronológico de 13 años (véase Díaz Barriga Cuevas, 2009, 2012 y 2014). Sin embargo, se debe tener en cuenta que lo anterior era aproximado, pues aunque las edades se basaban en periodos cronológicos determinados, éstos eran más flexibles y correspondían mayoritariamente a una edad social, poniendo más énfasis en las capacidades, habilidades, madurez y personalidad de cada individuo que en las características biológicas. Sobre todo en el caso de la niñez y la juventud,³ el papel de los padres era determinante, pues ellos establecían los momentos en que un niño dejaba de serlo.

La niñez comprendía aproximadamente desde el nacimiento hasta los 12 o 13 años, y se dividía al menos en tres subgrupos: del nacimiento a los tres años o al momento del destete; de los tres a los siete años o cuando los niños cumplían con el ritual de paso celebrado cada cuatro años en la veintena de *izcalli*; y, finalmente, desde ese momento hasta los 12 o 13 años, o cuando eran enviados a los templos de educación⁴ (véase Díaz Barriga Cuevas, 2014: 39-40).

Existían básicamente dos formas para denominar a los niños: *conetl* y *pipiltin*. Ambas eran usadas de

¹ Es necesario aclarar que no se puede hablar de adolescencia entre los nahuas con el mismo sentido que se utiliza en la actualidad. Se ha llegado a suponer la inexistencia de este periodo dentro de las concepciones indígenas; sin embargo, aunque los “adolescentes” nahuas ya eran miembros activos dentro de la sociedad, lo que implicaba ciertas obligaciones ante su comunidad y poder contraer matrimonio, en la lengua existe una clara diferenciación de esta etapa de la vida, entre la infancia y la adultez, y que posiblemente se relacionaba con el periodo de educación formal recibida en los templos de educación, tal es el caso de los vocablos *tepochtli* y *tlamacazqui*, mientras que *tlapahui* se usaba para los jóvenes mayores o casaderos. A pesar de que las actividades, los roles y la definición de la etapa entre la niñez y la adultez eran distintos de los actuales, había una o varias palabras para referirse a dicho periodo.

² El fraile emplea el término *tlamacazqui*, utilizado habitualmente para aludir a los sacerdotes, pero que también era asignado a los estudiantes del *calpulli*. El mismo autor refiere también más adelante la *tlamacazcalli* como la casa de los mancebos en la perfecta edad juvenil, la cual no era otra que la ya mencionada; a este respecto fray Bernardino de Sahagún registró: “todos los ministros de los ídolos que se llamaban *tlamacazque* dormían en la casa del *calmécac*” (2002: 338).

³ Aspectos similares se han registrado en diversas comunidades indígenas contemporáneas; por ejemplo, entre los nahuas de Ahuica, en Veracruz, los jóvenes señalan la existencia de dos grupos de edad relacionados con sus responsabilidades: “Al joven le decimos *Konetlakatl* y al niño *konetl*, y éste se diferencia del primero en que juega más, no trabaja y tiene menos responsabilidades. El *konetlakatl* no juega tanto como el niño pero sí más que el adolescente y trabaja más que el *konetl*, está en medio del *konetl* y del adolescente” (Unicef, 2011: 75). De igual forma, los jóvenes mixtecos de Juxtlahuaca, Oaxaca, refieren que la adolescencia comienza a los siete u ocho años, dependiendo del pensamiento de la persona (Unicef, 2011: 97).

⁴ En las fuentes coloniales existen varias divergencias sobre la edad en la que los niños ingresaban a dichos recintos, sin embargo, he propuesto que la edad en la que ocurría dependía sobre todo de que los padres así lo determinaran, con base en las actitudes demostradas por los propios niños, pues éstas denotaban que ya se encontraban maduros para dejar la

manera genérica y se les puede encontrar en referencia a niños de cualquier edad, sin embargo, el término *conetl*⁵ era empleado en su mayoría por las mujeres (De Molina, 2004: 68v), sobre todo aludiendo a los niños más pequeños, mientras que *piltontli*⁶ se destinaba a los niños de mayor edad. Los vocablos utilizados en términos generales se muestran en el cuadro 1.

Cuadro 1
Infancia

De cero a tres años	Recién nacidos: <i>celicone</i> , <i>atzil</i> , <i>atzintli</i> Niños de teta: <i>occhichi</i> , <i>occhichipiltontli</i> <i>octototl</i> , <i>piltontli</i> , <i>piltzintli</i> Niños que aún no hablan: <i>ocatl</i> , <i>xochtic</i> , <i>octototl</i> , <i>conechichilli</i> , <i>xochitic</i> Niño o niña delicada, muy tierna: <i>conealacton</i> , <i>conechichilpil</i>
De tres a siete años	Niños destetados: <i>tlachichihualcahualtilli</i> Niños: (pronunciación femenina) <i>conetl</i> , <i>conetontli</i> , <i>cocone</i> , <i>pipil</i> (general)
De siete a 12 o 13 años	Niños o niñas mayores de siete años: (general) <i>piltontli</i> , <i>piltzintli</i> Diferenciación por género: <i>oquichpipil</i> <i>tzintli</i> , <i>cihuapiltzintli</i> *

* Sobre dichos términos véase Díaz Barriga Cuevas (2014: 19-38).

El paso de una etapa de la niñez a otra debió de acompañarse con una serie de rituales específicos con los que se denotaría el cambio ontológico de los niños o jóvenes, tal como parece haber sido el realizado en el momento del destete, y más adelante el elaborado cada cuatro años durante la decimoctava veintena del *cecempohuallapohualli* (véase Díaz Barriga Cuevas, 2013).

Ahora bien, como se verá más adelante, los factores que determinaban los momentos en los que las niñas y los niños pasaban de un subgrupo a otro se relacionaban con la manifestación de ciertas actitudes sociales y comunicativas, mismas que eran conside-

radas por sus padres como la evidencia de que sus entidades anímicas ya se encontraban maduras y, por lo tanto, estaban listos para pasar al siguiente grupo.

