



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Los tlamatque, guardianes del patrimonio : dinámicas interculturales en la Sociedad Naua (México)

Macuil Martinez, R.

Citation

Macuil Martinez, R. (2017, June 21). *Los tlamatque, guardianes del patrimonio : dinámicas interculturales en la Sociedad Naua (México)*. Archaeological Studies Leiden University. Leiden University Press, Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/49721>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/49721>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/49721> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Macuil Martínez, Raúl

Title: Los tlamatque, guardianes del patrimonio : dinámicas interculturales en la Sociedad Naa (México)

Issue Date: 2017-06-21

Los tlamatque, guardianes del patrimonio

LOS TLAMATQUE, GUARDIANES DEL PATRIMONIO

DINÁMICAS INTERCULTURALES EN LA SOCIEDAD NAUA (MÉXICO)

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. C. J. J. M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op woensdag 21 juni, 2017
klokke 10 uur
door

RAÚL MACUIL MARTÍNEZ

geboren te Tlaxcala (Mexico)
in 1976

Promotor

Prof. Dr. M.E.R.G.N. Jansen

Co-promotor

Dr. G. Llanes Ortiz

Promotiecommissie

Prof. Dr. C.L. Hofman, decaan Faculteit der Archeologie (voorzitter)

Prof. Dr. J.C.A. Kolen (secretaris)

Prof. Dr. W.F.H. Adelaar

Prof. Dr. A. Cammarota (Università di Messina)

Prof. Dr. G. Rivera-Salgado (UCLA & Prince Claus chair)

Dr. Anita Tzec

Archaeological Studies Leiden University
is published by Leiden University Press, the Netherlands

Series editors: M.E. R. G. N. Jansen and H. Kamermans

Cover design: Joanne Porck

Coverpage image: Raúl Macuil Martínez

Lay out: Pedro Luis García

ISBN 978 90 8728 287 5

e-ISBN 978 94 0060 297 7

NUR 682

© Raúl Macuil Martínez / Leiden University Press, 2017

All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this book may be reproduce, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the written permission of both the copyright owner and the author of the book.

This book is distributed in North America by the University of Chicago Press (www.press.uchicago.edu).

Contenido

<i>Prólogo</i>	7
<i>Introducción</i>	9

PARTE I

LA TIERRA Y EL TIEMPO ENTRE LOS NAUAS DEL CENTRO DE MÉXICO

Capítulo I Los rituales a <i>tlalticpactli</i> (“tierra”) en Santa Catarina	17
Introducción	17
La comunidad	17
El mundo espiritual	18
Los sitios sagrados	18
Los delegados y los <i>tlamatque</i> . Las autoridades	20
El <i>tlalticpactli</i>	23
El <i>tlalticpactli</i> y los rituales	25
El ritual a Maceuatenancatzintli en el <i>tlalticpactli</i>	25
Los rituales del cuarto viernes de Cuaresma	31
La semana santa	34
Los rituales privados y el <i>tlalticpactli</i>	38
El ritual del sacramisa	39
Conclusiones	40
Capítulo II Los <i>tlamatque</i> y los cerros	41
Introducción	41
La persecución de los sabios en el centro de México durante la época colonial	42
Las rogativas por la lluvia en Cuetlaxcoapan (Puebla)	47
El espíritu de la montaña	52
La montaña sagrada	57
Dos concepciones y reinterpretaciones del mundo mesoamericano	61
La capilla abierta de Tizatlan, Tlaxcala	61
La tierra y el cerro en las capillas abiertas de Mañutzi (Actopan) y de Santa María Xoxoteco	65
<i>In Tonacatepetl</i> (El cerro de nuestros alimentos)	67
<i>In atl in tepetl</i> (agua-cerro: vida y comunidad)	69
Los santos fundadores de pueblos	75
Conclusiones	75
Capítulo III La pareja primordial	79
Introducción	79
Las parejas primordiales y la destrucción del mundo	79
La pareja primordial y los rituales de casamiento	85
Los fiscales y la pareja primordial en Tlaxcala	87
Los <i>tlamatque</i> en Santa Catarina, 495 años después	90
Conclusiones	90

Capítulo IV El calendario y el uso del tiempo durante la Colonia en Tlaxcala	91
Introducción	91
El tiempo de la comunidad	91
Los <i>tiachca</i> (fiscales) en Tlaxcala	96
El uso del tiempo en los documentos nauas coloniales de Tlaxcala	101
Los anales o <i>xiupoalli</i> de Tlaxcala	103
Los <i>Xiupoalli</i> o anales de Atlihuetzia 01	106
El calendario naua de Atlihuetzia	107
Las trecenas y las fiestas	108
El calendario castellano de Atlihuetzia y el calendario de mártires de Andrés de Li	109
Los anales de Atlihuetzia 01	111
Los anales de Atlihuetzia 02	116
Acontecimientos registrados	116
Atlihuetzia en los anales del siglo XVIII	119
Conclusiones	120
Conclusiones finales	123

PARTE II

MANUSCRITOS TLAXCALTECAS EN NAUATL

Introducción	129
Criterios de la transcripción paleográfica y la traducción de los documentos	129
<i>Xiupoalli</i> de Atlihuetzia 01. Transcripción	131
<i>Xiupoalli</i> de Atlihuetzia 01. Traducción	149
<i>Xlupoalli</i> de Atlihuetzia 02. Transcripción	167
<i>Xiupoalli</i> de Atlihuetzia 02. Traducción	171
Anales de Diego García (BNAH No. 24) Vol. 273-2. Transcripción	175
Cómputo Cronológico de los indios mexicanos. Transcripción	185
La pasión de Atlihuetzia (Fragmento 1. Paleografía/Traducción)	195
La pasión de Atlihuetzia (Fragmento 2. Paleografía/Traducción)	199
<i>Glosario de términos</i>	205
<i>Catálogo de imágenes</i>	217
Capítulo I Los rituales a <i>tlalticpactli</i> (tierra) en Santa Catarina	217
Capítulo II Los <i>tlamatque</i> y los cerros	241
Capítulo III La pareja primordial	263
Capítulo IV El calendario y el uso del tiempo durante la época colonial en Tlaxcala	273
<i>Fuentes</i>	275
<i>Bibliografía general</i>	277
<i>English Summary</i>	291
<i>Nederlandse Samenvatting</i>	293
<i>Curriculum Vitae</i>	295

Prólogo

El presente trabajo es fruto de profundas pláticas y enseñanzas que impartiera el fallecido maestro Luis Reyes García (q.e.p.d) en las aulas de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Ahí nació el interés por estudiar, analizar, transcribir y traducir documentos escritos en lengua nauatl. El maestro Reyes impulsó a sus estudiantes tlaxcaltecas por conocer y reconocer el rico legado cultural que se encuentra depositado en los archivos y en las comunidades tlaxcaltecas.

El seminario de traducción de manuscritos coloniales en lengua naua que impartía el maestro Reyes en la misma universidad fue, sin lugar a dudas, un “parteaguas” tanto en mi vida personal como académica, ya que ahí pude conocer y reconocer la historia, la riqueza documental y oral de la cultura de la cual soy parte. El maestro Reyes fue un *uey temachtiani* (“gran maestro”).

Las clases, las pláticas, las comidas y los viajes que el maestro Reyes organizó con sus estudiantes despertó en nosotros lo que “teníamos dormido” en nuestras conciencias, es decir, nos abrió los ojos para vernos como miembros de la cultura naua de Tlaxcala y, al mismo tiempo, como parte de la civilización mesoamericana. Que no somos pueblos “aislados” sino todo lo contrario.

El maestro Reyes nos impulsó a estudiar nuestra memoria documental y oral. Él expresaba “hay que comer y beber lo que la comunidad produce, esa es una forma de reconocer a los herederos intelectuales. Son ellos que elaboraron la documentación que estudiamos”.

Por otro lado, en el seno familiar escuché narraciones impresionantes con profundos lazos y hondas raíces mesoamericanas. Los discursos, las rogativas y los rituales que desde siempre he visto forman parte invaluable de mi ascendencia. Algunas narraciones y fragmentos de las pláticas con mi abuela materna forma parte de este trabajo.

Quiero agradecer el apoyo, asesoramiento y comentarios de este trabajo al Prof. Dr. Maarten Jansen y a su colaboradora y esposa Aurora Pérez Jiménez, ambos profundos conocedores de las realidades históricas de los pueblos mesoamericanos, quienes en todo momento orientaron esta investigación.

En este trabajo ahora se juntan varias piezas como un rompecabezas. Por un lado, las enseñanzas del maestro Luis Reyes en cuanto al tratamiento de la memoria oral y documental de los pueblos tlaxcaltecas; el conocimiento, en el seno familiar, de los discursos, las rogativas y los rituales que se siguen haciendo en mi familia; y la visión del mundo desde los ojos, los corazones y los rostros de los *tlamatque* (“sabios”) nauas como tutunaku. Por otro lado, lo que me compartieron en la Universidad de Leiden el Dr. Maarten Jansen y Aurora Pérez: la visión del mundo *ñuu savi* (mixteco), y las relaciones mesoamericanas de los pueblos, punto de crucial importancia para entender que compartimos relaciones culturales que nos unen. Todo ello se integra en esta investigación.

Este trabajo forma parte del proyecto *Time in Intercultural Context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala* [funded by the European Research Council (ERC) in the context of the European Union’s Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) under grant agreement n° 295434. P.I.: Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, Faculty of Archaeology, Leiden University]. Sin la ayuda financiera de este proyecto el presente trabajo no hubiera sido posible.

Quiero agradecer a las autoridades municipales de Acaxochitlan (Hidalgo) por permitirme caminar y reconocer el municipio. Asimismo agradezco a las autoridades de la comunidad de Santa Catarina por darme permiso de realizar esta investigación.

A Arturo Castelán Zacatenco, porque siempre me ha brindado su apoyo y ha compartido su extraordina-

rio conocimiento sobre la historia y las tradiciones de Acaxochitlan.

A la familia Flores Escorcía, don Alejandro Flores y doña Nicolasa Escorcía por mostrarme el mundo religioso de Santa Catarina, además de brindarme un techo en donde pasar las noches. A Margarito Salvador Guzmán, Raúl Cruz Méndez, Ramiro Valentín Méndez, Vicenta Flores Escorcía. Todos ellos de la comunidad de Santa Catarina, quienes compartieron sus experiencias, conocimientos y sobre todo su amistad con un servidor.

A los *tlatmatque* quienes me permitieron entrar al mundo espiritual de los pueblos nauas y tutunaku. A don Felipe Dionisio Sosa originario del municipio poblano de Ahuacatlan, a don Lázaro Pérez García originario de San Pedro Camocuauhtla, también perteneciente al actual estado de Puebla. A don Felipe *tlatmatqui* hablante de nauatl, y don Lázaro *skuwana* (“sabio”) tutukanu. A don Francisco Flores Méndez, Isabel Flores Méndez, Francisco Aparicio Méndez, *tlatmatque* de Santa Catarina Acaxochitlan (Hidalgo), y a Pascuala Silva Muñoz y Jaime Martínez Silva, *tlatmatque* de Apizaco (Tlaxcala).

También quiero agradecer a Carmelo García Santiago originario de San Pedro Camocuauhtla (Puebla) porque sin su ayuda no hubiera conocido las narraciones y los discursos sagrados de don Felipe y don Lázaro. Además porque él fue mi guía en las zonas tutunaku y nauatl de la Sierra Norte de Puebla.

Asimismo quiero agradecer al P. Jorge I. Gómez G. mdr., vicario general de la diócesis de Tlaxcala, por las facilidades otorgadas en la consulta del archivo de la fiscalía de Santa María Atlhuetzia y Santa Inés Zacatelco.

A los fiscales que en el año de 2014 asumieron la enorme responsabilidad de ser padres-madres de las comunidades tlaxcaltecas de Atlhuetzia y Zacatelco, y a sus respectivos presbíteros. A Eleazar Junco Xolocotzi (fiscal), Isidro Adolfo Fernando Hernández Vásquez (mayor) y Carlos Grande Juárez (escribano)

de la comunidad de Santa María Atlhuetzia, y al presbítero Francisco Rodríguez Lara, vicario territorial de La Inmaculada Concepción Atlhuetzia.

A los fiscales de Santa Inés Zacatelco: don Silvino Francisco Arenas Romero, fiscal de la parroquia; Demetrio Romero Díaz, fiscal mayor; Manuel Xilotl Pérez, fiscal teniente, y a Fidel Pineda, fiscal tequihua. Además al presbítero Elpidio Pérez Portilla, párroco de Santa Inés Zacatelco.

Mención especial merece mi esposa y amiga Valeria Ramírez Corona: gracias, muchas gracias por todo el apoyo que me has brindado desde siempre. Ella por muchos meses se convirtió en *nantli iuan tahtli* (“madre y padre”) de una hermosa *xocoyotita*. Vale, sabes que te admiro y me siento muy afortunado por compartir mi vida contigo. *Noyolotzin, nictlalia nonemiliz in moma. Nimitztlazotla ica noyolo*. Este trabajo es para ti.

Ameyalli Domitzu Macuil Ramírez, *nopilconetzin, noquetzalé, nocozcatlé, noyolotziné, nonehnemi*, quien es la que más sufrió y lloró cada vez que nos despedíamos. *Nopilconetzin miec tlazocamati. Teuatzin ica nocemanauac. Nimitztlazotla ica noyolotzin*. Este trabajo es tuyo, *noyollotzin*.

A mis padres Armando Macuil Goiz y Luz María Martínez Silva, a mis hermanos Sandra, Mauricio, Omar, Alexis. Gracias por estar en todo momento con Vale y Ameyalli Domitzu. A mi abuela Pascuala Silva Muñoz (mamá Paz); gracias por compartir tus narraciones y sueños con nosotros, tus nietos.

A mis cuñadas Juliza y Vero. A mis suegros don Enrique Ramírez Herrada y Virginia Corona Pérez. A mis cuñadas Fabiola y Susana, así como a Enrique hijo y a Israel González. Gracias por su infinita comprensión y apoyo. A mis sobrinos y sobrinas de mis dos familias.

Finalmente a Gerardo Sánchez Farfán y Carlos Casillas y su familia por estar cerca de Vale y Ameyalli Domitzu, y por brindarnos su apoyo en todo momento. A todos ellos: *miec tlazocamati*.

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 *tlatmatque* (“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 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 naua 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-

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).

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

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 Atlhuetzia 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 [...]” Beuchot (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 Dzau (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 Macuil (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 Xochitlacuhtli 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 nautatl.

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 quemé 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.

PARTE I

**LA TIERRA Y EL TIEMPO ENTRE LOS NAUAS
DEL CENTRO DE MÉXICO**

Capítulo I

Los rituales a *tlalticpactli* (“tierra”) en Santa Catarina¹

INTRODUCCIÓN

Tanto en el mundo mesoamericano contemporáneo como en el antiguo se ha tenido un profundo respeto a la tierra porque se le considera como un ser que tiene esencia y vida. A la tierra se le ha considerado como una madre que nos ve nacer y a la que algún día regresaremos. El respeto que se le tiene lo vemos en los rituales y en las narrativas orales de las comunidades mesoamericanas, tanto antiguas como modernas. Parte de la visión del mundo naua en Santa Catarina se presenta a continuación. Esta comunidad se encuentra enclavada en un valle, rodeada de cerros y agua; esto es la esencia primigenia para que los seres humanos vivan y florezca en la tierra: *Altepetl* (“agua-cerro”), el paisaje que da vida y genera la comunidad.²

La vida ritual es fundamental para construir la comunidad. Los rituales que se comentarán a continuación son a la tierra. Ella como un ser que tiene esencia, calor, vida y que es considerada como una madre. Por otro lado, la vida ritual se mantiene gracias a la transmisión del conocimiento en el seno familiar, como el comunitario. Las personas centrales en este proceso son los *tlamatque*³ (“los que saben algo” y, por extensión, “los sabios”); ellos ruegan y piden a la tierra por los alimentos y el bienestar de la comunidad. Con su actuación ellos y ellas son los verdaderos guardianes del pensamiento y patrimonio mesoamericanos.

En este capítulo se habla sobre la relación espiritual que tiene la comunidad mesoamericana de Santa Ca-

tarina Acaxochitlan con la tierra, localmente llamada *Maceuatenancatzintli* (“la venerable madre de la gente”), que es el centro de las rogativas y del cosmos de la cultura naua, aunado a los sitios sagrados y el paisaje que conforman la comunidad. Todo se encuentra interconectado como un gran lienzo en el cual podemos interpretar la importancia de cada fragmento para la vida de la comunidad.

Gran parte de la vida ritual de Santa Catarina se mantiene gracias a los *tlamatque*, pero ¿quiénes son ellos? ¿Qué papel desempeñan en el ámbito comunitario? ¿Para qué se hacen los rituales? Estas preguntas se buscan responder a lo largo de este capítulo.

LA COMUNIDAD

Santa Catarina o, de manera completa, Santa Catarina de Alejandría,⁴ es una de las 54 comunidades del municipio de Acaxochitlan en el estado de Hidalgo, México. Según datos del Censo de Población y Vivienda del INEGI (2010), Santa Catarina tiene alrededor de 500 habitantes, y de ellos 374 son hablantes del nauatl o *mexicatl*.⁵ Esta población se encuentra en un pequeño valle, rodeada de cerros impresionantes donde hay una gran variedad de recursos herbolarios y frutales. Éstos son aprovechados para su comercialización en los grandes centros urbanos de Tulancingo y Pachuca (ambos en el estado de Hidalgo) y la Ciudad

⁴ En el templo católico de la comunidad se conserva una pintura del siglo XIX.

⁵ En este texto no se hará uso de la grafía “h” porque en el nauatl moderno de Acaxochitlan no está presente, aunque en algunas zonas como la huasteca hidalguense sí es usada (véase por ejemplo Hernández, 2004). Se respetará la ortografía de los municipios y las comunidades cuyo nombre tenga esta grafía. Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), en el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, la variante dialectal del nauatl que se habla en el municipio de Acaxochitlan es el mexicano del noroeste central o mexicatl. La lengua nauatl tiene 30 variantes lingüísticas. Véase: http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_nahuatl.html

¹ Quiero agradecer a don Alejandro Flores Méndez y a doña Nicolasa García Escorcía por abrirme las puertas de su casa y del mundo religioso de Santa Catarina, además de brindarme un techo donde pasar las noches. Una porción de este apartado aparece publicado en Macuil, 2015 (53-59).

² Desde la época colonial se tradujo *in atl in tepetl* como “pueblo” o “ciudad”. Véase el análisis que hacen de esta palabra Lockhart (1992: 14-58) y Reyes (1996: 21-68).

³ En singular es *tlamatqui*.

de México. Esto hace que la migración a estos puntos sea constante y a veces definitiva; aunque algunos regresan año con año para la fiesta patronal que se celebra el 25 de noviembre. Los vecinos poseen un extraordinario conocimiento sobre las propiedades curativas de las plantas que existen en esta zona.

En Santa Catarina se vive en dos mundos, la vida se entiende desde otro punto de vista, desde una lengua y una cultura diferentes al castellano. En ese lugar, los valores como la palabra empeñada se respeta, el saludo a adultos y a chicos es constante y con cortesía, el compadrazgo es de suma importancia, el trabajo es primordial y la vida ritual es esencial, por lo tanto, la vida corre paralela al mundo religioso y por ende al terrenal.

EL MUNDO ESPIRITUAL

En el primero de esos dos mundos mora una serie de deidades que desde tiempos ancestrales son las protectoras de todo lo que existe en esa localidad, y que han sido cuidadas y procuradas por los habitantes de esas tierras húmedas, fértiles y ricas, tanto en lo natural como en lo cultural. Es pues un lugar con una intensa vida religiosa con profundas raíces mesoamericanas. Ahí el ser humano tiene un profundo respeto por la tierra, y por el entorno que lo rodea, lo que se manifiesta en la serie de rituales que se llevan a cabo en varios sitios sagrados que se encuentran distribuidos alrededor de la comunidad.

La vida religiosa de Santa Catarina no ha escapado de religiones nuevas, como la evangélica, y una parte de la población es adepta a esta creencia religiosa. Sin embargo los cultos y los rituales mesoamericanos están en peligro de desaparecer, pues el pensamiento que por generaciones enteras pasó de padres a hijos se ha detenido y tiende a olvidarse; pero por fortuna, un sector considerable de la comunidad sigue llevando a cabo los rituales, sigue tocando los sones de costumbre, mantiene la vida religiosa ancestral, y es el corazón espiritual y material de Santa Catarina.

LOS SITIOS SAGRADOS

En la comunidad hay varios sitios sagrados y de culto. Entre ellos se pueden contar los cerros, los manantiales, la tierra y las construcciones hechas por los humanos. Todos ellos están interconectados y forman parte de una geografía sagrada

El primer conjunto lo constituyen el *xantocalli* (“casa del santo”), la cocina y un *tlalticpactli* (“sobre la tierra”); este último es un pequeño orificio, cubierto de piedras, consagrado y dedicado a la Señora de la Tierra, la madre tierra. En este espacio los *tlamatque* (“los que saben” “los sabios”),⁶ realizaron un ritual en el año de 1997, registrado y comentado por Oviedo, Pérez y Berdeja (1997) y Castelán (2005). Estos son quizá los primeros registros escritos y fotográficos del ritual para el *tlalticpactli*.

Este conjunto es sagrado, porque ahí conviven la tierra (*tlalticpactli*), el fuego (cuyo hogar se encuentra en tres *tlecuile* o sitios para hacer fuego, que están en el interior de la cocina), y el aire, representado por el *telpochtli*, nombre que recibe el *teponaztle* (tambor vertical), que descansa dentro del *xantocalli*. En un espacio pequeño tenemos tres elementos sagrados para la cultura del pueblo naua en Santa Catarina: la tierra, el fuego y el aire. Más adelante se abundará sobre estos elementos.

El segundo espacio sagrado lo constituye el paisaje, formado por los cerros que rodean a la comunidad, uno de los más importantes se llama Cualtepetzintle (“cerro bueno”). Aquí la comunidad junto con las autoridades civiles y espirituales suben y ruegan al cerro, al espíritu que mora ahí para que les dé agua,⁷ para que la tierra proporcione maíz, calabaza, frijoles, etcétera.

Otro de los cerros que forma parte del paisaje se llama Xoxocatepetl (“cerro verde”); ahí van los espíritus de los niños muertos, “por eso se llama cerro verde, porque los niños que mueren se les considera que están verdes, o crudos; ellos no alcanzaron a madurar como la fruta”.⁸

Entre ambos cerros está el paraje llamado Iluicasocuame (“mujeres del cielo”). El lugar se llama así porque “unos hombres junto con sus hijos se fueron a trabajar temprano al lugar; ahí se encontraron con unas muchachas; ellas salieron de donde hay una piedra grande; los niños se pusieron a jugar ahí y las mujeres

⁶ La palabra, en plural, se puede usar tanto para hombres como para mujeres; cuando es singular se dice *tlamatqui*. En la comunidad de Santa Catarina los vecinos hacen una distinción clara entre lo masculino y lo femenino. Por ejemplo, a la *tlamatqui* doña Isabel Flores se le llama *tlamatcacuia* (“mujer que sabe”). La función de los que cuidan y guardan el conocimiento aparece en una gran cantidad de pueblos mesoamericanos. López García en su disertación doctoral ha descrito a los *tanisa’nu* para la Mixteca (2007: 19).

⁷ En el siguiente apartado se abundará sobre esta temática.

⁸ V. Flores M. Guzmán, entrevista personal, 9 de marzo de 2013.

se llevaron a un niño, lo metieron; por eso se llama Iluicasouame”.⁹

En el siglo XVI fray Bernardino de Sahagún preguntó a los *tlatoque* (“señores”) de Tepeapulco sobre la vida ritual en tiempos precoloniales, y de ello tenemos un fragmento similar a la narración proporcionada por don Alejandro Flores Méndez.

Las *iluicasouame* eran las mujeres que morían de parto, las que se convertían en *mociuaquetzque* (“las mujeres valientes”);¹⁰ ellas son las que acompañaban a los espíritus de los guerreros y guerreras muertos en batalla. También acompañaban al sol en su tránsito –hasta donde se oculta–, vestidas con trajes de guerra. En este contexto, Sahagún menciona un templo llamado *ciuapipiltin* (“mujeres nobles”), donde frente a un *teocalli*, se enterraban a las mujeres muertas en parto.

También se menciona a las madres y los padres que rogaban por el espíritu de su hija muerta; guerrera, valiente, con una muerte dichosa, una muerte honrosa. A lo largo del discurso de despedida los padres mencionan cómo las mujeres muertas acompañan al sol; ahí veían a las mujeres nobles, las mujeres del cielo:

Maxonmovica, maxoconmotoquili, in tenan in tota tonatiuh: maitech mitzonmaxitili ini vel tiaztiztinoan in cioapipiltin in iluicacioa (Sahagún, libro VI: 142V).

Que vengan a traer, que vengan acompañar a nuestra madre, a nuestro padre¹¹ sol. Vengan a ver a las *ciuapipiltin* (“mujeres nobles”), las mujeres del cielo”.¹²

Sahagún utilizó el difrasismo *in tenan in tota tonatiuh*, que quiere decir “madre y padre sol”. Esto hace referencia a los ancestros, a los que crearon el mundo, a los que lo alumbraron, el sol y la luna. Ellos son *tonauan-totauan* (“nuestras madres y padres”).¹³ En la narrativa de Santa Catarina, como en el texto de Sahagún, se utiliza un lenguaje simbólico que hace referencia tanto a un niño como al sol; ambos constituyendo parte esencial y primordial de la vida. El niño es la esperanza, simboliza la continuidad de la vida ritual y de la comunidad. De igual forma, cuando las

mujeres acompañan al sol hacia donde se oculta, significa que se termina una era, un mundo, y hay esperanza de que salga, que alumbre, y que prolongue la vida de las mujeres y los hombres en la tierra.¹⁴ Ambos testimonios nos expresan que la tierra es receptora de lo que hay en el mundo, tanto terrenal como espiritual.

El tercer espacio sagrado lo forman la iglesia católica, el cementerio o campo santo y la cárcel. Aquí la comunidad convive con los santos católicos, y durante los días de la celebración patronal se llevan las imágenes de Cristo crucificado, los lienzos de Santa Catarina y la virgen de Guadalupe en procesión alrededor de la población.

En el cementerio se convive con los difuntos, se come con ellos en días del *uey miccailuitl* (“gran día de los difuntos”). En la cárcel los *tlamatque* llaman a los espíritus, a las fuerzas protectoras de la comunidad que se encuentran alrededor de ella, para que entren y se queden ahí durante las celebraciones del carnaval; “se les encierra para que no salgan, para que no haya problemas durante los días que dura la fiesta”.¹⁵

El cuarto espacio sagrado está integrado por el paraje llamado *Tlauatzaloyan*, que resguarda en sus entrañas a un *tlaticpactli* donde vive la Señora de la Tierra, nuestra abuela llamada Maceuatenancatzintli.¹⁶ “Allá en *Tlauatzaloyan* se hace un ritual grande a la Madre Tierra” y es también un sitio para dejar ofrendas y peticiones denominadas “particulares”. Si una persona tiene una dificultad, uno de los *tlamatque* dirá dónde se dejarán ofrendas.

En el paisaje sagrado de Santa Catarina hay otros sitios que si bien no están físicamente juntos, sí lo están en el pensamiento religioso de la comunidad, y por lo tanto forman parte de la vida ritual de ésta. Entre ellos puede mencionarse el *tlatelli* (“tierra amontonada”),¹⁷ ahí: “[...] se encuentran los *tonalconeme* (‘niños espíritu’), lugar donde moran los difuntos, a los que hay que ir a dejar ofrendas” (Macuil, 2015: 54).

El cerro de la ventana. En este espacio hay una cavidad más o menos grande en cuyas paredes y suelo están tallados ramos florales; éstos son los mismos motivos que se encuentran en los restos de la pintura

⁹ A. Flores, entrevista personal, 10 de abril de 2014.

¹⁰ Aunque literalmente se puede traducir como: sus-mujeres-que se levantan.

¹¹ Este es un difrasismo: nuestra madre, nuestro padre. Más adelante se abundará sobre ello.

¹² La transcripción y la traducción son mías.

¹³ Los cerros también son considerados como *tonauan-totauan*. Véase García (2012: 199).

¹⁴ Un ejemplo de ello lo podemos ver en la narración de las edades o eras del sol, mejor conocida como los Cinco Soles.

Véase Anaes de Cuauhtitlan (trad. de Rafael Tena).

¹⁵ A. Flores. R. Cruz. Méndez, entrevista personal, 7 febrero de 2013.

¹⁶ Más adelante se hablará sobre la Señora de la Tierra y se comentará el ritual que se lleva a cabo en ese sitio.

¹⁷ Los vecinos de Santa Catarina traducen la palabra como “lugar de la piedra”, porque allí hay una enorme piedra de color ocre.

mural que queda en el interior del *xantocalli*, en el *quechquemitl* y en las blusas de las mujeres.

Otro de los sitios se llama *Acozcomac* (“mano de agua amarilla”), también conocido como “las siete puertas”, que se encuentra en un pequeño abrigo rocoso en el río; ahí la comunidad va a pedir “favores económicos”. En la entrada de Santa Catarina se encuentra una pequeña cascada; “ahí vive la sirena, quien es la que cuida el agua, y es recomendable no pasar de noche porque es posible que la encontremos”.¹⁸

Estos sitios sagrados son el alma y el corazón de la cultura naua de Santa Catarina; no hay partes disociadas, todo se encuentra interconectado, se encuentra vivo y presente en la memoria religiosa de la comunidad. Los encargados de que la vida ritual continúe son los delegados y los *tlamatque*. Los primeros son elegidos en una asamblea comunitaria y los segundos son designio de los dioses, ya que mediante sueños o por una enfermedad grave adquieren la facultad de curar y cuidar a la comunidad. “Cuando un *tlamatqui* acepta su destino, las enfermedades desaparecen”.¹⁹

Ellos son las autoridades religiosas y civiles, ellos son la cabeza de la comunidad, ellos son *tonauan-tonauan* (“nuestras madres y padres”). Este difrasismo se utiliza también para hacer referencia en general a los ancestros, a los abuelos y a los astros.

Los *tlamatqui* llevan a cuestas la responsabilidad de realizar los rituales de oración y petición para que los dioses intervengan en un problema o ritual determinado.

LOS DELEGADOS Y LOS TLAMATQUE. LAS AUTORIDADES

Como ya se mencionó, en Santa Catarina hay dos tipos de autoridad, los primeros son los delegados elegidos mediante el voto en una asamblea comunitaria. Hoy día la elección se realiza en la pequeña explanada que se encuentra enfrente del *xantocalli*. Ahí se elige y se nombra al primero y al segundo delegados; ellos van a ser los representantes ante las autoridades de la cabecera municipal.

Anteriormente, las asambleas se realizaban en los restos de un *tzacualli*, que se puede traducir como un “lugar para enterrar a los difuntos”, y dependiendo del contexto esta palabra se aplica de igual forma a un lugar cerrado como el *tlachiualtepec* (“cerro hecho a

mano”). Esto es lo que conforma la base de los *teocalli* (“casa sagrada”) y a lo que comúnmente se le ha llamado pirámide.

La comunidad de Santa Catarina construyó sobre el *tzacualli* una plancha de cemento, donde se realizaban las elecciones de las nuevas autoridades y además se entregaban los bastones;²⁰ este espacio “era una construcción hecha por nuestros ancestros”.²¹

Hoy día la ceremonia de cambio de autoridades se efectúa frente a la delegación municipal. Ahí se reúne la comunidad para certificar el cambio de los bastones de servicio, los cuales llevan listones de colores atados en el mango y en cada uno de ellos se escriben los nombres de los delegados y el año en que fungen como autoridad. Los nuevos delegados portarán los bastones de servicio en las ceremonias y los rituales que se lleven a cabo en la comunidad. En la literatura científica a los bastones se les ha designado como *bastones de mando*: “Varas o bastones especiales son símbolos de la autoridad y, por eso, también pertenecen al mundo sagrado” (Jansen, 1997: 88).²²

Las concepciones de mando y autoridad se han entendido de diversas maneras, y se ve en el símbolo mesoamericano del bastón un paralelo con los bastones de mando que usaban los gobernantes en Europa, donde era un símbolo de poder y autoridad en el más amplio sentido de la palabra. En Mesoamérica el bastón es un símbolo de servicio más no de autoridad, como se entiende en el mundo europeo.

El término naua para bastón es *topilli* y es el nombre del primer cargo comunitario de los pueblos nauas tlaxcaltecas contemporáneos; el último cargo, el de fiscal, también se llama *tiachca* (“hermano mayor”). Tanto el bastón como el cargo simbolizan el servicio que se ofrece a la comunidad y no es visto como una autoridad, tal como se ha planteado. Lo que se entiende por autoridad en las comunidades es en realidad el servicio y el trabajo; ya sea en el *tequio* (trabajo), en la colecta semanal para las fiestas patronales, en gestiones civiles o religiosas. El fiscal y el *topilli* trabajan juntos, es una sociedad que no se puede disolver, ellos son el bastón y el servicio.

Hay que mencionar que en los registros pictográficos tlaxcaltecas del siglo XVI (mapas, genealogías) uno de los símbolos de nobleza y de servicio era un ramo de flores, y hay muy pocas pruebas del uso del bastón

²⁰ Localmente llamados *bordón*.

²¹ M. Guzmán, entrevista personal, 5 de marzo de 2014.

²² Véase también Olko (2006), Lejarazu (2007), Olivier (2008) y Olivier y López (2010).

¹⁸ R. Cruz, entrevista personal, 15 de enero de 2013.

¹⁹ F. Aparicio, entrevista personal, 25 de abril de 2013.

como símbolo de *autoridad*. Tal es el caso del mapa de las tierras de San Diego Xocoyucan (véase Reyes, 1993). Aunque los personajes que portan el bastón se encuentran vestidos a la usanza castellana.

En el mismo sentido, en el llamado código Osuna, se encuentra el virrey don Luis de Velasco²³ otorgando varas a los alcaldes y alguaciles de México:

las varas a los al[ca]ldes y alguaziles encargandoles la dotina poliçia y buen tratamiento d[e] los naturales [...] Yniquac quinmomaquilia topili y[n] al[ca]ldes mexico y[n] visorrey q[ui]nmolhuilia ynamehuantin al[ca]ldes ye ommochihua yn axcan achtopa cenca ypan xitlatoca y[n] doctrina xp[ti]iana mamochitlacatl quimati yntlayecoltillocatzin yn tote[cuy]o dios [...]

entonces les dio el *topili* [bastón] a los alcaldes [de] México, el visorrey [don Luis de Velasco] les dijo: ustedes ya se hicieron alcaldes y ahora lo primero [es que] hablen [pregonen] la doctrina cristiana, que todos los hombres [los vecinos] la sepan y [que] rueguen a nuestro padre Dios[...] (código Osuna, fs. 9v).²⁴

A los representantes de los pueblos del centro de México se les otorgó mediante el bastón o vara la *autorización* para pregonar la palabra de Dios y para ser la *policía cristiana* en las comunidades; ellos eran los ojos y los oídos de las autoridades castellanas.

Es probable que desde muy temprano se haya impuesto sobre el símbolo del *topilli-tequio* la autoridad, la capacidad de mandar y gobernar a las comunidades, tal como se muestra en los anales que se encuentran en el Museo Británico bajo el número de inventario 31219 (véase Lehmann y Kutscher, 1981: 273): en la foja 59r hay tres alcaldes con sus bastones de servicio. De igual forma los encontramos en el código Azcatitlan: los señores, los que gobiernan son los que portan un bastón.

La ceremonia del cambio de delegados y de los bastones en la comunidad naua de Santa Catarina no es la entrega del mando y del poder como tal; se entrega la responsabilidad de cuidar y proteger a los vecinos, se transmite el trabajo y el servicio. Algo similar a lo anterior lo podemos ver en el área de la Mixteca en donde los pueblos transmiten el cargo y el cuidado de la comunidad a las nuevas autoridades.

Para fungir como autoridad las comunidades toman como referentes importantes las “cualidades, virtudes, conducta y labor de entrega de cada ciudadano [...] se eligen a los ciudadanos más honrados, sabios y hábiles” (López García, *op. cit.*: 142).

Por otro lado, en Santa Catarina se tiene actualmente a tres personajes que son respetados, y a quienes se les consulta cuando un miembro de la comunidad tiene alguna preocupación o cuando alguien tiene que ir a trabajar a las ciudades cercanas o a la Ciudad de México. Ellos representan una de las partes fundamentales de Santa Catarina. Doña Isabel Flores Méndez, don Francisco Aparicio, don Francisco Flores Méndez reciben el nombre de *tlamatque*, los que saben hacer rituales, los que conocen el lenguaje sagrado, los que son capaces de hablar con los dioses y los ancestros. Ellos sostienen y mantienen la religión del mundo naua de Santa Catarina.

Durante los rituales que se llevan a cabo en la comunidad, don Francisco Aparicio lleva un *topilli*, el cual tiene los mismos listones de colores que los bastones de los delegados y los que porta la imagen de Cristo crucificado.²⁵ Los colores son: rojo, blanco, amarillo, azul y verde.²⁶ Éstos “significan el poder del rayo”.²⁷ Los colores de los *topilli* de los delegados y del *tlamatqui* don Francisco son muy parecidos a los que se encuentran representados en la lámina 32 del *teoamoxtli* (“libro sagrado”) *Yoalli Ehecatl*²⁸ o código Borgia: de las coyunturas del gran pedernal salen cuatro *tezcaltipoca* (rojo, verde, blanco y amarillo), que bien pueden representar la fuerza vital, la esencia, lo que se conoce en el mundo naua como *tonalli* (“calor, esencia”).

Para el *tlamatqui* don Francisco Flores, el *tonalli* “se nos puede escapar, pueden capturar la tierra, el fuego, el agua, y hay que hacer una ofrenda para que se libere”.²⁹ Para los nauas de Zongolica el *tonalli* es lo siguiente:

²⁵ En otras culturas mesoamericanas, como la mazahua en el Estado de México, se adorna a las imágenes religiosas con collares hechas de maíz palomero; en la zona otomí o ñahañu del Valle del Mezquital, Hidalgo, a los cristos crucificados se les adorna con collares de cera, llamada localmente cera escamada.

²⁶ En nauatl, para decir *azul* y *verde* se utiliza la misma palabra: *xoxouqui*, y según el contexto se hace la diferencia, o se usa la palabra *matlalli* para indicar que es un color parecido al azul. Como en el caso del nombre de la montaña sagrada en Tlaxcala, *Matlalcueyatl*: “la de la falda azul”.

²⁷ F. Aparicio, entrevista personal, 23 de enero de 2013.

²⁸ Véase el trabajo de Jansen y Pérez (2004) y el análisis de este *teoamoxtli* en Anders, Jansen y García (1993).

²⁹ F. Flores, entrevista personal, 1º de febrero de 2014.

²³ Don Luis de Velasco fue el segundo virrey de la Nueva España, 1550-1564.

²⁴ La transcripción y traducción son nuestras.

todos los seres humanos poseen una fuerza vital que se puede sentir en las articulaciones. A esta fuerza vital se le llama tonal y puede tener existencia momentánea fuera del cuerpo. Se sueña porque nuestro tonal vaga. Una separación peligrosa ocurre cuando la tierra aprisiona el tonal. Esto sucede en la acción traumática que denominan “susto”. Es necesario hacer ofrendas e imploraciones para que la tierra suelte al tonal (Reyes, 1976: 129-132).

Regresando a la lámina 32 del *teoamoxtli Yoalli Ehecatl* (códice Borgia), podemos ver una serie de personajes que portan cabezas humanas representados como *Tezcatlipoca*, son el viento, son los vientos policromos que corren en las milpas:

Mouantin nantzahsitoqueh
 Mouantin motenpitstoqueh
 Mouantin motlatocxochiehacaquetsah
 Hasta pan tlaco milah
 Motlatocxochiehacaquetzah
 Asta pan naue tlaesquina
 Motlatocxochiehacaquetzah
 Asta pan milpuerta
 Nochi mouantin nuahcapayomeh
 Antiuayomeh
 Miquineh
 Poliuiinih
 Tlamineh

ustedes están gritando
 ustedes están silbando con sus bocas
 ustedes, vientos policromos del cultivo que se ponen en pie en el centro de la milpa,
 vientos policromos del cultivo que se ponen en pie en las cuatro esquinas;
 vientos policromos del cultivo que se ponen en pie en la puerta de la milpa,
 todos ustedes de lejanos tiempos;
 son antiguos,
 mortales,
 perecederos,
 finitos

(Reyes y Christensen, 1976: 61).

Los vientos son de colores, corren por las esquinas de la milpa, gritan, silban, se comunican con los ancestros, con los seres humanos. Ellos son los *Tezcatlipoca* amarillo, rojo, azul y blanco,³⁰ y están representados hoy día en los bastones que cargan los delegados y el *tlamatqui* don Francisco Aparicio. Los *tlamatque* son los encargados de continuar la vida religiosa, y llevan a sus espaldas el conocimiento que les fue heredado por los ancestros. A ellos también se les podría llamar con el difrasismo *tonauan-totauan* (“nuestras madres-nuestros padres”).³¹ Porque tienen el deber de cuidar y procurar a los dioses, a los ancestros, así como proteger el espíritu de las mujeres y los hombres de la comunidad, es decir: se procura el bienestar psíquico de la comunidad.

Los dioses viven en los cerros, en los ríos y en los *ameyale* (“nacimiento de agua”), y también descansan en el *xantocalli*. Ellos anuncian a los *tlamatque* que es tiempo de realizar un ritual, y la comunicación es por medio de los sueños: “soñé que el *telpochtli* me hablaba y me decía que quería que le hiciéramos una ofrenda”.³²

La vida de los *tlamatque* –tanto dentro como fuera de la comunidad– no es fácil porque desde que los castellanos invadieron las tierras mesoamericanas se les estigmatizó: fueron perseguidos y acusados de brujería, de idolatría, de hechicería, lo que pervive hasta nuestros días. Cuando un miembro de la comunidad hace referencia a algún *tlamatqui* se le señala como “el brujo” o “el brujito”; cosa contraria sucede

cuando se habla la misma lengua: el término negativo desaparece y son señalados como *tlamatque*, “los que saben cosas”, y por extensión, “los sabios”.

Los términos que las comunidades mesoamericanas usan para señalar los sitios sagrados son casi siempre palabras negativas. Ello se entiende ya que al paso de cientos de años los poderes castellanos obligaron a los pueblos a considerar la religión propia como mera creencia y como cosa del diablo; y por extensión todos los sitios sagrados mesoamericanos son lugares donde vive el diablo, o que habita el malo o el mal. Y como estos lugares eran la casa del demonio, los religiosos europeos bautizaron estos sitios con el nombre de “San Miguel”, aquel que derrotó al diablo.³³

Lo mismo ocurre al nombrar los cerros sagrados.

³⁰ En los listones de los *topilli* no se encuentra representado el color negro.

³¹ Véase León-Portilla (2002: 22), Montes (2004: 232).

³² F. Aparicio, entrevista personal, 2 de abril de 2014. Sobre los sueños pueden verse los estudios de De la Garza (2012).

³³ Según la Biblia, San Miguel arcángel luchó y derrotó al demonio (Apocalipsis 12, 7:9).

Por ejemplo, al cerro del Cualtepetzintle en la comunidad de Santa Catarina, Acaxochitlan, se le llama en español “cerro brujo”, mientras que el significado en nauatl es “cerro bueno” (Macuil, 2015: 53); asimismo, al cerro sagrado del municipio de Tenango de Doria³⁴ igualmente se le denomina “cerro brujo”, mientras que en ñuyu³⁵ se le dice *Māka T’ohō* (“cerro sagrado”).³⁶ Se entiende en parte este cambio de significados, ya que lo anterior es producto de las imposiciones coloniales del orden castellano. Los religiosos católicos se encargaron de que las comunidades señalaran lo propio como el “mal” y despreciaran la religión precolonial, y al mismo tiempo aleccionaron a las comunidades que seguir con la adoración a sus dioses era pecado.

