

Introducción

Las comunidades mesoamericanas durante el periodo colonial estuvieron sujetas a los desprecios y abusos de los invasores. La riqueza material, cultural y documental de los pueblos mesoamericanos fue saqueada, contrabandeada y quemada.¹ El nuevo orden, el castellano, forzó a la mayoría de la población a un estado de pobreza, ignorancia y dependencia. Se aleccionó a los pueblos a referirse a sí mismos como “ignorantes y pobres”, ya que para los invasores las comunidades eran objetos y materia para ser explotados, es decir, el individuo no existía, eran todo menos humanos (Memmi, 2011). La vida en las comunidades era trabajar para pagar el tributo y los placeres de los castellanos, y se trabajaban duras jornadas para sobrevivir. Hasta nuestros días eso no ha cambiado, se trabaja y se sobrevive en un mundo desigual en todos los sentidos.

Los religiosos castellanos en el siglo xvi determinaron que el demonio estaba en la vida cultural e intelectual de los pueblos mesoamericanos: el diablo vivía en estas tierras y había que sacarlo a sangre y fuego. Por lo tanto, se tendría que convertir a toda la población a la fe católica. En los primeros años de la invasión, los religiosos quemaron y destruyeron miles de libros sagrados, miles de historias, y miles de mentes brillantes. Cómo sucedió en Mani (Yucatán) y en Tlaxcala en el siglo xvi, “Incendio de todas las ropas y libros y atavíos de los sacerdotes idolátricos, que los quemaron los frailes” (Acuña, 1984: cuadro 13). Se trató de arrancar el conocimiento y las prácticas religiosas ancestrales, de destruir todo aquello que representara a los ojos de los religiosos la presencia del “diablo”.

Los religiosos católicos que quemaron parte de la producción intelectual de los pueblos mesoamericanos, a la vez estudiaron las lenguas locales y copiaron una pequeña porción de la visión del mundo naua del centro de México con el propósito de entender

mejor su cultura y así poder desterrar a los dioses de las mentes de las comunidades. Se quiso conocer el mundo antiguo desde dentro para destruirlo.

Ello se ve reflejado en las obras que nos legaron fray Bernardino de Sahagún, Motolinia, Diego de Durán, Andrés de Olmos, etc. Estas obras son consideradas hoy como referentes fundamentales y primordiales para el conocimiento de la vida del mundo naua precolonial. Pero hay que tomar la información con cierto cuidado y no como verdades absolutas.

Por otro lado, los intelectuales nauas que colaboraron en la compilación y redacción de las obras de los religiosos, dejaron testimonio de la propia visión del mundo, de la lengua y la cultura nauas. Ellos escribieron la historia de sus pueblos e hicieron el registro pictográfico de los ancestros, los que cuidaban y protegían a las comunidades. Ello en forma de genealogías, mapas, *xiupoualli* (“anales”), y otros textos.

Por ejemplo, las obras de don Antonio Valeriano, quien –aparte de ser colaborador de Sahagún– escribió el relato llamado *Nican Mopohua* (Rojas, 1988, y León-Portilla, 2014); don Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, con una obra importante para el mundo naua de Chalco: *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan* (Tena, 1998), y don Gabriel Ayala que nos legó la obra *Apuntes de los sucesos de la nación mexicana de 1243 a 1562* (Silva, 1997).

Del mundo naua de Tlaxcala se puede mencionar al *pilli* (“noble”) don Juan Buenaventura Zapata y Mendoza quien escribió la llamada *Historia Cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala* (Reyes, 1995). Por su parte, el religioso don Manuel de los Santos y Salazar nos dejó el registro del *Cómputo Cronológico de los Indios Mexicanos* (1792),² y además escribió la

¹ Véase el trabajo de Galeano (2004).