La llegada de las entidades anímicas

Es ampliamente conocido que los antiguos nahuas concebían al ser humano como un contenedor o poseedor de partes materiales “pesadas” de carácter tangible, que corresponderían al cuerpo, y partes materiales “livianas”, las cuales eran sutiles y etéreas, asociadas a elementos como el calor, el aire, los olores, los sabores, la energía vital, la razón y el entendimiento, así como las emociones (De la Garza, 2012: 20). Las tres partes “livianas” o entidades anímicas eran el *tonalli*, el *teyolía* y el *ihiyotl*, alojadas respectivamente en la cabeza, el corazón y el hígado,⁷ cada una con diferentes atributos o funciones que permitían al individuo vivir, consolidarse como ser humano y, a la vez, formar parte del cosmos (véase López Austin, 1996). De ellas, al *tonalli* se le atribuía el poder de crecimiento y desarrollo físico de los niños, mientras que el *teyolía* se relacionaba con las facultades cognoscitivas, el entendimiento y las habilidades comunicativas y sociales. Estas dos entidades conformaban una intrincada red de procesos mediante los cuales los niños se desarrollaban.

Así pues, los nahuas prehispánicos creían que la generación de un nuevo ser se realizaba mediante un proceso dual o compartido; por un lado, la materia “pesada” o el cuerpo era producida por la unión de los líquidos generadores de los padres dentro del cuerpo de la madre, y por el otro, la interacción divina atribuida a la deidad suprema era responsable de “insuflar” la materia “liviana” dentro del vientre materno (cf. López Austin, 1996: 226-230 y 335-338).

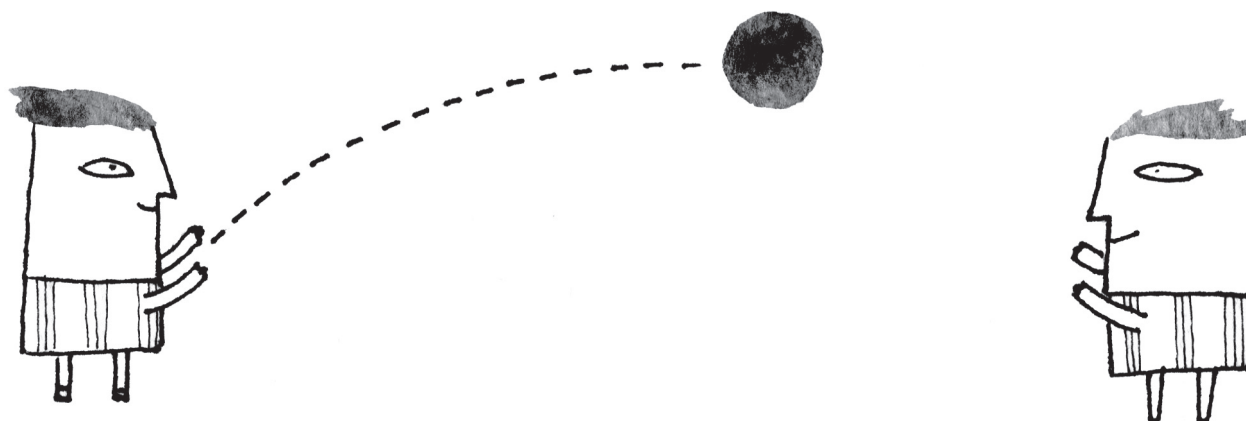
Fray Bernardino de Sahagún recopiló datos sobre la idea de que los niños y las niñas eran formados en el noveno cielo, el más alto de todos, al lado de los dioses creadores Ometéotl y Omecíhuatl, por cuyo

unidad doméstica, lo cual debió de relacionarse con la creencia de que su *tonalli* estaba lo suficientemente fijado en el cuerpo del niño. Así, en ocasiones el ingreso se daba a corta edad, mientras que la mayoría entraba a los recintos a una edad aproximada de 12 o 13 años, y permanecía allí hasta que los padres creían conveniente sacarlos para casarlos, lo cual ocurría entre los 15 y los 20 años (véase Díaz Barriga Cuevas, 2014: 40 y 137-140). Al respecto de la división de la niñez en algunas comunidades nahuas contemporáneas, véase Montoya Briones (1964: 103-104) y Lorente Fernández (2012: 435).

⁵ La etimología de dicho vocablo sugiere que provenía o se relacionaba de cierta manera con el sustantivo *nenetl*, expresión para definir el miembro de las mujeres, aspecto que asociaba a los niños con lo femenino. La reconstrucción de Dakin para tal término en protoyutoazteca sureño es *ku:ma*, en tanto que para el protonáhuatl sería *kone* (Dakin, 1982: 144).

⁶ Procede de *pilli*. Según Dakin, el término podría hacer alusión a algo que cuelga (comunicación personal, octubre de 2011), tomando para ello la partícula *pil*, que se encuentra en el verbo colgar o hacer caer, *piloa*, que procede del protonáhuatl *pili-wa*, amarrar y colgar, o de *(pi)pilowa*, envolver, colgar (Dakin, 1982: 156). Como dato adicional, Sybille de Pury-Toumi propuso que *pilli*, al proceder de *piloa*, se traduciría literalmente como “el que cae” (De Pury-Toumi, 1997: 151).

⁷ Martínez González (2011: 52-64) sugiere que el *ihiyotl* se encontraba diseminado por todo el cuerpo.



mandato eran enviados la influencia y el calor con que se engendraban en el vientre de sus madres (De Sahagún, 2002: 592, 622 y 953). En sí, el calor enviado era propiamente el *tonalli* del niño, así se puede observar en la descripción de De Sahagún en el *Códice Matritense de la Real Academia de Historia*:

Porque allá en el piso decimosegundo está, allá vive el verdadero dios. Y (en su forma de) comparte (masculino) Ilhuicatéotl tiene por nombre Ometecuhtli; y su comparte (femenina) se llama Omecíhuatl, Ilhuicacíhuatl. Quiere decir que sobre los doce (pisos ellos) gobiernan los cielos, mandan. Se dice que allá somos creados los hombres, que de allá viene nuestro *tonalli* cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño. De allá viene su *tonalli*, penetra en su interior: lo envía Ometecuhtli [López Austin, 1996: 227].

Empero, el *tonalli* del niño se afianzaría momentos después de su nacimiento, a partir del baño ritual y de la imposición del nombre, para irse acumulando en él conforme a la edad. Dicha entidad tenía importantes atribuciones dentro de los primeros años, pues ésta, en conjunto con el *ihiyotl*, era la encargada de brindar al cuerpo la energía de crecimiento y, en combinación con el *teyolia*, brindaba las habilidades cognitivas y comunicativas en los infantes.