Esto mismo se trasladó a las aldeas y ciudades cuya lengua materna es el español, y se fortaleció en ellas. Desde tiempos coloniales y hasta nuestros días, el desprecio hacia los pueblos mesoamericanos es fuerte, claro y muy visible, y más aún cuando se trata de una *ciuatlamatqui* (“mujer que sabe”), a la que se le llama “bruja e ignorante” tan sólo por poseer el conocimiento ancestral.

A los *tlamatque* se les margina y discrimina por ser “pobres”, “ignorantes” y, por si fuera poco, por no hablar “bien español”. El poder del Estado moderno, neocolonial, y de los medios de comunicación es avasallador: se encargan de imponer imágenes falsas y discriminatorias para ridiculizar a las poblaciones mesoamericanas. Se les tacha de “indios ignorantes” e “irracionales”, y a las mujeres que venden los productos de la milpa se les llama despectivamente “Marías”.

Por lo tanto, hace falta reflexionar y tomar conciencia acerca de los conceptos y las palabras que se aplican para referirse a otra cultura cuando no se es miembro de ella, ya que es muy fácil perpetuar las denominaciones que se originaron en tiempos coloniales. La satanización y el desprecio siguen muy visibles, claros y profundos.

Pero por fortuna, lo que no logró borrar el poder colonial—y ahora el neocolonial—es la lengua, a pesar

³⁴ Uno de los 84 municipios que conforman el estado de Hidalgo.

³⁵ Variante dialectal del otomí o hñahñu, en la parte serrana del estado de Hidalgo. Véase http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_otomi.html.

³⁶ Agradezco a la licenciada Marta Ramírez Flores por la información que tan amablemente me compartió; ella es encargada del Área de Cultura del Centro Coordinador con sede en Tenango de Doria, Hidalgo, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

de todos los intentos por “castellanizar a la población” mediante la educación.³⁷ Por eso, cuando hablamos en cualquier lengua mesoamericana, las concepciones del “mal” o “del diablo” desaparecen, ya que no hay tales términos para nombrar a nuestros centros sagrados, porque así son considerados: sagrados en el más amplio sentido de palabra.

En las lenguas mesoamericanas hay una terminología para nombrarnos y nombrar nuestro entorno, y a nuestros sabios. Por ejemplo, en tutunaku a los sabios se les nombra *skuwana*, en ayuuk se dice *wijyiyā’ay*, en mixteco se dice *Toho ja jini*, en ñujú se dice *bādi*.³⁸ Si continúan en uso los términos negativos es porque se siguen perpetuando denominaciones que poco tiene que ver con las lenguas y las culturas mesoamericanas; por ejemplo en la literatura académica a los sabios se les llama *chamanes*, curanderos, médicos tradicionales, videntes, etcétera.

EL TLALTICPACTLI

La palabra *tlalticpactli* tiene profundos significados para la cultura naua moderna, colonial y precolonial. Ello lo podemos ver en las esculturas y en los códices precoloniales que sobrevivieron a la destrucción material del mundo naua mesoamericano.³⁹ Podemos ver ahí las diferentes advocaciones de la tierra como Coatlicue, Ciuacoatl, Tlalteuctli.⁴⁰

Fray Alonso de Molina traduce la palabra *tlalticpac* como “el mundo, o en el mundo, o encima de la tierra” (Molina, 1992). Entonces, la palabra *tlalticpactli* se puede traducir como “en la tierra”, tal como se entiende en el nauatl moderno y como se concibe en el mundo religioso de Santa Catarina.

El término conecta de inmediato el pasado con el presente, lo que nos muestra que nuestro pasado no está muerto, sino todo lo contrario, está vivo. En el mundo religioso de Santa Catarina, existen al menos

³⁷ Un ejemplo de ello es la introducción de la llamada Escuela Lancasteriana, que en México tuvo la función de castellanizar a la población mesoamericana. Sobre las escuelas lancasterianas véase Estrada (1973) y Villapaldo (2009). Otro ejemplo son las misiones culturales en México; véanse los trabajos de Gamboa (2009) y Martínez (2011).

³⁸ Agradezco a Carmelo García Santiago, a Juan Carlos Reyes Gómez, Gabina Aurora Pérez Jiménez, y a Marta Ramírez Flores por compartir la visión del mundo mesoamericanos en nuestras propias lenguas.

³⁹ Sobre las esculturas véase Matos y López Luján (2012) y sobre los códices precoloniales que sobrevivieron véase el número de la revista *Arqueología Mexicana* dedicado a los códices prehispánicos.

⁴⁰ Matos y López Luján (2012.), Barrera, Islas, López et al. (2007), Anders, Jansen y Reyes (1993).

dos *tlalticpactli* a los cuales se les realizan rituales, como ya se mencionó líneas arriba. Los *tlamatque* desde tiempo inmemoriales hicieron un orificio en la tierra y mediante rogativas y ofrendas lo consagraron (véase figura 1).

Los *tlamatque* le piden que cuide a la comunidad y que del cuerpo de la señora tierra salgan los frutos, que salga el maíz, el *teocintle* (maíz sagrado), para que alimente a la población. La Señora de la Tierra tiene calor y esencia, tiene rostro, forma; a ella se le considera como *tonauan-totauan*, “nuestras madres-nuestros padres”; ella nos cuida y protege, nos da calor y lo necesario para vivir en este mundo.

A continuación se transcribe un fragmento de una oración a la tierra, un rezo inspirador de don Juan Bautista Reyes, originario de la comunidad de Yupiltitla en el municipio de Benito Juárez, Veracruz. El contenido de esta oración clarifica perfectamente el concepto en torno a la tierra.⁴¹

[...]	[...]
Ay maria purisima	¡Ay, María Purísima!
Tu- atl titlaltikpaktle	Tú, superficie terrestre
Titatah	eres padre,
Titlaltikpaktle	superficie terrestre
nanah	eres madre.
ika se teska kopal-i	Con un <i>copal</i> divino,
ika se teska iwitl	con una fiesta divina,
nikan tu-atl nimitskamawes	aquí te hablaré,
tu-atl nikan nimitsonmakas	te llamaré,
tu-atl nikan nimitsonmakas	aquí te daré
se teska kopal-i	un <i>copal</i> divino,
se teska tlawil-i	una luz divina.
tikonit-as in chikome	Verás el agua de Flor
xochiatl	Siete,
inka nikan tu-atl	aquí, tú
weyi titata	que eres gran padre,
weyi tinana	que eres gran madre,
[...]	[...]
ika inon mitskahke	Para eso te dejaron,
toteko dios	nuestro Señor Dios
asta umpa ilbikak	de allá del cielo,
santos mitskahkeh	los santos te dejaron,
totatawan	nuestros padres,
tonanawan	nuestras madres,
wan santos tepemeh	y los santos cerros
mitskohkeh	te compraron.

Kenin ke tu-atl	A ti,
kenin mitstlakentihkeh	a ti te vistieron,
kenin ke mitskichkentihkeh	te colocaron el
	<i>kechjemitl</i> ,
mitskamisahtihkeh	te colocaron la camisa,
mitskwetihkeh	te vistieron la falda:
kenin ke tu-atl	a ti
mitstlapatihkeh	te cambiaron el ropaje,
tu-atl weyi titlaltikpak	a ti, gran padre superficie
tata	terrestre,
titlaltikpaknana	madre superficie terrestre
[...]	[...]
Weyi titlaltikpaktle	gran superficie terrestre.
In chikome xochitlatoktle	Con el cultivo Flor Siete,
kampa yu-atl ika	con él
mitshpantiseh	te adornarán,
Mitskamisahtiseh	te pondrán camisa,
Mitskwetiseh	te pondrán falda,
Mitschaketahtiseh	te pondrán chaqueta,
Mitskalsontiseh	te pondrán calzón,
Mitskechkentiseh	te pondrán kichkemitl,
Mitstlakenpatlaseh	te cambiarán de ropaje.
[...]	[...]
Tiweyi titata	Tú que eres gran padre,
Tu-atl tiweyi tinana	tú que eres gran madre,
amo timokwehsos	no te entristezcas,
amo tomotekipachos	no te aflijas,
amo tikmahkawas	no sueltes,
amo tiktlawisos	no te arrojes,
in chikome xochitlatoktata	al padre cultivo Flor
	Siete,
chikome xochitlatoknana	a la madre cultivo Flor
	Siete,
chikome xochiokichpil	al niño Flor Siete,
chikome xochisiwapil	a la niña Flor Siete
chikome sintektata	al padre Maíz Siete,
chikome sinteknana	a la madre Maíz Siete
chikome xochitlatoktata	al padre cultivo Flor
	Siete
chikome xochitlatoknana	a la madre cultivo Flor
	Siete,
chikome xochisiwapil	a la niña Flor Siete,
chikome xochiokichpil	al niño Flor Siete,
santo axkatl	Propiedad santa,
santo tlatoktle	cultivo santo.

(Reyes y Christensen, *op. cit.*: 50-51).

El contenido de este texto clarifica perfectamente las concepciones del mundo naua del estado de Vera-

⁴¹ El señor Reyes realizó esta oración en el año de 1976.

cruz en cuanto a la tierra. Don Juan Bautista nos explica sabiamente que la tierra es padre y madre, y que por medio de la humedad nacerá Chicomexochitl (“flor siete”),⁴² quién también es padre y madre. Se le pide, se le riega a la madre tierra que no se vaya a entristecer, que no se preocupe porque dios, nuestros padres y madres, los santos cerros, compraron y dejaron la semilla del maíz. Y cuando ésta produce sus primeros brotes se le considera *Chikome xochiokichpil-chikome xochiosiwapil* (“Niño Flor Siete-Niña Flor Siete”); ellos son el maíz tierno. Cuando la milpa ha alcanzado la madurez se le llama *Chikome sintektata-Chikome sinteknana* (“Padre Maíz Siete-Madre Maíz Siete”, o bien “Padre Señor Maíz Siete-Madre Señor Maíz Siete”). Cuando se está a punto de *pixcar* (recoger la mazorca) se le llama *Chikome xochitlatoktata-Chikome xochitlatoknana* (“Padre Cultivo Flor Siete-Madre Cultivo Flor Siete”). Por el contexto de la narración podemos entender que se hace referencia a la mazorca, la que está lista para la *pixca*, para ser cortada; la expresión *tlatok* literalmente significa “tierra-cubierta”. Por lo que toda la expresión se puede traducir como “Padre Siembra Flor Siete-Madre Siembra Flor Siete”.

Ellas y ellos en su conjunto serán la camisa, serán el *quechquemitl*, serán la falda de la tierra, ellos y ellas cubrirán y abrigarán a nuestra madre. La concepción de que –con el crecimiento del maíz– la tierra adquiere nuevos ropajes, se aplica de igual forma a las piedras y los árboles, ya que cuando por exceso de humedad les crece musgo, se dice que “tienen ropa, los árboles tiene ropa también”.⁴³

EL TLALTICPACTLI Y LOS RITUALES

Oviedo (1997) y Castelán (2005) registraron un ritual que se llevó a cabo en el año de 1997, y en sus artículos nos ofrecen una descripción del mismo. Las ofrendas se colocaron en el pequeño orificio en la tierra, en el *tlalticpactli*, donde está la Señora de la Tierra; éstas consistieron en refino (aguardiente), pan, tortillas, flores, sangre de guajolote y un mole sin sal. Todo se cubrió con varias lajas de piedra y sobre de ellas se

colocaron los *xochimacpalli*, que es un palo con tres puntas adornadas con flores y en medio con un pan cruzado hecho para la ocasión.⁴⁴ Después uno de los *tlamatque* nuevamente roció refino y sobre varios papeles de colores puso uno de los elementos más importantes, el *teponaztli*, que lleva el nombre de *Telpochtli*, uno de los nombres que tiene Tezcatlipoca.⁴⁵

Una vez colocado el *Telpochtli* sobre el *tlalticpactli*, el *tlamatqui* lo toca con dos mangos de madera recubiertos con mecates (lazos) hechos de jonote:⁴⁶ el sonido que emite viajará y llegará a los aires, a los cerros, a la tierra.⁴⁷ Cuando el *Telpochtli* deja de sonar, los músicos inician una larga serie de sones, hasta el momento en que el *tlamatqui* coloque las ofrendas siguientes. Cabe hacer mención que el ritual dura todo el día, casi hasta el anochecer. Cuando finaliza el ritual, los *tlamatque* habrán hecho su labor: rogar por el bien de la comunidad, porque la tierra dé los alimentos necesarios para la población, porque las lluvias no sean torrenciales sino suficientes y que no causen destrozos en la comunidad.

EL RITUAL A MACEUATENANCATZINTLI EN EL TLALTICPACTLI

En la comunidad de Santa Catarina, la Señora de la Tierra, la que mora en el *tlalticpactli* tiene rostro, tiene esencia, calor, poder, ella se llama Maceuatenancatzintli (“la venerable madre de la gente”). Ella es la Señora de la Tierra, la que está debajo, la que nos proporciona los alimentos, la que se cubre en cada ciclo agrícola de flores, frutos; ella es padre y madre (*tonauan-totauan*). Cabe mencionar que no hace muchos años, la mayoría de la población de Santa Catarina tenía un *tlalticpactli*: “éste siempre estaba a los lados o en medio de la milpa, porque ahí antes de trabajar la tierra, le hacíamos una pequeña ofrenda, le dábamos refino, un cigarrito y una tortillita o un pan. Mi mamá tiene el suyo, pero como ya es muy grande, ella ya no trabaja la tierra”.⁴⁸ Maceuatenancatzintli es

⁴² En el códice Florentino, Libro IV, fojas 5v-6r, se menciona el signo calendárico Chicomexochitl (7 Flor). En el mundo precolonial mesoamericano el maíz y la milpa tenían varias diosas, como por ejemplo Chicomexochitl, Cienteotl y Xilonen; a ellas se les festejaba y honraba por el alimento que proporcionarían a los seres humanos (véase Anders, Jansen y Reyes, 1991: 191-231).

⁴³ M. Guzmán, entrevista personal, 15 de febrero de 2013.

⁴⁴ Sobre los tipos de pan véase a Castelán (2012).

⁴⁵ Véase Heyden (1989: 83-93) y Olivier (1999: 116).

⁴⁶ Árbol de cuya corteza se hace el amate. Así se continúa con el uso de la tecnología precolonial.

⁴⁷ En Santa Catarina hay sones especiales para los aires, y se llaman *yeyecason* (“son de los aires” o “espíritus”). Los *tlamatque* utilizan una piedra para curar que se llama *tezayeyecatl* (“espejo de los aires” o “espíritus”). Todo parece indicar que el son se dirige a los *yeyeca* (“aires”).

⁴⁸ A. Flores. R. Valentín, entrevista personal, 16 de febrero de 2013.

la madre tierra, la anciana que nos proporciona el sustento para vivir aquí en el *tlalticpactli*.

Hay que mencionar que *tenan* es el antiguo nombre del cerro al que ahora se le llama Cerro Gordo, el cual se encuentra atrás del *tzacual*⁴⁹ de la Luna en la zona arqueológica de Teotihuacan. *Tenan* se traduce como *te* “gente” y *nan*, *nantli* “madre”, y por extensión “la madre de la gente”; entonces se deduce que el cerro *Tenan* es el que cuida el *tzacuali* de la Luna, cuida a los difuntos, a los ancestros que están descansando en Teotihuacan.

En el espacio sagrado de *tlauatzaloyan* se llevó a cabo un ritual; ahí las ofrendas y las ceremonias fueron más abundantes, “más grandes”; en el año 2013 estuvimos presentes y pudimos obtener un registro fotográfico del ritual, previa autorización de los delegados y de los *tlamatque* de Santa Catarina.

El ritual se hizo porque el *tlamatqui* don Francisco Aparicio⁵⁰ soñó que el *telpochtli* y la madre tierra le indicaban que era tiempo de realizar un ritual, que era necesario llevar a cabo una ceremonia en el sitio donde ella vive; “allá en el paraje de *tlauatzaloyan*, este lugar es sagrado, porque ahí se encuentra uno de los *tlalticpactli* de nuestra comunidad, allá está nuestra madre la tierra”.⁵¹

Don Francisco Aparicio unos días más tarde anuncia a la comunidad lo que el *telpochtli* y la madre tierra le han comunicado, que es necesario realizar un ritual. Entonces los *tlamatque* junto con la comunidad se organizan y comienzan los preparativos y compras necesarias para el ritual.

El ritual tiene por objetivo agradecer a la madre tierra lo que ha proporcionado a las mujeres y hombres de la comunidad, para el sustento familiar, y también se le ruega para que cuide la milpa, los animales y a “las mujeres y hombres que habitan en la comunidad y en el mundo”.⁵²

Una semana antes de que se realice el ritual, don Francisco Aparicio se prepara para éste; sube al cerro

⁴⁹ Leonado López Luján (2005: 80-81) menciona que los nombres antiguos de la pirámide del Sol y de la Luna eran *tonatiuh itzacual* (“encierro del Sol”) y *metztli itzacual* (“encierro de la Luna”). Los nombres se encuentran en Sahagún (Lib. 7, fol. 3v.).

⁵⁰ Quien además es músico de sones ancestrales y es uno de los pocos que los ejecutan en Santa Catarina. La lista de sones es muy grande, aquí sólo se mencionan alguno de ellos: el son de *amochoca piltzintli* (“no llores, niño”), el del *yeyecason* (“son de los aires o espíritus”), el son *ueyoctli* (“camino grande”) el *xochipitzuatl* (“flor delgada”).

⁵¹ F. Aparicio, 15 de abril de 2013.

⁵² Fragmento de un rezo de la *tlamatcaciuatl* doña Isabel Flores Méndez en el ritual llevado a cabo en *tlauatzaloyan* (abril de 2013).

sagrado de la comunidad y pide al *Cualtepetzintle* (“cerro bueno”) que asista (Macuil: 53-65). Ahí ofrece copal o incienso, sahúma al cerro, le ofrece refino, cigarros, le da flores y le da de comer; don Francisco convoca a los cerros y a los dioses que moran en ellos para que de igual forma lo acompañen en el ritual que se hace en *tlauatzaloyan*.

Hay que mencionar que el último ritual que se hizo en *tlauatzaloyan* fue en el año de 1986, y tuvieron que pasar 27 años para que esta ceremonia se llevara a cabo de nuevo. Las razones de que la comunidad “tardó mucho tiempo” son diversas. Entre ellas –y la más importante– es el factor económico, ya que realizar un ritual tan “grande” implica que la población dedique parte del sustento familiar exclusivamente para el ritual, pues se compran una cantidad importante de flores, pan, velas, cirios, tortillas, aguardiente, cigarros, tequila, guajolotes, conitos.⁵³

Los *tlamatque*, los músicos y la comunidad de Santa Catarina se dirigen al *xantocalli* una noche antes de ir a *tlauatzaloyan*. Ahí realizan una ceremonia para solicitar permiso al *telpochtli*, a la *ciuapilli* (“mujer noble”), que es el nombre que recibe la olla,⁵⁴ y a los *cenpixquime* (“todos los sacerdotes”).⁵⁵

La palabra *pixqui* bien se puede traducir como “cuidar el maíz”, como lo hacen hoy día las mujeres y los hombres de las comunidades mesoamericanas cuando van al campo a *pixcar*: van a recoger el maíz maduro, lo cortan para llevarlo a sus casas. Ellas y ellos cuidan el maíz para que no se pudra, para que no sufra, lo cuidan para que nos alimente.

La misma palabra se aplicó a los religiosos católicos en tiempos coloniales: *teopixque*, los encargados de cuidar a Dios y a las poblaciones, los que procuraban salvar las almas de los “pecadores” y cuidaban de que no se pudrieran, que no se alejaran de la protección divina.

El uso de la raíz *pixqui* se aplicó para designar a los *calpixque* o “mayordomos”, “los funcionarios municipales que recaudaban el tributo”.⁵⁶ Es decir, los que

⁵³ La palabra “conito” o “cono” proviene de la palabra nauatl *conetl*, que en español significa “niño”, y es usada para designar a los guajolotes pequeños, los que tienen más o menos un mes que salieron del cascarón.

⁵⁴ Comunicación personal de Ramiro Valentín Méndez, 11 de enero de 2016. El nombre de la olla se debe a que en el interior se guarda a la Madre de la Tierra, también llamada *Maceuatenancatzintli*, y se depositan unas pequeñas bolas de algodón que se han hilado en el ritual. Entonces no es casual que se le llame de una forma tan especial y profunda ya que ahí descansa la madre de la humanidad.

⁵⁵ Así lo traduce la comunidad de Santa Catarina.

⁵⁶ Lockhart (1999: 69).

“cuidaban la casa”; entonces *cenpixquime* se puede traducir como “los que cuidan el maíz (*centli*)”.

Esto concuerda con la idea de que quienes cuidan el alimento precioso, cuidan la vida y protegen a la comunidad; ésta es la función de los *cenpixquime* en Santa Catarina, por eso la comunidad los guarda con mucho celo: “Cuando vemos que los *cenpixquime* ya están muy viejitos, los *tlamatque* hacen unos ‘nuevos’. Éstos son recortes de papel, y los viejitos no los tiramos ni los rompemos, sino los enterramos”.⁵⁷

Tenemos un paralelo con lo que Sahagún y sus colaboradores registraron en la narrativa del nacimiento de Huitzilopochtli en el llamado códice Florentino. Los hermanos de Coyolxauqui eran llamados *centzonuitznaua* (“los cuatrocientos del Sur”).⁵⁸ Ellos planeaban matar a su madre Coatlicue porque:

Un día aconteció, que andando barriendo, descendió una pelotilla, de pluma, como ouillo de hilado, y tomola y pusola en el seno junto a la barriga, debajo de las naguas: y des de aver barrido, quiso tomar, y no la halló, de que dicen, se empuñó. Y como la vieron los dichos indios centzonuitznaua a la madre, que ya era preñada, se enojaron bravamente: diciendo. Quien la empuñó: porque nos infamo y avergonço: y la hermana que se llamava coyloxauh deziales. Hermanos matemos a nuestra madre, porque nos infamo [...] y su criatura hablavale, y consolavala, diciendo. No tengays miedo, porq[ue] yo se que tengo de hazer [...] Y uno dellos que se llamava Quauitl ycac: el qual era como traydor, le dezian los dichos indios centzonuitznaua, luego se lo yva a decir Vitzilopochtli, que a un estaba en el vientre de su madre [...] (Sahagún Libro III, cap. I. fs. 200-2003).⁵⁹

Podemos ver a los *centzonuitznauac* peleando con el hijo recién nacido de Coatlicue en el cerro del Coatepec, es aquí donde queda el cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui.

A las palabras *pixquime* y *huitznaua* se antepone las partículas de cantidad *cen* y *centzon* respectivamente, que en cada caso connotan la idea de “muchos” o “todos” como una unidad, porque en el mundo mesoamericano el sistema de cuenta es vigesimal; por

ejemplo, *cenpoualli* (“una cuenta”) significa “veinte”, y 20 × 20 da 400, que es *centzontli* en nauatl. El paralelo entre ellos es el concepto de “todo” o “mucho”, todos los “sacerdotes” y todas “las estrellas del sur” (Matos, 2012: 336); igual se utiliza para nombrar los granos del maíz y a las piedras.⁶⁰

Los *cenpixquime* se encuentran descansando en el *tlapanco*, es decir, están en lo alto del *xantocalli*, muy cerca del techo; de forma similar, los *centzonuitznauac* viven en lo más alto del firmamento, porque son “las estrellas del Sur”.

Los primeros reposan junto a Maceuatenancatzintli y los segundos son hijos de Coatlicue. Ambas mujeres, madres de la humanidad, representan el pensamiento simbólico y religioso naua, tanto contemporáneo como antiguo, ambas son nuestra madre y padre de la tierra.

Los *tlamatque* piden permiso a los dioses, a los ancestros representados en el *tepochtli* y la *ciupilli*. Se les ruega para que sean colocados en el altar, y mediante el aroma del copal —o incienso— y de flores se sacraliza el espacio; se tocan sones de costumbre para los ancestros y se les ruega para que permitan que el ritual se lleve a cabo. El *tepochtli* y la *ciupilli* representan una parte fundamental de la vida religiosa de Santa Catarina, y sólo los *tlamatque* los pueden tocar y cargar, nadie más,⁶¹ pues son sagrados, son seres que tienen vida, esencia y calor: son tan importantes como la hostia y el cáliz en el mundo católico, que representan el cuerpo y la sangre de Cristo (véanse las figuras 2 y 3).

Al finalizar las rogativas, los *tlamatque* colocan encima del *tepochtli* y la *ciupilli* unos pequeños atados de flores recubiertos de hoja de *totomoxtle* (“hoja de mazorca”), y a un lado varios *xochimacpalli*. Se les coloca en el altar, junto a las imágenes en bulto de santa Catarina, san Marcial, Cristo crucificado —localmente llamado san Manuelito— y del “caballito”,⁶²

⁶⁰ La misma palabra se ocupó para nombrar un ave que tiene muchos tonos en su canto, *centzontli*. La representación numérica la podemos ver claramente en el documento colonial temprano llamada “la matrícula de tributos” <http://codices.inah.gob.mx/pc/index.php>. Además véase Anders, Jansen y Reyes (1997).

⁶¹ Esto mismo se puede observar en los rituales que se llevan a cabo en otras comunidades nauas, como la de Xochatipan, Hidalgo. Las imágenes de los ancestros están representados en papel. Véase el estudio de Szeljak (2003: 113-143).

⁶² El caballito era parte de una danza conocida como los Santiagueros, que en Santa Catarina desapareció. El caballito tiene poderes y en la comunidad hay varias narrativas en torno a él. Stresser-Péan (2011) habla sobre la distribución geográfica de la danza en la sierra naua-tutunaku entre los estados de Hidalgo y Puebla. En la zona maya de Chichicastenango (Guatemala) se narra que “Encima del caballo de tzijolaj hay un personaje español que vino a

⁵⁷ A. Flores, entrevista personal, 20 de enero de 2014.

⁵⁸ León-Portilla (1995) López Austin (2010). Los hermanos que lograron sobrevivir a los ataques de Huitzilopochtli se fueron al sur y se refugiaron en un lugar llamado *huitztlampá*. *Huitztli* quiere decir “espinas”.

⁵⁹ Tomado de <http://www.wdl.org/es/item/10614/view/1/8/>. Además véase la edición facsimilar a este manuscrito (1979).

así como las imágenes en lienzo de santa Catarina y la virgen de Guadalupe.

El *xantocalli* es un espacio sagrado, ahí conviven y coexisten dos tradiciones religiosas, dos mundos espirituales, sin conflicto alguno, ambos complementarios uno del otro: el mundo religioso naua y el católico.

Ahí se encuentran dos ombligos del mundo; por un lado Maceuatencantzintli, los *cenpixquime*, la *ciuapilli* y el *telpochtli*, y por el otro, las imágenes religiosas de santa Catarina, Cristo crucificado, san Marcial, el caballito, la virgen de Guadalupe. A ellos se les sahúma, se les ofrece comida, música y danza. La comunidad y los *tlatmatque* tratan por igual a los símbolos de ambas religiones.

Ello se asemeja mucho a la reacción que tuvieron los *tlatmatque* (“los sabios”) y *tlatoque* (“señores”) tlaxcaltecas en el siglo XVI ante las representaciones simbólicas de la religión católica. Los señores quisieron integrarlos al mundo religioso tlaxcalteca. “Cortés dio al término de la conquista de México-Tenochtitlan su imagen de Santa María (‘la virgen de la Conquista’) al capitán Acxotecatl *Cocomitzin*, *pilli* de Atlhuetzia [...]” (Martínez, 2008: 111). Acxotecatl tenía a la virgen en su casa y “la puso en un aposento en una tabla, a manera de mesa, y con muchas flores y mantas pintadas la tenía, y allí la reverenciaban y cuando el dicho don Gonzalo salía a los bailes y mitotes vio este testigo que sacaba la dicha imagen en los brazos” (López de Villaseñor en Martínez, *ibid.*: 112). Lo mismo sucedió con la imagen de Cristo crucificado y la Virgen María:

Y luego casi a la par en *Tlaxcallan* comenzaron a derribar y destruir ídolos y a poner imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno [...] Entonces vie-

proteger a la gente maya. Vino a protegerla. Cuando la gente estaba enferma le daba, [y la] curaba con plantas [...] cierto día desapareció y ya no hubo fiesta para el maya. Ya no hubo medicina, ya no hubo nada, ya no hubo protección [...] él trajo la pólvora, es decir, él trajo las fiestas [...] él lleva los mensajes a Dios [...] de todos españoles, fue él el único hombre que apoyó el maya. No le gustó [el] castigo, no le gustó torturar, no le gustó nada. Él vino a ayudar, pero lo hacía secretamente. Él salió de noche solo con su caballo a apoyar la gente [...]”. Agradezco a Paul van den Akker el haberme proporcionado la narración del *Caballo de tzijolaj*. La narración completa se puede ver en la tesis de doctorado que está escribiendo en la Universidad de Leiden.

ron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos[...] (Motolinia, 1969: 22).

Los pueblos nauas no tenían problemas con la presencia de las imágenes católicas, y lejos de ignorarlas las incorporaron al mundo mesoamericano. En cambio, los religiosos europeos buscaron todas las formas de eliminar la presencia física de todo aquello que se pudiera relacionar con los dioses: “[...] y los ídolos de piedra [...] vinieron a servir de cimientos para las iglesias; y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra” (*ibid.*: 22-23).

Los religiosos vieron que se encendía un fervor enorme para las nuevas imágenes religiosas. Esto es lo que las comunidades mesoamericanas querían que se viera: que efectivamente estaba desapareciendo el culto a los dioses mesoamericanos; pero lo que los religiosos no vieron fue que el fervor y la devoción sólo se transformó, cambió de “forma”, de imagen física. El mundo religioso mesoamericano desde hace cientos de años ha sido un espacio simbólico de inclusión, no de exclusión, como lo querían los religiosos. Esto se puede ver y escuchar en los rezos y en los rituales, ahí se invoca a los dos mundos simbólicos, los dioses mesoamericanos y los dioses católicos.

Hoy en día podemos observar claramente cómo se rinde culto a los dioses católicos en las fiestas patronales de las comunidades mesoamericanas, algo similar a lo que realizó Axotecatl en Atlhuetzia. Los fiscales o los mayordomos, según la comunidad de que se trate, colocan a las santas o los santos patronos de los pueblos en un lugar privilegiado. Las imágenes se sahúman con copal o incienso, se les llena de flores (se les “enflora”), se les dejan ofrendas diversas: pan, chocolate, guisados, cabello trenzado, dulces, juguetes y joyería. A los dioses católicos se les dotó de la esencia, del calor que tienen los dioses mesoamericanos.

Tal como sucede en la población de Naupan (Puebla), donde la comunidad dotó de esencia y poder tanto al santo patrón san Marcos como a los leones que se encontraban a sus pies:

hace muchos años en la iglesia había dos tigres de piedra que acompañaban a San Marcos, cuando llegó un nuevo sacerdote para hacerse cargo de la misma, no le gustaron esas figuras porque la gente les ponía ofrenda [...] los sacó de la iglesia; la gente del pueblo

vecino – Tlaxpanaloya– las rescató y se las llevó a su iglesia [...] les continúan colocando ofrendas porque para algunas personas esas figuras son la imagen misma de San Marcos cuando se transforma en nahual, o dicen también que son los nahuales que él controla [...] (Báez, 1998: 71).

Cuando los *tlatmatque* realizan limpiezas y curaciones⁶³ lo hacen muchas veces a los pies de las imágenes religiosas. Se le reza tanto a los santos como a los dioses mesoamericanos representados en los señores de los cerros, en la señora del agua, en la madre tierra. El pensamiento se dirige en dos niveles, a dos mundos, a dos religiones para que los dioses y santos cuiden a las comunidades (véanse las figuras 4, 5, 6).

Lo anterior lo vemos reflejado en los rituales que se hacen en Santa Catarina, como el ritual que se realiza en el paraje de *tlauatzaloyan*. Cuando se tiene todo lo necesario, los delegados, las *tzitquime* (“las que saben hilar”), los músicos y todos los vecinos se reúnen fuera del *xantocalli* unos minutos antes de la salida del sol.

Cuando el astro se asoma por el horizonte, el ritual da inicio. Los primeros en entrar al *xantocalli* son tres *tlatmatque* y los delegados; van al altar, sahúman y riegan un poco de refinó al *telpochtli*, a la *ciuapilli*, además de que piden permiso a los dioses que se encuentran ahí reunidos para poder llevarlos en peregrinación al *tlalticpactli* de *tlauatzaloyan*.

Hay que mencionar que a los instrumentos de los músicos (violín y guitarra) se les da de beber un poco de aguardiente, se les quema copal o incienso y se les cuelgan collares de flores. “A los instrumentos, hay que darles de beber para que toquen bien, hay que perfumarlos y adornarlos, porque ellos son los que alegran los rituales”.⁶⁴

Una vez terminados los discursos, don Francisco Aparicio pide a los músicos que toquen el son del *xochipitzauatl*; los *tlatmatque*, las *tzitquime* y la comunidad danzan en la pequeña explanada frente al *xantocalli*, para después iniciar con la peregrinación hacia *tlauatzaloyan*. Una niña y un niño son los encargados de llevar en sus respectivos mecapales y ayates (tela

hecha de fibras de maguey) al *telpochtli* y al *ciuapilli*; ellos, junto con los *tlatmatque*, son los únicos que los puedan tocar, como ya se apuntó líneas arriba (véanse las figuras 7 y 8).

Los vecinos llevan todo lo necesario para el ritual. Se preparan las ofrendas, y para eso son necesarios recipientes como ollas y tinas; se lleva, además, madera, masa para tortillas y tamales. Las mujeres y los hombres cargan todo en sus ayates, y lo más pesado lo transportan los animales, a los que se adorna con un collar de flores.

Durante el camino, los *tlatmatque* hacen dos “descansos” o paradas; ahí se sahúma, se fuman cigarros y se tocan sones de costumbre; después se inicia de nueva cuenta la caminata hasta llegar al *tlauatzaloyan*. Una vez que los *tlatmatque*, las *tzitquime* y los delegados han llegado al sitio sagrado, lo primero que se hace es quemar copal, regar refinó y limpiar bien en donde se encuentra el *tlalticpactli*, es decir, se prepara el sitio, se limpia y perfuma con el incienso o copal; los *tlatmatque* sacralizan el espacio donde será depositada la imagen de Maceuatenancatzintli, la “venerable madre de la gente”, para que ella tome de lo que se le ofrece.

La *tlatmatcaciuatl* (“mujer que sabe”, “la sabia”) doña Isabel rogará y pedirá por el bien de la comunidad, pedirá para que la madre tierra dé frutos y maíz, para que no haya lluvias fuertes ni torrenciales. Las rogativas son siempre en nauatl. Doña Isabel lleva en su rebozo flores, velas, refinó, cigarros y lo más importante y sagrado, la imagen humanizada de la madre tierra, de Maceuatenancatzintli; a ella se le representa por medio de un recorte de papel de china blanco.

Es necesario mencionar que cuando la *tlatmatcaciuatl* o los otros dos *tlatmatque* recortan las figuras de los ancestros, piden a los dioses que guíen sus manos y que permitan ser bien representados; al momento de darle forma humana, la figura de papel deja de ser un simple recorte, no son “muñecos”, son la representación física de los dioses, de los espíritus, de los ancestros. Es así como la representación simbólica de la madre tierra cobra vida, adquiere calor, fuerza y esencia: es una mujer grande, la madre anciana, y se le viste con *quechquemitl*, aretes y collares (véase la figura 9).

Por otro lado, don Francisco Aparicio coloca sobre la tierra tres papeles de china, como un lienzo; después doña Isabel Flores deposita sobre la madre tierra el *telpochtli*, y junto a ellos la *ciuapilli*. Los delegados

⁶³ Los *tlatmatque* rezan y se encomiendan a los ancestros y a los santos y vírgenes, le piden a la señora del agua o al señor del monte que libere la sombra de un enfermo, o bien piden por la salud y el bienestar. Estos señores tienen sus sitios sagrados: en la casa, en el paisaje y, por supuesto, en la iglesia; ahí se usan hiebas y velas para limpiar a aquellos que así los necesiten.

⁶⁴ F. Aparicio, entrevista personal, 16 de abril de 2013.

dan sus respectivos bastones a los *tlamatque* para que los entierren, y cerca se coloca una serie de *xochimacpale*.

Después, don Francisco Flores pedirá a los asistentes que acerquen a los guajolotes para que se les sahúme y se les dé un trago de refino o aguardiente con el fin de ofrecerlos a los dioses a los ancestros que están presentes. En ese momento los músicos tocan sonos de costumbre y la gente danza con los guajolotes. Esta danza se ejecuta haciendo círculos de derecha a izquierda. Los *tlamatque* sahumarán todos los elementos que compondrán la ofrenda: cirios adornados con moños, flores, botellas de jerez, tequila, refrescos, aguardiente.

En un espacio cercano, las señoras más grandes de la comunidad, las *tzitquime* (“las que hilan, las que saben tejer, las representantes de las actividades femeninas”),⁶⁵ hilan bolas de algodón con sus malacates (instrumento precolonial que sirve para hacer el hilo); durante todo el ritual se dedican a hilar y a hilar. Cuando finalice el ritual, meten todas las bolas de hilo en la *ciuapilli* (véase la figura 10).

Los *tlamatque* ofrecen una docena de guajolotes a Maceuatenancatzintli y rocían el líquido vital sobre el *telpochtli* y la *ciuapilli*. Se cubre todo con hojas de plátano; los *tlamatque* ponen la ofrenda que consiste en atole de chocolate, pan cruzado en cajetes, flores, cirios, chiles, aguardiente, tequila, refresco. Los *tlamatque* se sitúan alrededor del *tlalticpactli*, se sahúma todo con incienso y se tocan sonos de costumbre.

Don Francisco Flores y don Francisco Aparicio prenden cirios y colocan todas las ofrendas. Don Francisco Aparicio descubre al *telpochtli*, le pide permiso para tocarlo y llamar así a los cerros (a los que una semana previa fue a invitar), los invoca para que coman y beban de las ofrendas que se han dispuesto.

Al mismo tiempo, los guajolotes que se ofrecieron a la tierra son cocinados en un espacio cercano, y se vuelven a ofrecer a Maceuatenancatzintli, pero ahora como un guiso de mole rojo sin sal; también se pondrán tortillas y tamales. Y una vez más don Francisco Aparicio toca el *telpochtli* con la finalidad de llamar otra vez a los cerros e invitarlos de nueva cuenta a la ofrenda.

La madre tierra come junto con sus invitados; los músicos tocan sonos de costumbre; los *tlamatque*

sahúman a la comunidad, limpian a los niños, a las mujeres y a los hombres que así lo desean. Una vez que la madre tierra y los cerros han comido, los *tlamatque* se disponen a repartir las ofrendas entre los miembros de la comunidad.

Los lazos entre los *tlamatque*, Maceuatenancatzintli y la comunidad se refuerzan, se renuevan, porque todos han cumplido, han llevado acabo el ritual, han hecho la ofrenda, han comido, bebido, danzado con la madre tierra (véanse las figuras 11, 12 y 13).

Hay que mencionar que la comunidad naua de Santa Catarina tiene un intenso intercambio cultural con la región otomí o ñuju de Pahuatlan, en el estado de Puebla, y debido a ello los rituales y los recortes de los ancestros de los dioses se comparten. No son pueblos aislados culturalmente sino todo lo contrario.

En San Pablito –comunidad de Pahuatlan–, los *bādi*⁶⁶ (“personas que saben algo”, los “sabios”) confeccionan libros hechos de papel amate en que se plasma parte del culto a los ancestros. A estos libros se les llama “libros de brujería”. Nos encontramos con términos de la intolerancia religiosa colonial que tienen que ver muy poco con la lengua y la cultura otomíes.

Esta clase de libros son valiosos porque en ellos vienen las representaciones recortadas de los dioses. Los *bādi* transcriben parte de los rezos para invocar y pedir a los dioses ayuda y protección. En la sencillez de las palabras y las oraciones se encuentra el mensaje simbólico de un lenguaje sagrado. A continuación se transcribe un fragmento, una oración a la tierra escrita por el *bādi* Santos Anita:

[...] [f. 27r] Perdóname aquí en la tierra, porque vamos a entregar un poco de papel amate y un poco de masa a la madre de tierra [...] [f. 28r] 24 cama son para la madre de tierra y también un poco de atole de masa y un poco de atole de cacao con piloncillo, 2 pollitos tostados y un poco de dulces de azúcar y blanquillos cosidos, moles de cacahuete [...] [f. 29r] La cama voy a pintar la sangre de guajolote que son para la madre tierra, y ellos va a repartirle va a entregar al señor de antigua por que el manda la lluvia para la cosecha, nace mucho tiempo, estaba gobernador el señor antigua y la madre de tierra antes de nacimiento de nuestro señor Jesucritos se lo quito el poder de nuestro señor antigua y la madre de tierra [...] [f. 30r]

⁶⁵ A. Flores, entrevista personal, 13 de abril de 2013.

⁶⁶ Véase Lastra (1997), Hernández, Victoria, Crawford (2004), y Torquemada (2010).

Entonces el señor Jesucristos Governa en todos el mundo manda todas las cosas, por eso vamos adornar a donde esta el altar a la madre de tierra y el señor de antigua así vamos a curar un enfermo porque la madre de tierra manda la enfermedad porque no acordamos en ellas, en los que no an mantenidos desde hace mucho tiempo y por muchos desde mucho tiempo y por muchos veces y por muchos años [...] (Santos Anita. s/f).⁶⁷

El bādi Santos Anita menciona “nace [sic] mucho tiempo, estaba gobernador el señor antigua y la madre de tierra antes de nacimiento de nuestro señor Jesucristo se lo quito el poder de nuestro señor antigua y la madre de tierra” (Santos Anita, *ibid.*: fs. 30).⁶⁸

Cuando llegan los religiosos y con ellos Jesucristo, el poder de los antiguos dioses se comparte. Una gran cantidad de comunidades mesoamericanas reelaboraron y adaptaron a las realidades locales la vida espiritual.

Cabe comentar que en las comunidades mesoamericanas que se encuentran alejadas de los centros urbanos modernos, se conserva con mayor fuerza la vida ritual, y se observan que los símbolos tanto católicos como mesoamericanos se entendieron bien: no pueden vivir peleados y en eterno conflicto, sino todo lo contrario. A ambos se les sahúma, se les ofrecen flores, velas, cigarros, agua bendita.

Los símbolos del mundo religioso católico y del mesoamericano se encuentran al mismo nivel, no se mezclan, y por ello no se confunden, es decir, hay una sinergia en ambas visiones del mundo. En una ceremonia o ritual, los *tlamatque* piden tanto a los dioses mesoamericanos como a los dioses católicos por el bien común e individual. Se ruega y reza tanto a Cristo como al Señor del Cerro, se le pide a la virgen de Guadalupe y a la Señora de la Tierra para que den los frutos necesarios para que haya maíz, frijol, calabaza (véanse las figuras 14 y 15).

Por ejemplo, en la misa anual que se efectúa en el cerro antes llamado Malinaltepetl (hoy renombrado como San Juan Diego), los *tlamatque* hacen limpias y curaciones frente a las imágenes de la virgen de Guadalupe, Cristo crucificado y san Juan Diego. Ellos

llaman al espíritu del cerro y a los santos católicos para que juntos curen y ayuden a la persona que lo necesita (véanse las figuras 16 y 17).