² Archivo General de la Nación. Ramo de Historia, vol. III. En la parte II de este trabajo se presenta la transcripción paleográfica de este manuscrito.

obra de teatro *La invención de la Santa Cruz por Santa Elena*, en el año de 1714 (Horcasitas, 1974: 515-518, 520-551, y Alemán, 2012). Don Manuel de los Santos y Salazar realizó apuntes sobre la obra de Zapata y Mendoza.

En estas obras escritas en náuatl se plasmó parte del conocimiento ancestral que se venía heredando de generación en generación, como el culto a los cerros, el respeto a la tierra, la representación de los ancestros en las genealogías y los mapas, así como los rituales registrados a lo largo de estos manuscritos. Lo que vemos hoy día en aquellos documentos precoloniales y coloniales es producto de una intensa actividad intelectual y de una reflexión sobre el entorno sagrado, de acuerdo con la visión mesoamericana del mundo. Todo ello pensado y escrito en náuatl. Esta actividad hoy en día la podemos ver y escuchar en las comunidades mesoamericanas en los labios de los *tlamatque* (“sabios”): los discursos, las invocaciones, las rogativas, la lectura del maíz; así como en las narraciones que nos explican los valores culturales de la comunidad. Esto es la palabra florida, la palabra sagrada.

Investigadores de fuera tienden a poner bajo la lupa a los mundos precolonial y colonial, delimitando los tiempos: entienden la arqueología e historia antigua como un universo separado sin relación con el presente. Lo mismo sucede con el mundo mesoamericano actual: se estudian “las costumbres” y “los comportamientos” de los pueblos sin ligarlos con su pasado cultural, ancestral.³ Pero si se presta atención se verá que el pasado no está muerto y que, pese a todos los cambios, hay una gran continuidad producto de siglos de interacción entre culturas. Hoy se conservan pensamientos, narraciones y rituales que, trascendiendo el tiempo y el espacio, se encuentran en las conciencias de las comunidades mesoamericanas modernas; éstas han sabido guardar y transmitir a las generaciones siguientes la visión del mundo, el sentido de la vida y el destino de los hombres sobre la tierra. La comunidad nawa de Santa Catarina Acaxochitlan (Hidalgo) es un gran ejemplo de ello.

El presente análisis no se encuentra bajo los requerimientos metodológicos de la antropología porque no se toma a la comunidad de Santa Catarina como “objeto” de estudio: no se analizan las costumbres ni las formas de vida de la comunidad; no se hacen comparaciones entre comunidades mesoamericanas ni se

consideran como algo “exótico” o “raro”, como lo haría la etnografía.

Aquí se hace una reflexión sobre los valores culturales que han permitido sobrevivir a la comunidad como tal. “Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre Tierra [...]” (De Sousa, 2010: 19).

La visión comunitaria es una de las premisas principales que guiará este trabajo, el cual se escribe desde una perspectiva descolonizadora, ya que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (Grosfoguel, 2011: 97). Es necesaria una descolonización del mundo mesoamericano, es indispensable remover las diferentes capas del colonialismo tanto interno como externo ya que

[...] esto limita el desarrollo de nuestro potencial humano y el cumplimiento de nuestras responsabilidades sociales y políticas. La injusticia y la mentalidad colonial, que siguen presentes y visibles, han causado una desintegración social dramática, y al mismo tiempo una destrucción de la memoria y la dignidad (Pérez Jiménez, 2015: 272).

Es necesario deconstruir el conocimiento que procede del proceso colonial. Esto parte de la propuesta filosófica de Jacques Derrida: “deconstructivismo [...] La deconstrucción exige la fragmentación de textos y, en ella, el filósofo detecta los fenómenos marginales, anteriormente reprimidos por un discurso hegemónico” (Krieger, 2004: 179-180).⁴ Es decir, es preciso dar cabida en las universidades y en los centros de investigación a estudiosos e investigadores provenientes del mundo mesoamericano. Es necesario tener no la visión del “conquistado” ni la de los “vencidos” (León-Portilla, 2005), sino la visión mesoamericana del mundo, que vive, que tiene calor, esencia y presencia. “El rumbo debe ser deconstruido para descolonizarlo”.⁵ Cosa en que, por desgracia, aún falta mucho por hacer.