El *teyolia* también ingresaba al cuerpo del niño *in utero*, sin embargo, éste procedía de los cerros (cf. López Austin, 1996: 167), lugares en donde se guardaban, entre otras cosas, los “corazones” y “espíritus”, así como las fuerzas de la germinación y del crecimiento, metafóricamente denominadas *celicayotl*, *iztmolinca-yótl*, “frescura, germinación” (López Austin, 2000: 161 y 163).

Aunque no hay referencias específicas sobre el momento en que llegaba el *ihiyotl*, a decir de López Austin (1996: 258), existe la posibilidad de que también ingresara al cuerpo del niño dentro del vientre de la madre, procedente de las estrellas o insuflado por Citlalicue, Citlallatónac y de los habitantes del cielo *ilhuicac chaneque*.

Ahora bien, dichas entidades anímicas, a pesar de ingresar en el cuerpo del infante desde que se encontraba *in utero*, debían fijarse mediante el baño ritual y la imposición del nombre. Con base en los datos recopilados por De Sahagún, el rito se componía de tres partes fundamentales: el contacto con el agua y el lavado, la solicitud a las entidades anímicas y la imposición del nombre. El rito iniciaba al amanecer del día sugerido por el *tonalpouhque*; se juntaban todos los participantes y la partera tomaba al niño y lo bañaba; si era varón lo ofrecía al Sol y le daba nombres relacionados con la guerra, a la vez que le informaba de su origen en el noveno cielo y que debía su existencia en la Tierra a Quetzalcóatl y a Tloque Nahuaque.

Después, ya fuera niño o niña, le daba a probar el agua, primero en la boca, anunciándole que era la vida, el crecimiento y el movimiento. Luego le untaba agua en el pecho, y si era varón le decía: “He aquí el agua azul clara, el agua amarilla”⁸ (*Códice Florentino*, cit. en García Quintana, 1969: 203), la que baña y limpia el corazón, pero si era niña sólo le decía que el agua era el crecimiento y el reverdecir, sobre todo del corazón y del hígado.⁹ Por último le mojaba la cabeza, definiendo al líquido como el mantenimiento, el alimento, la frescura y el verdor. Al culminar, lo lavaba para limpiar las impurezas que había adquirido mediante su formación (García Quintana, 1969).

⁸ Es posible que se haga referencia al *atl tlachinolli*, “agua quemada”, alusión metafórica de la guerra.

⁹ Con dichas palabras se aludía directamente al *teyolia* y al *ihiyotl*.

En la misma ceremonia, la partera alzaba al bebé hacia el cielo tres veces, pidiendo a las deidades que le insuflaran su aliento: la primera vez le solicitaba a Ometecuhtli y a Omecíhuatl, la segunda a Citlaltónac y a Citlalicue, y la tercera a los moradores del cielo. Según López Austin (2000: 210-211), esto se realizaba para solicitar el *ihiyotl* a las deidades. Después, si era varón, se ofrecía una cuarta vez al Sol y a la Tierra, entregándolo en propiedad (García Quintana, 1969).¹⁰

Más adelante, la partera preguntaba a los padres por el nombre de la criatura y se lo asignaba. La imposición del nombre era un acto de gran relevancia, pues a partir de ese momento se individualizaba al infante y se incorporaba a la sociedad, con lo que adquiría su condición humana.

Con este acto se afianzaba el *tonalli* definitivo del niño, el cual se asentaba en su cabeza y, por extensión, en otras partes como el cabello y las uñas, porciones del cuerpo que continuamente crecen con la ayuda de la energía proporcionada por la entidad.¹¹

El *tonalli* y la energía de crecimiento

El *tonalli*, además de brindar las características individuales del niño, le daba también (en conjunto con el *ihiyotl*) su energía de crecimiento y desarrollo físico. Por ello, en el pasado prehispánico se procuraba no cortar los cabellos de la coronilla a los infantes, pues pensaban que al hacerlo el *tonalli* podría salir por las fontanelas (Chávez Balderas, 2007: 33) y dejarlos sin la posibilidad de crecer.¹²

La energía de crecimiento del *tonalli* del niño podía ser trasladada mediante ciertos rituales a otros obje-

tos o seres; por ejemplo, dentro de los rituales presacrificiales realizados durante la veintena de *atlcahuatlo* se les rompían las uñas a los niños que serían sacrificados con la finalidad de atraer mediante sus lágrimas la lluvia benéfica para los cultivos (De Sahagún, 2002: 178), e igualmente se ofrendaba a las deidades del agua la fuerza de crecimiento almacenada en las uñas.¹³

Asimismo, esta energía se traspasaba a la mazorca tierna de maíz. Cuando un niño nacía, la partera le cortaba el cordón umbilical sobre una mazorca con el propósito de pasar a la planta parte de la fuerza de crecimiento de la que estaba cargado el recién nacido (De Torquemada, 1977: 202).¹⁴

Entonces, queda claro que el *tonalli* era indispensable para el crecimiento de los niños, lo que conllevaba que los nahuas efectuaran diversos rituales a fin de intensificar o conservar la fuerza de dicha entidad anímica. Al respecto, conviene resaltar los actos realizados cada cuatro años durante el mes de *izcalli*, cuando a los niños se les jalaban las partes del cuerpo para que crecieran (De Sahagún, 2002: 266).¹⁵

La relación de las entidades anímicas con el desarrollo cognitivo y las divisiones de las edades

Hemos visto cómo las entidades anímicas cumplían diversas funciones vinculadas con el crecimiento físico de los niños, aspecto que ya ha sido señalado por otros investigadores; no obstante, existen evidencias que permiten suponer que a través de ellas los niños iban adquiriendo el conocimiento, el entendimiento y el habla, lo que además sugiere una relación entre las

¹⁰ De nuevo se hace referencia al destino bélico de los niños, ya que ellos serían los encargados de sustentar dichos elementos naturales mediante la captura de enemigos para el sacrificio o por su propia inmolación.

¹¹ El baño ritual fue registrado gráficamente en la parte superior de la lámina 57r. del *Códice Mendocino*, en donde el tlacuilo, además de representar a la partera bañando al niño, acompañada con los utensilios que se le otorgaban, pintó a tres niños (posiblemente de unos cinco o seis años) presenciando el acto; ellos eran los encargados de gritar por las calles el nombre del recién nacido. El tema se aborda con mayor profundidad en otro de mis trabajos (Díaz Barriga Cuevas, 2014: 56-72).