El *tlamatqui* don Felipe Dionisio Sosa, originario de Ahuacatlán (Puebla), reza frente al altar que tiene en su casa. En ese espacio sagrado ruega y pide la intervención tanto de las imágenes católicas como de los dioses mesoamericanos para ayudar a sanar el alma y el cuerpo de alguien que lo requiera. Se invocan los poderes de los santos y de los espíritus de los cerros. El *tlamatqui* les ofrece agua, incienso, prende velas y riega refino o aguardiente en la tierra (véase la figura 18).

Los *tlamatque* son los que sostienen el ya frágil mundo ritual mesoamericano, son los que llevan a sus espaldas el conocimiento ancestral, son los que cargan a la comunidad, y por lo tanto son los líderes espirituales de éstas.

LOS RITUALES DEL CUARTO VIERNES DE CUARESMA⁶⁹

En Santa Catarina una parte de los vecinos ha decidido practicar el culto de la iglesia evangélica, que tiene su propio espacio religioso dentro de la comunidad, y aunque la mayoría de la población es católica, sólo una pequeña porción de ella mantiene viva la religión mesoamericana.

Esta porción, que se autodefine como de “la tradición”,⁷⁰ participa activamente en la vida ritual y ceremonial, rinde culto tanto a las imágenes del mundo

⁶⁹ Según el canon católico, la cuaresma es un tiempo de preparación espiritual para la pascua. “El tiempo de la Cuaresma rememora los cuarenta años que el pueblo de Israel pasó en el desierto mientras se encaminaba hacia la tierra prometida, con todo lo que implicó de fatiga, lucha, hambre, sed y cansancio” (Rivero en Catholic.net).

⁷⁰ La tradición se entiende como los depositarios de los rituales ancestrales, los que les fueron legados a lo largo del pasado y que perviven hoy día y que cohesionan culturalmente a una comunidad (Madrado, 2005: 122). Véase también la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en especial el artículo 11 el cual a la letra dice “1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias [...]”. Así como el artículo 12, apartado 1: “Los pueblos indígenas tienen el derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas [...]” y finalmente el artículo 13, apartado 1: “Los pueblos indígenas tienen el derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas [...]”. Artículos sin duda de gran importancia para los pueblos mesoamericanos.

⁶⁷ La transcripción es mía. Se han respetado las características del español. Entre corchetes cuadrados se añadió el número de fojas.

⁶⁸ Ursula Dyckerhoff (1984: 69-85) hace el análisis de un libro similar al del bādi Santos Anita. Además véase los estudios sobre el papel recortado, los dioses y las representaciones simbólicas en Pahuatlan (Puebla) de Lenz (1973), Christensen (1971) y Anders (1976).

católico como a los ancestros, y mantiene con vida a los dioses mesoamericanos. Pese a todas las imposiciones coloniales que se tienen desde hace casi quinientos años, el corazón de la comunidad sigue latiendo.

La comunidad de Santa Catarina entendió, reelaboró e hizo suyo el canon dictado por la Iglesia católica, y en los rituales del cuarto viernes de cuaresma y la semana santa⁷¹ se observa el pensamiento de la comunidad, el cual rinde culto a dos mundos y creencias, la mesoamericana y la católica.

Durante los rituales que se llevan a cabo el cuarto viernes de cuaresma y la semana santa, la iglesia católica de la comunidad no es el punto más importante de reunión, como se podría pensar. El centro de todos los rituales es el espacio sagrado e importante del *xantocalli*, en el que descansan los ancestros, y donde en las celebraciones comparten el mismo espacio las imágenes devocionales de Cristo crucificado (localmente llamado san Manuelito),⁷² santa Catarina y san Marcial. Hay que mencionar que cada imagen tiene su mayordomía, compuesta por cuatro hombres (solteros o casados), quienes serán los encargados de entregar las ofrendas a cada imagen durante los días correspondientes.

La comunidad se dirige a la iglesia católica para llevar en procesión hacia el *xantocalli* a las imágenes antes mencionadas, junto con los lienzos de la virgen de Guadalupe y santa Catarina, dejando en la iglesia un Cristo crucificado y una imagen de la virgen de Guadalupe que se encuentra en una urna de cristal. A estas imágenes una pequeña de la parte de la población les rendirá culto.

Durante los rituales, la vida de la comunidad se transforma, el tiempo se vuelve “intemporal”: “el tiempo fuera del tiempo está en verdad, desfasado” (Rappaport, 2001: 264). En Santa Catarina se vive en un “tiempo litúrgico” (*ibid.*: 272). Aquí se puede sentir el calor y la devoción que la comunidad tiene a las imágenes religiosas y a los ancestros. La música, el incienso, los cirios y las flores así como las ofrendas son para ambos mundos; se come y se danza frente a las imágenes religiosas.

Los rituales del cuarto viernes de cuaresma inician

desde muy temprano, y las mujeres y los hombres trabajan muy duro para llevar a cabo el ritual. Las mujeres dedican gran parte del día a los preparativos de las ofrendas, que consisten en atole de chocolate, tamales, mole rojo y amarillo sin sal (*chilmolli* y *cozmolli*), tortillas, pan, tepache, etcétera.

Los policías de la comunidad⁷³ construyen una serie de pequeñas casas, dispuestas en cinco puntos importantes de Santa Catarina. Estas “casitas” son hechas de cañas, techadas con palma y adornadas de flores como el *tecoloxochitl* (bromelias), hortencias y agapandos.⁷⁴

Tenemos posiblemente la representación gráfica de estas “casitas” en el *teoamoxtli Ciuacoatli* (códice Borbónico), donde el *tlacuilo* (pintor) las representó en la Trecena 6 (1 Muerte) en una imagen que se lee “Enramado de zacate verde para esperar al dios”; en esta escena tenemos una glosa que dice “los q[ue] nacieron aquí en este signo eran valientes hombres mas no podían prender a nadie” (Anders, Jansen y Reyes, 1991: 134-137). La glosa en la “Trecena 18 (1 Viento) dice: “Los que aquí nacían habían de tener que comer”; las imágenes adivinatorias se leen como “adornar los altares con ramas y hojas” y “el brasero arde y humea” (*ibid.*: 172-175).⁷⁵

Por otro lado tenemos una casita similar representada en la primera lámina de la llamada *Tira de la peregrinación*, donde en el cerro del Culhuacan hay una cueva. Huitzilopochtli canta dentro de una casita también. La representación iconográfica entre ambas “casitas” o altares es sorprendente. Hacia el siglo xvi tenemos descripciones de arcos enflorados descritos por Motolinia en la celebración del Corpus Cristi en Tlaxcala en 1538: “éstos había por cuenta mil y sesenta y ocho arcos [...] Estaban todos cubiertos de rosas y flores de diversas colores y manera, apodaban que tenía cada arco carga y media de rosas” (Motolinia, *op. cit.*: 62).

Hay una escena similar a la comentada por Motolinia en el siglo xvi que se puede ver en la escena 19

⁷¹ Iglesias *et al.* (2002) recopila ejemplos de las celebraciones de pascua y semana santa en una gran cantidad de pueblos mesoamericanos.

⁷² *Manuel* significa “Dios está con nosotros”, dato tomado de <http://es.catholic.net/op/articulos/18071/cat/730/que-significa-tu-nombre.html#L>.

⁷³ En realidad la policía es uno de los primeros cargos o servicios que los jóvenes deben cumplir en la comunidad. En otras zonas a este cargo se le llama *topilli* (“bastón”).

⁷⁴ Unas casitas similares se construyen en la comunidad *ngiwá* (popoloca) de San Marcos Tlacoyalco, para el recorrido del vía crucis en el viernes santo. “Los altares son casitas de carrizo que se construyen en la calle, dentro de éstos se colocan imagen de santos y vírgenes [...] también son adornadas con flores y tiras de papel. Véase Gámez (2012: 209).

⁷⁵ Agradezco a Alessia Frassani por haber llamado nuestra atención a estas escenas.

de la copia del mapa de *Cuauhtlantzingo* “probablemente fechado del siglo XIX” (Wood, 2003: 78); en dicha escena se observa a la Virgen de los Remedios Conquistadora⁷⁶ en un altar, adornada de un arco florido. En el “panel 21 r” del mismo mapa se representan como escena principal una “casita” hecha de ramas; dentro de ésta se encuentra una mesa con alimentos y dos castellanos sentados: un soldado y un religioso católico; ambos se preparan para comer lo que los “caciques” (Wood, *ibid.*: 83) y el hijo de Tepoztecatzin les ofrecen; hay tres soldados más que se encuentran parados. La “casita” de ramas recuerda en gran medida a las que se hacen cada año en Santa Catarina.

Enflorar y perfumar con copal o incienso los espacios sagrados en actos rituales es sin lugar a duda muy antiguo y ha trascendido el tiempo, como las casitas de Santa Catarina, que se distribuyen en puntos señalados por los *tlamatque* desde hace mucho tiempo. Una de éstas se levanta frente a la escuela primaria, las dos siguientes están a un lado del campo santo (al inicio y al final), la siguiente se ubica en la esquina de uno de los caminos que van al *xantocalli*, la quinta y última se coloca dentro del *xantocalli*. Ésta es de mayores dimensiones, pero de igual forma se adorna con una gran cantidad de flores de la región, y en el techo –además de las palmas– se colocan floripondios, toloache, magnolias y atados de flores con *totomochtle* (hojas de mazorca). Dentro de esta “casita” se coloca un petate nuevo que por la noche se extenderá para depositar las imágenes devocionales (véanse las figuras 19, 20, 21, 22, 23, 24)

Durante el ritual es importante y necesaria la presencia de los *tlamatque* así como de los delegados; éstos últimos llevan consigo sus respectivos bastones de servicio llamados localmente “bordones”, adornados con cintas de colores como lo comentado líneas arriba.

Un joven toca una campana pequeña para anunciar que se inicia el recorrido. La comunidad, los delegados y los *tlamatque* visitan las “casitas” que previamente fueron dispuestas y adornadas. Los delegados junto con los *tlamatque* don Francisco Flores y doña Isabel Flores realizan la primera ofrenda.

⁷⁶ Véase Map of Cuauhtlantzinco (Codex Campos), Tulane University, The Latin American Library, Digital Collections. <http://digital.library.tulane.edu/islandora/object/tulane%3Aap16313coll37>. Además, véase el análisis que hace Stephanie Wood de las imágenes como de las glosas en nahuatl en The Mapas Project. Mapa de Cuauhtlantzinco. http://mapas.uoregon.edu/mapa_single_intro.lasso?&mapaid=cuah.

Don Francisco rocía un poco de aguardiente en la tierra, coloca cigarros y deposita un huevo envuelto en un recorte de papel de china blanco, esto humaniza a los ancestros ya que el papel con el huevo dentro simboliza a los espíritus, los ancestros que viven y cuidan de la comunidad. Él invita a los espíritus de los cerros para que vengan y tomen la ofrenda, ruega para que se queden en la tierra, pide para que protejan a la comunidad. Después, el *tlamatqui* solicita a los policías que el orificio que contiene la ofrenda se tape con una piedra, sobre la que se dibuja una cruz como símbolo de que los dioses y protectores se quedan ahí. Este mismo ritual se hará en las “casitas” restantes.

Cuando se está a punto de llegar a la última de estas “casitas”, don Francisco da una de las figuras de papel de china a un policía para que vaya corriendo al cerro llamado Xoxocatepetl (“cerro crudo”). Ahí se avienta la figura de papel china y después regresa corriendo para unirse al ritual. El motivo de arrojar un huevo a este cerro es porque es el lugar de los espíritus “crudos”, es decir “de los que no alcanzaron a nacer o murieron muy jóvenes”.⁷⁷

En este contexto lo crudo se entiende que no está maduro, que no está cocido, como las frutas que cuando están verdes no se pueden comer porque hacen daño. El huevo “es una ofrenda también para el malo, porque a él se le debe de dar también”⁷⁸ (véanse las figuras 25, 26, 27, 28).

Cuando termina el depósito de las imágenes de los ancestros en la tierra, las autoridades representadas en los delegados invitan a comer-cenar a la comunidad en casa de cada uno de ellos. Ahí se reúnen para convivir y esperar a que llegue la noche e iniciar de nueva cuenta el recorrido. Durante la noche, se llevan en procesión las imágenes en bulto de Cristo crucificado y de santa Catarina.⁷⁹ Quienes cargan las imágenes son un niño y una niña. En cada “casita” se extiende un petate nuevo y en él se arrodillan los niños para escu-

⁷⁷ A. Flores, entrevista personal, 2 de abril de 2014. Hay que mencionar que don Alejandro Flores fue mayordomo del *xantocalli* en ese año.

⁷⁸ A. Flores, M. Salvador y V. Flores, entrevista personal, 2 de abril de 2014. Cuando las comunidades mesoamericanas se refieren a los lugares sagrados, casi siempre se hace como “los dueños del lugar, rey, caballero, dueño del cerro, señor”, entre otras denominaciones, y en su faceta maligna como “catrín, chivo, diablo, el malo” [...] (Gámez, 2012: 220). Esto se entiende, ya que siempre se satanizó a todos los lugares sagrados e importantes de la religión antigua mesoamericana y se trató de alejar a las comunidades de esos sitios; de ahí los nombres que reciben.

⁷⁹ La virgen se encuentra vestida como las mujeres de la comunidad, es decir, con un *cuemtl*, un *tlaquemtl* y un *quechquemtl* (falda, blusa y quechquemtl).

char los rezos católicos que son dirigidos por un “rezador” que fue invitado previamente.

Cuando las imágenes religiosas han visitado cada una de las “casitas”, la comunidad se dirige hacia el *xantocalli*. Ahí don Alejandro desenrolla un petate y extiende una casulla,⁸⁰ un “velo cubre cáliz” y un mecate blanco. Sobre estas prendas se deposita a Cristo crucificado y a santa Catarina, la que permanecerá de pie (véase la figura 29).

La *tamatcaciua* doña Isabel Flores inicia una serie de rezos. Al mismo tiempo sahúma el *xantocalli* y después va a la cocina. En este espacio hay tres *tlecuile* (“fogones”)⁸¹ donde las señoras prepararán la comida del ritual. Doña Isabel riega refino (aguardiente), pide permiso al espíritu del fuego y le solicita que la comida quede bien cocida, que todo transcurra con bien. Después de esta rogativa, las señoras prenden cada *tlecuile*.

Hay que mencionar que cada *tlecuile* está dedicado y consagrados a san Manuelito, a santa Catarina y al caballito. El fuego tiene esencia y poder, por eso “hay que darle su ofrenda; cuando no es tiempo de rituales, los niños no deben de jugar en la cocina, porque si lo hacen, corren el riesgo de que el señor del fuego los atrape en el *tlecuile*, y si eso sucediera hay que llamar a un *tamatqui*, para que haga un ritual y sea liberado el niño de ahí”.⁸²

Doña Isabel Flores sahúma la primera ofrenda, que consiste en chocolate y pan cruzado, para después colocarla alrededor de san Manuelito y santa Catarina. Las imágenes religiosas que se encuentran en el altar mayor del *xantocalli* también reciben la misma ofrenda. Durante todo el ritual, doña Isabel esta sahúmando es pacio sagrado (véase la figura 30).

Después, la *tamatcaciua* reparte a los asistentes al ritual el pan y el chocolate, y solicita que se traiga la siguiente ofrenda: tamales, tortillas y un mole llamado *cozmoli* (“mole amarillo”), además de tepache. Todo se coloca junto a las imágenes.

Durante toda la noche del viernes de cuaresma la *tamatcaciua* sahúma el espacio, y el “rezador” que acompaña a la visita de las “casitas” lee algunos pasajes bíblicos durante gran parte de la noche. En algún punto de la madrugada, la *tamatcaciua* solicita a los

asistentes al ritual que levanten a san Manuelito y a santa Catarina para que sean colocados en el altar mayor. Dos mayordomos cubrirán las imágenes y las prepararán para el siguiente ritual que será la semana santa (véase la figura 31).

LA SEMANA SANTA

En el mundo católico, una de las celebraciones más importantes es la semana santa, ésta es “la última semana de Cuaresma, [...] [que] comprende desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Resurrección” (Iglesias, *et al.*, *op. cit.*: 96). Durante estos días, la Iglesia católica realiza una serie de rituales para conmemorar la entrada de Jesús a Jerusalén, el lavatorio de los pies, la última cena, el vía crucis, la crucifixión y la resurrección de Jesús.

Esta celebración se incorporó sustancialmente en el mundo religioso mesoamericano, ya que desde muy temprano las ordenes mendicantes que llegaron en el siglo XVI obligaron a las comunidades a celebrar los ritos de la Iglesia católica.

Uno de los métodos para lograr la conversión de la población mesoamericana fueron las escenificaciones teatrales durante el periodo colonial. Por ejemplo, en la antigua Tlaxcala. “Las obras de teatro representadas [...] suman un total de once [...] escritas en náhuatl” (Macuil, 2010: 41). A éstas se suman tres fragmentos de *La Pasión de Cristo*—de la misma temática—localizados en las comunidades tlaxcaltecas de San Simón Tlatlahuquitepec y Atlihuetzia.⁸³

En gran parte del área mesoamericana hay registros coloniales de obras de teatro cuyo contenido es edificante. Esto ha llamado la atención de investigadores de distintas áreas del conocimiento que han analizado estas obras de teatro.⁸⁴ Las investigaciones han permitido tener una idea más clara sobre los procesos de conversión y resistencia de las poblaciones del centro de México.

Las obras teatrales permitieron a las comunidades mesoamericanas hacer suya la semana santa porque los protagonistas de éstas fueron ellas mismas. Los hombres y las mujeres aportaban todo lo necesario para llevar a cabo la puesta en escena, es decir, se

⁸⁰ La casulla es la “vestimenta litúrgica amplia y abierta por los costados para la celebración de la misa” (Rivero, 2014); véase: <http://es.catholic.net/>.

⁸¹ Este es un espacio construido para la lumbre.

⁸² N. García y A. Flores, entrevista personal, 3 de febrero de 2014.

⁸³ En la segunda parte de este trabajo se presenta la paleografía y la traducción de estos fragmentos.

⁸⁴ El trabajo ya clásico del padre Garibay (1992), además de los estudios de Rojas (1973), Burkhart (1996), Sten (2000), Trexler (2003), Horcasitas (2004) y Sell y Burkhart (2004, 2006, 2008, 2009).

encargaban de construir la escenografía, compraban los trajes y todos los elementos que utilizarían los actores. Los músicos, los coros y los actores eran de las propias comunidades también.

Ahora, a la distancia de los siglos, se puede decir que todo este trabajo y esfuerzo era de la comunidad para la comunidad, y no de los religiosos para la comunidad. Pese a la imposición del culto católico, los pueblo adaptaron y reelaboraron los mensajes en las obras de teatro.

Por ejemplo, en la Pasión de Tlatlahuquitepec encontramos claramente una protesta social. En las reflexiones que hace Judas por la venta de su maestro expresa lo siguiente:

[...] sólo ando desnudo, ando en andrajos, estoy desamparado. Lo siente mi cuerpo, y mi mujer, mis hijos. Ellos pasan gran pobreza, sin alimento [al igual] que todos mis parientes. [...] El hambre llega a mí. ¡Cuántos problemas tengo! No tengo casa, ni milpa, ni propiedad. ¿Quién, pues, me dará solución? [...] Macuil (2010: 87-89).

Lo que expresa Judas es lo que sucedía en Tlaxcala a finales del siglo xvi. El cabildo tlaxcalteca estaba en contra de las políticas de la Corona castellana para la congregación de las comunidades, esto causó tensiones y fricciones en toda la región. Durante más de 30 años el cabildo argumentó los efectos negativos de las políticas de congregación de pueblos. Las tierras que quedaban “sin dueño” estaban a merced de los intereses económicos de los españoles (lo que sucedió desde 1560 hasta 1598) y se refleja en el monólogo de Judas. El actor tuvo la posibilidad de expresarlo abiertamente ante un gran público.

La celebración de la semana santa continúa viva en México –así como la escenificación de la Pasión de Cristo– en una gran cantidad de municipios y pueblos de la gran área cultural mesoamericana. Esto nos muestra que la participación comunitaria ha sido fundamental desde tiempos coloniales, ya que lejos de quedarse al margen y dejar todos los rituales a los sacerdotes católicos, las mujeres y los hombres han puesto a lo largo de los siglos parte de la visión del mundo mesoamericano, lo hace que la semana santa sea un tiempo de explosión de colores, olores y sabores.

En Santa Catarina se celebra la semana santa de una forma muy propia, no se sigue el cánón dictado por la Iglesia católica, y los rituales que se realizan

son muy parecidos a los que se llevan a cabo el cuarto viernes de cuaresma.

Las imágenes religiosas del altar mayor en el *xantocalli* se encuentran cubiertas con hermosos rebozos negros; así permanecerán hasta el sábado santo. Los rituales inician en la noche del jueves santo. Durante el día las mujeres y los hombres trabajan en la preparación de las ofrendas. En la noche del jueves santo, la *tlamatcaciua* doña Isabel Flores se dirige al *xantocalli*, junto con los mayordomos de las imágenes de san Manuelito, santa Catarina y san Marcial, para poner como ofrenda en el altar –a los pies de las imágenes– collares de flores y cirios, que sahúma y limpia previamente (véase la figura 32).

Los mayordomos bajan a san Manuelito y a santa Catarina del altar para salir en procesión y visitar cada una de las “casitas” que se hicieron desde el cuarto viernes de cuaresma. Hay que mencionar que los encargados de llevar las imágenes son los mismos niños que las cargaron durante los rituales anteriores. Los policías llevan un palio para cubrir las imágenes religiosas.

La procesión la encabeza doña Isabel, que lleva un *popoxcomitl* (“sahumerio”) para limpiar el camino procesional hasta regresar nuevamente al *xantocalli*. Asiste también el “rezador”, quien en cada “casita” lee algunas oraciones católicas al tiempo que los niños se hincan para bajar las imágenes que llevan; todos escuchan cada rezo para después continuar el camino hasta llegar al *xantocalli* (véanse las figuras 33 y 34).

Los mayordomos colocan a Cristo crucificado sobre un petate, y a sus pies a santa Catarina, “la mamá de Cristo”.⁸⁵ Unos minutos después, la *tlamatcaciuatl* solicita a los mayordomos que traigan la ofrenda, que consiste en pan cruzado y chocolate. Doña Isabel sahúma y limpia las ofrendas, y coloca todos los platos y los jarros de chocolate alrededor del petate. De igual forma ofrece los mismos elementos a las imágenes religiosas que se encuentran en el altar. Hay que mencionar que la única imagen que permanece descubierta es la del caballito. “Aquí ofrecemos y rezamos por los santitos; pero allá arriba, también les llega el aroma de las ofrendas e incienso”⁸⁶ (don Alejandro hace referencia a que también son bienvenidos los espíritus de los ancestros, los *cenpixquime*) (véase la figura 35).

Ya entrada la noche, el “rezador” se arrodilla frente a la “casita” e inicia las rogativas católicas, y con-

⁸⁵ V. Flores, entrevista personal, 17 de abril de 2013.

⁸⁶ A. Flores, entrevista personal, 23 de abril de 2014.

cluye con el rezo del santo rosario. Después, la *tlamatcaciuatl* doña Isabel Flores y los mayordomos de las imágenes sahumán el espacio sagrado durante toda la noche, y unas horas después se reparte la ofrenda; de esta forma termina el ritual.

A san Manuelito se le recuesta en un petate nuevo dentro de una “casita” que está en el *xantocalli*, se le rodea de ofrendas y flores, se le quema copal, se le ruega y pide por el cuidado de la comunidad. San Manuelito es el Cristo crucificado, el que trajo la salvación a la humanidad con su muerte, por lo que es venerado y reverenciado. Cosa similar sucedió con el espíritu del cerro, con Huitzilopochtli, él salvó a su madre, salvó al mundo.

Hombre y dioses trajeron claridad al mundo, trajeron luz a los hombres: “El Sol y Jesús [...] se identifican o confunden [...] El advenimiento del Sol marca el inicio de una nueva época (el mundo actual). El advenimiento de Cristo marca el inicio de la gracia, de la salvación del hombre” (Reyes, 1960: 49).

Huitzilopochtli, el dios principal de los aztecas, el señor de la guerra, el que guiaba los destinos y las vidas de los mexica, fue quien cantó, quien habló al *tlamatqui* para decirle que era necesario ir a otras tierras. Él como san Manuelito se encuentran en lugares sagrados, adornados y perfumados con flores, copal, velas y ofrendas. Ambos símbolos son importantes en la permanencia y continuidad, tanto espiritual como terrenal. La continuidad simbólica es impresionante.

A medio día del viernes santo, doña Isabel, los mayordomos y la comunidad se reúne nuevamente en el *xantocalli*; de nueva cuenta salen en procesión las imágenes—cubiertas con rebozos negros— para visitar las “casitas”. A san Manuelito y santa Catarina los cargarán los mismos niños. La procesión se dirige hacia la iglesia católica y en el interior de ésta los niños que cargan a las imágenes las depositan en un petate para escuchar los rezos católicos y después continúan con el recorrido alrededor de la comunidad.

Al salir de la iglesia, la procesión se divide en dos; un vecino lleva una matraca y durante todo el camino la va girando para hacer ruido hasta que la madre y el hijo se encuentran. La ruta que sigue san Manuelito es la de “costumbre” mientras santa Catarina toma el camino contrario. Esto para que ambos se encuentren en uno de los caminos principales, que en realidad es un cruce de caminos. Ahí se coloca un petate y los niños bajan las imágenes. Una de las señoras más

grandes de la comunidad⁸⁷ inicia un breve discurso, toma el lugar de la madre de Jesús, carga a santa Catarina y juntas descubren el rostro de su hijo. “En este momento la virgen encuentra a su hijo, le limpia el rostro y lo consuela.”⁸⁸ Después de este encuentro las imágenes se dirigen al *xantocalli* (véanse las figuras 36, 37, 38 y 39).

Mientras las imágenes van en procesión, algunos policías de la comunidad se encargan de deshacer la “casita” que está dentro del *xantocalli* para colocar las imágenes que vienen en camino desde el altar mayor; en este momento los mayordomos descubren todas las imágenes sin dejar de sahumarlas.

Hay que hacer notar que una parte de la comunidad—por separado— inicia una procesión que sale de la iglesia católica; se lleva cargando la imagen de Cristo crucificado, siguiendo al pie de la letra lo que dicta el canon católico, en una ruta diferente a la que llevan san Manuelito y santa Catarina.

Al medio día del sábado de gloria o santo, repican las campanas de la iglesia. Los mayordomos, los *tlamatque* y la comunidad se reúnen en el interior del *xantocalli* y en este mismo espacio don Alejandro Flores (mayordomo o capitán de san Manuelito) toca una pequeña campana; con el toque de la campana se anuncia que es hora de continuar con los rituales.

Los mayordomos de la virgen de santa Catarina queman 120 cohetes,⁸⁹ y durante este tiempo los vecinos que así lo deseen y los mayordomos pasan uno por uno al altar mayor, se arrodillan frente a san Manuelito, después ante santa Catarina y por último ante san Marcial. Cuando están arrodillados se descubren la espalda, piden ante las imágenes católicas y a los ancestros que los cuiden y protejan, mientras uno de los *tlamatque* les da cuatro azotes en la espalda con un ramo de ortiga⁹⁰ frente a cada una de las imágenes.

Cuando el *tlamatqui* termina de limpiar el cuerpo y el espíritu de los vecinos, cada uno de ellos tira la ortiga a los pies de dos grandes cruces ubicadas frente al *xantocalli*. El motivo de los azotes de ortiga es “para quitar los pecados de los muchachos”.⁹¹ Se sacrifica el cuerpo para fortalecer el espíritu.

⁸⁷ Ella fungió como *tziquime* en el ritual en Tlauatzaloyan.

⁸⁸ N. García, entrevista personal, 23 de abril de 2014.

⁸⁹ Es un poco menos que la medida de una gruesa. Esta equivale a doce docenas o 144 unidades. Véase <http://dle.rae.es/>.

⁹⁰ Planta originaria de México, véase http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Ortigailla_o_pica_pica&id=7899.

⁹¹ F. García, entrevista personal 22 de abril de 2014.

Esta misma acción se realiza desde hace cientos de años. Los líderes espirituales de las comunidades enseñan con el ejemplo. Esto lo podemos ver en la lápida conmemorativa del Templo Mayor, ahí dos gobernantes se punzan con espinas las orejas para sacar sangre y ofrecerla a la tierra.

Los *tlamatque* predicán con el ejemplo y azotan sus cuerpos con ortiga para limpiarse; doña Isabel Flores da la misma serie de azotes a don Francisco Aparicio (véanse las figuras 40 y 41).

Después, cada uno de los mayordomos coloca sobre una mesa adornada con papeles de colores (verde y rosa)⁹² un cuarto de refino o aguardiente, una cajetilla de cigarros y cerillos. Los *tlamatque* recortan papel de china blanco para envolver dos huevos, con los que se hace la misma figura humana tal y como lo hicieron el cuarto viernes de cuaresma.

Los *tlamatque* ruegan a santa Catarina, a san Marcial, san Manuelito, al Cualtepetzintle y a los Señores Caballeros⁹³ para que estén contentos y acepten el regalo que se les ofrece. Se les invoca para que ayuden a limpiar y barrer el espacio sagrado. Don Francisco Aparicio inicia la limpieza de las imágenes en el *xantocalli*, continúa con las paredes y termina barriendo el suelo hasta la puerta de acceso al *xantocalli* para que los “espíritus de la tierra salgan”.⁹⁴

Cuando don Francisco termina de barrer, el huevo ha recogido todo lo malo que pudiera haber en la gran sala del *xantocalli*, y uno de los vecinos lo deposita al pie del Cualtepetzintle. “Ahí es el lugar del espíritu del cerro, el huevo atrae todo lo que había aquí, y por eso se lo aventamos al Cualtepetl.”⁹⁵ En este instante los mayordomos de la virgen de santa Catarina quemán de nueva cuenta cohetes; con ello se anuncia que el *xantocalli* ha quedado limpio, ha sido renovado y queda listo para el ritual que se efectuará durante la noche.

Algo similar a lo anterior se realiza en una gran cantidad de comunidades mesoamericanas; cuando un vecino se siente intranquilo, o bien sus condiciones físicas y psíquicas no son las óptimas, se recurre a un

tlamatqui para solicitarle una limpia espiritual, que puede hacerse con un ramo de romero, ruda y pirul.⁹⁶

Las limpias se realizan con un huevo que se pasa por todo el cuerpo, iniciando por la cabeza y terminando en los pies. El *tlamatqui* ve los males que agobian a una persona cuando rompe el huevo en medio vaso de agua. Si la persona está muy enferma se solicitará la intervención de los ancestros y los santos católicos para que saquen los males que aquejan al individuo y los pasen al huevo, que se convierte en el receptor de todas las dolencias tanto corporales como espirituales de la persona.

Cuando el *tlamatqui* siente que el huevo ha recogido cosas negativas no lo romperá y lo desechará, y quemará las hierbas que usó. Esto último se hace para que los males de la persona se vayan y lo dejen tranquilo, y además se purifique el espacio sagrado del *tlamatqui*.

El *xantocalli* es un ser que tiene vida, por lo que se le cuida y protege, pues en su interior guarda el corazón de la comunidad. Es un espacio que tiene cabeza (el altar), cuerpo (espacio de los rituales), corazón (los *cenpixquime* y el *tepochtli*) y pies (la puerta de acceso).

Esto no es nada extraño en el mundo mesoamericano. Las comunidades que viven a las faldas del cerro Malinaltepetl (hoy día rebautizado como cerro San Juan Diego) lo consideran una casa; en su parte baja hay dos piedras sagradas: la primera de ellas se concibe como una puerta, la siguiente, como una ventana, y la cumbre es una mesa.⁹⁷ Los cerros tienen vida y “hubo un tiempo en que los cerros y los volcanes eran como nosotros” (Glockner, 2012: 25).

Una vez limpio el *xantocalli*, los *tlamatque* sacan la mesa, la colocan frente a la puerta, y riegan un poco de aguardiente alrededor de ella. Los mayordomos reparten a los asistentes los cigarros y el aguardiente. Después, se retiran a sus hogares para continuar con los preparativos del ritual que se hará esa noche (véanse las figuras 42, 43 y 44).

Según el rito católico: “Por la noche se lleva a cabo la celebración de la Vigilia Pascual. Dicha celebración tiene tres partes importantes que terminan con la Liturgia Eucarística: 1. Celebración del fuego nuevo. 2. Liturgia de la Palabra y 3. Liturgia Bautismal” (Reyes, 1960: 49). En las celebraciones que se llevan

⁹² El *tepochtli* se encuentra cubierto con los mismos colores de papel.

⁹³ Los Caballeros son los espíritus que viven al interior de los cerros, ellos salen del lugar llamado las siete puertas. Esto se acerca mucho a los relatos de la salida o nacimiento de los hombres de *Chicomoztoc* (cueva siete). Don Mario nos acerca mucho a los relatos ancestrales. El soñaba que los Caballeros salían del sitio sagrado de las Siete Puertas. M. Flores. Entrevista personal 4 de febrero de 2014.

⁹⁴ A. Flores, entrevista personal, 22 de abril de 2014.

⁹⁵ A. Flores, entrevista personal, 22 de abril de 2014.

⁹⁶ En los *tianquiztli* o mercados contemporáneos se venden ramos preparados para las limpias o para baños de *temazcalli*, además de una cantidad considerable de hierbas curativas.

⁹⁷ A. Castelán, entrevista personal, 9 de diciembre de 2012.

a cabo en Santa Catarina, el punto culminante del ritual de la semana santa es la noche del sábado santo.

El ritual que se lleva a cabo tiene muy poco que ver con lo que dicta la Iglesia católica. En él, las conexiones de la comunidad con el mundo mesoamericano ancestral son evidentes, sobre todo durante la noche, cuando los mayordomos y los *tlamatque* colocan el altar mayor, las veladoras, los cirios, el tepache, etc.: se puede oler, comer y danzar. En la cocina del *xantocalli* las mayordomas encenderán tres *tlecuile*; este espacio es exclusivo para las mujeres de la comunidad durante el ritual, y por lo tanto los hombres no pueden acceder a él. Ellas ofrecen atole de chocolate y pan, que es la primera ofrenda.

Durante gran parte de la noche, las mujeres estarán preparando la segunda ofrenda: tamales, *cozmoli* (mole amarillo) y tortillas. Las mujeres dan a los mayordomos los platillos para que la *tlamatcaciua* (doña Isabel Flores) los perfume y limpie con el *popoxcomil* (sahumerio). Ella coloca la comida ritual al pie de las imágenes de cada mayordomía y del caballito. Cuando se han colocado todas las ofrendas los músicos tocan una larga serie de sonos, entre los cuales se pueden mencionar el *motlazocamatia*⁹⁸ (“te agradecemos”) y el *xochison* (“son de las flores”).⁹⁹

Los mayordomos, los *tlamatque* y la comunidad danzan durante gran parte de la noche. Esta es la última ofrenda de los rituales de semana santa. Las imágenes de san Manuelito, santa Catarina, y los lienzos de la virgen de Guadalupe, santa Catarina y san Marcial regresan a la iglesia; estarán ahí hasta las fiestas patronales de noviembre (véanse las figuras 45, 46 y 47).

La comunidad realiza año con año los rituales, tanto a las imágenes católicas como a los dioses mesoamericanos, es decir, para ambas visiones del mundo religioso. Cada año se refuerza el compromiso de encontrarse y continuar con la vida religiosa de la comunidad. Los *tlamatque*, los mayordomos y la comunidad mantienen vivos a los dioses y a los ancestros.

LOS RITUALES PRIVADOS Y EL TLALTICPACTLI

La vida ritual comunitaria es importante ya que de esta forma se mantiene la cohesión entre los vecinos y los dioses. Antes, durante y después de los rituales que se llevan a cabo en las comunidades se transmiten noticias

y se da razón de los parientes que no pudieron asistir y participar en los rituales. Los vecinos se relacionan y los lazos se refuerzan una y otra vez. A esto bien se le puede llamar *communitas* (Rappaport, *op. cit.*: 317).

La comunidad necesita cuidado, atención y alivio, tanto corporal como espiritual. Las angustias, los problemas y las preocupaciones de los individuos se manifiestan en una gran variedad de padecimientos: malos sueños, pérdida de la sombra a causa de un gran susto... Esto último sucede cuando alguien ha tenido una gran impresión y a causa de ello no come bien, está triste, cansado y su vitalidad o energía ha disminuido en gran medida. Una enfermedad que tiene varias formas de curación.

Entre los tepehuas del estado de Hidalgo, la sombra se regresa mediante una limpia y una ofrenda en el sitio donde sucedió el espanto: se entrega refino, aguardiente, copal o incienso. Los hñahñu del Valle del Mezquital (Hidalgo) curan el susto exponiendo a la persona al sol del mediodía y untándole una masa de epazote (véase Avilés, 2005: 43, 132).

En algunas comunidades tlaxcaltecas la cura implica ir al sitio donde ocurrió el susto, ofrecer ahí copal o incienso, cigarros y flores, y gritar tres veces el nombre del asustado sobre la cabeza para que la sombra o el alma regrese al cuerpo.¹⁰⁰ Entre los tzeltales, para recuperar el alma (sombra), un sabio canta “ante el altar doméstico (o en algún otro lugar) [...] donde se negocia la devolución del alma a cambio de sustancias como aguardiente, tabaco, incienso y, sobre todo, los cantos mismos [...]” (Pitarch, 2013: 22).

Cuando un vecino sufre de estos males u otros visita a un *tlamatqui* para solicitar consejo, ayuda y protección. Es aquí cuando el alma y el cuerpo de cada individuo necesitan curarse, necesitan lo que en la literatura científica se denomina rituales privados.

En los rituales, los *tlamatque* se encargan del cuidado físico y espiritual de los vecinos. Si no se atienden los padecimientos y las enfermedades de los individuos, se corre el riesgo de perder tanto el frágil equilibrio comunitario como la vida ritual, la siguiente generación de *tlamatque* dejaría de existir, y por consecuencia los dioses y los ancestros se olvidarían. Por ello la salud y la vitalidad de los pueblos es necesaria para que los rituales subsistan y se lleven a cabo.

Cuando no es tiempo de rituales en Santa Catarina,

⁹⁸ Bien puede ser *motlazocamatia*.

⁹⁹ En algunas comunidades hñahñu del estado de Hidalgo, los sonos se cantan.

¹⁰⁰ J. Martínez entrevista personal 20 enero de 2000. Además véase <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=levantar%20la%20sombra>.

los niños asisten a la escuela y las familias trabajan en actividades cotidianas: en la milpa, en el corte de la flor de azahar, en la recolección de hierbas para su venta en los mercados de las ciudades cercanas y en la Ciudad de México.

En el momento que algún vecino de la comunidad tiene sueños recurrentes, o cuando sufre una impresión grande, o bien cuando los niños dejan de comer, los vecinos consultan a un *tlamatqui* para que los ayude a sanar y los cure.

El *tlamatqui* destina dentro de su casa un lugar especial y sagrado. En el altar se encuentran tanto las imágenes católicas como la de los dioses mesoamericanos. Este lugar, reproducción de la visión del mundo mesoamericano en el hogar, es el primero de todos los sitios sagrados¹⁰¹ porque el *tlamatqui* se encomienda y reza cada día en este espacio, donde ruega por el bien de la comunidad.

Los *tlamatque* hablan y rezan para que a través de sus labios los dioses, los aires, se presenten y digan qué hay que hacer para curar o remediar la preocupación que se presenta en los sueños. Él inicia una serie de rezos para pedir por el cuidado y la protección de la gente que lo está visitando, pide por la sanación y la cura de los males que los aquejan; solicita a los dioses para que los malos sueños se vayan, y dejen tranquila a la comunidad.

El *tlamatqui* quema copal o incienso, prende veladoras y consulta con los ancestros mediante el *tezca-yeyeca* (“espejo de los espíritus o aires”);¹⁰² los dioses indican el o los lugares en que deben colocarse las ofrendas.

Como lo hace don Francisco Flores (*tlamatqui*), quien dice a la persona el día indicado para ir a dejar las ofrendas, que consisten en atole de chocolate, tamales, flores, velas, cigarros, refino, huevos, harina, papeles de colores, unos ramitos de hierbas olorosas, dos pollos vivos y ocotes. Un día antes de ir a dejar las ofrendas, el *tlamatqui* recorta unos pequeños papeles de china blancos y los amarra con los cigarros.

¹⁰¹ Bien se puede pensar como un gran círculo concéntrico que va del centro hacia fuera y viceversa.

¹⁰² El *tezca-yeyecatl* es la piedra de obsidiana. Don José, sabio tepehua, utiliza un cristal de cuarzo para comunicarse con los espíritus (los tepehuas se encuentran en el municipio hidalguense de Huehuetla). Esto también se encuentra entre los nauas de Amatlan (Veracruz): “Los llaman espejos (singular, *tescatl* en náhuatl) y los chamanes pueden adivinar mediante la interpretación de sutiles figuras dentro del propio cristal. El chamán suele entrevistar al cliente y luego fijar la mirada en el cristal, a la vez que sostiene una vela encendida detrás de éste” (Sandstrom, 2010: 317).

Al día siguiente –y ya con la ofrenda dispuesta– se emprende el camino hacia los sitios sagrados de *tlauatzaloyan* (donde mora Maceuatenancatzintli) y el *tlatelli*. En este último sitio se encuentra una gran roca llamada *tonalconeme* (“niños almas”),¹⁰³ donde el *tlamatqui* pide por la tranquilidad de las personas que previamente lo fueron a visitar.

Cuando el *tlamatqui* se encuentra en el sitio sagrado de *tlauatzaloyan* se dirige al *tlalticpactli*, ahí pide permiso a la Señora de la Tierra para poder limpiar el espacio; después riega un poco de refino y comienza a colocar la ofrenda. Lo primero que pone son papeles de colores (verde, blanco y rojo), y en seguida chocolate, tamales, cigarros y huevos; después enciende las velas de cebo y ofrece el líquido vital del pollo a la Señora de la Tierra, a Maceuatenancatzintli. Le pide que acepte la ofrenda, que es para ella, porque se necesita su ayuda; se le pide que libere el *tonalli* que tiene atrapado para que regrese al cuerpo de donde salió.

El *tlamatqui* se despide de la Señora de la Tierra y camina hacia el *tlatelli*; aquí de igual forma se ruega a los *tonalconeme* para que liberen el calor, el *tonalli* que tienen atrapado, y a cambio de esa libertad el *tlamatqui* ofrece los mismos elementos que en *tlauatzaloyan*. La razón de que el *tlamatqui* deje ofrendas en dos sitios sagrados es porque la persona que fue a pedir ayuda se encontraba muy enferma porque su *tonalli*, su esencia, se encontraba dividida.

Al terminar, el *tlamatqui* se despide y se va a su casa. Sabe bien que Maceuatenancatzintli y los *tonalconeme* quedaron satisfechos por los ofrecimientos y los rezos que se les dejaron. La gente que consultó al *tlamatqui* descansa de sus preocupaciones y deja de tener los mismos sueños, saben que él habló con los dioses, con los ancestros (véanse las figuras 48 y 49).

EL RITUAL DEL SACAMISA

El día 2 de febrero de cada año, los vecinos de Santa Catarina asisten a la comunidad de Tochtla¹⁰⁴ donde se encuentra la iglesia dedicada a Nuestra Señora de la Candelaria. En esa fecha se realiza la presentación ante la virgen de los niños que fueron bautizados unos

¹⁰³ De acuerdo con la secuencia de palabras, esto literalmente quiere decir “niños calor”. Se entiende que el calor es la parte vital de los seres humanos, y en la cultura naua eso es el *tonalli*. Por eso se llama así, *tonalconeme*, porque cuando alguien muere su espíritu, esencia y calor irán a esa roca.