El presente trabajo parte de la visión mesoamericana del maestro Luis Reyes García y se complementa con la metodología denominada “etnoico-

³ Véanse los trabajos de Burke (2004 y 1999).

⁴ Esta represión y exclusión es visible en la literatura científica: muy pocos autores proceden del mundo mesoamericano, muy pocos expertos o estudiosos mesoamericanos tienen acceso a los foros académicos.

⁵ Smith (1999: 116, en Rojas, 2012: 23).

nología”⁶ que algunos refieren como la “escuela holandesa” de lectura de códices⁷ pero que mejor se caracteriza como hermenéutica postcolonial. Uno de los elementos “principales de la etno-iconología es el uso del enfoque histórico directo, basado en la continuidad cultural de sociedades indígenas en Mesoamérica [...]”.⁸ Como aplicación práctica el maestro Reyes realizó y enseñó la paleografía, traducción y análisis de los documentos, así como la contextualización tanto histórica como del presente de las comunidades que los produjeron.

Asimismo se hará uso de la metodología de la hermenéutica analógica:⁹ “[...] es interpretar buscando proporcionalmente el uso del autor, su intencionalidad expresiva y comunicativa (pragmática). La lectura del intérprete debe ser proporcional –no unívoca, pero tampoco equívoca– a la escritura del autor” (Beuchot, 2008: 493).

En esta tesis no se tratará expresamente de identificar cuál individuo fue el autor de algún manuscrito. Se entiende que las comunidades mesoamericanas aportaban datos, nombres, lugares, etc., para crear un texto que representara o hablara del presente y del pasado. Tal cual lo podemos ver en los *xiupoualli* (“anales”), mapas, genealogías, etcétera.

Esta tesis propone entender a las comunidades nauas como entidades intelectuales, que producen conocimientos y comunican valores éticos. Esto nos da otra dimensión interpretativa: no es el individuo lo más importante, sino la comunidad que expresa sus preocupaciones, carencias, angustias, problemas en

las comunidades mismas y frente al orden colonial y neocolonial.

Es la comunidad la que habla en los textos y no el individuo. Es la comunidad que ruega y pide por el bien del *altepetl* (“pueblo”) y del mundo a los dioses y ancestros mesoamericanos, por medio de los labios de los *tlamatque* (“sabios”). Por lo tanto, en este trabajo se presenta la visión nauatl, mesoamericana, del mundo desde dentro, desde los labios y los ojos de los hombres y las mujeres, desde los documentos que fueron hechos por las comunidades, por los “presentes y los pasados”.

Las figuras más representativas en las comunidades son los *tlamatque*, los fiscales, los mayordomos y la gente grande (los abuelos). Ellos y ellas son las cabezas y guías de las comunidades nauas. Ellas y ellos han transmitido el conocimiento por diversos medios (la educación en el seno de las familias, sin duda alguna la más importante). Vemos, escuchamos y participamos de la vida ritual de la comunidad. Se nos enseña con el ejemplo: el trabajo constante, el respeto al entorno, a los ancestros. Ello ha permitido que el mundo espiritual, ritual y cultural se mantenga vivo hasta hoy día.

Pero este mundo corre serios peligros de desaparecer, ya que por casi 500 años ha vivido bajo los ataques, los desprecios y las descalificaciones del orden colonial y ahora del neocolonial. Los significados simbólicos de la religión y la cultura nauas comienzan a diluirse. Los jóvenes migran a las ciudades cercanas o a la ciudad de México con el ánimo de encontrar mejores condiciones laborales y de vida. Esto hace que poco a poco la migración sea definitiva y que la vida ritual se deje de hacer, se dejen de recordar a los ancestros.