¹² Romero López (2006: 141) encontró que entre los nahuas de Tlacotepec de Diez se sigue creyendo que el corte de cabello en un infante antes del año y medio de vida puede acarrear que el niño no crezca o que no logre hablar bien.

¹³ La ofrenda de uñas cargadas del *tonalli* y, por ende, de la energía de crecimiento de los niños se destinaba a las deidades del agua, justo durante el primer mes del año, momento en que era necesario restituir las energías a las deidades encargadas de otorgar los mantenimientos, mandar las lluvias para el cultivo y generar el crecimiento de las plantas útiles para la sociedad (véase Díaz Barriga Cuevas, 2009). Debe considerarse también que las uñas, al estar cargadas del *tonalli* de los individuos, eran ofrendadas al *ahuizotl*, criatura que vivía en el fondo de la laguna y que se encontraba sujeta a los *tlaloque* (De Sahagún, 2002: 467 y 1037-1038; López Austin, 2000: 34).

¹⁴ La misma actividad fue registrada en la década de los treinta del siglo pasado entre los chontales de Tabasco, para que el niño fuera buen milpero (véase Villa Rojas, 1995: 440). Sobre las diversas implicaciones del corte del ombligo y el maíz consúltese Nájera Coronado (2000: 172-174).

¹⁵ Había otro ritual similar elaborado durante el día de *nahui olin*, cada 260 días, en el cual los padres tomaban a los niños antes de que desayunasen y les estiraban todos los miembros, pues creían que si no lo hacían los niños no crecerían (véase De Durán, 2002b: 247; De Sahagún, 2002: 292-293).

entidades anímicas y los cortes de edad, en específico con el primero, ocurrido alrededor de los tres o cuatro años.

Algunos datos etnográficos procedentes de Huixtán y Zinacantán, Chiapas, así como de Popolá y Kiní, Yucatán, muestran una relación entre el *ch'ulel*, el *ol* y el corazón con el desarrollo de habilidades cognitivas y sociales de los niños. Los tzotziles de Zinacantán creen en una entidad anímica denominada *ch'ulel*, la cual es concebida como una fuerza vital de origen divino que habita en todo el universo. Es una energía animadora, indestructible y dinámica que se encuentra en el corazón humano y diseminada en la sangre (Velásquez García, 2009: 505-506). Por su parte, los mayas de Yucatán creen en una entidad denominada *ol* (corazón formal y no material), alojada en el corazón material (*pukzikal*), a la que se le atribuyen las funciones tanto cognitivas y racionales como emotivas, y que se obtiene mediante la respiración; es en sí “el sople de vida” o “aire de vida” (De la Garza, 2012: 9).¹⁶

Ahora bien, existen varios informes etnográficos en torno al ingreso del *ch'ulel* en los niños. Evon Vogt (1965: 33) señala que los tzotziles de Zinacantán confiaban en que dicha entidad era puesta en el cuerpo de un embrión por *totilme:iletik* (padres-madres), que viven en las montañas sagradas cercanas a Zinacantán. En tanto, entre los tzotziles de Chenalhó, Guiteras Holmes (1965: 241) halló que el *ch'ulel* vive en un lugar denominado *sba-balamil* y entra en el niño *in utero*, manifestándose mediante los movimientos que hace cuando llega el alba, a partir del cuarto o quinto mes de embarazo (Guiteras Holmes, 1965: 97 y 240-241). Respecto a los tzeltales de Cancún, según apunta Pitarch Ramón (1996: 53), se tiene una “vaga suposición” de que el *ch'ulel* procede del último de los 13 pisos del cielo, de donde descende y se introduce en el feto durante los primeros meses de embarazo, lo que se evidencia a partir de sus movimientos dentro del vientre.¹⁷

En estos tres casos se describe que el *ch'ulel* llega al cuerpo de los niños *in utero*; sin embargo, la antropóloga y lingüista Lourdes de León Pasquel, en sus investigaciones en la comunidad de Nabenchauk, Zinacantán,

encontró que el *ch'ulel* va llegando paulatinamente al cuerpo de los niños y se manifiesta a través de señales de tipo comunicativo, social, emotivo y motor expresadas por los propios infantes. Según la autora, el crecimiento o el proceso que atraviesa un niño para convertirse en una “persona” se denomina *chtal/chul xa xch'ulel'*, o “ya llega, ya viene el alma, el entendimiento” (De León Pasquel, 2005: 25 y 60). Lo anterior, que en realidad se trata de la fijación del “alma” en el niño, ocurre en tres momentos específicos relacionados con las capacidades o los logros alcanzados por los infantes.

En este aspecto, se considera que los niños al nacer aún no tienen alma; sólo cuando comienzan a mostrar una intención comunicativa como extender la mano para alcanzar las cosas o a expresarse mediante movimientos corporales, lo cual ocurre entre los cuatro y los 18 meses, se piensa que ya viene su alma. Entre los 18 meses y los cuatro años, cuando el niño comprende el lenguaje y responde o actúa en sentido social, se cree que “ya tiene alma o entendimiento”, y desde entonces se le empieza a educar formalmente (De León Pasquel, 2005: 58; véase también Modiano, 1974: 79).¹⁸

Después de los cuatro años de edad, cuando los niños comienzan a realizar trabajos dentro de su grupo parental, los términos referentes a la llegada del *ch'ulel* se van desplazando por los genéricos de *kerem* para los varones y *tzeb* para las niñas. Para ello se consideran las capacidades y los logros realizados por ellos, por ejemplo, estos términos se aplican a las niñas que ya saben preparar tortillas o a los varones que ya pueden ayudar en el campo (De León Pasquel, 2005: 58-59; cf. Modiano, 1974: 109-134).