¹⁰⁴ La comunidad se encuentra a una hora a pie de Santa Catarina.

años antes. Al niño lo acompañan sus padres y padrinos de bautizo, quienes compran ropa y una vela para dársela al niño o niña.

El rito se debe realizar el 2 de febrero: “siempre se debe hacer en esta fecha, aunque algunas familias prefieren realizar este acto en la misma comunidad pero en otro día, como por ejemplo se aprovechan las festividades católicas de Santa Catarina para llevar a cabo la bendición de los niños”.¹⁰⁵ Al finalizar la misa, el párroco bendice a los niños Dios y las semillas rociándoles agua bendita, como una renovación o refuerzo del bautizo.¹⁰⁶

Después de la ceremonia religiosa, los padres ofrecen una pequeña comida para los padrinos y familiares. La palabra “sacamisa”, aparentemente extraña, es la designación que la comunidad ha dado al rito de bendecir a las nuevas generaciones año con año.

Los niños ya tienen el refuerzo, se ha hecho tal y como los ancestros lo hicieron por generaciones. Si una familia no hace el sacamisa, los niños no duermen bien, “andan como perdidos, se enferman; entonces, el sacamisa busca al niño ya que durante la noche el niño se mueve mucho y amanece de lado de los pies”,¹⁰⁷ y es necesario hacer el ritual, porque los antiguos así lo hicieron, así los niños ya no se enferman.

Por otro lado, algunas personas de la comunidad ya no creen esto porque han cambiado de religión; lo que se pensaba y se creía se olvida, ahora todo es considerado como “mentira, eso lo consideran como no bueno”.¹⁰⁸ Pero para la comunidad que lleva a cabo el sacamisa en el día de la bendición de las semillas, se produce una conexión: las semillas representan a los niños, el futuro de la comunidad, ellos son el maíz, el *teocintle* (“maíz sagrado”). Con el sacamisa los lazos de amistad y solidaridad se refuerzan entre los vecinos de Santa Catarina y Tochtla, y se mantienen vivas la vida ritual y ceremonial en la generación siguiente (véanse las figuras 50, 51, 52 y 53).

CONCLUSIONES

Los *tlamatque* son los líderes espirituales de las comunidades nauas. Ellos como sus ancestros han cui-

dado a los dioses, ellas y ellos han guardado en la memoria, los rezos y los rituales. Ellos se comunican con los dioses, con los ancestros, se les agradece y pide por la protección de la comunidad, se solicita que las lluvias lleguen, que sean buenas lluvias, las suficientes para que la madre tierra florezca y de alimento a los pueblos mesoamericanos, para que nos dé el precioso maíz.

Los *tlamatque* también piden a los dioses y a los ancestros por el cuidado y la protección de la comunidad; se hacen ofrendas y rituales para llamar y agradecer a los ancestros.

Los dioses viven en el paisaje —por eso es sagrado—, moran en los cerros como el Cualtepetzintle. En la tierra, en el *tlalticpactli*, vive Maceuatenancatzintli. Los Señores Caballeros, a quienes casi no se les menciona porque son los señores de la noche, viven en el sitio sagrado de las siete puertas, y únicamente salen de vez en cuando.

El paisaje también lo forman las construcciones hechas por el hombre, como el *xantocalli*, un espacio dedicado a la vida ritual y religiosa de la comunidad, un centro sagrado donde descansan los *Cenpixquime*, la *Ciuapilli* y el *Telpochtli*. Juntos son el rostro y el corazón de la comunidad.

La comunidad y los *tlamatque* nos demuestran que es posible vivir en armonía y convivir con creencias diferentes a la de la religión mesoamericana. Se ha mostrado cómo en los rituales los sabios comparten los rezos y las ofrendas tanto a los dioses mesoamericanos como a las imágenes católicas. Aquí se pone en práctica la comunicación intercultural. Las dos concepciones del mundo no entran en conflicto sino que se complementan.

Por otro lado, los sabios, los líderes espirituales, cuidan a la comunidad, atienden tanto las enfermedades físicas como psíquicas de los vecinos; hacen limpias y rituales para que los cuerpos y las mentes sanen. Esto lo hacen para que las siguientes generaciones continúen con la vida ritual, para que cuiden de igual forma a los dioses, a los ancestros.

¹⁰⁵ V. Flores, entrevista personal, 2 de febrero de 2014.

¹⁰⁶ A. Flores, entrevista personal, 2 de febrero de 2014.

¹⁰⁷ A. Flores, entrevista personal, 2 de febrero de 2014.

¹⁰⁸ A. Flores, entrevista personal, 2 de febrero de 2014.

Capítulo II

Los *tlamatque* y los cerros

INTRODUCCIÓN

Este capítulo parte de la escuela de traducción y análisis de fuentes coloniales escritas en nauatl que fundó en México Paul Kirchhoff y que continuó el fallecido maestro Luis Reyes García, en el CIESAS y en la Universidad Autónoma de Tlaxcala (en la cual tuve la fortuna de ser su alumno y asistente). Además, para este y los siguientes capítulos se retomarán los postulados metodológicos de la llamada etno-iconología o hermenéutica postcolonial.¹

Aquí se unen dos escuelas que comparten el interés por el pasado precolonial y colonial de las comunidades mesoamericanas, y que ven un futuro prometedor para éstas, ya que apuestan por la formación académica de personas originarias de las comunidades que se estudian. Con esto dan nuevos bríos académicos y ofrecen la posibilidad de estudiar, analizar, traducir e interpretar el mundo mesoamericano desde dentro, desde la comunidad.

Los postulados teóricos de la hermenéutica analógica que propone Mauricio Beuchot (2000, 2008 2010), son de utilidad para el análisis de los textos y los contextos coloniales de los documentos que se analizan más adelante.

El análisis que se hace en este capítulo gira en torno a la figura de los *tlamatque* a lo largo de los siglos. La presencia de los sabios se ve claramente en los códices precoloniales y en los documentos posteriores. Los testimonios que nos dejaron y que se salvaron de la destrucción del mundo material del siglo XVI reflejan parte de la concepción del mundo mesoamericano. Esto es producto de una intensa actividad intelectual oral y escrita.

Los *tlamatque* a lo largo de los siglos han sido los custodios del mundo religioso de las comunidades mesoamericanas, ellos tienen el don de curar, de co-

nocer la palabra sagrada, tienen la capacidad de hablar con los ancestros, con los espíritus que moran en la naturaleza. Durante toda la época colonial los *tlamatque* han sido acusados de hechicería, idolatría, de brujería, etc. Esto no ha cambiado. Hoy en día a los sabios de las comunidades se les acusa de ser brujos, de practicar la hechicería. Ello se debe a la intolerancia religiosa producto de la época colonial.

Con la persecución ciega de los religiosos católicos contra los dirigentes de las comunidades mesoamericanas en el siglo XVI, se quiso borrar el conocimiento y las prácticas religiosas de los pueblos mesoamericanos.

Al tiempo que los *tlamatque* eran perseguidos, documentaron narraciones impresionantes que reflejan los valores éticos y morales de las comunidades. Ellos se han comunicado con los ancestros, con los espíritus de los cerros mediante sueños. Este espacio de tiempo es sagrado, es un punto liminal, aquí es donde los dioses comunican sus designios. Tal cual lo hiciera Huitzilopochtli en la cueva de Quineuayan Chicomoztoc, o bien como lo hiciera Moctezuma quien fue a visitar el *cincalco*, la casa del maíz.

Los *tlamatque*, además de hablar con los ancestros, son los únicos que pueden tocarlos y cargarlos, como lo hiciera Chimalma, quien fue la encargada de llevar en su *ayate* (lienzo de fibra de maguey) la representación de Huitzilopochtli. Al igual que don Cuautlatoatzin habló con el espíritu del cerro del Tepeyac, representado en la *ixiptla* (imagen) de Tonantzin Guadalupe, y la llevó en su ayate para mostrarla ante los religiosos franciscanos. Hoy en día, los fiscales y mayordomos en Tlaxcala son los únicos que pueden llevar en andas a los santos patronos de las comunidades, al igual que los *tlamatque* en Santa Catarina, los únicos que pueden cargar al *Telpochtli* y a la *Ciuapilli*.

Hay datos importantes de la zona ñúhmu de Tlax-

¹ Jansen y Pérez Jiménez 2011, capítulo 5.

cala que nos hablan sobre las actividades de los *bādi* (sabios) y la relación que se tiene con la montaña sagrada de los tlaxcaltecas, la Matlalucuyetl. Una de las figuras más importantes en la comunidad de Ixtenco (Tlaxcala) es don Juan Coatl, quien casaba y bautizaba con un calendario antiguo, subía a la montaña y le hablaba al espíritu que mora en ella. Los conflictos con el mundo castellano hicieron que don Juan Coatl fuera apresado y procesado por idolatría.

Dos mundos contrarios: uno imponiéndose por la fuerza, por la violencia, por la intolerancia; el otro reelaborando los mensajes y adaptándolos a las realidades de las comunidades mesoamericanas. Esto puede apreciarse en las pinturas murales de las capillas abiertas de Tizatlan (Tlaxcala) y de Mañutzi (Actopan, Hidalgo), además de la iglesia católica de la comunidad de Santa María Xoxoteco (también en Hidalgo).

Los mensajes de los religiosos católicos castellanos eran claros: infundir miedo y terror a las poblaciones. Para la concepción mesoamericana resultó al contrario: se vio en las pinturas la representación de los ancestros, del lugar de origen y del nacimiento de los hombres

En la literatura oral de las comunidades mesoamericanas se refiere a los cerros como grandes depósitos de alimentos, con el interior lleno de maíz, el alimento sagrado. Algunos vecinos dicen haber tenido la fortuna de ver cómo los cerros se abren y muestran ciudades enteras donde hay fiestas, comida. El día en que se abren los cerros es el 24 de junio, día de san Juan Bautista; en este mismo día se escucha el toque de una campana de oro custodiada por una gran víbora con cuernos en la cabeza: la *mazacoatl*.

Por desgracia, hoy en día los mensajes simbólicos de la literatura oral poco a poco se van diluyendo y están apunto de perderse. El lenguaje sagrado se toma en forma muy literal y eso hace que se cuestionen los relatos, que se persiga la comprobación de los hechos y que se cuestione la sabiduría de los abuelos, de los *tlamatque*. Todo ello es producto de la llamada “modernidad” que busca erradicar las prácticas y el conocimiento de las comunidades, ya que “son símbolo de atraso”.

Los conocimientos y los mensajes que encierra la literatura oral mesoamericana es tomada y clasificada en la literatura científica como “mitos”, “leyendas”, “cuentos” carentes de valor y significado. Para nuestra fortuna, no todo está a punto de perderse, pues en las comunidades mesoamericanas la figura de los *tlamat-*

que está aún viva, y ellos guardan la sabiduría y la palabra sagrada.

Las preguntas generales que este capítulo busca contestar son ¿qué tipo de mensajes transmite la literatura oral de los pueblos mesoamericanos?, ¿qué buscan los *tlamatque* al transmitir las palabras de los ancestros?

LA PERSECUCIÓN DE LOS SABIOS EN EL CENTRO DE MÉXICO DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL

En las primeras décadas del siglo XVI, los religiosos de las ordenes mendicantes iniciaron una cacería de brujas al estilo de las que se hacían en Europa ya que las concepciones del mal estaban muy presentes en el continente: “la creencia en el demonio, en sus malignos poderes, y en sus servidores (mujeres, judíos y turcos en el ámbito natural, brujas y hechiceros en el de lo sobrenatural), está presente por doquier [...]” (Morgado, 1999: 10).

Hacia el año de 1486, dos religiosos de la orden dominica redactaron el *Malleus Maleficarum*, un manual para luchar contra el demonio y extirparlo de las mentes y las almas de los seres humanos, y para castigar a los que se consideraban como “hechiceros y brujas”. Con esta concepción del mundo, llegaron a las tierras mesoamericanas los religiosos católicos en el siglo XVI.

Ellos pensaron que en estas tierras vivía el demonio y había que desterrarlo a como diera lugar, a sangre y fuego. A todos los *tlamatque* se les llamó entonces “brujos y hechiceros”,² “sacerdotes menores, y mayores y supremos [...]”,³ “Brujos nahuales, Ministros del Demonio”,⁴ “Médicos embusteros”,⁵ “adivinos [...] y encantadores”.⁶ Además, a los hombres se les etiquetó como “*tlacatecolotl* (‘hombre búho’)”⁷ y a las mujeres se les consideró como “brujas” o “nanaualtin” (“nauales”).⁸

Después de la invasión castellana, las comunidades mesoamericanas tuvieron que reorganizarse en todos los aspectos de la vida, ya que estaban bajo la vigilancia constante de los militares y de las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, agustinos, en un primer

² Véase Durán (1967: 223).

³ Acosta (1962: 239).

⁴ Ruiz (1953: 23, 76).

⁵ Serna (1953: 81).

⁶ Torquemada (1975: 109).

⁷ Olmos (1990: XXXVIII).

⁸ *Ibid.*: 46.

momento, y otras que llegaron después. Estos “nuevos” sistemas obligaron a los pueblos mesoamericanos a seguir las ordenanzas de los invasores para no ser juzgados, exhibidos, castigados y ejecutados. Además de ello, a los *tlatmatque* se les acusaba de conspiración política o de seguir con las “idolatrías”.

Una muestra de tales hechos se encuentra en las láminas que acompañan las Relaciones Geográficas de Tlaxcala del siglo XVI (RGT), en específico el cuadro 12: “Justicia que se hizo de un cacique de Tlaxcala porque había reincidido en ser idólatra; habiendo sido cr[is]tiano, se había ido a unas cuevas a idolatrar”.⁹ Zapata y Mendoza (1995) nos relata la persecución y el castigo que recibió un *tlatmatqui* que tenía el título de “Necoc Yaotl allá en San Sebastián Matlahuacala. En el mercado lo azotaron, ante fray Luis y ante reunión convocada”.¹⁰ Los procesos inquisitoriales que publicó Luis González Obregón (1912) nos demuestran las acusaciones en contra de los sabios de las comunidades mesoamericanas.

Durante la época colonial, en tierras mesoamericanas, hubo constantes acusaciones de “hechicerías y brujerías”. Tal es el caso de “don Domingo cacique de Yanhuitlán, don Francisco y don Juan, gobernadores del mismo pueblo, a pesar de estar bautizados desde hace muchos años y doctrinados en la santa fe católica, siguen adorando ídolos y demonios [...]”.¹¹ Las persecuciones nunca cesaron, y por desgracia continuaban hasta nuestros días pues se señala y discrimina a las personas que en las comunidades se les llama en lengua náuatl *tlatmatqui*.

El objetivo que la concepción colonial perseguía era erradicar la continuidad y práctica de la religión de los pueblos mesoamericanos, y para lograrlo la Corona castellana utilizó toda la fuerza física e ideológica a su disposición. Los señalamientos y las acusaciones fueron dirigidas en un primer momento a los miembros de las casas gobernantes conocidas como *tecalli*¹² (para el centro de México).

Los *tlatoque*, *teuctli*, *pilli* eran quienes dirigían a las comunidades en el ámbito político y administrativo durante la época precolonial y colonial. Kirchhoff, Odena y Reyes (1976) traducen los títulos antes mencionados de la forma siguiente:

(pilli): en nuestra versión este término, al igual que *tlatouani*, *teuhctli*, *teachcauh*, *tepillhuan* y *macehualli*, no se traducen ya que denotan el rango del individuo, y en muchos casos se desconoce cuál es su verdadera posición en la estructura político-religioso. El término **pilli** se aplica a las personas que por nacimiento pertenecen a la nobleza indígena; literalmente significa “hijo”. **Teuchctli** es un título que se obtenía después de celebrar ayunos, banquetes y ritos en los templos. Este grado o título podían alcanzarlo: a) principales de linaje; b) mercaderes; c) sacerdotes; d) guerreros. Los *teuchctli* desempeñaban oficios públicos y recibían tributo en especie y servicio doméstico; la sucesión del título no estaba fijada estrictamente por la herencia; se trataba de elección dentro de un linaje. **Tlatoque** el singular de esta palabra es *tlatouani*, que significa literalmente “el que habla”. (Kirchhoff, Odena, Reyes, 1976: 133, 136).

Molina (1992) traduce el término *tlatoque* como: “señores, caciques, o principales”. Los asistentes nauas de Sahagún mencionan las funciones de estos *tlatoque*: “eran: a) guerra; b) participar en los juicios; c) areitos y bailes; d) poner velas de noche y de día dentro y fuera de la ciudad; e) comercio”. Chimalpahin (1963: 4), por otra parte, asienta que los *tlatoque* determinaban: a) la guerra; b) los grandes trabajos.

El *tlatouani*, según Sahagún (1956, vol. II: 93), era imagen, representante y portavoz de Dios.¹³ Estos cargos funcionaban en la época precolonial; en tiempos de la invasión castellana, la función de estos cargos se transformó. Por ejemplo, en la obra de Zapata (1995) se registra lo siguiente:

Tlahtoani [...] de su utilización se deduce que se aplica a los diversos funcionarios o gobernantes, civiles o religiosos (virrey, gobernador español, gobernador indio, **tlahtoque** de las antiguas cabeceras, obispos). Otros términos que conservamos en náhuatl son **teuhctli**, que podría traducirse como “señor”; **pilli**, “principal” o “noble”; **tequihua**, “funcionario”, “autoridad”; **yaotequihua**, “funcionario de la guerra” (Zapata, 1995: 55-56).

Los *tlamacazque* (“los que ofrecen algo”) eran los encargados del culto a los dioses protectores de las comunidades mesoamericanas en la época precolonial.

⁹ Acuña (1984:cuadro 12).

¹⁰ Zapata (1995: 102-103).

¹¹ Piazza (2005: 206).

¹² Lockhart (1999: 151) traduce el término como “señor-casa”, aunque se puede entender como “casa de la gente”, es decir, “casa de comunidad”.

¹³ Véase Reyes (1974c).

Molina traduce el mismo término como “ministro y servidor de los templos de los ídolos”. En la Historia Tolteca-Chichimeca (1976) este término se explica de la forma siguiente:

Tlamacazqui “[...] ‘sacerdote’, pero en español éste es un término general mientras que en la jerarquía sacerdotal prehispánica los tlamacazqui ocupan un lugar especial; estos grados son: a) tlamacazton; b) tlamacazque; c) tlenamacac; d) quequetzalcoa” (Sahagún 1956, vol I: 308, en Kirchhoff, Odena, Reyes, *op. cit.*: 135).

Las fuerzas invasoras erradicaron los poderes político y religioso mesoamericanos en el siglo XVI, eliminación que continuó todo el tiempo que duró la Colonia. Está destrucción y despojo de los pueblos mesoamericanos no ha terminado; hoy día sigue ocurriendo casi de la misma forma que sucedió en tiempos coloniales. Se despoja de las tierras a los pueblos, se impone el poder de la lengua dominante, y se califica la religión mesoamericana como “paganismo”, entre otros términos.

Se acusaba a los dirigentes de traición contra los españoles y el castigo era la muerte. Por ejemplo, el *pilli* tlaxcalteca Xicotencatl Axayacatzin fue ejecutado en 1521 por “conspirar” contra Cortés. También a los *tlatoque* se les acusaba de idolatrías y por esa razón eran sentenciados y ejecutados. El códice conocido como del “aperreamiento de 1540”,¹⁴ apenas 19 años después de que fuera tomada la ciudad de México-Tenochtitlan, muestra a Marina, Hernán Cortes, Andrés de Tapia y a un español sosteniendo una cadena con un perro. Hay, además, siete nobles encadenados y dos de menor jerarquía (por el tipo de la vestimenta que portan); estos últimos se encuentran hablando con Andrés de Tapia. El *tlacuilo* identifica a cada *tlatoani* con su nombre y el pueblo de procedencia. Los *tlatoque* se encuentran ataviados con *cactli*, *maxtlatl*, *xochcozacoztic*, *tlalpilloni*, (huaraches, nudo que se amarra en la cintura,¹⁵ collares amarillos de flores, nudo o atado en la cabeza) y varios de ellos tienen la perforación del septum.¹⁶

¹⁴ Véase la presentación de Carlos Alfredo Carrillo del manuscrito del aperreamiento. <http://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=374>.

¹⁵ El enredo en la cintura sirve para cubrir el área genital de los varones. La palabra se ha interpretado como “taparrabo” o “braguero”. La palabra *maxtlatl* puede traducirse como “nudo”.

¹⁶ El ritual de la perforación del septum la podemos ver en la Historia Tolteca-Chichimeca así como en el fol. 52 del códice

Les espera un destino terrible, tal cual le sucede al *tlatoani* Tlalchiachteotzin,¹⁷ quien es atacado por un perro que le muerde la garganta sin que pueda defenderse, y a consecuencia de ello se desangra; una muerte espantosa.

La escena terrible y dolorosa refleja el trato deshumanizante que recibió la población mesoamericana a manos de los españoles. Una escena similar a la del manuscrito del “aperreamiento” la podemos ver en la colección del museo Het Prinsenhof en la ciudad holandesa de Delft. El duque de Alba impone un régimen similar de terror, ejecutando y encadenando a las provincias holandesas representadas por una serie de mujeres que se encuentran de rodillas, descalzas y con grilletes en el cuello.¹⁸

Hay que mencionar que el entonces recién nombrado territorio de la “Nueva España”, así como otros (por ejemplo los Países Bajos), estuvieron bajo el dominio de la Corona española. Tanto en América como en Europa se impuso la fuerza y la muerte como la única forma de mantener el orden. Los *tlatoque* como la población holandesa sufrieron duros estragos bajo el dominio español.¹⁹

Como dijimos, los religiosos católicos intentaron desterrar las antiguas prácticas religiosas mediante el castigo, el miedo, el terror y por cualquier otro medio. Esto puede verse en las láminas 11, 12 y 14 de las Relaciones Geográficas de Tlaxcala (RGT) donde se muestran escenas de muerte, como la ejecución de cinco *tlatoque*, una *ciuapilli* (“mujer noble”) y dos más que fueron quemados vivos “porque de cristianos tornaron a idolatrar; y dos, demás destos fueron quemados por pertinaces, por mandado de Cortés y por consentimiento y beneplácito de los cuatro señores, y, con esto, se arraigó la doctrina cristiana” (Acuña, 1984: lámina 14).

Con la ejecución de la nobleza política y de los líderes espirituales, los castellanos mandaban mensajes bien claros a toda la población mesoamericana: que si no se convertían a la “nueva” religión serían castigados y asesinados. Esto obligó a las comunidades a ir a misa

Tonindeye (Nutall) y en el fol. 10. del códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuú (Bodley) (Kirchhoff, *idem*; Anders, Jansen y Pérez, 1992, y Jansen y Pérez, 2005, respectivamente). Hay una escena similar en el mapa de Cuauhtinchan 3 (véase Yoneda, 1991: 141 y 144).

¹⁷ Este es el título de un gobernante de la ciudad de Cholula: *Aquiach* y *Tlalchiach* (Acuña *op. cit.*: 247).

¹⁸ Esta pintura y varias similares han sido comentadas por Fontcuberta (2008: 207-234).

¹⁹ Sobre la historia compartida entre España y Holanda, véase Vermeir y Fagel (2011).

y al bautizo por sí solos, tal como lo narra Motolinia: “Vienen a el bautismo muchos, no sólo los domingos y días que para esto están señalados, sino cada día de ordinario, niños y adultos, sanos y enfermos, de todas las comarcas”.²⁰

Aparentemente, la conversión de las comunidades se desarrollaba de forma rápida y exitosa, pero la realidad era que los pueblos habían logrado reunir dos mundos: por un lado iban al bautizo y a misa y aprendían a rezar y a persignarse, pero en su interior los pueblos seguían manteniendo la religión precolonial pues rendían culto a los dioses protectores y al espíritu del cerro, los sahumbaban, les cantaban, les hablaban. Los religiosos católicos se fueron percatando de esto e iniciaron una intensa campaña de erradicación definitiva de las “idolatrías”. Hacia 1536,²¹ la Inquisición inició un proceso contra:

Tecate y Tacuxtetle, indios cristianos [...] preguntando a un Diego Xiutl, le dixo: ‘porqué los buscas, que ellos están agora en sus fiestas que las ordenan por la mañana; y que este denunciante le preguntó: qué fiestas eran, y que dicho indio le dixo: de veinte en veinte días hacen sacrificios a sus dioses, y es agora el tiempo que se cumplen los dichos veinte días [...] hallaran allí muchos palos, papeles, púas de maguey, y copal, y navajas, y vestiduras de ídolos, y plumas, y hierba que se llama yauhtle y sahumeros [...]; todos puestos en un cu de dentro y de fuera, y cántaros de pulcre, y comida y cacao, [...] y muchos ranchos alrededor del dicho cu, recién fechos, y derramada mucha sangre por el dicho cu y halló dos muchachos que estaban sacrificados en las piernas, y les preguntó por un naguatlato, qué hacían allí y para qué los tenían, y que ellos dixeron que les mostraban para ser papas, y que ellos no querían sello [...] preguntado, quién les enseñaba, dicen que el dicho Tacatecle, y otro que tenía *por papa mayor*, y que preguntó á los muchachos á quién sacrificaban y dónde estaban los ídolos, y que sixeron que los ídolos buenos, que llaman ellos padres, que los llevaban consigo, y que otros ídolos tenían en muchas partes (González, 1912: 1-2).

Estos documentos nos permiten ver de forma muy somera los diferentes contextos rituales que se mencionan. En el pasaje anterior se nos habla de los tiem-

pos de las fiestas de “veinte en veinte días”; además se mencionan las ofrendas a los dioses y la preparación de dos jóvenes para ser *tlamatqui*.

En este mismo proceso se encuentra la declaración de Pedro Borjas, quien menciona que además de Tecate y Tecuxtetle había otros más:

otro teoletatoa, *predicador y papa* de los cues, eran los principales que allí estaban en los sacrificios, y principales sacrificadores y papas [...] que era en una quebrada debajo de una sierra, y que sería media noche, [...] estaban el Tacatecle y Tanixtecle y otros siete indios guardas de los dioses, ó papas, que se llaman Tetlatoa, y es el mayor de todos, y el otro Tlenamaxa, y otro Tonaluchi, y el otro Apiztlatohua, Suchicalcatl, Tlacuxcalcatl, y el otro es un compañero de Tlaluctli (*ibid.*: 5-6).

En la sentencia se aclara que estos dos *tlamatque* eran de la región de Tula, porque en los interrogatorios se nombran intérpretes en otomí y nauatl. A los dos acusados, que eran vecinos de Tanacopan (*sic*), se les sentenció:

debemos de condenar y condenamos, á los susodichos y á cada uno de ellos, á que de la dicha cárcel donde están presos, sean sacados, y á pie, desde la dicha cárcel, y con sendas corosas en las cabezas y sogas á las gargantas, y las manos atadas, vayan en procesión á la iglesia mayor de esta cibdad, y un pregonero que manifieste su delito, así en indio como en español y hasta la dicha iglesia, ellos con disciplinas, andando la procesión alrededor de la dicha iglesia, se den en las espaldas azotes disciplinándose, pidiendo perdón á Dios de sus pecados y de las idolatrías que han cometido [...] que se dixese, de rodillas, cubiertas sus espaldas hasta ser acabada la dicha misa: y condenámosles más, á que por tres meses primeros siguientes y más cuanto fuere nuestra voluntad, estén los susodichos en un monesterio, cual por no les fuere señalado, reclusos y encerrados, sin salir de él [...] en el mismo día, en el Tianguis de Tatilulco, sean tresquilados los cabellos, [...] y en su presencia, sean quemados la mitad de los ídolos que les fueron tomados [...] y que sean llevados al tianguis de México, azotándolos, y en el dicho tianguis, en su presencia, sean acabados de quemar los ídolos y sacrificios que les fueron tomados (González, *ibid.*: 13-15).

²⁰ Motolinia (1984: 84).

²¹ En 1539, fray Juan de Zumárraga procesó y ejecutó a un *tlatonani* de Texcoco llamado don Carlos Chichimecatecutli. Véase Aviña (1968) y Lienhard (2002).

La mayoría de las sentencias consistía en el castigo físico y la vergüenza pública de rapar a los sentenciados (en los procesos inquisitoriales de la justicia castellana, la forma más humillante de exhibir a los *tlamatque* era cortándoles el cabello, como si fueran ladrones).

En el llamado código Mendocino se menciona el castigo de rapar a los jóvenes que andaban de vagabundos y quemar el cabello: “declarase por estas figuras de q[ue] si el mançebo andava hecho vagavundo/ Los dos mandones le castigavan en tresquilarlle y chamuzcalle la cabeza con fuegos”.²²

Hoy en día, en el pueblo de San Martín Texmelucan (Puebla), lo que hacen los comerciantes cuando sorprenden a las personas robando en el *tianquiztli* (“mercado”) es “cortar el cabello a los ladrones”²³ para evidenciarlos.

Algo similar puede verse en la foja 71r de el código Mendoza, que ejemplifica la muerte por apedreamiento de un individuo, y frente a la cara hay cuatro elementos de los cuales tres se pueden reconocer plenamente: el primero es una cuchilla de obsidiana y dos mechones de cabello.

En el año de 1536 se inició otro proceso en contra de un *tlamacazqui* llamado Martín Ucelo (o, mejor dicho, Ocelotl): “por hacer hechicerías y adivinanzas, y se ha hecho tigre, león y perro, e ha domatizado y domatiza á los naturales de esta Nueva España” (González, *op. cit.*: 17).

A don Ocelotl se le acusó de ser naual, de volar por los aires:

Brujos y brujas tambien decian que los había, y que pensaban se volvían en animales, que [...] el demonio les representaba. Decian aparecer en los montes como lumbre, y que esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero se había visto [...] El primero y santo obispo de México [...], tuvo preso á uno de estos brujos ó hechiceros que se decía Ocelotl, y lo desterró para España.²⁴

Don Ocelotl era vecino de Tezcoco y había nacido en 1496, unos años antes de la invasión española. A la edad de 40 años fue acusado de hablar con las nubes (según el testimonio de don Juan, señor de Tecama-

chalco), pues había dicho: “id á vuestras casas, que en llegando allá ha de llover, porque ya vienen mis hermanas, que esto decía por las nubes para traer agua” (González, *op. cit.*: 21). Después de muchos testigos que afirmaron y reafirmaron los dichos de don Juan de Tecamachalco, las autoridades lo sentenciaron a “montar un asno y que se diga públicamente sus delitos y que después sea llevado a Veracruz y sea embarcado en un barco para ir a Castilla y sea entregado a los inquisidores de Sevilla, para que allí tenga cárcel perpetua” (*ibid.*: 35).

Las personas a quienes se consideraba peligrosas eran ejecutadas o desterradas, como le sucedió a don Ocelotl.

Ejemplos como éstos hacían que la población mesoamericana reaccionara con precaución y con mucho cuidado frente a extraños y propios, ya que algunos vecinos de las mismas comunidades denunciaban los actos de “idolatría y hechicería”. Por ejemplo, en un proceso de 1537 fueron acusados unos “indios hechiceros”, Mixcoatl y Papalotl (hermanos de Martín Ocelotl), porque iban de comunidad en comunidad, hablando con la gente, para hacer ceremonias que propiciaban la lluvia:

El dicho Andrés, en nombre de indio Mixcoatl, estando en Metepec, no llovía y secábanse los maizales; el dicho Andrés pidióles copal y papel para ofrecer y hacer sus encantamientos, y luego se lo dieron, y acabando de arder el copal, que fue de noche, luego á otro día, á medio día, llovió mucho, por lo cual creyeron en él, y luego cuatro pueblos, los cuales se llaman el uno Metepec, y el otro Zacatepec, y el otro Apipilusco, y el otro Atliztaca, cada uno de estos dichos pueblos le hicieron su casa en Atliztaca en reverencia del dicho Andrés, [...] El dicho Andrés confesó ante mí, Fray Francisco Marmolejo, y ante otros religioso, ciertos encantamientos para llover y para granizar, y para apedrear y para lo contrario, para no llover y para echar á otra parte las nubes; delante de mí hizo cómo conjuraba las nubes y las palabras que dixo no las pongo aquí porque no se me recuerdan. dixo que en Cuahuchinanco había de decir ciertos encantamientos á los Señores, para remedio de los algodinales, y había de decillo a Xyutlantalque, vecino del dicho pueblo, para que incitase á los Señores que creyesen en el dicho Andrés para hacer los dichos encantamientos (Obregón Ibí.: 56-57).

²² Codex Mendoza (1938: f. 63r).

²³ I. González C, entrevista personal, 18 de febrero de 2007.

²⁴ Mendieta (Libro II, cap. XIX). Véase el comentario que escribieron Anders y Jansen sobre el código Laud (1994).

Durante los interrogatorios y la presentación de testigos, se le acusó a Mixcoatl de hacer “encantamientos” con las nubes y de tener poder sobre de ellas:

En Tepeualco, habrá cuatro años, que estaba allí un papa y no llovía, y este dicho Andrés, pasando por el dicho pueblo hizo sus encantamientos, en que hizo arder copal y papel, y esto era de noche, y otro día, en medio día, llovió mucho, por lo cual le tuvieron por dios, y luego mataron al dicho papa que tenían allí, porque decían que por él no quería llover; esto confesó el dicho Andrés, y en nombre de indio Mixcoatl [...] El dicho Andrés, vido cómo llovía mucho, y para que no lloviese truxéronle un bracero de esos que son dedicados al demonio, y truxéronle cierta yerba que se llama yzachcyatl, y púsola en el bracero para que ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes, que no lloviese (Obregón, *ibid.*: 56).

La causa principal de las acusaciones era que Mixcoatl tenía las mismas facultades que su hermano, de hablar con las nubes, traer y quitar el agua y los aires. Para las autoridades castellanas, eran personas muy peligrosas y había que aprenderlas e imponerles castigos ejemplares para que toda la población se diera cuenta del mal que estaban haciendo a las comunidades adonde iban. Una vez concluido el proceso, las autoridades religiosas sentenciaron a los hermanos Mixcoatl y Papalotl:

fallamos: que debemos de condenar y condenamos á los susodichos, para cada uno de ellos, á que de la cárcel y prisión donde están, sean caballeros en sendos asnos ó bestias de albarda, y con voz de pregonero que manifieste sus delitos, sean llevados por las calles públicas acostumbradas de esta Ciudad, y por los tianguis, y en las espaldas les sean dados cada cien azotes, y sean remitidos, en especial en los lugares muy grandes, en especial en Tulancingo, y en los otros que al guardián de Tulancingo pareciere, para que asimismo en aquellos sean azotados y delante de mucha gente abjuren las herejías que han predicado y juren que no tornarán á ellas, so pena de ralapsos [...] y allí sean tresquilados; condenámoslos más á que estén un año en el dicho monasterio de Tulancingo (*ibid.*: 77).

Lo que realmente interesaba a las autoridades era poner en vergüenza y humillar a los antiguos *tamat-*

que para que las comunidades dejaran de creer en ellos y fueran por el camino del “bien, de la religión única y verdadera”. Los *tamatque* decidieron cuidar y proteger el conocimiento ancestral, guardaron en la memoria los nombres de los dioses, los rezos, los rituales y las ofrendas. Cuando había necesidad de realizar un ritual, ellos y ellas regresaban a los lugares primigenios, a los cerros sagrados. Ahí la vida ritual sobrevivió en forma clandestina.

Durante el siglo xvii, las persecuciones contra los *tamacazque* no cesaron, y continuaron así durante todo el periodo que abarcó la Colonia castellana en tierras mesoamericanas. Las pruebas documentales muestran cómo se adaptó el pueblo naua a las circunstancias de convivir con los castellanos y vivir en sus ciudades. Esto se aprecia en un documento del siglo xvii —escrito en nauatl— que procede del barrio llamado tlaxcaltecapan, asentado en la ahora ciudad de Puebla antes nombrada Cuertlaxcoapan: “Pónese este manuscrito en la historia de Tlaxcallan por dos razones: la primera, porque dicha ciudad se fundó en su territorio [...] y la segunda porque pudo ser su autor algún cacique tlaxcalteco de los que pasaron a fundar en los barrios de la Puebla” (Bouturini 1914: 278, reproducido por Camacho.²⁵

Este documento nos muestra que las preocupaciones y angustias de las comunidades nauas y españolas eran parecidas en relación con los mismos sucesos. Por ejemplo, cuando no llovía, los religiosos sacaban en peregrinación a los santos para solicitar a Dios que mandara lluvia a los campos; cosa muy similar a lo que en el siglo xvi la Iglesia persiguió ciegamente. Veamos a continuación como en una ciudad “española” se llevaron a cabo varios rituales para que Dios o los dioses, hicieran llover.

LAS ROGATIVAS POR LA LLUVIA EN CUERTLAXCOAPAN (PUEBLA)

En tiempos de escasez de lluvia o cuando había epidemias, los religiosos católicos junto con la población sacaban a los santos patronos para realizar peregrinaciones y procesiones, con el objetivo de pedir por el bien común y que se terminaran las enfermedades o bien que llegaran las lluvias. Hacia el año de 1655 se sacó en peregrinación a san Vicente Ferrel:²⁶

²⁵ Biblioteca Nacional de Francia, documento No 377. Tomado de: <http://www.amoxcalli.org.mx>.

²⁶ Este santo predicó la proximidad del fin del mundo y el Juicio Final. Véase Esponera (2007) y Robles (1996); sobre su

[...] s[eño]r Bice[n]te Ferel yn axcan ypan viernes 14 de mayo omoquixtíc prucicion S[an]to Domingo S[an]t Biciente Ferrel yca amo moquiyahuitia yzqui tonale yhuan chicahuac cocoliztli catqui 1655.

{f. 12} Señor Vicente Ferrer. Ahora viernes 14 de mayo salió [en] procesión de Santo Domingo el señor Vicente Ferrer, porque no llovía en todos {estos} días, además había fuerte epidemia, 1655.²⁷

El 25 de junio de 1661 salió nuevamente en procesión otra imagen, pero ahora fue Jesús Nazareno:²⁸

{f. 15} [...] 25 de junio ypan xihuitl de mill {seiscien}tos y cecenta y uno opeuh mayanaliztli yhuan amo moquiyahuitiya niman omoquixtictzino Jesus N[azaren]o yca amo moquiyahuitia S[an]t Ju[an] de Dios teopixqui S[an]t Roque teopixqui S[an]to Domingo [...].

[...] 25 de junio del año de mil seiscientos y sesenta y uno empezó la hambruna y no llovía. De inmediato se sacó a Jesús Nazareno porque no llovía. {Iban en la procesión} el sacerdote de San Juan de Dios, el sacerdote de San Roque, el sacerdote de Santo Domingo [...].²⁹

Ambas fechas coinciden con el calendario mesoamericano colonial de realizar peticiones de lluvia. En una gran cantidad de pueblos se festeja el día de la santa cruz, y el 24 de junio se celebra la fiesta dedicada a san Juan Bautista; ambas fiestas se encuentran relacionadas con el agua y la abundancia.

En la Puebla, “ciudad de españoles”, las imágenes a las que se pedía la lluvia eran católicas, pero en esencia tenían las mismas funciones que los dioses mesoamericanos: traer el agua; punto interesante sin duda. Los religiosos católicos pedían lluvia a san Vicente Ferrer y a Jesús Nazareno, mientras que la comunidad del barrio tlaxcalteca de San Juan del Río

pedía y rogaba los dioses, a los ancestros (representados en las imágenes católicas), quienes tienen el poder de traer el agua, el viento y el granizo.

Los vecinos de San Juan del Río adaptaron las rogativas y trasladaron las relaciones simbólicas de los ancestros a los santos católicos en los actos públicos, en las ceremonias y las misas. En la intimidad de la comunidad, las rogativas se hacían a la Matlalcueyatl, la proveedora de agua y alimentos.

Los religiosos católicos y los habitantes de los barrios de la ciudad salían, cargaban y rogaban a las imágenes católicas para que lloviera y la tierra diera sus frutos, tal y como sucedió en el año de 1663, cuando sacaron de nueva cuenta a Jesús Nazareno los días 10 y 11 de mayo para solicitar agua:

[...] ypan jueb[es] 10 de mayo tlacualizpan opequi tlapitzalo y omoquixtitzinoc Jesus n[azaren]o niman omoquiyahuiti auh ypan viernes 11 de mayo omoquixtizo Jesus n[azaren]o chicahuac omoquiyahuiti.

{f. 18} {70} El jueves 10 de mayo, a la hora de la comida, empezó a tocarse música de viento, con ella se sacó a Jesús Nazareno, luego llovió. Y el viernes 11 de mayo se sacó a Jesús Nazareno, llovió muy fuerte.³⁰

Hoy en día, en las fiestas patronales de Tlaxcala, uno de los elementos importantes durante las misas de las 12 del día es la música de chirimía y *huehuetl* (tambor vertical). Los músicos tocan en tres ocasiones: al inicio de la celebración religiosa, durante la consagración del pan y el vino y al término de ésta. En esos momentos se puede escuchar el sonido ancestral del *huehuetl*,³¹ parte de la vida de las comunidades tlaxcaltecas.

Según los registros del manuscrito 377, las procesiones para solicitar lluvia continuaron el 11 de junio de 1666, el 13 de junio de 1667, el 15 de junio de 1668, el 17 de mayo de 1669, cuando se pidió a Jesús Nazareno por las lluvias; san Vicente Ferrer salió nuevamente el 22 de mayo de 1676:

{f. 54} Años [...] S[an] Vicente ypan viernes ytlamian viernes de espíritu S[an]to 22 de mayo oquiz yprucicion S[an] Vicente Ferel yca chicahuac cocoliztli yhuan amo moquiahuitia.

vida véase <http://www.dominicos.org/grandes-figuras/santos/san-vicente-ferrer>. En el manuscrito 377 se encuentran dos menciones sobre este tema: años de 1653 y 1670. En el siglo xviii salían los santos en procesión para rogar por el término de las epidemias. Véase Cuenya (1999).

²⁷ Paleografía y traducción de Luis Reyes García, María del Rosario Xochitotzin Hernández, Raúl Macuil Martínez y Rogelio Corte Cuatlapantzin.

²⁸ El mismo manuscrito nos indica que en el año de 1655 “[...] se terminó de hacer la figura de Jesús Nazareno de las procesiones. Lo bendijo él señor licenciado don Pedro de Azures a las siete horas de la noche [...]”. (Reyes 2010: f.12).

²⁹ Reyes, *ibid.*: f.15.

³⁰ Reyes, *ibid.*: 18.

³¹ La pieza musical que se ejecuta en los pueblos tlaxcaltecas es conocida popularmente como “música azteca”.

{f. 54} Años. San Vicente. El viernes, a fines del viernes de Espíritu Santo, 22 de mayo, salió la procesión de San Vicente Ferrer por la fuerte enfermedad y porque no llovía.³²

Cabe mencionar que en Europa la Iglesia católica había aprobado las procesiones con los santos, la Virgen y Cristo para rogar por la lluvia: “litúrgicamente fueron establecidas por la Iglesia para ser rezadas o cantadas en ciertas procesiones, probablemente en el siglo IV, aunque no se fijaron las fechas de su celebración hasta el pontificado de San Gregorio Magno en el 590” (Gonzalo, 2003: 1). En España, durante el siglo XVI, salían las imágenes de los santos para pedir lluvia:

Marín de Arlés, en el siglo XVI relata que “... en algunos lugares del reino de Navarra se acudía en tiempo de sequía a la imagen de San Pedro para pedirle lluvia. Sacaban la imagen, la llevaban en procesión a orillas del río y allí le suplicaban una, dos y tres veces –San Pedro, remédianos– y, viendo que no respondía, la multitud a gritos pedía que se sumergiera la imagen. Entonces, los principales del lugar salían garantes de que el santo haría llover y prestaban fianza, que era aceptada, y nunca dejó de llover en las veinticuatro horas siguientes” (Gonzalo, 2003: 2).