Parte del trabajo de investigación consistió en un acercamiento detenido y profundo al mundo religioso de la cultura naua contemporánea, tanto en la comunidad de Santa Catarina Acaxochitlan (Hidalgo) como en el mundo religioso de los nauas de Tlaxcala (de donde el autor del presente texto es originario). Esto permitió conocer y reconocer el punto de vista del mundo naua, y los valores éticos de las comunidades. Las pláticas con los *tlamatque* nos acercaron aún más a las raíces del mundo religioso y cultural mesoamericano.

Parte de la investigación documental se realizó en los archivos de las fiscalías de Santa María Atlahuetzia y Santa Inés Zacatelco, ambos en el estado de Tlaxca-

⁶ Este término fue usado por Jansen en un trabajo temprano y retomado por Oudijk (2008: 125).

⁷ Oudijk retomando a Terraciano (Oudijk, 2008: 124-125). Al respecto Jansen y Pérez Jiménez (2011: 151) han observado: “Este término nos parece desafortunado, ya que esta línea de investigación comenzó en Viena, Austria (Ferdinand Anders), y fue desarrollada en la Universidad de Leiden en cooperación con colegas de otras instituciones como CIESAS en México (Luis Reyes García) Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Messina, Italia (Antonella Cammarota), y el Institut für Altamerikanistik de la Universidad de Bonn, Alemania (Nikolai Grube). En consecuencia, esta “escuela”, o más bien línea de investigación, no se limita al ambiente holandés, ni todos sus practicantes son holandeses. Más principalmente, una perspectiva académica específica no debe identificarse con una nacionalidad”.

⁸ Oudijk, 2008: 125.

⁹ “Es intermedia entre lo unívoco y lo equívoco [...] El modelo hermenéutico analógico permite, por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos, sino históricos, psicológicos, sociológicos etc. [...] La analogía de proporcionalidad implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo porciones coherentes, resultando una interpretación respetuosa de la diferencia, pero que busca no perder la proporción, no caer en lo desproporcionado [...]” Beauchot (2013: 54-56).

la, así como en el Archivo Histórico del Estado Tlaxcala (AHET) y en el Archivo General de la Nación (AGN). Penetrar en la memoria documental escrita en nauatl nos permitió ser testigo de primera mano de las relaciones, los conflictos y las adaptaciones de dos visiones del mundo: el mesoamericano y el castellano, y observar las relaciones interregionales y los esfuerzos de los *tiachcame* o fiscales por mantener la vida comunitaria, la vida ritual a lo largo de los siglos.

El legado oral y documental de los *tlamatque* es grande y ofrece varias posibilidades de interpretación desde diversos campos del conocimiento, entre ellos el histórico y el lingüístico. James Lockhart (1992, 1999) analiza la evolución de este último en los pueblos nauas, desde la época de contacto con los europeos hasta el siglo XVIII, etapas o fases que van de la 1 a la 3. En ellas muestra cómo fueron las interacciones, los intercambios y las adaptaciones del nauatl con el español, así como la incorporación de palabras castellanas a la lengua nauatl, además del uso del castellano y los textos elaborados por las comunidades nauas. Lockhart comenta:

A juzgar por mi muestra del español de finales del periodo colonial escrito por hablantes de náhuatl en la última parte del siglo XVIII, los nahuas dominaban razonablemente la pronunciación española y tenían pocos problemas de vocabulario en términos de palabras individuales. Sus dificultades [...] tenían que ver con la sintaxis, el arte de coordinar y unir las palabras para formar oraciones (Lockhart, 1992: 464).

Lockhart renueva los estudios del pasado colonial del centro de México tomando como base las fuentes escritas en nauatl que antes habían sido relegadas: testamentos, litigios de tierras, etc. Matthew Restall (2001) llama a este impulso la “nueva filología norteamericana”,¹⁰ que a partir de 1976 producen una serie de estudios que analizan “la vida doméstica, las relaciones de género, la cultura política y la tenencia de la tierra de los nahuas coloniales [...] esta escuela extiende su enfoque a otros pueblos mesoamericanos coloniales”.¹¹ De la misma manera se han hecho estudios de este tipo sobre textos coloniales del mundo Nuu Dzauí (Mixteco) y Maya.