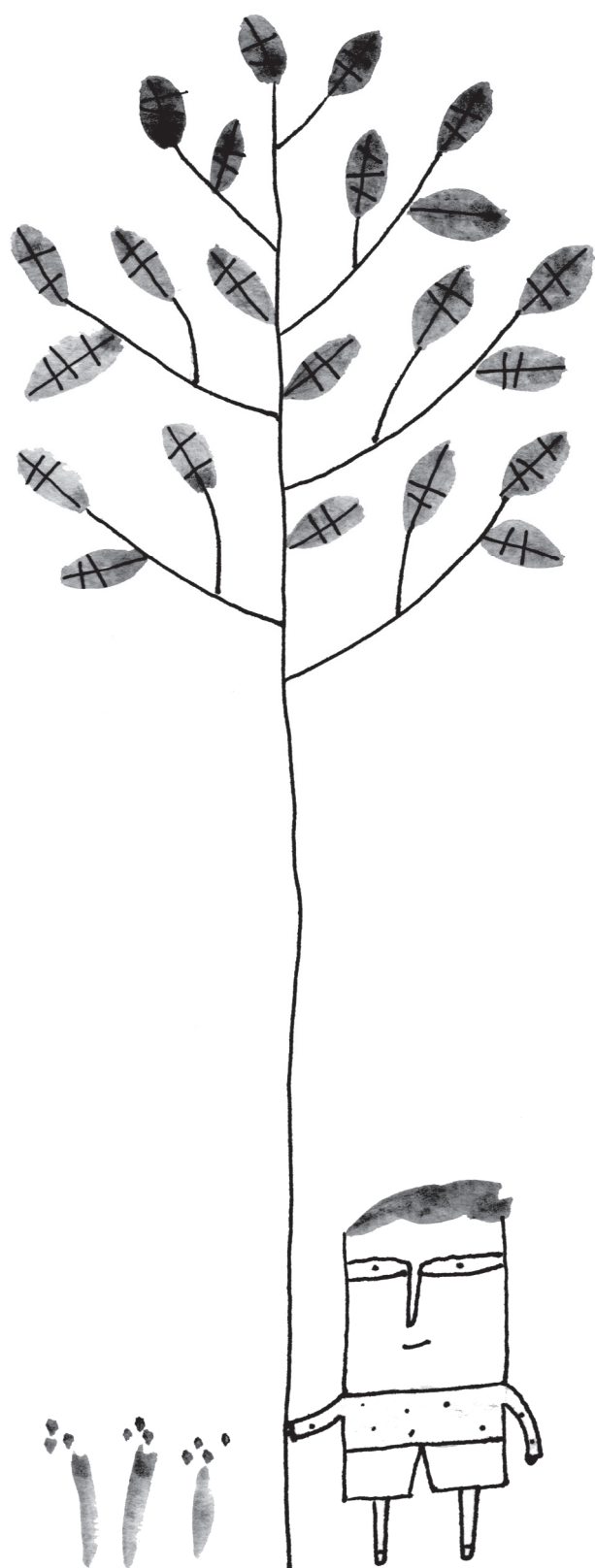
De esta forma, los niños son incorporados a las labores de la comunidad, con lo que termina la fijación completa de su *ch'ulel*. Al respecto, Arias Sojob menciona:

Aquí nos encontramos con la implicación de que no hay nadie que tenga una conciencia completa, es decir que, en sentido literal, *nadie tiene un alma completa* sino hasta

¹⁶ Las entidades anímicas mencionadas cuentan con características similares a las del *tonalli* nahua, aunque también tienen algunas diferencias dignas de notarse. Al igual que con el *tonalli*, tanto el *ch'ulel* como el *ol* son las entidades del hombre que se desprenden del cuerpo en sueños y en el trance extático, e igualmente pueden heredarse junto con el nombre de un ancestro. En cuanto a las diferencias, quizá la más importante radica en que el *tonalli* principalmente se aloja en la cabeza del individuo, mientras que el *ch'ulel* y el *ol* se asientan en el corazón (y en el cuerpo humano entero), y son las entidades que tras la muerte se dirigen al mundo de los muertos, por lo que en este sentido se relacionan también con el *teyolia* de los nahuas.

¹⁷ Se encuentra en este caso una semejanza con la llegada del *tonalli* de los nahuas. En oposición a estas creencias, los tzeltales de Tenejapa creen que la Luna es la encargada de traer a los niños a los vientres maternos, y cada vez que hay luna nueva piensan que el astro ha ido a traer más niños (Medina, 1991: 165).

¹⁸ Según se registró en la tercera parte del *Código Mendocino*, los niños y las niñas nahuas comenzaban a ser educados en el trabajo a partir de los tres años de edad porque se consideraba que ya tenían entendimiento y eran capaces de empezar su inserción dentro del sistema económico parental.



que se convierte en un miembro de la sociedad que participa activa y completamente en ella [cit. en Modiano, 1974: 155-156; las cursivas son mías].

Algo parecido se observa entre los tzotziles de López Mateos, en Huixtán, Chiapas, donde se relaciona el corazón '*o'ontonil* con el desarrollo de los niños. En este grupo se identifican cuatro etapas de la infancia entre el nacimiento y los cinco años de edad, las cuales, al igual que en otros grupos, son relativas. A los recién nacidos se les denomina *unin olol to*, "todavía un bebé tierno", término que se aplica hasta los cuatro o seis meses de edad. Después se dice *mayuk'to yo'onton*, lo que se traduce como "todavía no tiene corazón", desde los cuatro o seis meses hasta el año, cuando el bebé comienza a expresar sus primeras palabras y a gatear. En dicho periodo se cree que el niño no tiene corazón porque no distingue el bien y el peligro (Martínez Pérez, 2008: 38-39). Desde el año hasta los dos se dice *x'an xa yo'onton*, "ya va a tener corazón", y *xmelub*, *xmalub xa ýa*, o "ya se está envejeciendo". En esta etapa, el niño empieza a reconocer a sus familiares, a comer solo e intenta caminar. Por último, el periodo que va de los dos a los cuatro años, en el cual los niños "ya tienen entendimiento", comienzan a hablar de manera apropiada y realizan actividades acordes a su edad, es definido como *oy xa yo'onton*, "ya tiene corazón" (Martínez Pérez, 2008: 39).