Hay que mencionar que los santos del agua a los que se hacían las rogativas en España fueron los que “sustituyeron” en Mesoamérica a los antiguos dioses de la lluvia. En el texto siguiente se cita a los santos del agua en España:

Los almanaques [...] contribuyeron enormemente al arraigo de ciertos tópicos y de una imagen estática del clima. Este quedaba sólidamente anclado entre la astronomía y el santoral (lo que terminó por conferir un carácter meteorológicos a ciertas advocaciones o santos simbólicos como La Candelaria, S. Lorenzo, S. Isidro, Sta. Bárbara u otros situados en épocas clave del año) otorgándole una vocación de permanencia y de regularidad (García 1996: 15).

Es claro que tanto los calendarios mesoamericanos como el castellano tenían fiestas del agua. Mientras unos celebraban y rogaban a los dioses del agua mesoamericanos, los otros celebraban y rogaban a los

santos y las vírgenes del agua españoles. Ambas culturas aportaron, rituales, fiestas y dioses al calendario gregoriano. Las coincidencias causaron que ciertas fiesta llegaran a tener una prominencia especial, lo que refleja entonces una adaptación intercultural.

Así, la celebración de la santa cruz el 3 de mayo es una fiesta grande, una fiesta al agua, y originalmente en el calendario castellano se le llamó *El hallazgo de la Cruz*. Hoy en día, las fiestas del 16 de julio y del 14 de septiembre (la santa cruz y la exaltación de la cruz) han quedado prácticamente en el olvido (Tornamira 1585: 495-497, 499).

En los primeros días del mes de mayo, una gran cantidad de comunidades contemporáneas adornan los ríos, los manantiales, las lagunas, etc.; se realizan misas, se danza en los sitios donde abunda el agua y se sahúman a los participantes y a los manantiales. Por ejemplo, en Agua Linda, municipio de Acaxochitlan, Hidalgo, la comunidad se organiza para realizar una celebración católica; posteriormente se danza el *xochipitzauatl*, con los *xochimacpale*, se sahúman y después la comunidad reparte comida a los asistentes a la celebración, pues ya se han bendecido los manantiales.³³

En el manuscrito 377 se menciona por primera vez la fiesta dedicada a la santa cruz (hacia el año de 1663) en Cuertlaxcoapan (Puebla), pero eso no quiere decir que haya sido la primera vez que se realizaba en las comunidades mesoamericanas. Es posible que fuera una de las primeras ocasiones que se celebraba la fiesta de la santa cruz en la ciudad de Puebla.³⁴

{18} [...] Acen[ci]o[n] de Cris[p]t[o] ypan jueves 3 de mayo ypan ylhuitzin S[an]ta Cruz ohuetz yn itlecahuilitzin t[ot]t[ecuy]o [cri]p[st]o ypan xihuitl 1663 [...].

{f. 18} Ascensión de Cristo. El jueves 3 de mayo, en la fiesta de la Santa Cruz, cayó la Ascensión de nuestro señor Jesucristo, en el año de 1663 (Reyes, *ibid.*: f. 18).

Once años más tarde se vuelve a mencionar lo siguiente:

{f. 43} [...] ypan jueves 3 de mayo ytlazotlecahuilitzin tot[ecuy]o [Cris]p[t]o yhuan ytlazoylhuitzin S[an]

³³ A. Castelán, entrevista personal, 7 de marzo de 2014.

³⁴ En el siglo XVIII, los religiosos de la ciudad de Puebla realizaban la adoración de la santa cruz (véase Ramos, 2012, quien analiza la vida ritual y el poder en Puebla).

³² Reyes, *ibid.*: 54.

tiçima Cruz ce tonalle ymilhuitzin ohuetz ypan xihuitl de 1674.

{f. 43} El jueves 3 de mayo cayeron juntas las fiestas de la ascensión de Nuestro Señor Jesucristo y la amada fiesta de la Santísima Cruz, en el año de 1674 (*ibid.*:f. 43).

Es claro que la celebración de la invención de la santa cruz del 3 de mayo³⁵ fue reemplazada por la celebración de la santa cruz, sin duda una reelaboración del calendario gregoriano. Algo similar sucedió con la fiesta de Todos los Santos, que en el antiguo calendario castellano se celebraba únicamente el 1 de noviembre (Tornamira, *ibid.*: 501), mientras que las comunidades mesoamericanas sumaron días, ya que hoy en día esta fiesta abarca desde el 27 de octubre hasta el 2 de noviembre en la región de Tlaxcala y Puebla.³⁶

Es claro que mientras en las ciudades coloniales “españolas” –como Puebla de los Ángeles– se realizaban procesiones y rogativas para pedir lluvia por intervención divina, en las comunidades mesoamericanas esos mismos actos eran sancionados y juzgados como idolatría porque a quienes se pedía agua era a los dioses, a los ancestros de Mesoamérica. Tal cual nos lo hace saber Jacinto de la Serna (1953):

veneraban la Sierra nevada, ó Bolcan de Toluca, donde iban muy de ordinario á sacrificar, y á los demas montes altos, donde tenían sus Cues antiguos [...] también hazian sacrificios en los principales manantiales de aguas, Rios y lagunas, porque también veneraban á el agua, y la invocan, quando hacen sus sementeras, ó las cogen [...] (Serna, 1953: 68).

Las persecuciones por idolatría y hechicería no cesaron sino que continuaron durante los siglos XVIII y XIX. Los señalamientos fueron contra los que llama-

ban o alejaban el agua y el granizo; por ejemplo, en el año de 1745 en el ahora estado de México, se procesó judicialmente a un espantador de granizo llamado Gaspar de los Reyes:

Gaspar de los Reyes indio natural y vecino del pueblo de San Lorenzo [...] Dijo que la causa de su Prisión es por decir que es bendesidor e espantador de granizo y que lo dicen los del Barrio de San Juan. Dise que dos Yndios de San Juan Que no conoce por sus nombres los quales le fueron a llamar y Rogar que les fuera ayudar a cuidar sus Milpas para que no les cayera el granizo y al otro dia le dieron un peso (Martínez y de la Maza, 2011: 163-184).

En el mismo año (1745) pero en Tenango del Valle, en el estado de México, se juzgó a algunos vecinos porque “cometieron crímenes contra la fe”,³⁷ y a los conjuradores de la lluvia y el granizo se les acusó de idolatría y supersticiones: “[...] este Bentura es conjurador de granisos” (Martínez y de la Maza, *ibid.*: 171.).

Pero no todo estaba prohibido y era sujeto de sanción, ya que cuando se rogaba por la lluvia desde el rito católico no había nada que perseguir. Tal es el caso de una carta que dirigió Ignacio Antonio Bustamante al padre Joaquin de Donazar en el año de 1734, “en la que informa que prometió hacer una misa mayor, a causa de la espantosa tempestad de granizo, centellas y truenos[...],³⁸ o de unos edictos que se publicaron en el año de 1773, donde las autoridades exhortan a los religiosos “del arzobispado se hagan rogativas a Nuestra Señora de Guadalupe, para alcanzar la lluvia y serenidad que necesita esté Reino[...].³⁹ Se tienen noticias de que en España, más o menos durante el mismo siglo, se tocaban las campanas para espantar a la lluvia:

37 Martínez y de la Maza, *ibid.*: 170-171. Algo similar sucedió en Tlaxcala en varios casos judiciales por “hechicería”, igualmente durante el siglo XVIII: “don Nicolás Faustino Maxixcatzin, alcalde ordinario del cabildo de la ciudad de Tlaxcala, pidió que a los actores de la causa contra María Dolores, del pueblo de San Cosme Mazatecoxco, se les enseñara la doctrina cristiana y el idioma castellano. (1793) [hacia el año de 1800] [...] don Francisco de Lissa pidió al párroco de Huamantla se trasladara al pueblo de San Juan Bautista Ixtenco para que el indio demandante y los testigos que denunciaron a María Gregoria y a María Luciana fueran catequizados ‘con [el] amor y [la] dulzura que acredita la rusticidad de los indios y [que] los amoneste e instruya sólidamente en los principios de la religión y se les enseñe castellano” (Luzán, 2013: 117-118).

38 Archivo General de la Nación (en adelante AGN), caja: 5876, exp: 046, año: 1734, fs. 2.

39 AGN. Exp. 13 año: 1776.

35 Un tlaxcalteca en el siglo XVIII escribió una obra de teatro que lleva por nombre “*La invención de la Santa Cruz por Santa Elena* [...] El autor o refundidor de la comedia fue el bachiller Manuel de los Santos y Salazar cura de Santa Cruz Cozacuauh-Atlauhucpac” (Horcasitas, 1974: 515-516).

36 En la huasteca hidalguense se celebra el *Xantolo* durante los días 1 y 2 de noviembre, pero los preparativos y las compras se realizan con una o dos semanas de anticipación para tener todos los elementos que conformarán la ofrenda. Las celebraciones que en Mesoamérica tienen mayor atención son durante los meses de febrero, mayo, junio, septiembre, noviembre y diciembre; es decir, la fiesta de la virgen de la Candelaria, la santa cruz, san Isidro Labrador, san Juan Bautista, el día de muertos y el día de la virgen de Guadalupe.

Diario Sexto (1795-1796) Itinerario X [...] “Hizo frío anoche; tocaron a hielo; aquí se cree que las campanas mandan sobre los accidentes naturales del clima y de la estación”; al parecer el toque de campanas produjo su efecto porque al día siguiente, Mañana clara (Jovellanos en Sastre, 1995: 18)

La vida ritual mesoamericana sin embargo era condenada y perseguida. En el año de 1769, se acusa a “Manuel Trinidad (alias) Manuel Gutierrez, o como lo apellidan los indios Manuel Mixpan. Por supersticioso. Los indios le llaman Quiahutlastle en mexicano, que es lo mismo que espantador de granizo[...]”⁴⁰ mientras que en las tierras castellanas y en las ciudades “españolas” como Puebla se realizaban actos similares para espantar las tormentas y evitar que azotaran los pueblos. En el siglo XVI en España, cuando la población veía que se avecinaba una tormenta, se realizaba un toque especial de las campanas de la iglesia llamado “toque nublado”:

Solamente un día, el Jueves Santo, la campana permanecía muda. El resto del año las campanas no cesaban de expandir la alegría de la fiesta o pena de la desgracia, la información o la exhortación. En verano protegía contra las tormentas. Como explicaba a mediados del XVI Cristóbal Méndez:

“Quando ay ñublados: que se dize toruellinos: mán-dase tañer las campanas rezió: por que aquellas ondas que se hacen en el ayre con el sonido dellas: haze tanto mouimiento que los vientos se mueuen: y los expele y rempuxa a otra parte” [...]. Otros suponían que el sonido de las campanas expulsaba a los demonios que viajaban en los nublados (Martínez, 2000: 414-415).

En un pequeño poblado español llamado Rebollo, la gente reza cuando se toca la campana porque se avecina una tormenta:

Según las viejas consejas del lugar, el toque de nublado se acompaña de una oración, que debe ser recitada para que las nubes se rompan al retumbo de las campanas y dejen aparecer el cielo azul.
Tente nube, tente nube,
que Dios puede más que tú,

si eres agua, ven para acá,
si eres piedra vete allá
a siete leguas de mi pueblo
y otras tantas mas allá.
Tente nube, tente nube
que Dios puede más que tú.
Vete nublo redomado
Dios puede más que el diablo.
si eres agua tente aquí
Vete nube, si eres piedra,
Vete allá.
Tente aquí si eres de agua
Dios lo quiere y manda así (De Frutos, 2013: 40).

Claro está, porque no había condena alguna a todo lo que ocurría bajo el abrigo de la Iglesia católica, puesto que las rogativas, las procesiones y los toques de campana eran en nombre de Dios. Aunque la campana tuviera la facultad de ahuyentar el agua, los campaneros cuando la tocaban rezaban al cielo pidiendo a Dios que no les azotara con la lluvia. Pero todo cambia cuando quienes realizaban las peticiones de lluvia eran miembros de los pueblos mesoamericanos, pues estaban sujetos a procesos inquisitoriales porque en las rogativas no intervenía el dios católico. En el año de 1817 se procesó por ello a un *tlatmatqui*; en el informe, firmado en el pueblo de Iztacalco, se lee: “[...] sobre la aprehensión de Juan Esteban por conjurar granizo y hacer supersticiones”⁴¹

Como se ha podido observar, la persecución de los *tlatmatque* ha sido una constante por varios siglos, se les ha acusado de “hechiceros, de idólatras, de conjuradores”, todo ello resultaba directamente en procesos judiciales que terminaban en castigos, exhibiciones y maltratos con el objetivo de arrancar de raíz los conocimientos, los cantos, las danzas, las rogativas que eran dirigidas a la Señora de la Tierra, al maíz, a la lluvia etcétera.

Hoy día las cosas, por desgracia, no han cambiado demasiado: a los *tlatmatque* se les denomina “charlatanes, brujos, ignorantes, paganos”, etc. La lista de calificaciones negativas es muy grande. Pese a todo esto los *tlatmatque* y el conocimiento que poseen se mantienen (con cambios, sí, como es comprensible, con pérdidas también, pero la vida ritual de las comunidades mesoamericanas por fortuna no ha muerto). Hay pérdida, olvido, erosión, pero se conserva la

⁴⁰ AGN. Exp. 14, año: 1769, vol. 1055, fs. 301-313.

⁴¹ AGN. Caja: 4460, Exp: 035, año: 1817, fs. 2.

esencia, la raíz; se mantiene en zonas y comunidades donde hay una gran presencia de una lengua materna, una lengua mesoamericana.

Los *tlamatque* están vivos y presentes, a pesar de casi quinientos años de imposición, opresión y, sobre todo, estigmatización. En una gran cantidad de comunidades mesoamericanas se continúa hablándole a las montañas y a los cerros, llamándolos por su nombre y ofreciéndoles rituales, pues tienen esencia, calor y poder. Lo que durante siglos se persiguió e intentó arrancar, por fortuna continúa presente y, sobre todo, vivo.

Al tiempo que los *tlamatque* eran perseguidos y acusados de idolatrías y hechicerías, perpetuaban narraciones sobre el origen de los hombres, sobre los dioses, etc. Su legado refleja su preocupación por conservar la memoria histórica del pueblo y los valores éticos y morales de las comunidades.

EL ESPÍRITU DE LA MONTAÑA

Los *tlamatque* tuvieron un papel preponderante en todos los aspectos de la vida religiosa y política precoloniales de los nauas del centro de México; ellas y ellos eran quienes se podían comunicar con los dioses, codificaban e interpretaban los designios y mandatos de los ancestros. Encontramos varias referencias a su función sacerdotal en los documentos sobre la historia antigua. En las primeras fojas de la llamada *Tira de la peregrinación*⁴² hay dos personajes: Chimalma (“mano escudo”) y su esposo, el sacerdote a cargo del templo de Mixcoatl (Barlow, 1949 citado por Castañeda, 2005: 11).⁴³ Ellos salen de la isla llamada “Aztlán” y son guiados por un *tlamatqui*. Se sabe esto porque uno tiene piel oscura y pelo largo (un sacerdote, también conocido como papa): “Aquellos cabellos grandes llamaban *nopapan*, y de allí les quedó a los españoles llamar a estos ministros papas [...] *tlamacagasquez* [...] dadores de fuego” (Motolinia, 1969: 36, 40-41).

Durán apunta lo siguiente:

Al supremo sacerdote llamaban con diversos nombres. Unos le llamaban *Papa*; otros, *Topiltzin*; finalmente, en cada provincia tenían sus autorizados y excelentes

epítetos de mucha autoridad. A otros llamaban *tecua-cuiltin*; a otros, *cuahuehuetque*; otros, *chachalmeca*; otros *tlenamacaque*; a otros, *calmecahuehuetque*; a otros, *mozauhque*; a otros, *tlamacazque*. Había, finalmente, tantas dignidades y tantos nombres de ellos (Durán, 1967, tomo II: 159).

Muñoz Camargo nos ofrece algunos nombres de los sacerdotes en la provincia de Tlaxcala durante la época precolonial:

tenían sacerdotes mayores que llamaban *achcautin* [“el mayor”], *teopixque* [“guardianes de los dioses”], *teopanneque* [“los que vivían en los templos”], *tlamacazque* [“los que dan u ofrecen algo”] que eran ahora como son los religiosos que tenían aquella religión. *Tlamacazque* se llamaban, porque servían a los dioses con sacrificios y sahumeros (Muñoz, 1998: 157).⁴⁴

El *tlamatqui* representado en la primera lámina de la *Tira de la peregrinación* se ocupó de trasladar a las madres y los padres de los pueblos que salían en busca de mejores tierras, según designios de Huitzilopochtli. El sabio conocía el tiempo indicado por los dioses, sabía la ruta y en qué momento se debería de realizar la salida.

Aunque las fuentes coloniales no indican el momento del día en que se entabla comunicación con el espíritu del cerro, las crónicas—como la de fray Diego Durán—mencionan que la comunicación con los dioses era mediante sueños. Así, se menciona que Moctezuma solicitó a los señores de sus tierras que

fueran avisados los soñadores y veladores de las noches y los sacerdotes que tenían por costumbre de ir a los montes y cuevas de noche y de día, a hacer sus ordinarias peticiones. Y desde aquel día andaban todos con aquel cuidado de advertir a los sueños y hacer memoria de ellos y traerlos a la memoria, para contárselos al su rey (Durán, *op. cit.*, tomo II: 499-500).

En los procesos inquisitoriales del siglo XVI se informa que durante las noches se realizaba una serie de rituales (González, 1912). Hoy día, en la comunidad naua de Santa Catarina Acaxochitlan, los rituales más

⁴² El documento ha sido estudiado y comentado por varios investigadores, entre ellos se puede mencionar a Galarza y Libura (2003) y Tena (2009); véase, además, el trabajo de Lehman, Kutscher y Günter (1981), entre otros.

⁴³ Véase Castañeda (2007: 188).

⁴⁴ La traducción de los términos son del maestro Luis Reyes García (1998); notas a pie de página en la misma obra (137 y 138).

importantes se llevan a cabo durante toda la noche, tal es el caso del cuarto viernes de cuaresma y la semana santa. Cómo se mencionó en el apartado anterior, los *tlamatque* don Francisco Aparicio soñó que el *telpochtli* le habló para indicarle que era tiempo de hacer un ritual. Don Dionisio Pérez soñó que un hombre le dio una carga de *ocote*, con ella él recibía el don de curar.

El sueño es importante porque es el momento en que los ancestros entablan contacto con los hombres, como sucede con los *tlamatque*; con base en lo anterior, se infiere que el *tlamatqui* de la *Tira de la peregrinación* se comunicó con el espíritu del cerro durante la noche.

Auh quilhui in yehuatl Huitzilopochtli yn Iztacmixcohuatzin. Tla xihuallauh, Yztacmixcohuatzé, yn axcan ca monequi, cenca huel totech monequi nimitznahuatia. Ma niman xontlatecpana yn iuh onyez yn iuh onmochihuaz, auh yhuan ynic tiquinmonhuicaz miyec tlatatl; motla onyazque yn azteca, auh ma yxquich chicome calpolli [...] Auh ca yehuatl ica ynin yn itlatol Huitzilopochtli caniman oquinquixti yn Iztacmixcohuatzinteuhctli ye chicome calpoltin yn onpa onya Aztlan (Chimalpáhin, 1998: 180).

Y dijo Huitzilopochtli a Iztacmixcohuatzin. Ven Iztacmixcohuatzin, ahora les mando. Que acomodes, que órdenes a los que los acompañarán [ellos son] muchos hombres; [y] se irán a esparcir [a regar] los azteca, y los siete *calpulli* [...] Y mediante la palabra de Huitzilopochtli, le dijo a Iztacmixcohuatzinteuhctli [que] los siete *calpulli* irán a salir de Aztlan.⁴⁵

Huitzilopochtli, el espíritu del cerro, habló, o mejor dicho, cantó con Iztacmixcohuatzin, le expresó que deberían salir de Aztlan. Chimalma, Mixcoatl y el *tlamatqui* cruzaron la laguna para llegar ante el cerro del Culucan, en donde Huitzilopochtli vivía. El *tla-cuilo* representó solamente al sabio en su canoa cruzando la laguna, dando la idea de que ahí iban los padres y madres que dejaban Aztlan. Esto sucedió en un tiempo ancestral, antes de que hubiera sol, antes de la cuenta del tiempo.

Huitzilopochtli habla a los *tlamatque* y les indica que deberían iniciar una caminata y encontrar un lugar donde asentarse, donde fundar un pueblo nuevo. Esto inició en el año *ce tecpatl* (“uno pedernal”). En este

⁴⁵ La traducción es nuestra.

año Chimalma, el sacerdote de Mixcoatl y el *tlamatqui* *Iztacmixcohuatzin* pisaron tierra firme, ahí iniciaron el camino hacia la cueva del Culucan, donde estaba Huitzilopochtli. Una vez en la cueva, en el espacio sagrado, los tres personajes tuvieron que realizar un ritual: ofrecieron flores, copal y comida al espíritu del cerro.

En la pictografía sólo se representa el paso por la cueva, pero en las Relaciones de Chimalpahin hay varios datos de suma importancia y que mencionan las ofrendas que se realizaban en la cueva llamada Quineuayan:

Auh ynic huallamacehuaya, ca acaltica yn quihualtemaya in imacxoyauh yn oncan ytocayocan Quinehuayan oztotl, oncan cate ytocha chicomoztoc, yn oncan çatepan hualquizque azteca; ca mochipa yuh quihualchihuaya, yn imacxoyauh quihualtemaya oncan (Chimalpahin, *ibid.*: 179).

Y entonces vinieron en [sus] canoas a ofrecer, vinieron a poner [su ofrenda que consistía en], ramas de pino, allá al lugar llamado cueva [de] Quinehuayan, allá está la llamada Chicomoztoc, allá saldrán los aztecas; así todo se hace, las ramas de pino fueron a poner allá [que era su ofrenda].⁴⁶

Los antiguos habitantes de Aztlan realizaban ofrendas en las cuevas donde vivía el espíritu del cerro: colocaban ramas, flores y quemaba copal. Las ramas que menciona Chimalpahin bien pueden hacer referencia a las que hoy podemos ver en Texmelucan con la danza del *maxochitl*⁴⁷ o bien a las casitas hechas de carrizo, que cada año se elaboran en la comunidad de Santa Catarina (véase la figura 54).

La pictografía no dice nada en relación con los rituales, pero el texto de *Chimapahin* aporta datos para imaginarlo: realización de ofrendas antes de salir de la isla y al momento de llegar al cerro del Culucan y encontrarse con Huitzilopochtli; hablar con él y seguir las indicaciones que les dio. Es muy probable que los

⁴⁶ La traducción es nuestra.

⁴⁷ Cuando una pareja contrae matrimonio en las comunidades que se encuentran alrededor del municipio poblano de San Martín Texmelucan, los padrinos de velación dan a la pareja una cruz adornada con muchas flores y ramitas de árbol, y los invitados llevan consigo ramas de árbol o flores y con ellas danzan haciendo un círculo de derecha a izquierda; a esto se le conoce como *maxochitl*, que bien puede traducirse como “flor en mano”. Es algo similar a lo que Chimalpahin nos relata. Agradezco a Valeria Ramírez Corona la información proporcionada.

tres personajes realizaran una ofrenda más antes de salir con el espíritu del cerro hacia nuevas tierras.

Una gran cantidad de estudiosos únicamente se refieren a las representaciones gráficas o manuscritas, pero esto es sólo un nivel en la interpretación; otro, quizá más profundo, está implícito y consiste en los rituales que estos personajes hicieron antes de salir de la isla, en el momento de llegar al cerro del Culucan y encontrarse con Huitzilopochtli, y al salir hacia nuevas tierras. Esto se puede reconstruir tomando en cuenta la ritualidad viva de hoy día en los pueblos mesoamericanos, ya que cuando se visita una montaña sagrada lo primero que se hace es hablarle: se le ruega al espíritu del cerro para que otorgue su cuidado, que no se encuentre algún animal peligroso, se le dice que la visita no es para molestarlo, sino todo lo contrario. Si esto está vivo hoy día pese a las imposiciones coloniales y religiosas, podemos inferir que en el pasado la ritualidad en torno a los cerros era aún más marcada.

Los *teomamaque* (“los cargadores de los dioses”) estaban creando un pueblo nuevo, con una identidad profunda basada en lo que Huitzilopochtli dijo a *tonauan-totauan* (“nuestras madres-nuestros padres”).

La figura de los *teomamaque* se puede ver hoy día representada en los fiscales y mayordomos en Tlaxcala, ya que son los únicos que pueden llevar en andas a los santos patronos, al igual que los *tlamatque* en Santa Catarina son los únicos que pueden cargar al *telpochtli* y a la *ciupilli*.

En el tiempo en que fue confeccionada la *Tira de la peregrinación*, la población y los *tlamatque* sabían bien que para hablar con el espíritu del cerro o con los ancestros se debían hacer ofrendas; esto era bien claro para todos. El *tlacuilo* (pintor o pintora) decidió omitir la información del ritual.⁴⁸

Una narrativa similar a la de la *Tira de la peregrinación* se encuentra en el denominado *Manuscrito 040 Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594*.⁴⁹ Los *tlamatque* van al cerro sagrado del Culucan, donde se encuentran con el espíritu que habita en el interior:

⁴⁸ La hermenéutica analógica que propone Mauricio Beuchot (2000, 2008, 2010) es de utilidad para el análisis de los textos y contextos de los documentos coloniales. Esta postura permite inferir lo que no está representado en los manuscritos, así como el análisis de la vida ritual de las comunidades mesoamericanas en los estados mexicanos de Hidalgo y Tlaxcala.

⁴⁹ Disponible en <http://amoxcalli.org.mx/facsimilarPaleografia.php?id=040>. La transcripción paleográfica y traducción es de Hernández (2010). Este documento ha sido comentado por Noguez (2014).

“Quauhcohuatl, Apanecatli, tezacohuatli, chimalma, Huitzilopochtli ynoteouh” (“mi Dios”)⁵⁰ (véase la figura 55a).

Hay que notar que ninguno de los *tlamatque* lleva cargando a Huitzilopochtli. Frente a ellos se encuentra un altar de petate, y sobre éste, el cerro del Culucan, cerro sagrado. El manuscrito no menciona expresamente el material del que está hecho el altar. A los dioses mesoamericanos se les colocaba en altares cubiertos de petate, tal es el caso de Camaxtli, dios primordial de los tlaxcaltecas: “Allí pusieron en pie a Camaxtli, encima de la estera del águila [*quapetlatl*], el que tenían por dios”⁵¹ (Zapata y Mendoza, 1995: 85).

El *tlacuilo* supo bien lo que estaba representando en el *Manuscrito 040*. El cerro, el sitio sagrado donde moran los dioses, por eso únicamente se representó al Culucan.⁵² Durán apunta lo siguiente:

Traían un ídolo que llamaban Huitzilopochtli, el cual traían cuatro ayos que le servían a quien él decía muy en secreto todos los sucesos [...] Y era tanta la reverencia y temor que a este ídolo tenían, que otro ninguno que ellos, no le osaba tocar ni llegar. El cual venía metido en una arca de juncos.⁵³

El petate es una representación simbólica muy importante para el mundo mesoamericano.⁵⁴ Tenemos un vínculo fuerte entre el Culucan y el altar de petate, por un lado, y los rituales que se llevan a cabo en Santa Catarina. En la comunidad, como ya se ha mencionado, elaboran unas casitas y en una de ellas se recuesta a Cristo crucificado (localmente llamado san Manuelito). Durante los rituales del cuarto viernes de cuaresma y semana santa, a Cristo se le recostó sobre un petate junto a santa Catarina;⁵⁵ ambos representan parte esencial del mundo espiritual de la comunidad, como lo fue para los mexica Huitzilopochtli. El espíritu del cerro se encuentra descansando sobre un petate al igual que san Manuelito (véase la figura 55b).

⁵⁰ *Manuscrito 040. Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594*. Fs. 2r.

⁵¹ El maestro Luis Reyes apunta: “Quapetlatl ocelopetatl, es un difrasismo que significa ‘poder militar’ (Sahagún, 1979. Lib.VI, F. 202v). La traducción puede ser: ‘Colocaron a Camaxtli en una fortaleza militar’” (Zapata y Mendoza, 1995: 647).

⁵² Hay una gran cantidad de relatos que hablan sobre los cerros, las cuevas y los espíritus que viven ahí. De ello se hablará más adelante.

⁵³ Durán (1697: 26).

⁵⁴ En el siguiente apartado se hablará sobre el petate.

⁵⁵ En el capítulo anterior se comentaron estos rituales.

En la foja 3v del documento 040 se puede ver a tres *teomamaque* –entre ellos Chimalma– sentados frente a un petate extendido y amarrado a un mecapal (cuerda para cargar); esto confirma la idea de que el cerro del Culucan estaba sobre un petate. El manuscrito que acompaña a la pictografía tiene más o menos la misma información que nos ofrece *Chimalpahin*:

yn onhualaque yn mexica yn itocayoCan yn aztlan Ca huehi hanepantla yn onpa hualaque Ca nauhCalpoltin Auh ynic hualaque maCehuaya ACaltica Auh ynic quihualtemaya yn imacxoyauh yn onCan ytoCayoCan quinehuayan hoztoc, onCan ca yn onCan quisque yn chicCueCalpoltin (Manuscrito 040).⁵⁶

Vinieron los mexica del llamado Aztlan, [de] en medio de la gran agua [laguna] de allá vinieron a salir los cuatro *calpulli*. Y entonces vinieron a poner [con sus] canoas las ramas de pino, allá colocaron sus ramas, allá en la cueva llamada Quinehuayan, [de] allá salieron los siete *calpulli*.⁵⁷

En el Manuscrito 035-036 del códice Aubin⁵⁸ tenemos nuevamente a los cuatro *tamatque* que llegan al cerro del Culucan. La glosa dice:

Ce tecpatl xihuitl in huallehuaque in Colhuacan nahuintin in quihualmamaque in Diabolo, ice tlacatl itoca Quauhcohuatl, inica ome Apanecat, iniquey itoca Tezacohuatl, inic nahui, itoca Chimalman.

En el año uno pedernal, llegaron al Culucan cuatro que venían cargando al Diabolo, uno se llama Quauhcohuatl, el segundo Apanecat, el tercero se llama Tezacohuatl, y el cuarto se llama Chimalma.⁵⁹

Es de notar que Chimalma es la única que carga uno de los *teoquimiloli* (envoltura sagrada), ella tiene la responsabilidad de cuidar y transportar al espíritu del cerro, que no es el diablo (el término procede de la satanización del mundo indígena por los españoles).

El texto de *Chimalpahin* y el Manuscrito 040 comparten la misma información que tiene otros docu-

mentos: de Aztlan salieron y fueron a enramar la cueva de Quineuayan, de esa cueva salieron los siete *calpuleque*, los siete pueblos de Chicomoztoc (cueva siete):

Nican icuiliuhtica in itlatollo in ompa huallaque in Mexica in itocayocan Aztlan. Ca anepantla in ompa huellhuaque ca nauhcalpoltin. Auh inic huallama- chehuaya Acaltica in quihualtemaya inimacxoyauh in oncan itocayocan. Quinehuayan Oztotl onca ca in oncan quizque chicuecalpoltin [...].⁶⁰

Aquí está escrita su palabra [de] allá vinieron de allá los mexica [del lugar] llamado Aztlan. Que en medio del agua vinieron los cuatro *calpulli*. Y por eso vinieron en sus canoas a ofrecer, vinieron a enramar con ramas de pino allá [a] la cueva llamada Quinehuayan allá está, [de] allá salieron los siete *calpulli* [...].⁶¹

En el códice Azcatitlan, foja (2b)⁶² se representa a cuatro personajes vestidos con tilmas, y frente a ellos está un *tamatqui* que va remando. En la lámina siguiente se ve a Huitzilopochtli, flotando, en una cueva cuyo fondo es negro. Los *teomamaque* llevan en sus ayates (lienzo de fibra de maguey) la carga preciosa, y portan con mucho cuidado los elementos culturales que caracterizan a un pueblo: dioses o ancestros, *teocalli* (“casa sagrada”) y la tierra. Se interpreta esto porque hay un personaje que destaca, tanto por el nombre como por lo que lleva: se llama Xochitl (“Flor”) y lleva en su espalda a Chicomecoatl.⁶³ Si esto es correcto, el *tamatqui* carga a un hijo de la tierra, carga el maíz. Resultan muy interesantes tanto la representación pictográfica como la simbólica, ya que el *tlacuilo* sabía muy bien lo que estaba ilustrando: el maíz es la vida, el alimento de los seres humanos.⁶⁴

Estas representaciones gráficas son importantes porque muestran de forma abreviada el pensamiento de un pueblo, la convicción que se tenía sobre el origen de Huitzilopochtli: el espíritu del cerro sagrado del

⁵⁶ Tomado de <http://amoxcalli.org.mx/paleografiaTraduccion.php?id=040>.

⁵⁷ La traducción es nuestra.

⁵⁸ Disponible en <http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=035-036>. Este documento ha sido comentado por Rita Fernández Díaz.

⁵⁹ Manuscrito 035-036, códice Aubin, 1572, Fs. 5r. La paleografía y traducción son nuestras.

⁶⁰ Tomado de <http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=035-036>.

⁶¹ La paleografía y la traducción son nuestras. Rita Fernández Díaz tiene una transcripción y traducción en el sitio de amoxcalli.org.mx.

⁶² Disponible en <http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=059-064>.

⁶³ Fray Bernardino de Sahagún refiere que *Chicomecoatl* es la diosa de los alimentos (lib.II, cap. 23, fs. 27).

⁶⁴ Este códice ha sido comentado por Castañeda (1997), Castañeda y Oudijk (2012), Noguez (2009) y Navarrete (2004).

Culuacan, y sitúa todo ello en su contexto histórico-cultural.

Leemos en los documentos coloniales escritos en lengua naua la perspectiva del mundo mesoamericano. Tal es el caso del manuscrito llamado *Nican mopoua* (“Aquí se cuenta”), en que se narra la aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego Cuautlatoatzin (“águila que habla”). El vínculo entre las narrativas de los documentos comentados líneas arriba y éste es la presencia del espíritu del cerro, que habla, que canta mejor que las aves hermosas en el Tepeyac, como lo hace Huitzilopochtli en la cueva de Culucan.

El manuscrito es atribuido a don Antonio Valeriano y probablemente fue concebido hacia el año de 1556.⁶⁵ Es posible ver una relación muy cercana entre las narrativas mencionadas líneas arriba y este manuscrito. En uno de los pasajes se cuenta lo siguiente:

Nican, mopohua, motecpana in quenin, yancuican, huey tlamahuiçoltica monexiti in çenquizca ichpochtli Santa María, Dios inantizn Toçihuapillatocatzin[...] Acattopa quimottitizino çe ma çehualtzentli, itoca Juan Diego. Auh çatepan monexiti in itlaçoixiptlatzin in ixpan yancuican obispo don fray Juan de Sumárraga, ihuan in ixquich tlamahuiçolli ye quimochihuilia Ye yuh mahtlacxihuitl in opehualoc in atl in tepetl Mexico, in ye omoman in mitl, in chimalli in ye nohuian ontlamatcamani in ahuahcan in tepehuahcan. [...] Auh sabado catca, huel oc yohuatzinco, quihualtepotztocaya in teoyotl, ihuan in inetitlaniz. Auh in açico in inahuac tepetzintli, in itocayohcan Tepeyacac, ye tlatlalchipahua. Concac in icpac tepetzintli cuicoa, yuhqui nepapan tlaçototome cuica. Cacahuani in in tozqui, iuhquin quinananquilia tepetl huel çenca teyolquima, tehuellamachtli in incuic quiçenpahahua in coyoltotl, in tzinitzcan ihuan ocçequin tlaçototome in cuica. Quimotztimoquetz in Juan Diego quimolhui: ¿Cuix nomacehual in ye niccaqui? ¿Aço çan nictemi-qui, aço çan niccochitlehua? ¿Canin ye nicah, canin ye ninottah? ¿Cuix ye oncan inin quitohetehuaque huehuetque, tachtohan, tocolhuan⁶⁶ in Xochitlapan, in Tonacatlapan⁶⁷ cuix ye oncan in ilhuicatlapan?

⁶⁵ Véase León-Portilla (2014). En este libro se mencionan las diversas traducciones del manuscrito (73-90).

⁶⁶ *Huehuetque, tachtohan, tocolhuan* bien se puede traducir como “nuestros ancestros”.

⁶⁷ Tonacatlapan significa “nuestra tierra de carne”, y por el contexto hace referencia al alimento. A la cruz católica se le llamó *tonacacuauitl*, “nuestra madera de los alimentos”, y al

Aquí se cuenta, se ponen en orden, cómo nuevamente se hizo un gran milagro: se mostró la pura virgen Santa María, la madre de Dios, nuestra noble señora [...] Primeramente la vio un maceual llamado Juan Diego. Y después se presentó su amada figura, [su] imagen ante el nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga, y todas las cosas hermosas que se hacen. Ya a diez años de haber iniciado el pueblo [de] México, ya descansaban [estaban tendidos] el escudo y la flecha [ya no hubo guerra] por todas partes, había paz en los pueblos [...] Y el sábado durante la noche venía siguiendo [a] la divinidad. Llegó junto al cerro, llamado *Tepeyac*⁶⁸ ya la tierra [estaba] limpia [blanca] allá, [escuchó] que sobre el cerro cantaban, así como por todas partes [los] pájaros cantan [y] dejaban su voz, así como si el cerro les respondiera muy suave, [muy] agradable. El canto era mejor que el del *coyoltotl* el *tzinitzcan* y otras aves hermosas. Se detuvo Juan Diego, se dijo: ¿Acaso es mi merecimiento lo que escucho? ¿Quizá estoy soñando, quizá sólo me levanto del sueño? ¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso allá donde dijo la gente grande, nuestros hermanos mayores, nuestros abuelos en la tierra florida, en nuestra tierra del alimento, acaso allá en la tierra del cielo?⁶⁹

El fragmento deja ver claramente que gran parte de la población mesoamericana quedó bajo un mismo estatus, el de *maceualuan*,⁷⁰ es decir, todos eran gente del pueblo común, visto desde la óptica castellana. También los *tlamatque* fueron relegados a este “estatus”, cuando no fueron perseguidos y acusados de idolatría.

En este fragmento del *Nican Mopohua* se muestra claramente la concepción del mundo antiguo: el cerro del Tepeyac cantó y dio un mensaje a Cuautlatoatzin. Él fue a escuchar, fue a hablar con el espíritu del cerro, fue a ver al *ixiptla* que se manifestó en la representación de Tonantzin Guadalupe.

En el mundo naua es evidente que los únicos que podían hablar con los espíritus de los cerros eran los que mediante sueños o alguna enfermedad habían

cerro dador de alimentos se le llamó *tonacatepetl*, “nuestro cerro de la carne o de los alimentos”.

⁶⁸ Literalmente quiere decir “cerro-nariz”.

⁶⁹ León-Portilla traduce esto como “Tierra celeste” (2014: 97). La transcripción paleográfica fue tomada de León-Portilla (2014) y la traducción es nuestra. Agradezco a Osiris González Romero por llamar la atención sobre este pasaje.

⁷⁰ El singular es *maceualli*, y se traduce como “hombre del pueblo”, aunque la raíz de la palabra es *maceua*: “ofrendar”.

recibido el don de hablar con ellos, el don de curar, el don de ser gente que sabe, de ser sabios.⁷¹ Por eso es muy probable que Cuautlatoatzin fuera un *tlamatqui*. Él habló con el espíritu del cerro, con la virgen de Guadalupe, él la cargo en su ayate y la mostró a los religiosos franciscanos. Tonantzin Guadalupe, al igual que Huitzilopochtli, inauguran una era, un nuevo sol, ellos alumbran el camino, ellos dan luz a los hombres.

En el *Nican Mopohua* se señala a Juan Diego como *macueual*. Esto se entiende perfectamente ya que en el tiempo en que fue escrito el documento la presencia de los religiosos era fuerte y avasalladora. Ellos no se iban a referir a Cuautlatoatzin como *tlamatqui* sino como un humilde *maceual*. El mensaje es claro: desde la perspectiva castellana todos los habitantes de Mesoamérica eran gente de menor estatus, eran bárbaros y súbditos.⁷²

LA MONTAÑA SAGRADA

Por otro lado tenemos las escenificaciones teatrales que se hicieron en Tlaxcala durante el siglo XVI para evangelizar a la población. La conexión entre los pasajes anteriores y el teatro son los escenarios que se construían para alguna representación, la escenificación tan vívida de las montañas. Fray Toribio Motolinia nos describe con sorpresa la forma en que tales escenarios se construyeron para las fiestas del Corpus Cristi del año de 1538, en donde se representó la caída de nuestros primeros padres:

Estaba tan adornada la morada de Adán y Eva, que bien parecía paraíso de la tierra, con diversos árboles con frutas y flores, de ellas naturales y de ellas contrahechas de pluma y oro; en los árboles mucha diversidad de aves, desde búho y otras aves de rapiña, hasta pajaritos pequeños, y sobre todo tenía muy muchos papagayos [...] Los conejos y liebres eran tantos, que todo estaba lleno de ellos, y otros muchos animalejos que yo nunca hasta allí los había visto.

⁷¹ Los *tlamatque* contemporáneos refieren que por medio de los sueños o alguna enfermedad grave recibieron el don de curar y de hablar con los espíritus que viven en los cerros.

⁷² Véase el estudio de Castañeda (1996: 489, 518) en que se analizan las posturas ideológicas de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en relación con la justificación de la guerra contra los pueblos mesoamericanos. Ginés de Sepúlveda argumenta que "los indios eran bárbaros, amentes, siervos por naturaleza, necesariamente ligados a los hombres de razón superior [...] El derecho de España a someter, aun con las armas a los indios" (Ginés, 1996: 492). Bartolomé de las Casas estaba en contra del trato injusto a los pueblos. También véase el análisis de Manero (2009: 85-112).

Estaban dos *ocotochtles*⁷³ atados, que son bravísimos [...] Había cuatro ríos o fuentes que salían del paraíso, con sus rótulos que decían Fisón, Geón, Tigris, Eufrates; y el árbol de la vida en medio del paraíso, y cerca de él, el árbol de la ciencia del bien y del mal, con muchas y muy hermosa fruta contrahechas de oro y plumas. Estaban a la redonda del paraíso tres peñales grandes, y una sierra grande, todo esto lleno de cuanto se puede hallar en una sierra muy fértil [fértil] y fresca montaña; y todas las particularidades que en abril y mayo se pueden hallar, porque en contrahacer una cosa al natural estos indios tienen gracia singular (Motolinia 1984: 66).

Lo que quiero resaltar aquí es la montaña. Para los religiosos era una representación del paraíso terrenal, para los tlaxcaltecas era una representación de la montaña sagrada, de la Matlalcueyatl. Ella tiene vestido, tiene camisa, es la de las faldas azules, ella tiene vida.

Había también tres montañas contrahechas muy a el natural con sus peñones, en las cuales se representaron tres autos muy buenos. En la primera [...] se representó la tentación del Señor, y fue cosa en que hubo mucho que notar [...] Lucifer, iba muy contrahecho ermitaño, sino que dos cosas no pudo encubrir, que fueron sus cuernos y las uñas que de cada dedo, así de las manos como de los pies, le salían unas uñas de hueso tan largas como medio dedo; y hecha la primera y segunda tentación, la tercera fue en un peñón muy alto, desde el cual el demonio con mucha soberbia contaba a Cristo todas las particularidades y riquezas que había en la provincia de la Nueva España [...] Pasando la procesión a otra plaza, en otra montaña se representó cómo San Francisco predicaba a las aves, diciéndoles por cuántas razones eran obligadas a alabar y bendecir a Dios [...] Las aves allegándose a el santo parecía que le pedían su bendición, y él se la dando les encargó que a las mañanas y a las tardes loasen y cantasen a Dios. [Ya] se iban, y como el santo se abajase de la montaña, salió de través una bestia fiera del monte, tan fea que a los que la vieron así de sobresalto les puso un poco de temor; y como el santo la vio hizo sobre ella la señal de la cruz, y luego vino para ella (*ibid.*: 73).