Esta “nueva filología” estadounidense ciertamente ha sido muy influyente en las líneas y los métodos de

investigación de los pueblos mesoamericanos coloniales. Pero en el sur de la frontera estadounidense las escuelas mexicanas de filólogos también han sido notables. La primera fundada por el padre Ángel María Garibay, quien hacia la década de los años cincuenta del siglo pasado comienza con la edición de las obras que escribieron los cronistas y religiosos católicos durante la época colonial. Él junto con uno de sus estudiantes más destacados, Miguel León-Portilla, fundaron la revista de *Estudios de Cultura Náhuatl* (1959), espacio dedicado a la publicación de fuentes nauas coloniales, principalmente. León-Portilla continuó con la escuela de Garibay y ha traducido y publicado una cantidad importante de fuentes escritas en nauatl. El análisis lingüístico e histórico forma parte esencial en sus trabajos y de sus alumnos.

Por otro lado y un poco más tarde, Paul Kirchhoff inicia con “la edición de fuentes documentales [mesoamericanas] a partir de su contextualización histórica. Lina Odena y Luis Reyes siguieron sus pasos con la publicación de la *Historia Tolteca Chichimeca* (1976)”.¹²

La escuela de Kirchhoff fue seguida por Luis Reyes, quien inició la formación de estudiantes mesoamericanos y graduó a dos generaciones en el “Programa de Etnolingüística” en

Pátzcuaro Michoacán de 1979 a 1982, y la segunda en San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala, de 1983 a 1987 [...] De las dos generaciones, egresaron 95 etnolingüistas de 19 pueblos originarios: maya, náhua, zapoteco, mixteco, otomí, purépecha, totonaco, mazateco, chinanteco, mixe, huasteco, mayo, chontal de Tabasco, tzeltal, tzotzil, zoque, chol, popoluca y tlapaneco.¹³

Con la edición, la traducción y el análisis de fuentes escritas en nauatl, el maestro Reyes propone que los estudiantes nauahablantes tuvieran una participación destacada en la edición de documentos escritos en la propia lengua. Tal es el caso de “Eustaquio Celestino, Armando Valencia y Constantino Medina [quienes publicaron] las Actas de Cabildo de Tlaxcala 1574-1567”.¹⁴ Constantino Medina tradujo los testamentos de Ocotelulco que aparecieron en el libro *Vida y bienes olvidados* (1999); Eustaquio Celestino

¹² Macuill (2010: 15).

¹³ Retomado de <https://divulgacionciesas.wordpress.com/2015/06/09/propuesta-de-continuidad-del-programa-de-etnolingüistica/>.

¹⁴ *Ibid.*: 15.

¹⁰ Restall (2001: 87).

¹¹ *Ibid.*: 95.

publicó en 2009 los *Anales de Tepeteopan. De Xochithecuhli a don Juan de San Juan Olhuatecatl, 1370 (?) -1675*, y Armando Valencia contribuyó a la traducción de los *Documentos nauas de la Ciudad de México en el siglo XVI (1996)*.

Para el maestro Reyes, la investigación en archivos y el trabajo de campo en las comunidades no era todo, pues según él: “Hablar con la gente, comer y beber lo que produce la comunidad es la mejor forma de conocerla. Vemos a los descendientes que escribieron los documentos que leemos”.¹⁵ Las escuelas mexicanas han seguido diferentes caminos y enfoques de interpretación, aunque las dos impulsan la edición de fuentes coloniales escritas en nauatl.