Por otra parte, en las comunidades de Popolá y Kiní, en Yucatán, la investigadora María Dolores Cervera Montejano (2009) registró que a los recién nacidos se les denomina *ma' too'p' u na'at*, haciendo referencia a que están vivos, pero aún no tienen entendimiento. Hasta los 15 días de vida se dice *uzaci lu yiich saki'*, "empiezan a tener luz sus ojos", lo que les permite comenzar a ver. Cuando los niños reconocen a sus madres y demuestran algunas expresiones comunicativas, entre los dos y los cuatro meses, se considera que ya *t'su ho'op'o'ol u yaantal u na'at*, "acaban de comenzar a tener entendimiento". Entre los tres y los cuatro años, los niños empiezan a tener habilidades sociales y aprenden las labores del hogar, debido a que *ts'u k'ahal u yiik'o'ob*, "acaban de recordar su viento o aliento de vida".¹⁹

En los tres ejemplos citados, resulta significativo que el desarrollo intelectual de los niños es considerado como un delimitador entre una etapa de la niñez y otra. Asimismo, es de sumo interés el vínculo entre los logros alcanzados por los infantes y las creencias

¹⁹ En este caso existe una alusión al aliento vital, que también forma parte de las entidades anímicas; al respecto, Ruz (1992: 310) indica que en el vocabulario colonial de Copanahuastla se distinguen tres voces tzeltales para definir el alma: *chulel*, *pixan* e *yhc*, esta última el viento.

en torno a la presencia de las entidades anímicas, ya sean éstas el *ch'ulel*, su centro anímico, o, en el último caso, el viento vital.

Respecto a los grupos nahuas, al igual que con los casos anteriores, Marie-Nöelle Chamoux encontró que en la Sierra de Puebla se cree que el alma no se otorga de principio, sino que va llegando progresivamente, y agrega:

Su llegada resulta de un doble esfuerzo que realiza el individuo para concentrarse, por un lado, y por el otro seguir los modelos propuestos por el grupo social. Esta noción de alma se asemeja a ideas parecidas a la "conciencia", el "sentido de la responsabilidad", así como a la de "capacidad de concentración" y de "perspectiva". A medida que esta "alma" se incorpora totalmente, el individuo va logrando su condición de adulto. Esta madurez es percibida por otras personas, no ante la presencia de señales biológicas como la pubertad, sino ante la prueba clara de que el joven se ha transformado en un productor o una productora eficaz [Chamoux, 1992: 90-91].

Para la investigadora, el *tonalli* del individuo no está completamente internado en el cuerpo hasta la adolescencia, momento en el cual le brinda a la persona la conciencia y la capacidad de ser responsable (Chamoux, 2011: 169). Al igual que con los casos precedentes, por medio del ingreso y la fijación de la entidad los niños son capaces de ser conscientes de sus actos, de tener entendimiento y, por ende, de participar en las labores económicas.

Existe una fuerte relación entre la capacidad de los niños de realizar tareas dentro de su grupo y el desarrollo y la fijación de las entidades anímicas. Acerca de esto, Lorente Fernández afirmó que entre los nahuas de la Sierra de Texcoco: "Las ayudas domésticas y comunitarias están estrechamente vinculadas con el desarrollo anímico de los niños. El *espíritu* y la socialización van de la mano" (2012: 432-433).

Como ocurría en el pasado prehispánico, la participación de los niños en el trabajo cotidiano y su capacidad de ir realizando labores cada vez más complejas son consideradas delimitadores de las etapas de la niñez, mismas que se relacionan con la presencia, el aumento y la fijación de las entidades anímicas.²⁰

Sin duda, los nahuas del periodo prehispánico basaban los cortes de edad y la concepción de la niñez en la presencia de las entidades anímicas. Si bien no hay datos sobre ello en las fuentes coloniales, eso no implica que no existieran creencias similares.

En cuanto a las concordancias, se debe mencionar que los nahuas prehispánicos también consideraban el "entendimiento" como un indicador de que los niños estaban listos para pasar de una etapa de la niñez a otra, lo cual se vinculaba con la capacidad de "ver", pues en la vista se encontraba la percepción y, por ende, la razón y el conocimiento. Al respecto, aunque se haga alusión a la última etapa de la niñez, en el *Códice Florentino* se encuentran las palabras que decía el padre a su hijo cuando éste ya era mayor y era capaz de "entender", es decir, cuando estaba listo para ser enviado a los templos de educación: "*ca ye timotlachialtia... ca aocmo cenca titototzintli*",²¹ lo que se traduciría en primera instancia como "ya tú mismo puedes ver... ya no eres como pajarito". El verbo utilizado por los informantes de De Sahagún es *tlachialtia*, que Alfonso de Molina traduce como "hacer ver algo a otro, mostrándole lo que antes no había visto", mientras que *tlachializtli*, como "edad de la discreción" (De Molina, 2004: 48r. y 117v.). No obstante, el sentido real de la traducción es: "ya tú mismo puedes ver, te impulsas a examinar, reflexionar, cavilar las cosas",²² es decir, empieza a tener conciencia de sí mismo y de lo que lo rodea, o, en otras palabras, a tener "entendimiento".

Encontramos varios casos similares en las fuentes coloniales en los que también se da valor a la prudencia; por ejemplo, en el mismo documento, al hablar de los niños que iban a los recintos, también se consignó que: "*in iquac ie qualtoton, in ie achi ixtlamati*", esto es: "cuando ya eran mayores, es que ya eran poco prudentes".²³

Ahora bien, atendiendo a que los procesos de pensamiento y aprendizaje estaban íntimamente ligados con las entidades anímicas, debido a que gracias a éstas se presentaban, es probable que ocurriera algo parecido a los datos expuestos. Así, propongo que los padres podrían haber considerado que los cambios en sus hijos eran una evidencia de la fijación de las entidades anímicas, en concreto del *tonalli*, que, en

²⁰ Sobre la importancia del trabajo en la educación de los niños nahuas contemporáneos puede consultarse a Good Eshelman (2005 y 2011: 184-187). También véase Magazine y Ramírez Sánchez (2007).

²¹ *Códice Florentino*, edición facsimilar del original de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, 3 vols., Gobierno de la Ciudad de México/Archivo General de la Nación, México, 1979, vol. 2, lib. VI, cap. XL: f. 180v.

²² Víctor Castillo, comunicación personal, febrero de 2011.

²³ *Códice Florentino*, edición facsimilar del original de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, 3 vols., Gobierno de la Ciudad de México/Archivo General de la Nación, México, 1979, vol. 2, lib. VI, cap. XXXIX: f. 176v.

conjunto con el *teyolía*, que ya se había asentado en el cuerpo del infante, propiciaba el entendimiento de los niños.²⁴

En este sentido, podría decirse que bajo dichos parámetros se determinaba el momento en que los niños podrían pasar al siguiente grupo de edad, con lo cual comenzaba la última separación de su madre mediante el cambio de alimentación por los productos de la tierra, pues a partir de ese tiempo los niños ya tenían la suficiente carga de *tonalli* y, con ello, podían iniciarse en las labores cotidianas. A este respecto, los nahuas de Tlacotepec consideran que a través de la leche materna se transmite el tonal y la sangre de la madre al niño (cf. Romero López, 2006: 136), por lo que, al dejar de amamantar a su hijo, éste deja de recibir la entidad de su madre. Así, mediante el destete, además de culminar su separación con la madre, el infante se independiza por completo de la entidad materna.