⁷³ Literalmente quiere decir "conejos de ocote"; son los gatos monteses.

Con tales escenificaciones, los religiosos católicos querían dejar muy claro que en las montañas vivía el diablo, aquí representado como el ermitaño; en ellas vivían los animales que hacían daño a la población y que el único que era capaz de saludarlos era san Francisco. Es claro que los franciscanos querían causar temor a la población y así controlar a la gente.

Los tlaxcaltecas sintieron algo diferente, ya que vieron la montaña sagrada, llena de vida, vieron en el papel del ermitaño el espíritu del cerro, porque él vivía ahí. Finalmente, en la escenificación de san Francisco predicando a las aves, es claro que vieron a san Francisco como uno de los *tlamatque* que tenían el poder de hablar con la Matlalcueyetl, podía hablar con la montaña, con el espíritu que vive ahí, algo similar a lo que le sucedió a Cuautlatoatzin. Entonces tenemos por un lado lo que los religiosos querían imponer —el miedo— y por el otro algo muy diferente, lo que los tlaxcaltecas vieron e interpretaron: una montaña dadora de alimentos, de sustento, vieron al Tonacatepetl (“nuestro cerro del alimento”).⁷⁴

En las Relaciones Geográficas de Tlaxcala del siglo XVI (RGT) se representa y describe a un *tlamatqui* tlaxcalteca haciendo un ritual en una cueva: “Justicia que se hizo de un cacique de Tlaxcala porque había reincidido en ser idólatra; habiendo sido cr[is]tiano, se había ido a unas cuevas a idolatrar” (Acuña, *op. cit.*: cuadro 12).

El *tlamatqui* tlaxcalteca se ve rogando al espíritu de la montaña, lleva en su mano unas tiras largas —que pueden ser papel— y a sus pies hay un ave en un *cacaxtli* (jaula).⁷⁵ Evidentemente con ellos hace una ofrenda: rociará la sangre del ave sobre el papel, quemará copal, y ofrecerá tabaco o *picietl*. En la misma escena está un religioso de la orden de San Francisco observando y amonestando al *tlamatqui*: el franciscano señala la cueva con su dedo índice. Aunque la narrativa del cuadro es más amplia, sólo hemos querido puntualizar la relación entre el *tlamatqui*, la montaña y la cueva.

Hacia el año de 1651 se denuncia ante las autoridades castellananas a un *bādi* (sabio) otomí por hacer “ritos y adoraciones en una cueva a ídolos de piedra”; es un documento publicado por Montero (2012: 193-

194). Por ser importante para este contexto, se transcribe una gran parte del proceso:

En la ciudad de México, sabado, cuatro días del mes de marzo de mil y seiscientos y cincuenta y un años, estando en audiencia de la mañana, el señor inquisidor don Francisco de Estrada y Escovedo mandó entraren ella [a] un hombre, que viene de su voluntad, del cual se sirvió juramento en forma de derecho [...] Y es que habrá como año y medio, poca más y menos, que estando en la ciudad de Puebla, de donde era vecino, le dijo Nicolás de Pineda [...] de oficio sastre, casado, del barrio del San Bernardo, primo de María de Tapia, mujer de este declarante, que habría como ocho o nueve años que [se] a había enamorado de una indizuela en un pueblo [...] que fue hacia la provincia de Tlaxcala o la de Puebla. Y que sabido esto por un indio viejo, padre de la dicha indizuela, le dijo que ya aquello no tenía remedio, que al parecer debía de haberla habido doncella, pero que él lo rremediaría, de manera que dicho Nicolás de Pineda tuviese con qué pasar, porque había de casarse con su hija y le daría una cosa de grande importancia, como hacerlo rico, y que, así, se dispusiese a ir con él y hacer todo lo que él hiciese [...] el dicho indio viejo [...] le hizo vestir un traje indio tlaxcalteco y le amarró las gudejas de la cabeza con un trapo no muy limpio, y de esta forma le había llevado a la sierra de Tlaxcala. Y entrándole por el monte, donde había muchas ermitas de ídolos de indios, a los cuales el dicho viejo iba adorando e incenciando con copal blanco. Y que él iba haciendo aquella adoración y ceremonia de [echar incienso] [...] Y que en esta forma habían llegado los dos a una cueva donde estaban muchos ídolos de oro y plata. Y que a la puerta de ella había salido una culebra grande con una cabeza de venado, arrojando fuego por la boca u los ojos, que dio muestras de querer envestir al dicho Nicolás de Pineda, pero que el dicho indio viejo había hablado en lengua otomite a la dicha culebra, con que se había ido o desaparecido. Y entrando los dos en dicha cueva, entre los ídolos de plata y oro que en ella había, estaba uno de la Malinche y otro de Montezuma, puestos los pies en un mundo de oro a quién el dicho indio y el dicho Nicolás de Pineda vieron, y a quién el dicho indio viejo adoró e encendió con copal blanco. Y que aquel ídolo le había hablado al dicho indio, y preguntándole que quién era aquel hombre que iba en su compañía, a que el dicho indio respondió que era su hijo. Y que

⁷⁴ Más adelante se abundará en el término.

⁷⁵ El *cacaxtli* es una especie de jaula o caja hecha de carrizo, y sirve para transportar animales, metates, pan, ollas, etc. En la actualidad se llama *huacal* y sirve para transportar objetos.

dicha cueva había un tesoro de plata y oro, y cinco cajas de monedas, y que asimismo había un toro de plata en cuya frente estaba un grande espejo que daba luz a la oscuridad de dicha, cueva que había causado gran temor. Y que en el discurso del breve tiempo que allí habían estado los dos, también habían entrado más de seiscientos indios de todos aquellos alrededores que iban a adorar aquellos ídolos. Y que esto era ordinariamente los lunes y los sábados. [...] Y por lo que mira a la adoración que dice hizo a los ídolos, aunque sin intención como él mismo se lo confesó a este declarante, ha venido a denunciarle a este Santo Oficio, adonde presenta un papel [...] De letra de este declarante, notado del dicho Nicolás de Pineda, porque no sabe leer ni escribir, el cual es un hombre hablador y de poca verdad en su trato, como lo ha experimentado en muchos años de comunicación [...] (*ibid.*: 193-194).

El proceso deja ver los rituales que se hacían al subir a la montaña, se menciona la existencia de una gran víbora con cabeza de venado (que es la *maza-coatl*) así como la representación de Malinche, Moctezuma y un toro de plata. En el proceso se asienta que la cueva era visitada por cientos de vecinos que vivían en las faldas de la montaña sagrada.

Catorce años después del proceso anterior, encontramos que al *bādi* ñúhmu⁷⁶ (otomí) don Juan Coatl, originario de la población de Ixtenco, hoy Tlaxcala, se le procesó y encarceló por idolatría en 1665:

[...] del pueblo de San Juan Ixtenco [...] le había dicho que quería hacerlo rico como había hecho a otros; que para ello había de ir en su compañía a la sierra de Tlaxcala donde le daría mucho oro y plata con calidad de que había de ir en ayunas (y este ayuno era de no llegar a mujer dos días antes que subiera ni dormir con ella); [...] fue con otro español en compañía de dicho Juan Coatl a dicha sierra y monte; y que habiendo llegado a una choza que parecía ermita, encendió dicho indio unas velas y sahúmo con copal incienso a dicha choza y dejando a dicho español, le dijo que le aguardase allí. Y el indio se entró por el monte y después de mucho rato volvió y le dijo que no venía con buen corazón porque tenía hermano clérigo y que había quedado de ir en ayunas y no lo

⁷⁶ Es la autodeterminación de la lengua en el municipio de San Juan Bautista Ixtenco. Es la única población en el estado de Tlaxcala que habla esta lengua. Agradezco a Cornelio Hernández Rojas por la información proporcionada.

había hecho y que por ello no le daba el dinero que le había mandado y se hallaba muy enojado el dueño de aquel paraje que era una cosa divina; pero que, sin embargo, le daría muchos bienes [...] le dijo dicho español era un borracho embustero [...] había oído decir entre ellos estaba tenido por sumo sacerdote y que casaba y bautizaba, poniéndole según el día que nacían conforme a un calendario que tenía y que subía a la dicha Sierra de Tlaxcala con algunos indios[...] Recoge por si y por algunos de los fiscales [...] velas, copal, incienso y gallinas; y con ellas en compañía de los mismos y de otros [...] sube a la dicha sierra y monte de Tlaxcala donde dicen tiene una cueva que está a un lado del nacimiento del agua que viene por Canoa al dicho pueblo de San Juan Ixtenco [...] donde a la entrada de dicha cueva enciende las candelas y que en esto tiene algunos ídolos como son: una figura de indio pintada en lienzo y a los pies de ella unas indizuela adorándola. [...] otra figura con su tilma y cara de indio con un báculo en la mano pintado [...] otros dos lienzos pintados: en el uno con cuatro culebras y en el otro una culebra grande enroscada [...] Se cogieron con otros ídolos y cantidad de ropa de Tlaxcala qué es lo que se ofrecía en el santocalli de dicho Juan Coatl [...] Don Antonio Sebastián de Toledo Molina y Salazar, marqués de Mancera, etc. Por cuanto por diferentes cartas que me escribió el excelentísimo señor don Diego Osorio de Escobar y Llamas, obispo de la Puebla de los Ángeles, dándome noticias de la prisión y causa de los indios idólatras y brujos del pueblo de San Juan Iztenco, doctrina de Huamantla [...] se me expuso en esta razón lo que había pasado, como persona que sabía la lengua otomí, en la exhortación y conversión a la ley de nuestra santa fe, por mandato de dicho señor obispo, con uno de dichos indios que había oficiado de Pontífice, llamado Juan Culebra, y de cómo se había ahorcado en prisión en la que estaba [...] México, veinte y uno de mayo de mil y seiscientos y sesenta y cinco años. El marqués de Mancera. Por mandato de su excelencia, don Pedro Velázquez de la Cadena (tomado de Montero, 190-193).

En estos textos queda claro el papel del *bādi* y la relación que hay entre él y la Matlalcueyetzl (en cuyas faldas había varios centros de culto, reconocibles para el siglo xvii).⁷⁷ Don Juan Coatl y su acompañante

⁷⁷ El estudio de Montero (96-128) muestra la ubicación de varios sitios sagrados donde los vecinos de las faldas de la

llegaron a una cueva y prendieron unas velas. En la cueva había cuatro lienzos antiguos cuyas pinturas consistían en figuras humanas que eran reverenciadas por otros más. En dos de los lienzos las figuras centrales eran culebras, y junto a éstas se encontraba ropa antigua de Tlaxcala. Esto es lo que había en el “santocalli de dicho Juan Coatl”.⁷⁸

Don Juan Coatl al ser apresado se ahorcó; sin duda un triste final para una figura tan importante en la comunidad de Ixtenco. El proceso menciona que don Juan Coatl era como “pontífice”, es decir, tenía el reconocimiento y el respeto de la población, tanto es así que ningún vecino lo acusó ante las autoridades castellanas, y un español fue su denunciante.

El proceso menciona que don Juan Coatl tenía un calendario y que con él casaba y bautizaba a los miembros de la comunidad, dato muy importante y significativo ya que demuestra que el calendario precolonial en lengua ñúhmu siguió en uso y era guardado por los bādi, quienes eran especialistas en la cuenta del tiempo, los destinos y la sabiduría.

Puede verse el uso de algunos signos del calendario antiguo otomí en el nombre de varios señores en el códice Huamantla⁷⁹ (la misma área cultural de don Juan Coatl); gente que había nacido en: “guajolote, representado sólo por la cabeza, pero reconocible porque tiene moco, funge como glifo onomástico [...] tres perro, buitre, aire, venado, conejo, ozomatli, guajolote, víbora, casa, pedernal, movimiento, etc.” (Aguilera, 1984: 19 y 46). En el códice Huichapan,⁸⁰ documento colonial escrito en otomí, también vemos el uso del calendario: se encuentran algunos nombres similares a los del códice Huamantla (véase Lastra y Bartholomew, 2001; y Wright, 2009).

En el fragmento número 5 del códice Huamantla se aprecian escenas de guerra y ejecuciones. En la esquina superior derecha, de forma muy abreviada pero explícita, se observa la llegada de los invasores

Matlalcueyatl depositan ofrendas. Lugares importantes, sin duda.

⁷⁸ Como vimos en el capítulo I, uno de los espacios sagrados en Santa Catarina se llama *xantocalli* (“casa santa”).

⁷⁹ Aguilera (1984: 5) lo describe como un documento en gran formato hecho de *amate*, del que se han conservado hasta la actualidad nueve fragmentos, siete de ellos se encuentran en la sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y dos en la Biblioteca Estatal de Berlín. Yolanda Lastra propone el fechamiento para cuatro de estos fragmentos: “el primero es quizá de 1580, el segundo de dos o tres años después, el tercero hacia 1585 y el cuarto probablemente ya es de finales del siglo XVII” (Lastra, 2006: 61).

⁸⁰ Huichapan es uno de los municipios que integran el Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo.

castellanos, la violencia y las ejecuciones que sufrieron los pobladores de la región de Huamantla. Siete cuerpos decapitados de ocho ejecutados a manos de los españoles: violencia y muerte. Un decapitado se encuentra dentro de un cerro, y sobre él un personaje ataviado con una capa roja y una orla azul con puntos rojos, con un sombrero del mismo color; tiene una mano extendida y la boca mostrando los dientes, lo que sugiere que está hablando, que está mandando.⁸¹ Está sometiendo por la fuerza a las comunidades de aquella región tlaxcalteca. A los pies de éste se encuentran cuatro principales otomíes que visten camisas amarillas con rayas diagonales rojas y puntos del mismo color; están arrodillados y sostienen en sus manos unos candeleros o “copas”.⁸² Los principales están viendo una escena de horror y muerte; muestran “respeto” mas no sumisión, como podría ser ante el invasor.

La reacción que vemos de los principales es muy entendible, nadie quería morir ni ser asesinado. Actuaron como lo hizo la población tlaxcalteca en general ante el hecho:

entonces ahorcaron a los tlahtoque Temilotecuictli, Tlaltochtzin de Quahuiztlan, Quauhtototua de Atempan, don Francisco Tecpanecatli y a Tenamascuicuiltzin de Topoyanco. Desamparados, por el descuido y negligencia, los mataron. Así era, mataban sin razón [...] Entonces, al morir los tlahtoque, empezó el terror. Fue entonces que en multitud fueron bautizados.⁸³

La reacción de las comunidades ante tanta violencia y tanta muerte fue de claro temor, y para evitar ser ejecutados como lo muestra explícitamente el códice de Huamantla, los principales y las comunidades entregan collares de *chalchihuite*, aves, comida. Pero esto no fue suficiente, los invasores quisieron destruir el pensamiento, la lengua y la cultura de los pueblos de Huamantla y de toda Mesoamérica. Esto se ve claramente porque el personaje de capa y sombrero rojo se encuentra parado sobre un cerro.

El invasor pisó y mancilló los sitios sagrados, los destruyó, los quebró como lo muestra el cuerpo tirado

⁸¹ Aguilera siguiendo a Caso y Gómez (1979: 8) traduce la glosa que está debajo de 20 círculos blancos como “Aquí llegó el Señor marquez’ esto hace suponer que la figura es la de Hernán Cortés” (1984: 15).

⁸² Véase el comentario de Aguilera (1984: 17) David Wright lee la glosa como “*nica hualacico marq[ue]s/ yepohualxihuitli ypa omatlac/tli ypa [ilegible] xihuitli, ‘Llegó aquí el marqués hace setenta y[...] años’*” Wright (2005: 381).

⁸³ Zapata y Mendoza (1995: 105).

y decapitado, que se encuentra desnudo, como si representara al espíritu del cerro y a los sitios sagrados, que por la intolerancia y el desprecio de los invasores fueron destruidos.

Se quiso decapitar a la población matando los lugares sagrados. Pero para fortuna nuestra esto no sucedió, no murieron la lengua ni la cultura y mucho menos el culto a los ancestros, el culto al espíritu del cerro. A pesar de tanta muerte, los *tamatque*, los *bädi* (los sabios) han transmitido a lo largo de los siglos el respeto por el cerro, por los ancestros, por la señora Matlalcueyatl, la que alimenta a la humanidad.

El mundo se entendió desde dos perspectivas. Por un lado, para los castellanos era de explotación, muerte y conversión religiosa mediante el uso de la fuerza y el miedo, mientras que por el otro, en el mundo mesoamericano, era entender y reelaborar las nuevas realidades y adaptarlas a las necesidades locales y comunitarias. Un mundo convulso, lleno de amenazas, injusticias, una nueva era sin lugar a duda.

Lo que contribuyó de forma significativa para adaptar el mundo castellano a las concepciones mesoamericanas fueron las pinturas murales de las capillas abiertas. Los mensajes eran claros, infundir el miedo, el terror, la desesperación y, finalmente, la esperanza, la salvación con la representación de Dios padre en lo alto, en el cielo. Ello visto desde la perspectiva católica, pero la población mesoamericana entendió los mensajes no como miedo y terror, sino como la representación de los ancestros, del sitio de origen y el nacimiento de los hombres en el mundo.

DOS CONCEPCIONES Y REINTERPRETACIONES DEL MUNDO MESOAMERICANO

Vemos representadas dos visiones del mundo, la mesoamericana y la española, una tratando de imponerse sobre la otra, en las narrativas de las pinturas murales del siglo XVI en las capillas abiertas de San Esteban Tizatlan⁸⁴ (Tlaxcala), en Mañutzi (Actopan) y en la iglesia de Santa María Xoxoteco en el estado de Hidalgo. No se pretende aquí hacer un análisis exhaustivo ni completo de aquellas pinturas, sólo se seleccionarán algunos cuadros que se relacionan con lo que se ha venido discutiendo líneas arriba, la representación de la montaña y el origen del hombre.

⁸⁴ Sobre la historia de la fundación de los cuatro *altepetl* en Tlaxcala véase Muñoz Camargo (1998), Luis Reyes (1993), Zapata y Mendoza (1995), Charles Gibson (1991) y Martínez Baracs (2008), entre otros.

LA CAPILLA ABIERTA DE TIZATLAN, TLAXCALA

En la capilla se conservan aún hermosas pinturas murales, estas nos cuentan pasajes bíblicos como: “[...] Bautismo de Jesús en el Río Jordán, La Adoración de los Reyes [...] La Anunciación, Alegoría Franciscana y Jesús en el Purgatorio. A la izquierda [...] de abajo hacia arriba, figuran: Aparición a un personaje, Escena de la Resurrección y la Aparición de Jesús a los Apóstoles” (Dubois, s/f 2).⁸⁵

En las paredes de la capilla se pintó la concepción del mundo religioso católico; en ella se trató de representar el triunfo de la Iglesia católica sobre el mundo de los “paganos”, de los “idólatras”, pero los *tlacuiloque* tlaxcaltecas reelaboraron el pensamiento y el mensaje original (católico) y plasmaron en las pinturas la esencia de la vida, mostraron el origen de los hombres, y el trabajo en la tierra.

En el muro izquierdo se pintó sobre fondo azul el pasaje bíblico del bautizo de Jesús; su rostro casi se pierde por completo, sólo se le puede observar un ojo, la frente y el cabello. Él se encuentra en el río Jordán y el agua le llega hasta las rodillas: “Cristo [...] lleva el paño de pureza que vestirá en todas las representaciones [...]”.⁸⁶ En esta escena se pueden apreciar unas víboras enroscadas cerca de los pies de san Juan, quien viste un sayal café y una larga túnica blanca y roja que le cubre casi todo el cuerpo; con la mano derecha sostiene lo que en la tradición católica se llama venera o concha, aunque en la pintura sólo se ve el contorno del objeto para el bautizo de Jesús.

En el lado derecho de la escena se encuentra el contorno de una figura humana que sostiene entre sus brazos una manta de color azul. En las representaciones del bautizo de Jesús casi siempre se encuentran unos ángeles que cargan una túnica para secar al Señor después haber sido sumergido en el río Jordán. Es el caso de esta representación, de la que Maquivar (1998: 68) comenta: “Sobresalen las figuras de los ángeles que sostienen los paños con que cubrirán a Cristo”.

Remata la escena Dios Padre, quien está rodeado por nubes y ángeles. Cabe notar que en la iconografía del bautizo de Jesús casi siempre hay árboles alrededor

⁸⁵ véanse los trabajos de Juan B. Artigas en los que discute la composición arquitectónica y la comparación con las capillas cerradas en Tlaxcala (1985), y el de Hugo Hernández que analiza la composición espacial y constructiva de la capilla abierta de Tizatlan (2011).

⁸⁶ Maquivar (1998: 68).

de la escena. Lo que llama la atención son varios elementos que a simple vista parecerían no ser importantes porque están pintados en segundo plano y parecen elementos accesorios a la escena.

El primero de ellos es un árbol enorme cuya copa remata la escena; el segundo elemento es la representación de un ave con los ojos grandes como si fuera un búho. Esta ave se encuentra posada en la copa del árbol. Jesús y el ave son los únicos que se encuentran mirando hacia el frente, mirando a los espectadores.

Estos dos elementos nos remiten a la representación simbólica del árbol que sostiene la tierra en la cultura naua.⁸⁷ La representación la vemos en los grabados en piedra, en los *teoamoxtli* (“libros sagrados”), y en los documentos coloniales. El árbol y las aves están presentes en las narraciones contemporáneas de las comunidades mesoamericanas. Hoy en día se habla de una ave o *totola*⁸⁸ que se posa en la copa de los árboles por las noches.

El árbol como eje cósmico,⁸⁹ como *axis mundi*⁹⁰ se encuentra representado en varias culturas mesoamericanas, como la naua, la maya y la mixteca. Una representación de éste puede verse en una caja de piedra que procede del área de Chalco. En un costado de ésta se esculpió un árbol florido y un ave con las alas abiertas la cual se encuentra posada en la copa de éste. La caja de piedra se encuentra en la sala Mexica del Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México (véase la figura 59).

La representación del árbol y del ave se encuentra en algunos de los libros que se salvaron de la destrucción material de la cultura naua del centro de México. Por ejemplo, en la lámina 44 del *teoamoxtli Yoalli Ehecatl* (códice Borgia) se observa un árbol y en la copa un *tlamatqui* ataviado con un traje de águila. En la primera lámina del códice Tezcatlipoca (códice Fejérvary-Mayer) se representa, en el centro, a “Xiuh-tecuhtli, Señor del Fuego”,⁹¹ que dispara flechas hacia los diferentes rumbos de la tierra. La escena está rodeada por cuatro árboles y en sus copas hay un ave de

distinta especie. La misma representación simbólica la vemos en Tizatlan: el gran árbol y el ave.

En la Historia Tolteca-Chichimeca (fs. 38) se representa un ritual en el cual cuatro señores están recostados sobre las copas de cuatro árboles, y sobre ellos hay águilas y jaguares. Éstos les están entregando la fuerza: agua y fuego, lo que se traduce como guerra. Remata la escena un escudo, una bandera y un atado de flechas (véase la figura 60).

En otra serie de documentos coloniales se encuentran dibujados los árboles frente o sobre un *teocalli* (“casa sagrada”), tal es el caso del llamado códice Aubin 1576 (fs. 6v),⁹² en el que hay un árbol sobre el *teocalli*. Esto mismo puede verse en la lámina 3 de la *Tira de la Peregrinación*, donde se aprecia un árbol roto y frente a él se encuentra el *teocalli* de Huitzilopochtli.

Como es natural, las representaciones a lo largo del tiempo van perdiendo elementos iconográficos. Algunas veces se representa el árbol sin flores, sin ave o solamente una planta con flores, pero lo que persiste en las narrativas pictográficas es el mensaje simbólico, unas veces explícito y otras veces más o menos oculto, como en el caso de la pintura del bautizo de Jesús.

Las comunidades nauas de Tlaxcala durante la Colonia sabían que en los cielos se encontraba un gran árbol y que era un lugar donde abundaba el perfume de las flores y había música. Sabemos esto gracias al historiador tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo que hacia finales del siglo xvi escribe la Historia de Tlaxcala.⁹³ En ella encontramos un relato que conecta directamente con lo que se está comentando. Se narra que había un árbol florido en donde vivía Xochiquetzal:

Tenían estas naciones a una diosa que llamaban diosa de los enamorados [...] a esta diosa llamada Xochiquetzal, la cual decían que habitaba sobre todos los aires y sobre los nueve cielos [...] Llamaban el cielo donde esta diosa –Xochiquetzal– estaba Tamohuani-chan xochitlihcacan chicuhnauhnepanihucan itzehcayan que quiere tanto decir como si dijésemos el lugar de Tamouan, y en asiento del árbol florido, de este árbol Xochitlicacan, dicen que el que alcanzaba de esta flor o de ella era tocado, que era dichoso y fiel enamorado, donde los aires son muy fríos, delicados

⁸⁷ Véase el análisis de Alfredo López-Austin (1994) donde discute las concepciones de los árboles floridos en varios pueblos mesoamericanos. Además, el comentario al códice *Tezcatlipoca* (Anders, Jansen y Pérez, 1994).

⁸⁸ La *totola* es en realidad una guajolota.

⁸⁹ López-Austin, *op. cit.*: 19.

⁹⁰ Eliade (1974: 25). La representación en las culturas mesoamericanas ha sido ampliamente discutida (véase López-Austin (1997), Jansen y Pérez (2008), Anders, Jansen y Pérez (1994) y Nebot (2013), entre otros.

⁹¹ Anders, Jansen y Pérez (1994: 134).

⁹² Disponible en http://amoxcalli.org.mx/laminas.php?id=035-036&act=ant&ord_lamina=035-036_06v.

⁹³ “El historiador siguió trabajando en el Ms. 210 al menos hasta 1592” (Reyes, 1998: 34).

y helados, sobre los nueve cielos (Muñoz, *op. cit.*: 165).⁹⁴

Esto nos remite a un mundo que para los pueblos mesoamericanos sin duda no ha desaparecido. La literatura oral ha cambiado de personajes y escenarios, pero el fondo sigue siendo el mismo, sigue presente la misma narrativa, el árbol que sostiene al mundo.

Gracias a los trabajos de investigación del fallecido maestro Luis Reyes García sabemos que durante la época colonial las comunidades tlaxcaltecas pasaron a mapas y genealogías gran parte de su historia oral. Sin duda la edición de 64 documentos de pueblos tlaxcaltecas en *La Escritura Pictográfica en Tlaxcala* (1993) es un gran avance para la reconstrucción de la historia y la memoria contemporánea de Tlaxcala. Del total de documentos que presenta el maestro Reyes, 22 de estos tienen un elemento significativo que se relaciona con la presencia del árbol y el ave, como es el caso de Tizatlan.

Por ejemplo, en los mapas de los pueblos de San Mateo Ayacac, Santa Catarina Ayometla y San Lucas Tecopilco, así como el códice de Santo Toribio Xicotzincó y, el mapa de tierras de Calapan los *tlacuiloque* representaron árboles frente a las iglesias.⁹⁵ En algunas genealogías se dibujaron árboles, como en la de una familia de Tepeticpac, en la de Tlatzantzín y en la llamada *Manta de Salamanca*, que tiene un árbol frente a *Maxixcatzín* y *Zitalpopoca*.⁹⁶ En el *Yaotlahcuilolli* (“pintura o escrito de guerra”)⁹⁷ o *Lienzo de Tlaxcala* también se aprecia un árbol frente al *tecalli* de Ocotelulco. En la legitimación de nobleza de la familia Sánchez Rodríguez Aquihualcateuhtli Galicia y Castilla (1759),⁹⁸ frente a don Miguel Alquiahualcatl Tecpaneca, teuhtli y don Pablo de Galicia, Teuhtli, hay un árbol pequeño con tres flores.

En el códice del siglo XVI de San Damián Tlacotalpan, tenemos los mismos elementos que se muestran en la pintura de Tizatlan: sobre un cerro se pintó una casa señorial o *tecalli* (casa de piedra) con un personaje que aún no ha sido identificado; detrás del *tecalli* se dibujó un árbol frondoso y sobre los troncos que-

brados un ave con las alas abiertas y con las garras sujetándose a una rama cortada. La escena tiene una glosa que dice “hastal machia Oselotectede tecliypa”⁹⁹ (“se hizo el signo [de una] garza en el cerro del Ocelote, [con] madera rota”) (véase la figura).

Finalmente, las representaciones de árboles frente a las iglesias llegan a los denominados “códices *Techialoyan*”.¹⁰⁰ El maestro Reyes ha caracterizado estos documentos: “revelan una sociedad indígena que se recupera de la catástrofe demográfica provocada por la invasión hispana, y que reafirma y recobra su conciencia étnica e histórica para enfrentarse al despojo agrario”.¹⁰¹ En Tlaxcala hasta ahora sólo se ha localizado un códice *techialoyan*, que procede del municipio de Calpulalpan. En la “escena 2”¹⁰² y frente a una iglesia se encuentran dos árboles de tamaño considerable.

El grupo *Techialoyan* también incluye mapas, y en Tlaxcala se han localizado varios de éstos. Algunos se encuentran en los repositorios locales y otros más están dispersos en varios archivos y bibliotecas del extranjero. Por ejemplo, en el archivo de la fiscalía de Santa Inés Zacatelco se resguardan tres mapas de este grupo y en dos de ellos se representaron dos árboles frente a cada iglesia.¹⁰³

En un estudio de Ruiz, Barrera y Barrera (2012) se presenta una serie de mapas tlaxcaltecas, entre ellos los de San Antonio Acuamanala, de San Pablo Apetatitlan y de San Matías Tepetomatitlan. Cada uno de ellos tiene entre uno y tres árboles frente a la iglesia, pero que no indican algún tipo de jardín o zona arbolada.

Finalmente, cabe comentar que las narrativas contemporáneas de las comunidades nauas de Tlaxcala mencionan la presencia de árboles y aves, y hablan del mal encarnado en las mujeres, las llamadas *tlauel-*

⁹⁴ El maestro Luis Reyes traduce Itzehcayan como “donde corren los vientos de pedernal” y Tamohuan como “el dueño del maíz”. López Austin traduce el término Tamoanchan como “Se desciende a su hogar”, aunque la forma debería ser no tamoanchan, sino *temoa inchan*” (López Austin, 1994: 87).

⁹⁵ Reyes (1993: 253-258).

⁹⁶ Reyes, *ibid.*: 259, 264, 269, 282.

⁹⁷ *Ibid.*: 9.

⁹⁸ Disponible en http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=29&codigo=pag_003&carp=02.

⁹⁹ El árbol es semejante al que se encuentra en el códice García Granados; en éste Xolotl y su esposa se encuentran sentados frente a frente y tocan el tronco con una mano (véase la edición facsimilar, 1992).

¹⁰⁰ Esta palabra se usa para denominar un grupo de códices que comparten las mismas características: tipo de papel, colores y dibujos, todos similares entre sí. Hay muchos de ellos y una gran cantidad ha sido estudiada principalmente por Noquez (1999: 38-43).

¹⁰¹ Reyes, *op. cit.*: 11.

¹⁰² *Ibid.*: 301.

¹⁰³ Agradezco al párroco de Santa Inés Zacatelco, Tlaxcala, Elpidio Pérez Portilla, y a Silvino Francisco Arenas Romero, Demetrio Romero Díaz, Manuel Xilotl Pérez y Fidel Pineda R. (fiscal, mayor, fiscal teniente y fiscal *tequihua*, respectivamente, de la misma parroquia en el año de 2013) quienes me permitieron consultar el acervo documental bajo su cuidado.

puchtli (“luz-humo”),¹⁰⁴ un término que hoy este se entiende como “bruja”. Se dice que por las noches la gente ve bolas de fuego que vuelan por el cielo: “ellas son las brujas, son las *tlauelpuchtli*; cuando se apagan es que descansan en los tepozanes y en los sauces”.¹⁰⁵ También mencionan el cuidado y la protección que debe tenerse con un recién nacido:

Se debe de poner debajo de su cama, en las puertas y ventanas una cubeta con agua. Debajo de su almohada es recomendable colocar unas tijeras y en las ventanas se ponen cruces, porque afuera en los árboles están las *totolas*, ellas son las brujas que esperan para hacerle daño a los bebés recién nacidos.¹⁰⁶

Los religiosos satanizaron a las mujeres y los hombres de conocimiento, a los que llevan la luz. Castigaron y persiguieron a los *tlamatque*, a las *tlauelpuchtli*. Se satanizó todo lo sagrado e importante para el mundo mesoamericano.

Por casi quinientos años, los valores simbólicos del árbol y del ave han permanecido en la memoria de las comunidades nauas de Tlaxcala. Las narrativas se adaptaron a las nuevas realidades que trajo la invasión castellana.

Parte de la literatura oral pasó a los mapas y desde luego a las genealogías. Éstas son el recuerdo vivo de los ancestros pasados y presentes.¹⁰⁷ Esas narrativas con significados profundos se representan en algunos mapas coloniales y refieren directamente al pasado cultural, como en la siguiente de la comunidad de Acuitlapilco en la región de Tlaxcala:

En la sacristía de la iglesia se encuentra una bella pintura colonial al óleo con motivos en extremo curiosos [...] de factura indígena que puede ser del siglo XVIII. En el frente aparece la representación de una

104 En otra serie de narrativas, a los *tlamatque* varones se les menciona como nauales, que hoy en día –en las comunidades de Tlaxcala y Puebla– se entiende como algo negativo, pues se convierten en animales –perros, puercos o burros– que roban comida a los vecinos de la comunidad.

105 E. Ramírez, V. Ramírez, P. Silva, J. Sánchez, A. Macuil, V. Macías, E. Vázquez, R. Méndez, entrevistas personales, 10 de septiembre de 2009, 2 de febrero de 2010, 6 de mayo de 2000, 27 de agosto de 2007, 21 de mayo de 2010, 2 de marzo de 2012, 6 de febrero de 2012.

106 P. Silva, V. Corona, S. Macuil, entrevistas personales, 5 de octubre de 2001, 4 de septiembre de 2007.

107 En documentos coloniales de Tlaxcala, como las actas de cabildo o en las defensas de las tierras de las comunidades nauas tlaxcaltecas siempre se invocan a los gobernadores y fiscales presentes y pasados, los que fungieron en el cargo pero también los que ya murieron. Todos juntos se presentan para resolver los problemas de las comunidades.

serie de cuevas con lagunas interiores, y al centro, en la parte superior, una mujer rubia y blanca con cola doble de serpiente, de color verde [...] Al centro se ve una especie de niño de rasgos occidentales, aparentemente un pequeño *nahual* de piel blanca que porta una lanza en actitud de cacería y que lleva puesto un yelmo en forma de cabeza de águila [...] El reverso de este mapa parece ser del siglo XVI; en la parte superior se pintó a un fraile con una serpiente a sus espaldas sobre un cerro [...] en el frente del lienzo se representaron las creencias que tenían los indios antes de la llegada de los españoles (Ruiz, 2012: 75-76).

Entonces, parte de la literatura oral de la comunidad de Santa María Acuitlapilco se dibujó en estos mapas: se muestran las concepciones del mundo, los dioses y los sitios sagrados.¹⁰⁸

Regresando a los murales de la capilla abierta de Tizatlan, en el muro izquierdo –junto al altar mayor– se encuentran dos pinturas. En la primera de ellas se ve como san Juan saca a la humanidad del infierno (representado por las enormes fauces ardientes de un animal); atrás del Bautista están Adán y Eva desnudos, en una tierra llana, mirando la escena. Una imagen similar puede verse en la *Doctrina Cristiana en nauatl* que se encuentra en el Museo Británico.¹⁰⁹ En este documento san Juan Bautista saca a los pecadores del infierno, representado por unas grandes fauces de un animal con fuego.

En el cuadro siguiente, con más elementos, hay otro animal feroz con las fauces abiertas y llameantes, de las que salen algunas personas salvadas por un ángel que sostiene un mecate para que lo tomen y sean liberadas del infierno llameante.

Las escenas muestran dos visiones del mundo: la católica y la mesoamericana. La primera intentó infundir miedo a la población, representó el infierno con llamas eternas y el animal feroz que se traga a los pecadores, a la humanidad, y de este tormento nadie puede salir. Pero el milagro se presenta, Jesús y san Juan Bautista son los únicos que tienen la facultad de bajar al infierno y salvar a los que no conocían a Dios. A san Juan se le representó en Tizatlan como el que salvaba las almas pecadoras.

Pero los pueblos nauas de Tlaxcala no vieron el infierno, el pecado ni el animal feroz. La escena mues-

108 Agradezco a Ethelia Ruiz Medrano el habernos mostrado las fotografías de los mapas de Acuitlapilco.

109 Colección Egerton 2898, Egerton Ms. 2898, The British Museum.

tra al cerro que representa al dador de vida, de alimento, de calor; las fauces son la gran cueva de Chicomoztoc (“cueva siete”), de donde salieron los siete pueblos, incluido el tlaxcalteca,¹¹⁰ y san Juan Bautista representa al espíritu del cerro, el dador de los bienes materiales y espirituales (tal como lo representó san Francisco cuando predicaba a las aves en la escenificación teatral representada en Tlaxcala en el siglo XVI).

Se ve claramente al cerro como el que da los bienes del mundo, cerros que durante la noche se abren y se ven ciudades enteras, donde hay fiestas y comida. Por eso el día de san Juan es muy importante.

LA TIERRA Y EL CERRO EN LAS CAPILLAS ABIERTAS DE MAÑUTZI (ACTOPAN) Y DE SANTA MARÍA XOXOTECO

Otra serie de pinturas que ofrece una interpretación similar a las arriba comentadas es la de la capilla abierta del ex convento agustino de Mañutzi o Actopan¹¹¹ en el Valle del Mezquital, Hidalgo. Se observan escenas de castigos aplicados por demonios; el infierno está presente por todos lados. La enorme serpiente, el leviatán, abre sus fauces para que de éstas salgan dos de los cuatro jinetes del apocalipsis.¹¹² Los caballos pisan a la gente que está tirada en el suelo. Uno de los caballos es de color blanco, similar al que montaba Santiago, quien apareció en Otumba para ayudar a los españoles a ganar la Ciudad de México-Tenochtitlan: “conquista a favor de los españoles [...] a pareció el glorioso patrón Santiago y ahuyentó a los indios, favoreciendo a los españoles, por permisión divina” (Durán, *op. cit.*: 571) (véase la figura 63).

El caballo blanco quedó en la mentalidad de las comunidades nauas y tutunaku de los estados de Hidalgo y Puebla como un símbolo de fuerza y poder. El caballo que se encuentra en el altar mayor del *xantocalli* de la comunidad de Santa Catarina recibe el mismo trato que las imágenes católicas porque “si no se le da su ofrenda se enoja mucho, y sale a hacer daño a los niños”.¹¹³

Estos caballos fueron parte de la danza conocida

como los santiagueros, que en Santa Catarina se ha perdido. Stresser-Péan (2011) se refiere a las danzas de los santiagueros en la Sierra Norte de Puebla:¹¹⁴

Los totonacos del norte ejecutan su danza con mucho respeto por su tradición [...] el pequeño caballo blanco de Santiago es objeto de atenciones especiales. Se restaura y pinta todos los años. En ocasión de cada fiesta, se le rinden honores de manera ceremoniosa, se le echa incienso de manera ritual y recibe ofrendas de hierba verde, maíz, aguardiente (Stresser-Péan, 2011: 309-310).

Los jinetes del apocalipsis –en la capilla de Mañutzi– tienen un tridente y una guadaña con los que ejecutan a las personas que están a los pies de los caballos. Sobre la cabeza y parte del cuerpo de la gran serpiente se encuentra la representación de nuestros primeros padres Adán y Eva. Él trabaja la tierra llana y ella está sentada y carga a un pequeño en sus brazos.

De nueva cuenta se presentan dos visiones del mundo. El mensaje de los religiosos católicos es claro: muerte y terror. La humanidad es tragada por la gran serpiente, por el leviatán; los pecadores sufren los tormentos eternos, son desollados, sus cuerpos son desmembrados y los demonios los atrapan y los llevan al interior de las fauces de estos animales.¹¹⁵

Escenas similares a las descritas anteriormente se encuentran en el pequeño pueblo de Santa María Xoxoteco,¹¹⁶ municipio de San Agustín Mezquititlan, Hidalgo. La gran serpiente de perfil con las fauces abiertas se traga a los pecadores: ellos entran al infierno en donde los esperan los demonios. En el mismo conjunto pictórico podemos ver de nueva cuenta las fauces de perfil de otra enorme serpiente, ésta de cuerpo escamoso, verde, con grandes colmillos y un ojo largo pintado de azul, blanco, rojo y negro. Un demonio verde abraza a un pecador y se lo lleva al interior de las fauces llameantes de este animal, que ha sido identificado como un leviatán. Según Escalante: “Las gigantescas fauces de Leviathán puerta del infierno, deben haber impresionado vivamente a los indios, quienes percibieron su semejanza con las de Tlaltecuhli”.¹¹⁷

110 Véase la Historia Tolteca-Chichimeca, *op. cit.*, fojas 9 y 29.

111 Su santo patrono es san Nicolás Tolentino, protector de las ánimas del purgatorio.

112 Hernández (2005: 217) y Vergara (2008: 178-179).

113 R. Cruz, entrevista personal, 20 de febrero de 2013. En región de Tlaxcala durante el carnaval se presentan, entre otras, la danza de los negritos y la de los moros contra cristianos.

114 Véase también Matos (2008: 60-65).

115 Véase el comentario de Corrales (2012: 55-58).

116 Véase el estudio comparativo que hace Vergara Hernández (2008) entre las pinturas de Actopan y las de Xoxoteco.

117 Escalante (2010: 176).

Frente a esta escena se delinea una figura femenina, de grandes proporciones, que porta un tocado semejante a una corona con remate de dos serpientes entrelazadas, una blanca y otra verde. Por el estado de conservación de la pintura se hace difícil ver los rasgos faciales de la mujer; viste una túnica color café que le cubre todo el cuerpo y porta un collar con un corazón y una mano abierta.

En el mundo iconográfico católico no hay representaciones de víboras como tocado. Las manos y los corazones, aunque es difícil verlos juntos (casi siempre están por separado), se encuentran en algunas representaciones, pero no en un collar, como lo vemos en la imagen de la Señora del Xoxoteco.

Por ejemplo, en los cuadros de la virgen de la Luz, un ángel carga una canasta llena corazones; en la representación del Sagrado Corazón de Jesús o la virgen del Sagrado Corazón de María,¹¹⁸ el corazón “como atributo puede ser visible en el pecho o sostenido en la mano [...] Un corazón coronado de espinas es emblema de san Ignacio de Loyola; el corazón con una cruz es emblema de los santos Bernardino de Siena, Catalina de Siena y Teresa de Jesús” (Úzquiza, 2012: 76).

La representación de la figura femenina en la capilla de Xoxoteco bien puede remitirnos a una reelaboración pictográfica de la Señora de la Tierra en el mundo naua, la gran Coatlicue. La cabeza la forman dos serpientes encontradas y porta un enorme collar de manos y corazones que deja al descubierto el pecho de la Señora de la Tierra y a la vez forma parte de los senos. Esto compone una unidad simbólica¹¹⁹ cuyos elementos no están disociados del resto de la narrativa de la Señora de la Tierra, sino que es un discurso simbólico representado.

Los corazones y las manos ejemplifican la vida y el trabajo, el esfuerzo y el cuidado que el hombre debe tener a la tierra, nuestra madre, ya que Coatlicue muestra la vida, el corazón, y deja al descubierto el pecho.