Este trabajo se aleja de los análisis que en su mayoría versan única y exclusivamente sobre el pasado y se desvinculan de las sociedades mesoamericanas contemporáneas. La historia y la antropología analizan a las “sociedades muertas” y a las vivas como si se trataran de opuestos y que nada tienen en común. Aquí cabe preguntar: ¿qué piensan las comunidades mesoamericanas contemporáneas sobre los estudios históricos, antropológicos y etnográficos? Tal vez hay mucho que discutir sobre las interpretaciones que se hacen sobre el pasado y el presente de los pueblos; pero por desgracia la mayoría de los trabajos académicos se quedan en un pequeño círculo y muy pocas veces llega a los herederos de las sociedades que se han estudiado. En el mismo sentido se puede plantear una pregunta más: ¿cuál es la visión mesoamericana del mundo académico?

Este trabajo se suma a las preocupaciones que en el ámbito internacional se tienen en cuanto a la salvaguarda de la vida comunitaria, espiritual y ritual de los pueblos indígenas del mundo, preocupaciones plasmadas en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En este documento se expresa lo siguiente:

Artículo 12.1, “Los Pueblos Indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosos; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos”.¹⁶

Artículo 13, “1. Los pueblos indígenas tienen de-

recho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos”.¹⁷

Artículo 25, “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras”.¹⁸

Si el patrimonio tangible e intangible de los pueblos indígenas del mundo es una preocupación permanente de las Naciones Unidas, ¿por qué hoy en día vemos en el mundo mesoamericano una pérdida constante y preocupante del patrimonio? ¿Es problema de la aplicación de la Declaración? O ¿es un problema de educación entre las sociedades que componen el ahora territorio mexicano? ¿Estamos preparados para ser una sociedad intercultural? ¿Hemos entendido que lo intercultural implica la introducción de pensamientos modernistas que van en detrimento del rico legado cultural y lingüístico de la sociedad mexicana? ¿Así es como se ha entendido que la educación intercultural debe de ser para las sociedades mesoamericanas? Éstas desde hace cientos de años son interculturales y multilingües. Entonces ¿por qué se educa a una sociedad intercultural con un enfoque intercultural?, si, al contrario, la educación intercultural debe ser dirigida a la sociedad que desprecia y discrimina a los interculturales.

Cabe mencionar que en la redacción de este trabajo influyó en gran manera la forma en que los *tlamatque*, los fiscales y los abuelos hablan. No se pretendió recrear un discurso mesoamericano, lleno de metáforas, difrasismos, paralelismos y repeticiones; pero el estilo se acerca en gran medida a lo que las cabezas de las comunidades expresan en un ritual. Este lenguaje no nos es ajeno, lo hemos escuchado y vivido en el seno familiar, en los rituales y las narraciones que nuestra abuela (mamá Paz) lleva acabo. También es muy común escuchar discursos sagrados, discursos floridos en los cambios de fiscales de las comunidades tlaxcaltecas, en las palabras de agradecimiento por la invitación a una fiesta patronal y familiar, en los discursos de despedida de un difunto. Ello ha penetrado

¹⁵ Luis Reyes García, comunicación personal.

¹⁶ Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007: 6-7).

¹⁷ *Ibid.*: 7.

¹⁸ *Ibid.*: 10.

en nuestro subconsciente y se refleja en el estilo de la redacción de esta tesis.

Este trabajo está organizado en dos secciones. La primera está formada por una introducción general, que enmarca la tesis que se presenta, y cuatro capítulos.

En el primero de éstos se habla de las concepciones que se tienen en la comunidad naua de Santa Catarina Acaxochitlan (Hidalgo) en relación con la tierra, considerada como un ser que tiene vida y nombre, vista como una venerable anciana y nombrada como *Maceuatenancatzintli* (“la venerable madre de la gente”). Ella es el centro de las rogativas y también del cosmos de la cultura naua. El respeto y la veneración que la comunidad tienen a la tierra se refleja en una vida ritual de profundas huellas mesoamericanas, conservadas en la figura de los *tlamatque*, quienes por siglos han dado continuidad a la vida religiosa del mundo naua.