Se debe recordar que el *tonalli* llegaba a los niños cuando aún se encontraban en el vientre materno. A partir del nacimiento se hacían rituales para fijarlo y se les asignaba el definitivo, pero era necesario que sus entidades fueran madurando mediante el consejo y las enseñanzas de sus padres, lo cual se denotaba a través de evidencias e indicadores del aprendizaje del infante y la aparición de habilidades comunicativas y cognoscitivas. En el momento en que los niños eran capaces de realizar tareas y apoyar con las labores domésticas se consideraba que ya había terminado de afianzarse el *tonalli*, que, en conjunto con el *teyolía*, permitía que los niños culminaran su proceso de formación física y cognitiva, lo cual sucedía alrededor de los tres o cuatro años.²⁵

Según se infiere de los registros de fray Juan de Torquemada (1977: 209-213), en el momento en que se les dejaba de dar pecho a los niños, se realizaba un ritual de paso entre una etapa de la niñez y otra, a partir del cual los infantes ingresaban al grupo siguiente.

De esta forma, el niño finalizaba su transformación en un “hombre verdadero” y adquiría desde entonces ciertas obligaciones para con su grupo familiar, e ini-

ciaba así el largo proceso para ser adulto (lo cual ocurría al contraer matrimonio) y contribuir con el ciclo de la vida.

Comentarios finales

En las páginas anteriores se ha pretendido mostrar la relevancia de las entidades anímicas en el crecimiento de los niños nahuas, mismas que, junto con otros elementos, eran esenciales para fundamentar los cortes de edad dentro de la niñez.

Para ello ha sido útil la comparación analógica entre los datos procedentes de las fuentes coloniales y la información etnográfica contemporánea, debido a que, como menciona López Austin (2000: 145), es posible identificar concordancias en los aspectos nucleares del pensamiento de los distintos pueblos que han integrado la tradición mesoamericana, por lo cual resulta pertinente tratar de hallar dichas correspondencias para proponer nuevas interpretaciones.

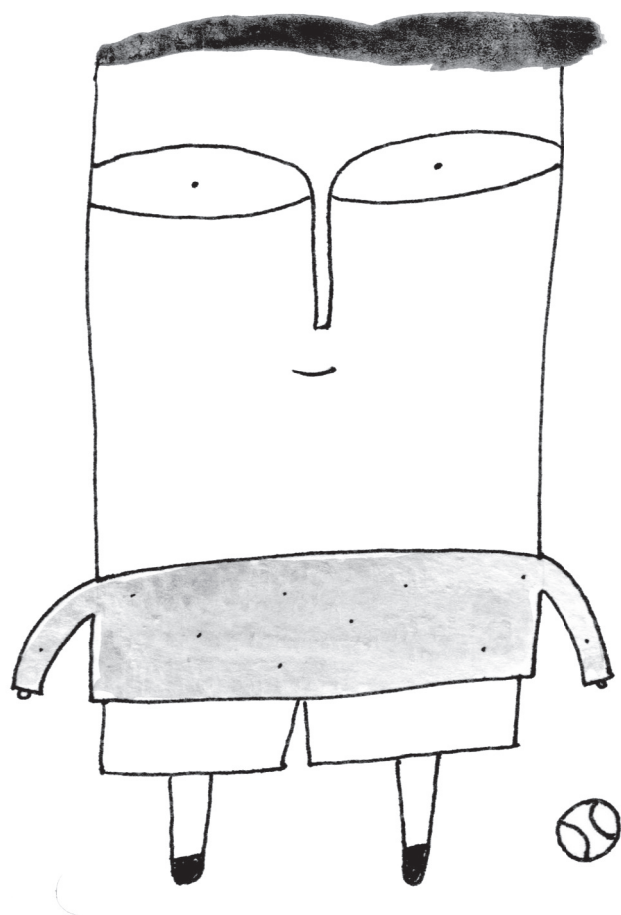
De igual forma, se debe tener en cuenta las diferencias entre los grupos y las temporalidades presentadas. Por ejemplo, en el náhuatl clásico no he encontrado términos para hacer referencia a la llegada de las entidades anímicas, pero sí han sido registrados en algunos grupos mayenses. Además, como se ha podido ver, las entidades o los centros anímicos relacionados con la función cognoscitiva varían de un grupo a otro, pues, según apunta Martínez González (2007: 11), los conjuntos anímicos suelen estructurarse de modos muy diversos, y sus atributos, ubicaciones y funciones en ocasiones son muy variables.

Asimismo, es indispensable considerar la transformación de algunas creencias tras el paso del tiempo, así como la intromisión de modelos culturales exógenos. No obstante, en los casos expuestos he hallado suficientes similitudes que permiten suponer la preexistencia de dichos conceptos, los cuales han podido perdurar en mayor o menor cantidad en un proceso de larga duración.

La presente propuesta sobre la relación de las entidades anímicas con el desarrollo cognoscitivo de los

²⁴ El *tonalli* aumentaba también con la experiencia, por ello, cuando una persona tomaba un cargo de mando, adquiría una mayor carga de dicho elemento.

²⁵ Aunque se debe reconocer que el momento del destete no era fijo, en las fuentes coloniales existen divergencias; por ejemplo, Bartolomé de las Casas (1566: 3086) refiere que se dejaba de dar pecho entre los tres o cuatro años de edad, lo cual es repetido por Zorita (1999: 371), mientras que fray Juan de Torquemada (1977: 209-213) indica que era entre los dos o tres años. Esto también se puede observar en algunas comunidades actuales, por ejemplo, es la edad en que se deja de amamantar entre los nahuas de Zongolica (Rodríguez López y Hasler Hangert, 2000: 78). Por otro lado, con base en las representaciones del *Códice Mendocino*, es posible que los niños ya hubieran dejado de recibir el alimento materno a los tres años. Finalmente se debe tener en cuenta que no se sabe en qué momento ocurría la ablactación, pero es muy posible que fuera hasta que terminara el destete.



niños nahuas prehispánicos y su injerencia como delimitadores de los grupos de edad es una primera aproximación a un tema sumamente relevante para comprender mejor la niñez dentro de las comunidades indígenas, tanto pasadas como contemporáneas, si bien aún es necesario indagar con mayor profundidad las concepciones en torno a la niñez y la infancia en diferentes tradiciones culturales.