La unidad simbólica se puede ver hoy día en los rituales que se hacen en Santa Catarina. Recordemos que frente al *xantocalli* se encuentra el *tlalticpactli*, un espacio sagrado, una perforación en el cuerpo de la Señora de la Tierra, la Maceuatencatzintli (“la venerable madre de la gente”), donde los *tlamatque*

colocan ofrendas y hacen rituales, donde se le rinde culto, se le ofrece el esfuerzo y el trabajo de la comunidad representado por las ofrendas. La Señora de la Tierra, “la venerable madre de la gente”, la Coatlicue, es la esperanza, la vida que palpita y el trabajo que continúa. Ella alimenta a los hombres y algún día se regresará a sus manos, a su cuerpo, su pecho, su seno, a su corazón. Esta escultura no causa miedo ni enfunde terror, como se ha llegado a pensar. A una madre no se le teme, se le ama.¹²⁰

Hay otras representaciones que comparten los atributos del collar de corazones y manos, como la Yolotlicue, gemela simbólica de la Coatlicue, además de la Tlaltecutili.¹²¹ Los motivos de corazones y manos también se encuentran en las pinturas precoloniales de Tizatlan y Ocotelulco, en Tlaxcala. De igual forma, se pueden ver corazones y manos en la cerámica, tal es el caso de las representaciones en dos vasos policromos del estilo llamado “Mixteca-Puebla”,¹²² y en textos coloniales, como en los códices Tudela (fs. 46) y Mabliabechiano (fs. 76), donde las *tzitzimime*¹²³ portan un collar de corazones y manos, además de una tiara con los mismos motivos. Todas estas presentaciones se encuentran con las manos abiertas; el acto demuestra el culto a los ancestros y el cuidado de la tierra, la rogativa por la vida y por el trabajo, tal como lo hacen los *tlamatque* de Santa Catarina en los discursos sagrados. Todo esto encierra el simbolismo del corazón-mano.

Cabe comentar que las representaciones de esculturas con cabezas de serpiente son muy pocas (la Coatlicue y Yolotlicue son una muestra de ello). En cambio, en los códices precoloniales se pueden ver algunas imágenes de dos serpientes entrelazadas: éstas forman el tocado de un hombre de la zona naua y de

120 Hay una amplia literatura que interpreta a Coatlicue, como por ejemplo Justino Fernández (1954, 1966), Cecelia F. Klein (2000, 2008), Delhalle y Luykx (1992), López Lujan (2011), Matos Moctezuma y López Luján (2012), entre otros.

121 Éstas se encuentran en el Museo Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México.

122 Analizadas por Hernández (2005). Véanse los análisis de Caso (1993: 37-53) y Contreras (1993: 54-61) y el comentario de Anders, Jansen y Van der Loo (1994: 45-58). Véase también la discusión de Peperstraete (2006: 15-32) en torno los murales de Ocotelulco y el códice Borgia. Las copias policromas se encuentran en la colección del Smithsonian National Museum of the American Indian véase <http://www.nmai.si.edu/searchcollections/item.aspx?irn=175131&catid=2&areaid=12&src=1-1&page=7>.

123 Véase el comentario de Anders, Jansen et al. (1996) al códice Magliachechiano. En el estado de Tlaxcala hay una comunidad que lleva por nombre Santa María Belen Atzitzimitlan (“lugar de las tzitzimime”).

118 “Ella es patrona de las Filipinas”, Aladro y García (2003: 132-133).

119 Véase el análisis de Hernández, quien llama a varios conjuntos iconográficos del estilo Mixteca-Puebla como “complejo de plegaria a los Difuntos”(159),(2005: 159-207).

varias señoras y señores mixtecos. En la foja 62 del *Teoamoxtli Yoalli Ehecatl*¹²⁴ (código Borgia), Anders, Jansen y Reyes (1993: 326) identifican a un personaje que porta en su cabeza dos serpientes entrelazadas: “El patrono es Quetzalcoatl, con la diadema de serpientes entrelazadas”.¹²⁵ En documentos de la cultura mixteca se pueden ver a algunos señores y señoras que llevan tocados de serpientes entrelazadas. En el código Tonindeye (Nuttall) vemos que la hija del “Señor 13 Águila [...] [y] la Señora 10 Venado, Quechquemitl de Jaguar [...] [fue] la Señora 7 Casa, Serpiente”.¹²⁶ Ella porta un tocado de serpientes. En el código Yuta Tnoho (Vindobonensis) están dibujadas dos señoras con diademas de serpientes entrelazadas:

La Señora 9 Caña, La del Cabello Trenzado con Serpientes, asociada con el Año 13 Conejo [...] [y] la Señora 11 Serpiente, La del Cabello Trenzado con Serpientes [...] La Señora 9 Caña, Serpiente Emplumada, Cabello Trenzado con Serpientes, recibió los sobrenombres Quechquemitl de Pedernales, Falda de Pedernales, Quechquemitl Ancho [como orejas de perro]; estaba sentada sobre un cojín de piel de jaguar [...] La Señora 11 Serpiente, Decapitada, Cabello Trenzado con Serpientes, recibió los sobrenombres Plumones de Guerra, Adorno Suave de Plumas Multicolores [...].

[la Señora nueve caña] Año 2 Casa, día 10 Jaguar fue la fecha sagrada de Cerco de Piedras, fundado por la Señora 9 Caña, la del Cabello Trenzado con Serpientes, Quechquemitl Precioso [...] Año 10 Casa, día 10 Lagartija fue la fecha sagrada del Cerro de los Pasajuegos –uno oscuro y otro ardiente–, fundado por el Señor 10 Lagartija, Águila, Boca de Jaguar, y la Señora 11 Serpiente, Cabello Trenzado con Serpientes (*ibid.*: 126-127, 137-138, 183).

Todas las señoras comentadas arriba comparten casi los mismos elementos iconográficos y simbólicos: tocado de serpientes entrelazadas y collares de manos y corazones, o bien collares de pedernales, como la señora 11 Serpiente en el código Tonindeye (Nuttall). Las representaciones de Quetzalcoatl y de las señoras mixtecas con serpientes como tocado, expresan que ellas y él son fuertes y poderosos. Ellas son mujeres

guerreras, mujeres valientes. Esto mismo lo podemos ver en Coatlicue y la Señora del Xoxoteco.

La Señora del Xoxoteco era la representación de la Señora de la Tierra para la población mesoamericana que vivía en la comunidad, mientras que para los religiosos y para algunos estudiosos de hoy era la representación de un ser demoníaco: “Se supone que se trata de un demonio (no de un alma humana) puesto que va saliendo, acción que sólo está permitida a los agentes del mal”,¹²⁷ o más aún: “The life-size figure of Antichrist, recognizable by his ostentatious snake hat and collar of served hands and heart”.¹²⁸

Es claro que los temas representados tenían fines edificantes, además provocar miedo y terror. La figura femenina debía representar al “demonio, al Anticristo”. Pero desde la perspectiva mesoamericana el mensaje que se recibe es otro: la madre que pide por nosotros, la que ofrece la vida y el trabajo a sus hijos. Corazón-mano: vida-trabajo.

Cabe mencionar que los colores en las pinturas murales comentadas arriba (en los listones de Cristo crucificado, el bastón de servicio de los delegados de Santa Catarina) son los mismos: azul-verde, amarillo, rojo y blanco. En muy pocos casos se usó el color negro. Esta gama de colores se repite en las pinturas murales de Cacaxtla.

La concepción del mundo plasmada en las pinturas de Tizatlan, Actopan y Xoxoteco no ha muerto, no se ha perdido, está ahí, explícita: hay que recordar a los ancestros, a los dioses, el origen de los hombres, el nacimiento de una cueva; se ha conservado como el conocimiento en la mente y en los labios de los *tlamatque*, de aquellos que recibieron el don de curar, el don de ser gente que sabe, de ser sabios.

IN TONACATEPETL (EL CERRO DE NUESTROS ALIMENTOS)

Los *tlamatque* siguen vivos pese a la marginación y el desprecio que ha tenido de la cultura castellana. Ellos conservan el conocimiento antiguo, el que les fue heredado por los dioses, por los ancestros. Continúan hablando con los cerros, con las montañas.¹²⁹

Hay que recordar que en un cerro se manifestaron los espíritus de Huitzilopochtli, de Tonantzin Guada-

¹²⁴ Véase Jansen y Pérez (2004).

¹²⁵ *Ibid.*: 312.

¹²⁶ Anders, Jansen y Pérez (1992: 153-154).

¹²⁷ Vergara, *op. cit.* 222.

¹²⁸ Lara (2006: 230).

¹²⁹ Véase los trabajos de Albores y Broda (1997), Broda, Iwaniszewski y Montero (2001), Gómez (2004: 255-269), Broda y Robles (2004: 271-288) y Glockner (2010: 192-194).

lupe, y que el cerro le cantó a don Juan Diego Cuauhtlatotzin. Asimismo, en el cerro de Ocotlan (Tlaxcala) se apareció la virgen María. Así, el espíritu del cerro tiene una compañía traída por los invasores castellanos.

A ambas figuras, a ambos espíritus hoy día se les hacen rituales y se les entregan ofrendas. Es así como las comunidades reelaboraron el mundo religioso castellano y lo adaptaron a las necesidades locales, a la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos; se pide hoy tanto a los dioses mesoamericanos como a Dios y los santos católicos.¹³⁰

Pese a la insistencia de los religiosos castellanos de satanizar a la montaña, a la tierra, a las cuevas y de querer introducir la idea de que éstos eran territorios del mal y del diablo, no tuvieron éxito; y prueba de ellos es que las comunidades continúan con la vida ritual hasta hoy en día. En la literatura oral contemporánea se escucha que los cerros son grandes depósitos de alimentos, de abundancia; son lugares en donde la vida es eterna y el tiempo pasa muy despacio, y que dentro hay ciudades enteras y mucha luz.

A los cerros se les considera como contenedores de maíz, como si fuera un *cuexcomate*¹³¹ o una *cin-calco*:¹³²

En el sueño, ya lo vi que está nuestro señor Jesucristo, ya Dios me enseñó, ya me demostró su rostro, con su cruz; bien bonita la cruz, como la del Señor de Chalma [...] bien cubierto de brillo todo su rostro, la corona y todo. [...] Alcancé a ver que salió del volcán, de la coronita del volcán, ahí se apareció también la Virgen María. Por eso nosotros le decimos Divino Rostro del Popocatepetl, porque ahí está todo, ahí están los alimentos de nosotros, es un gran cuexcomate [...].¹³³

Fray Diego Durán narra dónde se quería esconder Moctezuma para que no lo encontrasen los invasores:

130 Esto parece ser una contradicción pero no lo es. La religión católica es monoteísta y sus principios se basan en la existencia de un solo Dios todopoderoso. Los pueblos mesoamericanos –como se apuntó– reelaboraron esta concepción y asociaron poderes y facultades divinas (por ejemplo, el agua fue relacionada con san Juan Bautista o san Isidro Labrador). Así, las comunidades siguieron usando los elementos simbólicos de sus dioses y proporcionaron parte de éstos al santoral católico.

131 "Olla de cuero o piedra". La palabra describe la forma y la textura.

132 "Casa del maíz".

133 Glockner (2000: 16).

a los concurvados le dijo que él había hallado el lugar dónde se había de esconder; el cual se llamaba Cicalco [...] era muy ameno y recreable, donde los hombres vivían para siempre, sin morir, y que, según la relación que le habían dado, era el lugar de aguas muy cristalinas y claras, y de mucha fertilidad de todo género de bastimentos y frescura de rosas y flores [...].¹³⁴

En los municipios de Tepeapulco y Epazoyucan, en el estado de Hidalgo, la población guarda las mazorcas en unas pequeñas casas llamadas *cin-calco*¹³⁵ (literalmente "casa del maíz"). Debajo de algunas de éstas se coloca la bebida sagrada, se resguarda el *neuctle* (pulque) "porque es un lugar fresco, aquí se fermenta y adquiere mayor fuerza y calidad el pulque".¹³⁶ En este espacio es donde algunas veces se reúnen los vecinos y hablan de la vida, el trabajo y el pulque. Es un lugar sagrado e importante porque el pulque y el maíz conviven, a ambos se les brinda respeto, se les cuida y protege pues son la representación simbólica del *altepetl*: la vida, la comunidad y el trabajo.

De forma similar, en la región ngiwá (popoloca) las comunidades narran que uno de los cerros sagrados es un gran *cuexcomate*:

En ellos abunda el maíz, y la tradición oral refiere que el pueblo cuenta con una "gran troje" o una "gran bodega" donde se ha guardado el maíz desde tiempos muy antiguos, éste se localiza muy cerca de Tehuacán: "Hay mucho maíz, se dice que hay una troje grande en la que se guarda el maíz; así se le conoce al Cerro el Colorado, donde antes se iba a pedir lluvia para el maíz, se dice es la troje del pueblo" (don Rafael, 60 años, San Marcos Tlacoyalco, verano de 2005) [...] Dentro de los cerros se encuentran las semillas de maíz que salen de las profundidades a través de unos túneles. Se dice que los granitos van caminando en los túneles y llegan hasta las milpas, ahí se revuelven con los granos que se siembran y el producto es una buena cosecha; "eso comemos cuando recogemos la cosecha". También se cree que las semillas de maíz son sacadas por hormigas para que los hombres las siembren y puedan vivir.¹³⁷

134 Durán (1967: 493).

135 Esto es lo mismo que *cin-calco*.

136 B. Contreras y M. Monrroy, entrevistas personales, 18 de enero de 2013.

137 Gámez (2012: 230-231). En la ahora ciudad de Puebla de Zaragoza, antes llamada Cuetlaxcoapan ("lugar de cueros de víbora") hay un "volcán" al que se le conoce como el

En el estado de Tlaxcala los *cuexcomates* son aún hoy los lugares en donde se depositan las mazorcas; son espacios donde se conservan frescas las semillas y sin peligro de que entren animales para comérselas: “por la forma que tienen los ratones no pueden subir. Cuando se construye un *cuexcomate* se hace fiesta, se invita una comida con mole y arroz. Hoy la gente ya no los quiere tener en sus casas porque ocupan mucho espacio en el patio, los tiran y ponen las semillas en un cuarto. Mi *cuexcomate* lo conservo porque es herencia de mis padres”¹³⁸.

Los pueblos mesoamericanos reprodujeron el símbolo del *cincalco* en el *cuexcomate* de los patios de sus casas: se tiene en el hogar a la montaña sagrada, la que nos proporciona el alimento sagrado. A uno de esos cerros sagrados, llamado Malintzi, donde se realizan rituales y ofrendas para pedir lluvia al espíritu que vive y que cuida al cerro sube don Felipe Dionisio Sosa, *tlamatqui* originario del municipio poblano de Ahuacatlan:

usted nos está dando las plantas, todos los días rocía las plantas, usted nos da el agua. Entonces traigo la ofrenda y le agradezco llevo [traigo una] cabeza de guajolote, el corazón y [el] cuerpo, lo entierro en la tierra; incienso todo, pido por nuestros animales para que crezcan, para que esté bonito todo.¹³⁹

El rocío de cada mañana viene del cerro, él nos provee la humedad, nos da los alimentos, nos da la vida y la fortaleza para caminar sobre la superficie terrestre, sobre la cara y el cuerpo de la Señora de la Tierra.

“¿Qué comerán, oh dioses? Ya todos buscan el alimento”. Luego fue la hormiga a coger el maíz desgranado dentro del Tonacatépetl [...] Encontró Quetzalcóatl a la hormiga y le dijo: “Dime adónde fuiste a cogerlo.” (señalando el lugar) y entraron [...] Quetzalcóatl se volvió hormiga negra, la acompañó a la hormiga colorada hasta el depósito, arregló el maíz y en seguida lo llevó a Tamoanchan. Lo mascarán los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. Después dijeron: “¿Qué haremos del Tonacatépetl?” Fue solo Quetzalcóatl, lo ató con cordeles y

lo quiso llevar a cuevas, pero no lo alzó. Oxomoco echó suertes con maíz, también agoró Cipactónal (códice Chimalpopoca, 1975: 121).

Las narraciones simbólicas de que la gente nació de una cueva, de un cerro, concuerdan con la idea de que los cerros proporcionan agua, lluvia, proporcionan los alimentos necesario para la vida. El cerro arquetípico es el Tonacatépetl (“cerro de nuestra carne” o bien “cerro de los alimentos”), como fue nombrada la cruz católica: “Á está cruz (como no le sabían el nombre) llamaron ellos *Tonaca cuauitl*, que quiere decir, ‘madero que da sustento de nuestra vida’; porque por voluntad de Dios (que lo puso en sus corazones) entendieron que aquellas señal era cosa grande”.¹⁴⁰ La madera que fortalece a los hombres y que da alimento espiritual.

IN ATL IN TEPETL (AGUA-CERRO: VIDA Y COMUNIDAD)

Los cerros también guardan los granizos, los aires, los truenos, las víboras, todos son hijos de la tierra:

un leñador se encontró a un joven en un pequeño barranco, quien con voz lamentosa pidió ayuda, para que lo sacara de ahí. El leñador lo cargó en su *mecapal* para llevarlo con su madre; se internó en el bosque de la Matlalcueyetl. El joven dijo al leñador que siguiera sus instrucciones y que no volteara a verlo. El leñador sintió que cada vez pesaba más su *mecapal* y volteó a ver al joven, éste se había convertido en una gran víbora. El leñador se asustó mucho y estuvo a punto de aventar a la víbora, pero ella lo tranquilizó y le dijo que no tuviera miedo, que su madre lo iba a recompensar muy bien, que le daría todo lo que quisiera. “Cuando mi madre te ofrezca darte todas las riquezas, no aceptes y dile que no tienes en donde transportarlas, mejor pídele el anillo que trae en la mano derecha” [...] El leñador siguió su camino hasta llegar a una gran pared de roca sólida. La víbora le dijo que tocara tres veces la palma de la mano derecha y dos veces con los dedos; el leñador así lo hizo y entonces se abrió la pared. Dentro estaba una señora, robusta, con sus enaguas tan blancas como la nieve. Ella llevaba consigo unos hermosos aretes y un collar de oro, y tenía un enorme trenzado en su cabe-

Cuexcomate porque coincide con la forma de una olla hueca de piedra.

¹³⁸ J. Paredes, entrevista de Laura Luz Macuil Sánchez, 14 de mayo de 2016.

¹³⁹ F. Dionisio, entrevista personal, 25 de febrero 2014.

¹⁴⁰ Mendieta (1971: 309, y 2002: 309).

za. La señora le preguntó al leñador “¿qué quieres?”, y el leñador respondió “traigo a una víbora que dice ser hijo tuyo”. Cuando la mujer vio a la víbora la abrazó y le dijo “estaba muy preocupada”. La señora les dijo, “pasen”, y cuando entró el leñador vio en el interior de la gran pared una cueva, donde había varios galerones, tan profundos que la vista no alcanzaba a vislumbrar el final. En uno de ellos se encontraban unos hombres caldeando grandes ollas de dinero, paleaban una y otra vez las monedas. En una galera vió que estaba lleno de víboras y la que traía cargando de inmediato se bajó y fue a reunirse con sus hermanas. En otra galera el leñador vio tres enormes ollas y escuchó que burbujearon mucho. En una de las ollas había granizos, en otra había truenos y en la última estaban los grandes aires. La señora explicó al leñador que ella dejaba salir a sus hijos en tiempos determinados, porque si los dejaba salir en cualquier tiempo, ellos podían hacer daño a los pueblos que viven al pie del bosque. La señora agradeció al leñador por haber traído a su hijo y le dijo que tomara todo el dinero que quisiera, el leñador respondió que no tenía cómo transportarlo, que mejor le diera el anillo que traía puesto [...]. La mujer le dijo “toma, lo que vas a hacer cuando llegues a tu casa es buscar un lugar apartado, y compra tres ollas, del tamaño que quieras, y en tres noches colocas el anillo al fondo de cada una, cuando se cumpla la tercera noche vas y abres las ollas y ya verás lo que tendrás. Esta es una muestra de mi agradecimiento por traer a mi lado a mi hijo” [...]. El hombre hizo lo que la mujer le dijo y al pasar las tres noches las ollas estaban repletas de monedas de oro. El leñador al ver tanto dinero comenzó a derrocharlo [...] y el dinero se fue haciendo menos. El oro de las ollas se había terminado y el anillo había desaparecido. El leñador se había quedado en la más profunda miseria. Este salía al bosque para cortar leña, y así continuó por muchos años más hasta que enfermó de tristeza y en su lecho de muerte llamó a aquella mujer, con enaguas tan blancas como la nieve. Ella en sueños se le presentó y le dijo “¿Qué es lo que quieres?”. El leñador le contestó: “Buena señora, te fui a buscar al bosque por mucho tiempo y no logré encontrarte”. Ella le respondió: “Te di lo que me pediste. Tú desperdiciaste lo que tenías”, y en ese entonces el leñador murió, su alma fue siguiendo a la señora. Ella lo puso a caldear las ollas de dinero que tiene en su casa.¹⁴¹

141 P. Silva, entrevista personal, 19 de mayo de 2007. Una adaptación a esta narración se puede ver en Macuil (2007:

Los grandes lazos culturales en Mesoamérica son evidentes; en la región zapoteca (Oaxaca) se narra lo siguiente:

En la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el Viejo Rayo de fuego [...]. Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba enceberrados, en una, a las nubes; en la otra, al agua, en la tercera al granizo y en la cuarta al aire (Cruz, 2007: 380).

En las narrativas contemporáneas de las comunidades nauas de Tlaxcala, los cerros tienen agua, son grandes depósitos de ella: “dentro de ese cerro [El Rosario]¹⁴² hay un brazo de mar, y si se rompe nos podemos inundar”.¹⁴³ Un paralelo lo encontramos en Sahagún (Libro XI):

La gente de aquí de Nueva España, los ancianos, decían: “Estos [ríos] vienen de allá, de allá parten hacia acá, de Tlalocan, porque son propiedad, porque salen de ella, de la diosa llamada Chalchiuhtli Icue”. Y decían que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas están llenas de agua, que allá está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua. Y por esta causa se daba el nombre de *altepetl* a los asentamientos humanos, se decía: “Este ‘agua-cerro’, este río, de allá mana, del interior del cerro, de allá surge. Chalchihuitl Icue lo suelta de sus manos” (López 1994: 185).

Fray Diego Durán dibujó el templo mayor de Tenochtitlan en la lámina 30 (capítulo XLIV) de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*; en la cima del templo se ven dos *teocalli* (“casa sagrada”), uno dedicado a Huitzilopochtli y el otro a Tlaloc¹⁴⁴ (“dios lluvia”). Sobre la casa sagrada de este último se representaron unos jarros, que guardan a los hijos del cerro: los aires, las lluvias, los granizos y las nubes.

37). Una versión diferente a la anterior sobre el hijo de la Malinche se encuentra en Montero, *op. cit.*: 150.

142 El cerro del Rosario se encuentra en el actual municipio de Tlaxco, Tlaxcala.

143 P. Silva, entrevista personal, 1 de enero de 2000.

144 Las comunidades deslazaron elementos simbólicos de sus dioses al santoral católico. Así, el símbolo del agua relacionado con Tlaloc (“dios lluvia”) se asoció con san Juan Bautista o con san Isidro Labrador.

En la comunidad de Santa María Amajac, en el municipio de San Salvador (Hidalgo), se encuentra el cerro del *Totie* y los pueblos alrededor de él se organizan cada año para subir ocho días antes de la fiesta patronal dedicada a la virgen de la Asunción:

La gente de las comunidades de San Antonio, Poxindeje, Casa Blanca, el Totihe, el Tablón [...]. Caminaban toda la noche, llevaban consigo un cantarito llamado *apilole*, éste es un cántaro boludito con una aza grande. Otros llevaban cantaritos como de cinco litros o cuatro litros; a éstos se les ponía su mecapal y empezaban a subir al cerro. En la actualidad ya son pocos los jarros, ahora ya son más plásticos. Arriba del Totihe hay un manantial [...]. Las comunidades toman agua del manantial, y en ocasiones unos están toda la noche y otros hasta media noche. Antes la tradición era que todos bajaban a las seis de la mañana para que los “agarraran” los primeros rayos del sol [...] Una vez que bajan con esa agua, ésta es considerada como bendita. Es como consagrada y hay que dejarla en una pileta [estanque] que se ha construido para eso. Entonces la tradición es que con esa agua se lava la ropa de la Virgen de la Asunción y la de todos los santos se lavan también. Como doce señoras lavan la ropa de las imágenes, con mucha reverencia y cuidado.¹⁴⁵

Las conexiones simbólicas entre los pueblos mesoamericanos persisten y son muy profundas. Subir al cerro, traer agua y bañar a los santos es la adaptación a los cultos católicos de la vida ritual mesoamericana, ya que a los santos se les dotó de esencia y calor, como lo tienen los ancestros y los dioses en las comunidades de Mesoamérica.

Cabe mencionar que en la comunidad de Poxindeje (Hidalgo), la iglesia –dedicada a la virgen de la Candelaria– tiene un jarro en la cúpula, algo aparentemente “aislado” y que puede tomarse como un elemento decorativo, pero que simboliza la fertilidad de la tierra, ya que guarda las lluvias y lleva el agua que se baja del cerro para bañar a la virgen. Además, el culto a la virgen de la Candelaria y la bendición de las semillas está muy arraigado: cada dos de febrero la comunidad las presenta ante la virgen para que las fortalezca y se genere más alimento. La proximidad entre los relatos es impresionante y muestra los lazos

¹⁴⁵ A. Avilés, entrevista personal, 10 de marzo de 2016.

que unen la gran área mesoamericana. Sin lugar a dudas éstos son extensos y profundos.

Las personas grandes¹⁴⁶ de las comunidades mesoamericanas narran que el día de san Juan Bautista se abren los cerros, se ven las cuevas y se puede entrar. Ahí están las riquezas que el cerro guarda. Este en un punto liminar, en el cual el ser humano se comunica con el espíritu del cerro “[...] y entonces se abrió la pared, dentro estaba una señora, robusta, con sus enaguas tan blancas como la nieve. Ella llevaba consigo unos hermosos aretes y un collar de oro, y tenía un enorme trenzado en su cabeza [...] La montaña tiene su espíritu, ella es una señora hermosa”.¹⁴⁷

Aquí encontramos un paralelo con las pinturas de la capilla abierta de Tizatlan, Tlaxcala, donde se ve a san Juan Bautista sacando a la humanidad del infierno, representado por las fauces de un animal. Eso es lo que los religiosos católicos quisieron representar, pero tomando en cuenta que los cerros y las montañas se abren el día de san Juan, la imagen puede interpretarse según las narraciones mesoamericanas: los cerros se abren y se puede entrar.

En Santa Catarina Acaxochitlan se narra que el Cualtepetzintle se abre, y algunos vecinos aseguran haber entrado y visto lo que hay en el interior: “Mi tío entró a un cerro y se perdió por más de tres meses; cuando regresó nos contó que había visto una ciudad y que había fiestas, música y baile, y que él estuvo como media hora adentro”.¹⁴⁸ En otros pueblos se refiere que, en lugar de una ciudad, se ve una cantina en donde los hombres entran a beber y se quedan ahí por más de un año:

Dicen que hace mucho tiempo, una noche de un tres de mayo, iban dos señores rumbo a Puebla. Salieron de su casa a la media noche, caminaban e iban pasando a pie por el Tenzon cuando vieron una cantina. Por fuera se veía una muchacha muy bonita que recibía a los hombres que entraban a embriagarse. Los dos hombre que iba a Puebla vieron la cantina y se dijeron: —Esta cantina nunca la habíamos visto. ¡Qué bonita

¹⁴⁶ El término en nauatl es *ueuetzin* o *ueuetque*, y hace referencia de igual forma a los ancestros. P. Silva, entrevista personal, 9 de enero de 2001.

¹⁴⁷ P. Silva, entrevista personal, 19 mayo 2007. El cerro sagrado de la cultura *ayuuk* se llama *Měj kopk'am* o *Zempoaltepetl*: “es la morada del legendario y divino rey Kong Oy. De hecho, la montaña es él mismo, una entidad viva capaz de comunicación e interacción con los vivos [...]” Rojas (2014: 345).

¹⁴⁸ A. Flores, R. Cruz, entrevista personal, 3 de febrero de 2013, 5 de marzo de 2013.

es la muchacha que se ve! ¿Pasamos a tomarnos una botellita?, la tomamos rápido y luego seguimos otra vez nuestro camino. Los señores entraron en la cantina, vieron que adentro había muchas muchachas mucho más bonitas que la que habían visto afuera. Compraron botella y empezaron a tomar. Cuando se dieron cuenta ya eran las tres de la mañana. Uno de ellos dijo: —Ya terminamos nuestra botella, págala y vámonos. El otro escuchó y obedeció, pagó con un billete grande y sólo esperaba a que le devolvieran el cambio. Uno de ellos dijo: —Mira. Espera tu cambio y me alcanzas afuera; yo me adelanto, voy al baño. Salió de la cantina donde estaban, camino tantito, se paró y empezó a orinar. Una vez que hubo terminado volteó y ya no estaba a su espalda la cantina, no había ninguna muchacha de aquellas con las que habían tomado, tampoco estaba el señor con que iba camino a Puebla. Donde estaba antes la cantina, el lugar en que se pusieron a tomar, había puro monte. Buscó por todos lados al señor con el que iba. Gritó fuerte y el otro no le contestó, no lo veía por ninguna parte [...]. No supo dónde quedó el señor con el que iba a Puebla. Se regresó a su casa y contó su esposa lo que le había pasado en el camino.[...] Pasaron los días y ya nunca supieron en dónde había quedado el señor aquel que se perdió. Cuando estaba llegando el día en que se cumplía un año de la pérdida del señor, otro señor del mismo pueblo contó al hombre que en el Tetzon el tres de mayo suceden cosas extrañas, y que podía esperarse que sucediera cualquier cosa. [...] El señor que iba con el que se perdió pensó ir al lugar donde se había echado las copas con el que se había perdido y salió de su casa igual que el año pasado. A media noche caminó otra vez, como el año anterior [...] Pensó, pues, que a lo mejor el señor que el año pasado iba con él a Puebla estaba dentro de la cantina. Y así, con miedo, entró a la cantina. Y adentro no podía creer lo que vio, el hombre que había ido a buscar estaba parado donde lo había dejado el año pasado [...].¹⁴⁹

En Tlaxcala se narra que “En la Malinche¹⁵⁰ se halla una ciudad subterránea [...] tiene un gran tesoro que es inmenso porque nunca se puede gastar del todo. [...]”.¹⁵¹ Algo que se refiere en una gran cantidad de

comunidades mesoamericanas es que dentro de los cerros hay una campana de oro. Ésta se escucha en Tlaxcala y Puebla el día de san Juan Bautista; en otras comunidades la fecha en que suena la campana es diferente. En el municipio de Quiahuiztlan¹⁵² (Tlaxcala) se narra que “allá en el cerro blanco, el que está atrás de Quiahuiztlan, se escucha el toque de una campana, en unos días especiales; esta campana es de oro”.¹⁵³ La campana se vuelve símbolo precioso de la comunidad y con ella se establece una identidad auditiva, hasta donde se oye.

El cerro que está a los pies de la Matlalcueyetl se llama Cuatlapanga,¹⁵⁴ y entorno a él hay varias narrativas que hablan de campanas de oro que se escuchan por las noches. Desde tiempos muy antiguos “[...] están depositadas un par de campanas de oro puro que han despertado la codicia de muchos”.¹⁵⁵

En la iglesia del pueblo de Huatlatlauca (Puebla) encontramos una narración similar a las anteriores. La campana de oro se apareció en la iglesia:

Dicen que hace mucho tiempo, por donde está la Iglesia de Huatlatlauca, se le apareció a un señor una campanita de oro. No era grande, como de dos cuartas. El señor luego reconoció que era de oro, pensó en llevársela. Cuando la agarró con las manos y quiso levantarla, no pudo; la campanita, aunque pequeña, era muy pesada. Ni con todo su esfuerzo logró moverla [...] La campanita se movió, y con ello la Iglesia de Huatlatlauca también tembló y se inclinó hacia donde fue jalada la campanita. Entonces, el hombre comprendió que de llevarse la campanita se derrumbaría la Iglesia [...] se dice que a la media noche del dos de mayo se escucha la campana sonar.¹⁵⁶

En el pueblo naua de San Juan Ahuacatlan los vecinos narran que frente al hospital a veces se aparece una gran víbora que cuida celosamente una campana de oro, pero muy pocas personas la han visto:

24 de junio, el día de San Juan Bautista sale una víbora, está en las pirámides. Ahí iban a hacer un hos-

¹⁴⁹ González (2011: 24-26).

¹⁵⁰ La Malinche o Matlalcueyetl es un volcán inactivo que mide 4 461 msnm. Véase Servicio Geológico Mexicano: <http://portalweb.sgm.gob.mx/museo/es/riesgos/vulcanismo/volcanes-de-mexico>

¹⁵¹ Guevara (2004: 181 [en García, 2012: 162]).

¹⁵² Se respetó la ortografía oficial del gobierno del Estado de Tlaxcala.

¹⁵³ J. Sánchez, entrevista personal, 15 de diciembre de 2013.

¹⁵⁴ La literatura oral de la comunidad de Coaxomulco narra los conflictos sentimentales entre él, la Matlalcueyetl y el Citlaltepétl (Pico de Orizaba).

¹⁵⁵ Valle (2014: 36).

¹⁵⁶ González (*op. cit.*: 12).

pital pero no pudieron tumbar la pirámide. La víbora cuida la campana de oro. Ella está debajo de las pirámides, porque ahí hay una cueva. Si uno entra sin permiso, nos enfermamos mucho y nos curamos hasta que nos limpien con copal.¹⁵⁷

Los elementos simbólicos de la cultura mesoamericana se ha mantenido y se ha adaptado. El cerro como dador de la vida guarda en su interior una campana de oro, y en varias comunidades ésta es custodiada por una gran víbora, representación simbólica de la tierra. Nuestra madre cuida lo máspreciado, cuida la vida, cuida el brillo, la luz y además protege a la comunidad.

En la zona otomí de Pahuatlan (Puebla) hace no mucho tiempo se comentaba que “en los cerros se escuchaba el toque de una campana que fue enterrada junto con la iglesia”.¹⁵⁸

La campana en las comunidades es símbolo de unión y fortaleza. El sonido convoca y reúne. Cuando sucede un acontecimiento importante o extraordinario, el campanero repica la campana. Cosa contraria sucede cuando un miembro de la comunidad fallece, el tañer es lento, lo que denota tristeza. La campana es un símbolo que une y hace *communitas* (Rappaport, *op. cit.*: 317) y marca el tiempo en la vida de la comunidad. Este es el tiempo de la vida cotidiana, en la intimidad e identidad de la comunidad como ya se apuntó líneas arriba.

El cerro también provee lo que la vida moderna exige para vivir, él da dinero. A un hombre, por no pedir permiso al espíritu del cerro, éste ya no le proporcionó más animales para la caza, y en lugar de eso el espíritu del cerro se lo llevó a su morada, a un sitio llamado Tlalocan. Ahí vio que muchos animales estaban heridos, y el Señor y la Señora del Cerro le pidieron que curara a todos. Cuando el cazador terminó de curar a los animales, como recompensa él señor del Tlalocan le dio un anillo que le proporcionó dinero y riquezas:

yeh kihtoba ntlagatsen	El hombre
kihtoba omehke otlabeh	se levantó, alumbró,
kihtoba ogonanke se kahon	tomó un cajón,
nochikihtoba ntomen	todo el dinero lo
ogololoh	recogió,
okololo ntomen kihtoba	recogió el dinero

¹⁵⁷ C. García, J. Cesar, J. Vázquez, A. Lobato, E. Rosas, entrevistas personales, 21 de enero de 2014.

¹⁵⁸ E. Téllez, entrevista personal, 15 de marzo de 2016.

okitsonebeh se kajon kihtoba	y llenó su cajón,
[...]	[...]
por eso asta para axan	Por esa razón hasta ahora
nochi tikpia ntomen	todos tenemos dinero.
negahke inen tomen	Este dinero
tlalogan obalah	vino del Tlalocan.
amo nigan tlaltikpak	La gente de la superfi-
kristiano-	cie
tin	terrestre
okinextihkeh ntomen	no inventó el dinero
	(Reyes, 1976: 77-91).

En los pueblos nauas de Tlaxcala de igual forma se narra que la Maliche o Matlalcueyatl tiene un anillo que se convierte en monedas de oro:

la mujer le dijo: toma, lo que vas a hacer cuando llegues a tu casa es buscar un lugar apartado, y compra tres ollas del tamaño que quieras, y en tres noches colocas el anillo al fondo de cada olla. Cuando se cumpla la tercera noche vas y abres las ollas y ya verás lo que tendrás. Es una muestra de mi agradecimiento por traer a mi lado a mi hijo [...] Al pasar las tres noches, las ollas estaban repletas de monedas de oro, el leñador al ver tanto dinero comenzó a derrochar el dinero.¹⁵⁹

Algo similar lo podemos ver en el *Yaotlahcuilolli* (pintura o escrito de guerra), el llamado *Lienzo de Tlaxcala*. Nazario Sánchez (2009) ha comentado los “originales y sus copias”.¹⁶⁰ Aquí se tomarán la edición facsimilar de la compañía de Cartón y Papel (1983) y la copia que se encuentra en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología (en adelante BMNA).¹⁶¹ El vínculo entre este lienzo y lo que se ha venido hablando líneas arriba es el dibujo de un cerro en la primera lámina del citado *Yaotlahcuilolli*.

En el fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia se encuentran dos manuscritos, con número de inventario 213-214, que describen el *Lienzo de Tlaxcala*.¹⁶²

¹⁵⁹ P. Silva, entrevista personal, 19 de mayo de 2007.

¹⁶⁰ Sánchez (2009: 25). En 1979 se reeditaron los comentarios que publicó Alfredo Chavero en 1892 (Chavero, 1979). La compañía de Cartón y Papel publicó la edición facsimilar del *Lienzo de Tlaxcala* tomando la copia del año 1773, de Manuel Yañez (véase Martínez y García, 1983).

¹⁶¹ Lienzo de Tlaxcala, no.1. Tomado de <http://codices.inah.gob.mx/pc/index.php>.

¹⁶² Disponibles en <http://amoxcalli.org.mx/manuscritos.php>.

Tiene por honor nuestro Mapa lo alto ó principio de el las Armas Reales de la Corona de España y á el pie esta pintado el serro nombrado Texcalticpac, y oy conosido por coyotepeque [...] y en medio del una Yglesia con la Ymagen de nuestra Señora la Siempre virgen Maria que con el soberano Titulo de su Asumpcion Gloriosa juro y abraso por patrona la Nacion Tlaxcalteca el año de mil quinientos veinte y uno [...] La Yglesia dicha unos dizes ser la que oy es de N[uestro] S[anto] P[adre] S[eñor] S[an] Francisco nombrado Ocotelulco y otros quieren que sea la que oy es del Protomartir Señor San Estevan [...] lo que se advierte á los lados de ella como volzones, y cajón con sus ramitos verdes en sima era el modo de conserbar el Tesoro, y en lo verde daban á en tender que havia de crecer, y aumentarse (Manuscrito 213. Descripción del *Lienzo de Tlaxcala* 213, f. 7).¹⁶³

Se ve pues la reelaboración colonial del Tonacatepetl (“cerro de nuestro alimento”). El cerro está bajo la custodia de la iglesia católica, la virgen ahora es la protagonista. La descripción menciona que los círculos que se encuentran al pie del cerro son bolas con ramos verdes: “en sima era el modo de conserbar el Tesoro, y en lo verde daban á en tender que havia de crecer, y aumentarse”. En el dibujo del *Yaotlahcuilolli* se representaron un cajón y un saco grande. La escena bien se puede interpretar como una reelaboración y un reordenamiento del pensamiento naua tlaxcalteca precolonial. El espíritu que vive en el cerro es ahora representado por la iglesia dedicada a la virgen de la Asunción, un cerro que no deja de dar alimentos tanto materiales como espirituales. La cruz católica puede identificarse con *tonacacuauitl* (“la madera de nuestro sustento”). Se reúnen dos concepciones del mundo pero no se confunden, cada una de ellas tienen su lugar y su espacio (véase la figura 68).

La montaña sagrada ha alimentado las tierras que conforman el valle de Tlaxcala; ella trae el agua, las nubes. Las comunidades que viven en sus faldas suben cada año para dejar ofrendas como agradecimiento por los bienes dados. Las comunidades suben a un espacio impresionante, donde hay un gran círculo abierto entre la espesura del bosque, el Tlalocan,¹⁶⁴ el lugar

de Tlaloc (“dios lluvia”), un espacio considerado como el corazón de la montaña. Ahí se dejan ofrendas, se le sahúma y se le lleva música. “El sacerdote de la iglesia de San Luis Teolocholco sube con nosotros y ofrece una misa entre el 1 y 5 de mayo, según nos organicemos; vamos al Tlalocan para pedir lluvia; varios pueblos asisten, nosotros los invitamos” (véase la figura 69).¹⁶⁵

La Matlacueytl, la gran madre, la gran protectora sufre porque sus hijos no la cuidan. Ella se muestra cansada, con los vestidos rotos: “lleva un vestido desgarrado que simboliza la destrucción del bosque”,¹⁶⁶ y sin trenzas: “la Malinche antes tenía grandes trenzas, se le veían muy gruesas, pero ahora ya no, porque los hombres se las han cortado”.¹⁶⁷ La Matlacueytl ha sido herida: “no sabemos cuánto tiempo más va a sobrevivir, porque a la montaña se le ha enterrado un cuchillo grande”.¹⁶⁸

Estas narrativas hablan de la falta de cuidado que se le ha tenido a la montaña sagrada para los tlaxcaltecas: vestidos desgarrados, sin trenzas y herida. Hablan de las preocupaciones de las comunidades, de la deforestación y la sobreexplotación de los recursos naturales. Se menciona que la montaña está herida, esto se refiere a la instalación de antenas de radio y televisión.

En nombre del progreso material se violan y se profanan los sitios sagrados, lo que repercute en la riqueza simbólica, que se va diluyendo. Las nuevas generaciones van perdiendo poco a poco las relaciones y conexiones que se tiene en torno a la montaña sagrada. Ésta dejará de tener vida y se convertirá en un objeto de lucro. A causa de esto la tierra se enoja, los espíritus de los cerros se mudan de espacio y vuelan por los aires y se van a vivir a otras comunidades:

hace mucho tiempo, nuestro cerro, el Cualtepetzintle, se nos quemó. Fue un accidente, y me cuenta mi abuelita que ella vio como se fue volando la víbora que estaba enroscada, era dorada, era muy grande. Ella se fue lejos, ahora cuida otro cerro. Cuando se

¹⁶³ La transcripción paleográfica es nuestra. El manuscrito 214 proporciona casi la misma información que este documento.

¹⁶⁴ Agradezco a Oswaldo Castillo Juárez y a las autoridades del municipio de San Luis Teolocholco, Tlaxcala, por haber sido nuestros anfitriones y guías durante el seminario de campo “Tiempo Intercultural en México”, con asistencia del grupo de

investigación sobre Mesoamérica, cuyos integrantes forman parte del proyecto “Tiempo en Contexto Intercultural: los calendarios indígenas de México y Guatemala”, financiado por el European Research Council y dirigido por el profesor doctor Maarten Jansen. El equipo se reunió en aquella ocasión desde el 13 hasta el 23 de febrero en los estados de Tlaxcala e Hidalgo.

¹⁶⁵ O. Castillo, entrevista personal, 15 de febrero de 2014.

¹⁶⁶ González (2003: 133).

¹⁶⁷ P. Silva, entrevista personal, 6 de marzo de 2016.