En el capítulo II se habla sobre la discriminación que hay en torno a los *tlamatque*, estigmatizados como “brujos”, “hechiceros”, “charlatanes”, “chamanes”. Esta segregación es producto de tres siglos de colonización, durante los cuales se persiguió, se castigó y se ejecutó a los sabios de las comunidades mesoamericanas. Sin embargo, éstos dejaron constancia en las narraciones orales de la profunda relación que hay con el paisaje que es considerado sagrado. Los cerros son vistos como seres que tienen vida, porque tienen nombre. El espíritu que vive en el cerro desde épocas precoloniales y hasta nuestro tiempo sigue comunicándose con los sabios mediante sueños. Este espíritu (él o ella) pide que se hagan rituales, que se queme copal o incienso, que la comunidad vaya a comer y convivir con él o ella en su casa, en su morada. Asimismo, los pueblos mesoamericanos consideran a los cerros como grandes depósitos de alimentos, es la gran casa del maíz sagrado, y se les llama *tonacatepetl* (“nuestro cerro de los alimentos”). Además, en las narrativas mesoamericanas, en los cerros hay ciudades, fiestas, campanas de oro y grandes víboras llamadas *mazacoatl*.

En el capítulo III se analiza la representación arquetípica de la pareja primordial en el mundo mesoamericano (presente en los documentos coloniales y en las narraciones del origen de los pueblos). Hoy en día, en los pueblos tlaxcaltecas contemporáneos, se puede ver el arquetipo de la pareja primordial en el cargo comunitario de los fiscales, nombrados como *tiachca*

(“hermano mayor”) o *tiachcame* (“hermanos mayores”), gente de mucho respeto porque trabajan por el bien de la comunidad. La pareja primordial también se ve reflejada en los abuelos, quienes dan consejos, los que procuran guiar el futuro de los miembros de la familia, los que saben las palabras antiguas, las palabras de respeto. Ellos, junto con los *tlamatque*, son los que se encargan de que la vida ritual y religiosa siga viva.

En el capítulo IV se analiza la presencia y la adaptación del calendario mesoamericano frente al orden colonial en las comunidades tlaxcaltecas, tomando como eje principal los *xiupoualli* o anales escritos en nauatl que se encuentran resguardados en la comunidad de Santa María Atlihuetzia (Tlaxcala) y en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Además, a partir de la documentación escrita en nauatl, se estudia cómo las comunidades vivieron en dos mundos, en dos realidades, una hostigada por la presencia de los poderes civiles y religiosos, y el otro mundo, el oficial, el conflictivo y desigual. Por último se presenta una conclusión general de este trabajo.

En la segunda parte se presentan las transcripciones y las traducciones de una serie de documentos coloniales escritos en nauatl. Los primeros se encuentran resguardados en el archivo de la fiscalía de la comunidad de Santa María Atlihuetzia, y pertenecen al género llamado *xiupoualli* o anales (manuscritos 01 y 02). Se presenta la transcripción paleográfica de los anales de Diego García; este documento se encuentra resguardado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Asimismo se incluye el documento denominado *Computo Cronológico de los Indios Mexicanos*. Estos manuscritos son de suma importancia para la historia de los pueblos nauas de Tlaxcala. Finalmente se presenta la versión paleográfica y la traducción de dos fragmentos de la Pasión de Cristo en nauatl de los siglos xvii y xviii. Estos documentos nos permiten ver cómo la comunidad tlaxcalteca de Atlihuetzia entendió el mundo castellano y cómo lo adaptó a las necesidades locales.

También, con el fin de facilitar el entendimiento de los conceptos usados, se incluye un glosario de terminología en nauatl y otras lenguas mesoamericanas que se usan a lo largo de este trabajo, además de diversas figuras que ilustran lo que se comenta en los capítulos que conforman esta tesis.