Bibliografía

- ANDERS, FERDINAND, MAARTEN JANSEN
Y LUIS REYES (EDS.)
1997 *Códice Mendocino. Matricula de tributos o código de Moctezuma*, edición facsimilar, Akademische Druckund/Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica (FCE), Viena/México.
- CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS
1566 *Apologética historia sumaria*, Fundación El Libro Total/(Sic) Editorial, 3755 pp. <<http://www.ellibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?idLibro=4072>> [mayo de 2012].
- CERVERA MONTEJANO, MARÍA DOLORES
2009 "Así como amanece así van teniendo entendimiento los niños mayas", ponencia presentada en el Simposio Niños y Niñas Indígenas de América: Continuidades y Transformaciones, del 53 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad Iberoamericana (UIA), México, julio.
- CHAMOUX, MARIE-NÔELLE
1992 "Aprendiendo de otro modo", en *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México, pp. 73-93.
2011 "Persona, animacidad, fuerza", en Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 155-180.
- CHÁVEZ BALDERAS, XIMENA
2007 *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Premios INAH), México, 375 pp.
- DAKIN, KAREN
1982 *La evolución fonológica del protonáhuatl*, IIF-UNAM, México, 237 pp.
- DÍAZ BARRIGA CUEVAS, A. ALEJANDRO
2009 *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria (Etnohistoria, 1), Buenos Aires/México, 297 pp.
2012 "La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI", en Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)-UNAM (Historia Moderna y Contemporánea, 58), México, pp. 19-58.
2013 "Ritos de paso de la niñez durante la veintena de Izcalli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 46, julio-diciembre, pp. 199-221.
2014 "La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico Tardío", tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-IIF-UNAM, México, 240 pp.
- DURÁN, DIEGO DE
2002a *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, t. I, ed. de Rosa Carmelo y José Rubén Romero, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) (Cien de México), México, 1ª reimp., 654 pp.
2002b *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, t. II, ed. de Rosa Carmelo y José Rubén Romero, Conaculta (Cien de México), México, 1ª reimp., 300 pp.
- GARCÍA QUINTANA, JOSEFINA
1969 "El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 8, pp. 189-213.
- GARZA, MERCEDES DE LA
2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*, IIF-UNAM, México, 341 pp.
- GOOD ESHELMAN, CATHERINE
2005 "Trabajando juntos como uno: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, UIA, México, pp. 275-294.
2011 "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona

- y la noción de vida", en Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, IIF-UNAM, México, pp. 181-204.
- GUIERAS HOLMES, CALIXTA
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 302 pp.
- LEÓN PASQUEL, LOURDES DE
2005 *La llegada del alma: Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, INAH/ Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, México, 396 pp.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)-UNAM, México, 483 pp.
- 2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 261 pp.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
2011 *Monte sagrado Templo Mayor*, IIA-UNAM/INAH, México, 626 pp.
- LORENTE FERNÁNDEZ, DAVID
2012 "Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del Centro de México", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, núm. 2, pp. 431-452.
- MAGAZINE, ROGER
Y MARTHA ARELI RAMÍREZ SÁNCHEZ
2007 "Continuity and Change in San Pedro Tlacuapan, Mexico", en Jennifer Cole y Deborah Durham (ed.), *Generations and Globalization. Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 52-73.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO
2007 "El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 93, núm. 2, pp. 7-49 <<http://jsa.revues.org/7673>> [febrero de 2014].
- 2011 *El nahualismo*, IHH-UNAM, México, 648 pp.
- MARTÍNEZ PÉREZ, MARGARITA
2008 "Socialización lingüística infantil en tzotzil huixteco: *k'ucha'al chich'k' 'elel, k'oponel, xchiuk tojobtasel ti mantal ti ololetike*", tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.
- MEDINA, ANDRÉS
1991 *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tzeltal*, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura (Nuestros Pueblos), Tuxtla Gutiérrez, 260 pp.
- MODIANO, NANCY
1974 *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 274 pp.
- MOLINA, ALFONSO DE
2004 *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana*, ed. de Miguel León-Portilla, Porrúa, México, 5ª ed.
- MONTROYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS
1964 *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, INAH, México, 203 pp.
- NÁJERA CORONADO, MARTHA ILIA
2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, IIF-UNAM, México, 277 pp.
- PITARCH RAMÓN, PEDRO
1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 274 pp.
- PURY-TOUMI, SYBILLE DE
1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Conaculta/CEMCA (Regiones), México, 219 pp.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, MARÍA TERESA
Y ANDRÉS HASLER HANGERT
2000 *Nahuas de Zongolica*, INI, México, 115 pp.
- ROMERO LÓPEZ, LAURA ELENA
2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, INAH, México, 303 pp.
- RUZ, MARIO HUMBERTO
1992 *Copanahuastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, Conaculta/INI (Presencias, 50), México, 2ª ed., 310 pp.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE
2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García, Conaculta (Cien de México), México, 3 ts., 1450 pp.
- TORQUEMADA, JUAN DE
1977 *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, vol. 4, ed. de Miguel León-Portilla, IHH-UNAM, México, 3ª ed., 442 pp.
- UNICEF
2011 *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, CIESAS/Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, México <http://www.unicef.org/mexico/spanish/mx_Voces_de_los_jovenes_indigenas.pdf> [febrero de 2014].
- VELÁSQUEZ GARCÍA, ERIK
2009 "Los vasos de la entidad política de 'ik': Una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico", tesis de doctorado en Historia del Arte, FFyL-UNAM, México.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1995 "Los chontales de Tabasco", en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, pp. 427-445.
- VOGT, EVON
1965 "Zinacanteco 'souls'", en *Man*, vol. 65, pp. 33-35.
- ZORITA, ALONSO DE
1999 *Relación de la Nueva España*, t. I., ed. de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrendt y José Mariano Leyva, Conaculta (Cien de México), México.