¹⁶⁸ Comunicación personal de Luis Reyes García.

fue, las tierras se volvieron muy pobres, ya casi no se produce nada, y al pueblo que llegó, las tierras ahora son muy ricas, son muy fértiles.¹⁶⁹

Cuando las comunidades son descuidadas y se olvidan de dar ofrendas, de hacer rituales, los dioses se van. Esto es muy similar a las narrativas de una gran cantidad de comunidades mesoamericanas. Se narra que Dios y los santos católicos fundan pueblos donde la gente vive y trabaja la tierra. A este Dios y a estos santos se les respeta, se les dan ofrendas y, como ya se ha mencionado, se les dota de esencia, de calor. Ellos tienen ahora casi las mismas actividades que los dioses peregrinos mesoamericanos, que fueron cargados por los *tamatque*, por los *teomamaque*, y señalaron el camino que se debería seguir para llegar a nuevas tierras y fundar pueblos.

LOS SANTOS FUNDADORES DE PUEBLOS

La reinterpretación de las comunidades mesoamericanas en torno a las cualidades de Dios y los santos católicos se puede escuchar en los relatos contemporáneos. Por ejemplo, en la zona hñahñu (otomí), en la localidad del Arenal (estado de Hidalgo), se escucha que al Señor de las Maravillas lo trajeron unos arrieros que querían pasar la noche en el pueblo, para al otro día seguir su camino; pero el Señor, el Cristo se volvió tan pesado que ni las mulas ni los arrieros lo pudieron cargar, por lo que decidieron dejarlo en ese sitio: “al señor le gustó mucho el lugar y por eso ya no se movió, ahí le hicimos su capillita”.¹⁷⁰

Lo mismo se narra en el santuario del Señor del Mapethe en el Valle del Mezquital (Hidalgo) y en la zona naua de Tlaxcala. En el pueblo de Santa María Ocotlan (Tlaxcala) se narra que hace muchos años cayó un rayo en un árbol de ocote, y dentro se apareció la imagen de la virgen santa María: “la encontró un señor llamado Diego, él la encontró, ella le mostró un pozo de agua bendita; fue a llamar a los religiosos para que la fueran a ver”.¹⁷¹ En la comunidad de San Luis Teolocholco (Tlaxcala) el santo patrón se “apareció en medio del bosque y lo fueron a traer unos vecinos, aquí quiso que fuera venerado, esta es su tierra”.¹⁷²

En el santuario de San Salvador el Verde (Puebla)

sucedió lo mismo: “el señor del verde, como se le conoce hoy día, decidió quedarse en esta comunidad, ya no quiso salir, se hizo muy pesado que hasta las mulas ya no pudieron cargarlo”.¹⁷³ En el cerro del Tepeyac la virgen de Guadalupe se manifestó ante un *tamatqui* llamado Juan Diego.

Las figuras centrales de las narrativas son –según sea el área– los Cristos, la virgen María, san Miguel Arcángel, y los cargadores o arrieros que los llevan. Cristo decidió quedarse en un lugar porque ahí le gusto, se volvió tan pesado que ya no lo pudieron mover; a un árbol de ocote le cayó un rayo y dentro se encontró a la virgen santa María, y el arcángel san Miguel se apareció en Tlaxcala en el año de 1631 en una cañada.¹⁷⁴

En la mayoría de los sitios en donde se apareció o decidió quedarse el santo, hoy son centro de peregrinación y concentración de una gran cantidad de comunidades mesoamericanas. Por ejemplo, las peregrinaciones o caminatas que se hacen cada año a San Juan de los Lagos (Jalisco), o al santuario del Tepeyac para visitar a la virgen de Guadalupe (Ciudad de México), o para ir a ver a la virgen de Juquila (Oaxaca) o al Señor de Esquipulas (Guatemala).

Los pueblos caminan, peregrinan para ir ver a Cristo, a la Virgen, porque son muy milagrosos. Cabe observar que la mayoría de los santuarios –como el del Tepeyac o el de la virgen de Ocotlan en Tlaxcala– se encuentran sobre un cerro, y que junto al lugar donde se aparecieron hay un pozo de agua bendita, milagrosa. Los peregrinos visitan tanto a la virgen, al cerro y al pozo de agua. Esto es algo que puede traducirse como *Altepetl*: agua-cerro, vida y comunidad.

Además del agua, los atavíos o los elementos de las imágenes también son milagrosos y poderosos. Por ejemplo, “en el Santuario del Señor del Verde el aceite que se encuentra a sus pies es milagroso, y cada año en la fiesta patronal los vecinos y los peregrinos pueden tomar unas gotas de este aceite”.¹⁷⁵

CONCLUSIONES

Los fuertes lazos entre el pasado y el presente muestran una gran continuidad cultural adaptada a las realidades de las comunidades mesoamericanas a través del tiem-

¹⁶⁹ R. Méndez, entrevista personal, 4 de febrero de 2013.

¹⁷⁰ A. Avilés C, entrevista personal, 15 de mayo de 2011.

¹⁷¹ P. Silva M, entrevista personal, 3 de enero de 2010.

¹⁷² O. Castillo F, entrevista personal, 9 de marzo de 2011.

¹⁷³ I. González C, entrevista personal, 26 de diciembre de 2012.

¹⁷⁴ Véase Rojas (1939).

¹⁷⁵ V. Corona P, entrevista personal, 17 de diciembre de 2011.

po y del espacio. Esto se puede condensar en cuatro representaciones impresionantes.

La primera se encuentra en la comunidad de Chalcatzinco (Morelos), donde con gran maestría los *texinque* (canteros) labraron sobre el abrigo rocoso de un cerro la representación del espíritu que habita ahí, y que proporciona agua al valle que está en sus pies. Él manda las nubes, el agua y los aires, él provee vida (véase la figura 70).¹⁷⁶

La segunda representación es la montaña en los impresionantes murales de Tepantitla en Teotihuacán. Dentro del cerro hay agua, gente que nada, que canta. Es un sitio como el que menciona Moctezuma: “era el lugar de aguas muy cristalinas y claras, y de mucha fertilidad de todo género de bastimentos y frescura de rosas y flores” (véase la figura 71).¹⁷⁷

La tercera está en el citado *Yaotlahcuilolli*. En el cerro se encuentra la iglesia, con la representación de la virgen de la Asunción. Desde la visión castellana, esto representa el triunfo sobre las tierras, sobre Mesoamérica; pero para las comunidades nauas tlaxcaltecas, es el *tonacatepetl*, el que da, cuida y protege a los pueblos.

La cuarta representación condeza el pensamiento mesoamericano contemporáneo en el culto a los cerros. Un ejemplo de ello se da en el municipio hidalguense de Acaxochitlan. En ese lugar se realiza una celebración católica en el punto más alto del cerro de Malinaltepetl (ahora renombrado como cerro de San Juan Diego). En el ascenso hay tres lugares sagrados donde hay que dejar flores y velas. En el primero de ellos se debe pedir permiso al espíritu del cerro para poder continuar con el ascenso. En la parte más alta se encuentra un pequeño abrigo rocoso. Ahí los *tlamatque* dejan una ofrenda de flores, velas, aguardiente, chocolate y pan, y después se dirigen a la capilla dedicada a san Juan Diego para escuchar misa en este sitio. En este espacio los sabios sahúman las imágenes de la virgen de Guadalupe, san Juan Diego y Cristo crucificado; les ponen collares de flores y pan, se les prenden veladoras y se les da chocolate. Las dos concepciones del mundo, la mesoamericana y la católica, tienen una participación activa, un espacio y un tiempo en el que conviven: antes, durante y al finalizar la celebración católica. Al sacerdote de igual forma se le coloca un collar de flores y pan (similar al que se

coloca a las imágenes católicas). Al término de la misa, los *tlamatque* realizan limpias frente a las imágenes religiosas; sahúman y ruegan, tanto al espíritu del cerro como a los santos católicos, por la cura y la limpia de los vecinos y asistentes al cerro. Después, un grupo de danzantes de la comunidad de Los Reyes ofrece su esfuerzo y ritmo a las dos deidades, la mesoamericana y la católica, y danzan el *xochipitzauatl*. Al término de la misa, la comunidad asistente baja a un llano, y con música de banda se danza el *xochipitzauatl* y se reparten los *xochimacpale* para terminar con una comida comunitaria ofrecida por los vecinos y con apoyo del municipio.

Las narrativas que se encuentran en la memoria de los *tlamatque* contienen mensajes que reflejan el conocimiento, la sensibilidad y la conexión entre el ser humano y el paisaje. El ser humano forma parte del gran conjunto sagrado de cerros, ríos, manantiales, animales, plantas, piedras, e incluso del dinero que proporciona el cerro. Los tesoros que ofrecen los cerros sagrados son las lluvias y la abundancia de alimentos; y cuando es tiempo de secas los conjuradores¹⁷⁸ “van a la Malinche y ahí pueden encontrar comida, quelites, calabazas, habas, frijoles. Ellos lo comen ahí en el cerro. Esto es un regalo de la Malinche; ella les da fuerza para continuar con su trabajo”.¹⁷⁹ Una narrativa similar la podemos escuchar entre los hñahñu en Poxindeje (Hidalgo). El cerro proporciona vitalidad y energía a los conjuradores para que puedan llamar a las nubes, al agua.

Hoy en día, las nuevas generaciones ya no escuchan los relatos que cuenta la gente grande, y como consecuencia de ello se pierde el significado simbólico de las narrativas, que se toman en un sentido muy literal: “Hay gente que ha llevado palas, picos y hasta detector de metales para buscar la campana de oro”.¹⁸⁰ Se profanan, se perforan los sitios sagrados con la ilusión de encontrar los tesoros escondidos en el cerro, de encontrar la campana de oro. Hoy en día en la ciudad de Tlaxcala se narra lo siguiente:

La estatua de Xicohtencatl Axayacatzin baja por las noches. Se le ve caminar cerca de la plaza que lleva su nombre. Cuando encuentra a alguien le ofrece los tesoros que tiene guardados en el cerro. El que acepte deberá de enfrentarse con dos guerreros: uno águi-

¹⁷⁶ Hay una amplia literatura sobre este sitio, véase Guzmán (1934) y Grove (1999, 2007, 2008), entre otros.

¹⁷⁷ Durán, *op. cit.*, 493.

¹⁷⁸ Los que llaman a las nubes.

¹⁷⁹ P. Silva, entrevista personal, 20 de enero de 2016.

¹⁸⁰ Comunicación personal de Juan Pedro López Cervantes.

la y el otro jaguar, y si los vence él gozará de todas las riquezas que se guardan, y que él quiere dar.¹⁸¹

Algunos vecinos de Tizatlan fueron a buscar los tesoros que hay escondidos en los cerros blanco de Tizatlan de donde fue originario Xicohtencatl Axayacatzin, con palas y picos. La desconexión de las na-

rrativas antiguas ha dado como resultado la pérdida de su significado. Lo que se conservó por cientos de años hoy está a punto de perderse, de olvidarse. Por fortuna, no todo está a punto de romperse, pues en las comunidades mesoamericanas está aún viva la figura de los *tamatque*: los que guardan la sabiduría de la cultura naua.

181 J. Martínez, entrevista personal, 3 de enero de 2009.

Capítulo III

La pareja primordial

INTRODUCCIÓN

En los capítulos anteriores se discutió el papel de los *tlamatque* como líderes espirituales de las comunidades de la cultura naua, los que representan el papel de *tonauan-totauan* (“nuestras madres y padres”), es decir, la cabeza de la comunidad.

También se comentaron las persecuciones de que fueron objeto los *tlamatque* a lo largo del periodo colonial, y de cómo –al tiempo que sufrían los señalamientos y procesos judiciales– dejaban testimonios escritos, pictográficos y orales del origen de los pueblos del centro de México, y de la comunicación con Huitzilopochtli, el camino a nuevas tierras y la fundación de pueblos.

De igual forma se habló de las representaciones simbólicas –de abundancia y regeneración eterna– de los cerros sagrados en las comunidades mesoamericanas del centro de México.

Vinculado con lo anterior, en éste capítulo se analiza la representación arquetípica de la pareja mesoamericana primordial (la que cuida a los pueblos), reflejada en los cargos comunitarios de los *fiscales*, quienes procuran el bien de la comunidad tanto en lo civil como en lo religioso. Los fiscales cumplen con el ciclo de fiestas religiosas durante un año, y administran y cuidan los bienes materiales de éstas.

Pero el principio de todo, el espacio sagrado donde las nuevas generaciones tienen contacto tanto con el mundo espiritual como con el material, es el hogar. En éste se aprende las primeras normas éticas que rigen a las comunidades, y los encargados de la enseñanza son los padres y los abuelos, la gente grande, con experiencia, con conocimiento.

En el ambiente familiar la pareja primordial se refleja en los abuelos, quienes dan consejos y procuran guiar el futuro de los miembros de la familia. Son los que saben las palabras antiguas, las palabras de respe-

to. Ellas y ellos han cumplido con todos los cargos, tanto civiles como religiosos; son gente grande, sabios, y la comunidad los llama *tiachca* (“hermano mayor”).

Tanto los *tlamatque* como los fiscales y la gente grande (los abuelos) saben cómo hacer ofrendas y rituales y transmiten este saber en los discursos ceremoniales. Todos ellos se han encargado desde tiempo inmemorial de unir y cohesionar a las comunidades, de recordar a los dioses mesoamericanos y de dotar de esencia y calor a los dioses católicos.

Las fiestas patronales son la muestra de la cohesión regional y comunitaria. En este tiempo se visita a los santos de la región, se come y se convive con el santo patrón, y los pueblos estrechan los lazos de vecindad y solidaridad, lo que fortalece la vida comunitaria regional.

El hilo conductor de este capítulo es la representación del arquetipo de la pareja primordial en el pasado ancestral, tomando como base las narrativas que se encuentran en los manuscritos coloniales, además de las representaciones contemporáneas en las figuras de los fiscales y los abuelos en las comunidades. En este capítulo se contestará la pregunta siguiente: ¿cuáles son los valores éticos que transmite la pareja primordial?

LAS PAREJAS PRIMORDIALES Y LA DESTRUCCIÓN DEL MUNDO

Nuestros ancestros están presentes en el mundo y en el pensamiento mesoamericano: su presencia es muy importante y se sintetiza en la pareja primordial arquetípica. Hoy día los tenemos en la expresión de *tonauan-totauan* (“nuestras madres-nuestros padres”), los creadores de la vida. Ellos se encarnan en los *tlamatque*, quienes son los que ofrecen bebida y comida a los dioses, los que tienen la facultad de limpiar el cuerpo y el alma de la comunidad.

Las parejas primordiales –los padres y madres de las comunidades– sobreviven a los grandes cataclismos en el cambio de eras, como lo cuenta la “Leyenda de los soles”,¹ texto que explica la sucesión de los diferentes mundos y de los habitantes.

El llamado códice Vaticano A ofrece un texto con ilustración pictográfica sobre estas épocas formativas del mundo. En la primera era se presenta un mundo destruido por inundaciones a causa del descenso de Chalchiutlicue (“la de las faldas preciosas”), quien trae consigo un impresionante torrente de agua (algo similar a lo que hoy se conoce en las comunidades mesoamericanas como “víboras de aguas”).² Para salvarse de la inundación, la pareja primordial se refugia dentro de una cueva ubicada en un cerro.

El *tlacuilo* pintó de amarillo la piel de la pareja (el color de los granos de maíz), y de rojo el fondo de la cueva, este color va a ser constante en los espacios que ocupen las parejas siguientes. “Dicen los más ancianos de México que escaparon de este diluvio: un solo hombre y una sola mujer, de los cuales después fue multiplicado el género humano” (Anders y Jansen, 1996: 59) (véase la figura 73).

En la era siguiente el mundo es destruido por impresionantes vientos calientes debido al descenso de Citlaltotnametle (“la estrella caliente”); Anders y Jansen traducen esta palabra como “esplendor de la estrella” (*ibid.*: 63). En este mundo una pareja se salva de la destrucción de los vientos calientes porque se refugia en una cueva. Puede interpretarse que ellos se encontraban bajo tierra ya que en la imagen se muestran las fauces abiertas de la madre tierra (ésta tiene diferentes ropas y caras, como se comentó en el primer capítulo de este trabajo). “Dicen que en este diluvio escapó una mujer y un hombre dentro de una piedra” (*ibid.*: 63). Hay que notar que tanto la piel como el cabello de esta pareja son de color blanco, como los granos del maíz *cacauacintle* (maíz cacahuete)³ (Vaticanus 3738: 6r) (véase la figura 74).

El mundo de la era siguiente es destruido por el

¹ Véase los Anales de Cuauhtitlan (2011); un listado de fuentes que hablan sobre este tema lo proporcionan Navarrete (2002: 31-32), Anders y Jansen (1996) y Velázquez (1975)

² Ésta se forma en el cielo cuando hay nubes grandes de color gris; el peligro es que si llega a caer, o “baja” a la tierra, destruirá las milpas. En muchos pueblos mesoamericanos esto lo evitan los llamados *tiemperos*, *conjuradores* o *tlasisque*, quienes, además de llamar a las nubes para que llueva, también son los encargados de cuidar que no caigan, de ahuyentarlas y alejarlas de las comunidades.

³ Este tipo de maíz se utiliza para elaborar un platillo que se llama pozole, o mejor dicho *potzolli*, muy común en el centro de México.

fuego causado por del descenso de Xiuteucitl (“señor precioso”), también llamado dios del fuego (Anders y Jansen, 1996: 64; Navarrete, 2002: 33). Nuevamente encontramos a una pareja refugiada dentro de una cueva, “La tercera edad, dicen haber tenido principio de un hombre y una mujer que escaparon en una gruta bajo tierra, cuando fue destruido el mundo una tercera vez por fuego” (Anders y Jansen, *op. cit.*: 65). La piel de esta pareja es amarilla como los granos de *momochtli* (maíz palomero); hay que mencionar que Xiutecutli baja del cielo trayendo el fuego, y su cola es igual a la de *xiucoatl* (“serpiente de fuego”), como las que rodean la Piedra del Sol o (Tonamalaca) (véase la figura 75).

En la siguiente era o sol, “baja la diosa Xochiquetzal, patrona de la Alegría y de las Fiestas” (Anders y Jansen, *ibid.*: 66). En este tiempo no hay una pareja que se haya salvado de la destrucción:

La cuarta edad, según su cuenta, es aquella en que se ha tenido principio la provincia de Tula, la cual, dicen haberse perdido por causa de estos vicios, y así pintas a los hombres bailando, y por causa de estos vicios les vinieron grandísimas hambrunas, y así fue destruida la provincia [...] además, que llovió sangre y que murieron muchos de espanto [...] Llamaron a esta edad “edad de cabellos negros” [tzontliltic]. No se ha perdido toda gente, pero sí gran cantidad (*ibid.*: 66-67).

El *tlacuilo* pintó la piel de la gente de un color parecido al del maíz rojo y de las tortillas (véase la figura 76).

Es posible que las parejas primordiales que se salvaron de las edades, o soles, fueran los granos del maíz, ya que el color de la piel y del cabello de las parejas son muy similares a los colores del *teocintle* (maíz sagrado).

Se aperció a los tlaloque (dioses de la lluvia), los tlaloque azules, los tlaloque blancos, los tlaloque amarillos y los tlaloque rojos; y Nannáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego es arrebatado por los tlaloque el alimento: el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chíá, el michihuanuh-tli (especie de bledos); todo el alimento fue arrebatado (Velázquez, *op. cit.*: 121).

En el códice Cihuacoatl (Borbónico), en el folio 21, hay una pareja primordial; son personas ancianas y se

les ha identificado como Oxomoco y Cipactonal (Anders, Jansen y Reyes, 1991), los creadores del calendario, y que tenían el poder de hacer pronósticos mediante la lectura del maíz. Ambos están sentados en *teocuitlaicpalli* (“silla de oro”). Cipactonal ofrece copal a los dioses: “hace ofrendas con el incensario, el punzón de hueso para el autosacrificio y la bolsa de copal” (Anders, Jansen y Reyes, 1991: 181). Oxomoco tira con una jícara granos de color amarillo para realizar la lectura. Conviene recordar que desde hace cientos de años el maíz es lo más importante para las poblaciones mesoamericanas, y que el *teocintle* (“maíz sagrado”) tiene vida y esencia propias.⁴

Hay que notar que el *tlacuilo* pintó de amarillo la piel de los ancestros Oxomoco y Cipactonal, el mismo color –el del maíz sagrado– que usó para pintar los círculos que rodean al espacio sagrado y los bancos preciosos. En el códice Cihuacoatl (Borbónico) (véase la figura 77), Oxomoco y Cipactonal se encuentran en un espacio sagrado rodeado de círculos dorados.

EN EL ADORATORIO DE ORO, donde brota un manantial de agua, están sentados en sus troncos los ancianos, los sabios, los Cargadores de los Bules de Tabaco. La Abuela Oxomoco, que pronostica la suerte, arroja granos de maíz en una jícara. El Abuelo Cipactonal, “El del Primer Día”, que determina las actividades de los sacerdotes, hace ofrendas con el incensario” (Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*: 181).

Oxomoco y Cipactonal están inmersos en un ambiente sagrado. Es un lugar rodeado de luz, de brillo, de claridad; el fondo rojo del cuadro en que se encuentran puede connotar el fuego (el origen de los hombres), y debajo de ellos sale una gran corriente de agua. Estos elementos permiten suponer que Oxomoco y Cipactonal se encuentran representados en una cueva dentro de un cerro.

Hay que mencionar que en el año 1910 se encontraron tres imágenes talladas en las rocas. “Solo los leñadores y los pastores que, por razón de su ejercicio, penetran a los lugares más recónditos de las barrancas y de las montañas, habían mirado tan interesantes piedras, y hoy se sabe que las designaban con el nom-

bre de ‘Piedras de los Reyes’”.⁵ Estos grabados son de la pareja primordial, Oxomoco y Cipactonal. Hace relativamente pocos años, en la antigua ciudad de Tlaltelolco, se encontró una pintura mural que representa a estos dioses. “En la parte inferior aparece la escena principal, inscrita en un enorme semicírculo rojo [...], en la que se muestra a los dioses creadores del calendario: Cipactonal y Oxomoco [...]”.⁶ Lo que debe destacarse de esta pintura mural es el semicírculo rojo que encierra a la pareja: la representación de una cueva.

Una cueva en un cerro sagrado, al igual que las parejas que se salvaron de las destrucciones del mundo. Ahí Oxomoco y Cipactonal crearon el calendario, realizaron ofrendas y leyeron del maíz; “Oxomoco echó suertes con maíz [...] Luego dijeron Oxomoco y Cipactonal que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Tonacatépetl” (Velázquez, *op. cit.*: 121).

La pareja primordial es también una representación del espíritu del cerro sagrado. Viven ahí, y ordenan los días, las aguas y la fertilidad; son la representación de la señora y el señor del Tlalocan,⁷ son la imagen de la señora de la Matlalcueyatl.

El fondo rojo sobre el que se encuentran Oxomoco y Cipactonal puede representar el fuego del hogar, el *tlecuil* (agarrar-fuego). Las narrativas de las comunidades nauas mencionan que “el fuego hay que cuidarlo, hay que guardarlo para que no se apague”.⁸ En la comunidad naua de Santa Catarina se narra que en Santa Ana Tzacuala

sacaron al señor amarillo (el fuego); lo tenía la gente, le daban su ofrenda, pero después ya no le daban nada, y el señor amarillo se enojó mucho y comenzó a haber tragedias, morían los niños; la gente mandó a llamar a un *tlamatqui* para que le hiciera un ritual, y después lo enterró en el *tzacual*, para que ya no hiciera cosas malas.⁹

Oxomoco y Cipactonal, al inventar el calendario, también enseñaron el autosacrificio y la lectura del maíz. Ésta permite hasta hoy a las *ciuatlamatque* entablar comunicación con los ancestros mediante el uso

⁴ Hoy en día, en las comunidades mesoamericanas, hay narraciones sobre el maíz. Este tiene vida, y si no se le cuida llora o se va a otra casa en donde lo protejan (lo anterior puede escucharse en la comunidad naua de Santa Catarina Acaxochitlan).

⁵ Robledo (1910: 340).

⁶ Guilliém (1998: 51).

⁷ Véase Reyes y Christensen *op. cit.*, 77.

⁸ N. Escorcía, V. Flores, entrevista personal, 2 de abril de 2013. Además, el fuego avisa cuando una persona está por llegar a una casa.

⁹ A. Flores, entrevista personal, 10 de abril de 2013.

del *teocintle*. En el códice Cihuacoatl (Borbónico), en el lugar donde están sentados hay dos especies de bastones con cabeza de cierva.¹⁰

La pareja primordial es de edad avanzada; ambos tienen arrugas en el rostro y muestran dos dientes, lo que indica no sólo la edad sino también que es una referencia simbólica a la época primordial. Son sabios y conocen cómo hacer la lectura del maíz, las ofrendas y el autosacrificio. Un paralelo de ellos lo podemos ver hoy día en los *tlamatque* de Santa Catarina: gente grande, sabios, que conocen los discursos sagrados y los rituales. Además tienen el don de comunicarse con los ancestros representados en el Cualtepetzintle, el Telpochtli y la Maceuatenancatzintli. Los *tlamatque* enseñan con el ejemplo y se sacrifican dándose cuatro golpes en la espalda con la ortiga llamada *chichicaxtli*.

La pareja Uno Venado (los dos integrantes tienen el mismo nombre), al igual que la anterior, es de edad avanzada; en medio de ambos se encuentra el señor nueve viento (Iya Qchi) “[...] In present-day communities he is often referred to as the Rain Serpent (*Coo Dzau*), the whirlwind” (Jansen y Pérez, 2011: 258-259). Éste se encuentra sentado en una almohada de piel de jaguar al igual que el anciano Señor 1 Venado. Los tres están sobre los cielos, donde no hay luz ni oscuridad: es el tiempo antes del nacimiento de los astros, antes de la cuenta del tiempo. Debajo de la anciana y del anciano 1 Venado hay ocho niveles celestes, y al final de ellos se encuentra saliendo la luna y el sol para iluminar el tiempo, el mundo, los días y las noches, y además para iluminar al hombre en los trabajos que tiene que realizar. Todo esto ocurrió en el año 1 caña, en el día 1 lagarto, es decir el primer día del primer año, o el inicio de los tiempos.

El mismo tema aparece en el códice Yuta Tnoho (Anders, Jansen y Pérez, 1992; Jansen y Pérez, 2008). En la primera escena (pág. 52-51) se encuentran los ancestros en un tiempo primordial; están con el cuerpo pintado de negro y sentados frente a frente, sobre los cielos, hablando en un momento anterior a la cuenta del tiempo, antes de la creación del mundo, de la creación de la luz. Ellos “asentaron las noches, ordenaron y se asentaron los días. Primero hubo oscuridad alrededor, luego se pusieron en fila y se contaron los días” (Jansen y Pérez, 1992: 81).

¹⁰ Hay un paralelo en la pareja primordial mixteca Señor 1 Venado y Señora 1 Venado, representada en el códice Yuta Tnoho (Vindobonensis) y en el Rollo del Fuego Nuevo (Rollo Selden). Véanse los estudios de Martínez (1994), Caso (1989) y Anders, Jansen y Pérez (1992).

Los ancestros, los creadores de la vida sobre la tierra, crearon el culto a los dioses. Ellos, los de la piel pintada de negro, ordenaron “la salida y puesta del Ñuhu” (*ibid.*: 81), ordenaron la creación de los rituales a estos ñuhu, y se crearon las aguas, las tierras y los pueblos. Allá sobre los cielos se ordenó la creación de templos para las primeras parejas, para los creadores de la humanidad. “En el cielo estaban los Ancianos nobles [*Ndodzo*], los Abuelos venerados sobre los altares: la Pareja Primordial” (*ibid.*: 82). En la foja 51 tenemos a los ancestros que llevan por nombre “Señora 1 Venado y Señor 1 Venado, los Gemelos primordiales. Sahumaban con copal y esparcían el tabaco molido [...]. Eran los Señores de los Vientos, que decidieron sobre la muerte. Eran la Madre y el Padre divinos, que procrearon a los siguientes seres diversos” (*ibid.*: 84). Ellos tienen el mismo nombre que la pareja primordial que está sentada sobre los cielos, sobre la luna y el sol en el Rollo del Fuego nuevo (Rollo Selden), y coinciden con la escena que representa a Oxomoco y Cipactonal.¹¹

Otro relato, que proviene de la cultura mixteca, se encuentra en un manuscrito del siglo XVII: “el dominico fray Gregorio García, resumió en español un códice con comentario en *dzaha dzau* que se encontraba en manos del vicario de Cuilapan” (Jansen y Pérez, 2007: 97). Jansen y Pérez reconstruyen la narrativa, que coincide con lo que se está comentando:

En aquel tiempo aparecieron y se hicieron visibles
Ñuhu Señor 1 Venado Culebra-Puma
Y Ñuhu Señora 1 Venado Culebra –Jaguar
Muy linda y hermosa
Estos dos fueron el principio de los demás Ñuhu.
Luego que aparecieron estos dos Ñuhu en el mundo,
visibles y con figura humana,
con su omnipotencia y sabiduría
hicieron y fundaron grande peña,
sobre la cual edificaron unos palacios,
muy suntuosos y hechos con grandísimo artificio,
donde fue su asiento y morada en la tierra.
[...] Estos Ñuhu, Padre y Madre de todos los Ñuhu,

¹¹ Cabe mencionar que en el seminario de lectura de códices organizado por el Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez en el año 2013, se realizaron varios ejercicios de lectura de estas primeras páginas en diferentes lenguas mesoamericanas, como el mixteco, el ayuuk (mixe), el maya y el nauatl. El resultado de estos ejercicios fue impresionante porque quedó claro que los lazos mesoamericanos están muy presentes; y la concepción de la creación de la humanidad es compartida en el gran área cultural mesoamericana.

Estando en sus palacios y corte,
 tuvieron dos hijos varones
 [...] El primero se llamó Señor 9 Viento Culebra
 [Emplumada]
 El segundo se llamó Señor 9 Viento *Yahui* (Serpiente
 de Fuego) (*ibid.*: 101).

Las concepciones de las parejas primordiales, de los ancestros creadores de la vida, y de la cuenta del tiempo se comparten también en la cultura ayuuk (mixe).¹² La pareja primordial se llama

Tääy y Jëkëëny: ellos se encuentran sobre el cielo, dentro del cielo, a ellos no los podemos observar, pero sabemos que ahí viven, que ahí se encuentran. También tenemos a una pareja más, que se encuentra en el cielo: Kontoy, quien es un hombre con garras de águila y habita en la cima de los cerros, y además se identifica con el trueno, y Tajëëw, que tiene cuerpo de culebra con cabeza de venado, y es también conocida como la madre tierra y se le identifica con el rayo.¹³

Para la cultura naua, Tajëëw bien puede ser la *mazacoatl*, la culebra con cabeza de venado que trae la humedad necesaria para la tierra y brilla como el oro, la que cuida a las comunidades, a los hombres y la milpa, la que vive enroscada en los cerros, y si no se le cuida se va volando a otro cerro, a otra comunidad:

en el Cualtepetzintle vivía la *mazacoatl*; ella estaba enroscada alrededor del cerro, pero cuando lo incendiaron se fue volando a la comunidad de [...] allá vive, allá cuida la milpa, allá la tierra es fértil y la nuestra ha dejado de producir, ya no se produce como cuando la *mazacoatl* vivía aquí.¹⁴

Es posible admirar a la *mazacoatl* en los impresionantes murales de Cacaxtla, Tlaxcala. En éstos se encuentra un *tlamatqui* vestido con cabeza, alas y garras de ave; sostiene entre sus brazos una gran caña de la que salen –por los extremos– dos cabezas de serpiente; él se encuentra parado sobre el cuerpo de una

serpiente emplumada, que bien podría ser Quetzalcoatl. En otro mural se localiza un *tlamatqui* vestido con piel de jaguar y alas de ave; sostiene un atado de cañas con puntas de obsidiana de las cuales escurren gotas de agua que caen sobre la culebra venado-piel de jaguar, que bien podría ser la *mazacoatl* (véase la figura 79).

Tales víboras se encuentran en el texto de Gregorio García:

En aquel tiempo aparecieron y se hicieron visibles
 Ñuhu Señor 1 Venado Culebra-Puma
 Y Ñuhu Señora 1 Venado Culebra-Jaguar
 Muy linda y hermosa (Jansen y Pérez, *op. cit.*: 10).

Grandes paralelos y similitudes, fuertes lazos que unen la gran área cultural mesoamericana; se pueden sentir a pesar del tiempo, de las imposiciones coloniales sobre los pueblos mesoamericanos; se pueden escuchar en las pláticas de la gente grande, los conocedores de las narrativas, porque ellos recuerdan lo que sus padres, abuelos, bisabuelos y ancestros contaron y sintieron.

De acuerdo con la descripción que nos proporciona Juan Carlos Reyes Gómez, y retomando lo comentado líneas arriba, es posible interpretar la impresionante escultura de Coatlicue (la que tiene falda de serpientes), con cuerpo y cabeza de serpiente, pies en forma de garras y que lleva puesto un collar de manos y corazones.¹⁵

En la combinación de estos elementos visuales (simbólicos), Coatlicue muestra las potencias y las energías de la tierra. Ella es la madre tierra, el corazón de ésta, la que provee alimento. Muy alejada de las interpretaciones que se le han dado: “espantosa divinidad, monstruo de la tierra” (Delhalle y Luykx, 1992: 15; De la Cruz, 2007, etc.). Ella no es un monstruo ni una destructora terrible. Coatlicue es una representación simbólica de la madre tierra, ya que para las culturas mesoamericanas la tierra es considerada como una gran víbora. El fallecido maestro Luis Reyes García ha elaborado una lectura de su estatua.

En el Rollo del Fuego Nuevo (Rollo Selden) se puede apreciar el viaje espiritual del señor que tiene por nombre 1 Jaguar; es un *tlamatqui* porque tiene pintado el cuerpo de negro, y en sus pies, manos y

¹⁵ Como ya se apuntó en el capítulo anterior, el collar de manos y corazones aparece como elemento de una gran figura femenina en las pinturas de la iglesia de Santa María Xoxoteco (Hidalgo).

¹² Agradezco a Juan Carlos Reyes Gómez por las ideas y los conceptos de la lengua y cultura ayuuk. La información proporciona por él se podrá consultar en la tesis doctoral que está escribiendo en la Universidad de Leiden.

¹³ Comunicación personal de Juan Carlos Reyes Gómez (30 de septiembre 2015).

¹⁴ R. Flores, entrevista personal, 4 febrero de 2012. Sobre la *mazacoatl* y el cerro el autor está preparando un estudio aparte.

cabeza tiene cuchillos de pedernal, y una concha en el pecho. En el año 7 Caña, día 7 Caña, entra al cuerpo de la tierra, representada por unas fauces abiertas y una lengua bífida; el *tlamatqui* viaja por el interior de la tierra y sale por una cueva, que bien puede ser Chicomoztoc (Cueva Siete), lugar representado por unas grandes fauces de serpiente y con siete corazones sobre ellas. Entre ambas imágenes podemos observar ciertos paralelismos importantes: el cuerpo de serpiente, las fauces y los corazones, que indican la fuerza y el poder de la tierra. De ella nacemos y sobre ella caminamos, de su ropaje nos alimentamos.

En la zona maya de Momostenango, departamento del Totonicapán, Guatemala, hay narraciones similares a las comentadas líneas arriba, “la tierra es padre y madre, también las culebras son padre y madre”.¹⁶ Además, al igual que los *tlamatque* nauas del centro de México, los *chuchqajauib*¹⁷ “cuidan al pueblo y hacen ceremonias privadas y públicas para el bienestar de la comunidad”, son los padres y madres de la comunidad, la cabeza del pueblo, y representan a las parejas primordiales, como las comentadas líneas arriba.

En el pueblo hñāhñu (otomí), de la misma forma, hay referencias a una pareja primordial a la que llaman Zi dadá-Zi naná (Broda y Good, 2004: 309). En el municipio hidalguense de San Pedro Tlachichilco, hasta los años 80 del siglo pasado la comunidad conservaba a la pareja primordial y veneraban a los dioses. Hoy sólo una familia del municipio conserva a una de estas parejas primordiales, representada en papel recortado, en una canasta hecha de caña. La madre primordial se encuentra vestida con naua, faja, blusa y *quechquemitl*; en la cabeza lleva un *quechquemitl*¹⁸ más pequeño, y tiene collares y aretes. El padre primordial está vestido con pantalón y camisa de manta, lo cubre un gabán y tiene huaraches y un sombrero de charro:¹⁹ “debajo del gabán del señor hay una piedra verde como chalchihuite; la piedra tiene la forma de un jaguar”.²⁰

Ellos son la pareja primordial y representan a los ancestros. En los estudios de Stresser-Péan se presen-

tan varias imágenes tomadas en los años de 1981 y 1984 (Stresser, 2011: 134). Hoy día el antiguo *xantocalli* otomí ya no existe; pero los teponaztles y huehuetl (tambores verticales y horizontales) no fueron destruidos sino se “enterraron junto con algunas parejas de dioses”.²¹

A las representaciones de los ancestros en la literatura científica se les ha denominado como muñecos o ídolos: “los ídolos de cartón representan al ‘señor del pueblo’ entre su mujer y su hija” (Stresser, *op. cit.*: 134). Cabe aclarar que las figuras de recortes de papel no son ídolos ni muñecos, como se les ha llamado (Cerón, 2008; Galinier, 2011; Stresser, 2011).

Por su parte, Galinier menciona que “El término ídolo se usa como el término muñeco, en el español rural del México oriental: será pues utilizado a lo largo del texto sin que se contemple cualquier equivalencia con el denominativo ‘ídolo’, en el sentido antropológico del término, si es que existe” (Galinier, *op. cit.*: 167).

A pesar de que las personas de las comunidades originarias emplean el término “muñeco” (en español) para designar a los espíritus encarnados en esas figuras, hay que tener presente que la presencia del español en relación con las lenguas mesoamericanas ha sido fuerte y aplastante, avasalladora; y aunque la gente de las comunidades originarias usan esos términos para designar lo que se es, lo que se sabe hacer o lo que se hace, en español esto siempre tiene un estatus menor, que cambia cuando se habla y se pregunta por los mismo términos en la lengua mesoamericana en cuestión.

Por ejemplo, en el municipio de Tenango de Doria, en la sierra hidalguense, zona donde se habla ñuyu²² (otomí), se encuentra uno de los cerros sagrados de la región, y cuando se pregunta por el nombre de éste siempre lo denominan “cerro brujo” (en español); pero cuando se pregunta en ñuyu, la concepción es otra, ya que significa “cerro bueno”. Lo mismo sucede en la comunidad naua de Santa Catarina, municipio de Acaxochitlan; cuando se pregunta en español por el nombre del cerro sagrado se responde “cerro brujo”, pero en nauatl es Cualtepetzintle (“cerro bueno”). Lo mismo sucede cuando se pregunta a un *tlamatqui* cuál es el nombre que recibe por lo que sabe hacer: en español dice “brujo” o “brujito”, mientras que en la

¹⁶ Agradezco la información a Paul van den Akker, quien se encuentra preparando su tesis doctoral en la Universidad de Leiden.

¹⁷ Chuchqajauib = plural de chuchqajau, “madre-padre”. Comunicación personal de Paul van den Akker.

¹⁸ Las mujeres de San Pedro Tlachichilco utilizan el *quechquemitl* hoy día para cubrirse la cabeza.

¹⁹ Agradezco a Arturo Castelán Zacatenco la gentileza de haberme compartido las fotos que se muestran.

²⁰ Comunicación personal de Arturo Castelán Zacatenco (2012).

²¹ Comunicación personal de Arturo Castelán Zacatenco, cronista del municipio de Acaxochitlan, Hidalgo.

²² Es la autodeterminación de los hablantes de esta zona.

lengua propia el significado es “persona que sabe”, y por ende, *sabio*.

Al igual que el término *bädi* (“el que sabe”) en ñuyu, cambia a “brujo” en español (Pérez, 2011, Galinier, 2012), en ayuuk el término genérico *wijyja’ay* (“sabio”) usualmente se traduce al español como “curandero” o “curandera”. En la comunidad mixteca de Chalcatongo hay términos similares a los comentados: *ñaha jini saha tana* (“señora que sabe hacer medicina”), *nanduku nuni* (“persona que busca en el maíz”) y *toho ja jini* (“persona que sabe”).²³ Finalmente, en la zona mazateca, cuando se pregunta a la gente por los que saben curar, ellos mismos dicen “curandero”, pero en la propia lengua ñā²⁴ el término es *chota chin’né*, que quiere decir “sabio”.²⁵

Como se ha podido apreciar, el español –desde su visión colonial– siempre ha dado una categoría menor a las personas sabias de las comunidades originarias, y no las considera dignas de alcanzar ese estatus de conocimiento, un nivel reservado para las personas que provienen de las ciudades y que han alcanzado un cierto grado escolar. Con estos ejemplos, se ve que hay una gran distancia entre el español y las lenguas mesoamericanas para nombrar a las personas, ya que mientras uno las llama “brujos” (como en la época colonial), en las lenguas mesoamericanas se conserva el significado primordial: el que sabe o la que sabe.

Por lo que respecta a la confección de alguna imagen, los *bädi* o *tlamatque* piden a los dioses que guíen sus manos y que permitan que la representación sea adecuada, para que los dioses queden contentos con ella. En este acto, los *tlamatque*, los *bädi* están dotando de sustancia, de calor, de esencia, de vida a los dioses, y así, cuando el *bädi* o el *tlamatqui* termina la figura de papel, ésta deja de ser eso; no es un muñeco ni un ídolo, sino es la representación simbólica de la tierra, del monte.²⁶

²³ Agradezco Aurora Pérez Jiménez la explicación sobre la diversidad de términos y significados.

²⁴ Tomado de http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_mazateco.html#7.

²⁵ Comunicación personal de Alessia Frassani, quien realiza una investigación sobre los cantos sagrados entre los mazatecos de Huautla, Oaxaca.

²⁶ Alberto Avilés Cortés comenta una experiencia personal en una comunidad de la Sierra Oriental de Hidalgo: con el ánimo de entrevistar a una señora que se encontraba haciendo un comal, le preguntó varias veces “¿cómo lo hace?, ¿qué tipo de tierra utiliza para los comales?”. Y viendo que la señora no respondía, le preguntó entonces a una de las hijas que se encontraba cerca, y ésta le dijo “no le contesta porque está haciendo un comal, ella está concentrada, ella pide porque sus manos le transmitan al comal su calor”. (comunicación personal, junio de 2010).

Regresando a la cultura naua del municipio de Acaxochitlan, en la comunidad de Santa Catarina, puede verse la ritualidad que hay en torno a la pareja primordial, representada por un *teponaztle* que lleva el nombre de *telpochtli* (“joven”),²⁷ y que es venerado y honrado junto con la madre tierra, llamada *macuatenancatzintli* (“la venerable madre de la gente”). Ellos forman parte esencial y fundamental del mundo ritual en la comunidad, son el corazón de ésta.

Como se ha visto, las parejas primordiales existen en varias culturas mesoamericanas, es una constante que trasciende las fronteras impuestas por otra concepción del mundo y que lamentablemente las hace ver como culturas “raras, exóticas, llenas de brujerías, de curanderos”; pero que son todo lo contrario: un mundo profundamente religioso, que expresa sus preocupaciones, angustias y sueños, y los entrega a sus dioses mediante rezos, danzas y rituales. Es un mundo aún poco entendido por los académicos de fuera y, sobre todo, mal interpretado.

LA PAREJA PRIMORDIAL Y LOS RITUALES DE CASAMIENTO

Los *tlamatque* que encarnan la pareja primordial pueden verse en los rituales de casamiento que muestra la foja 61 del código Mendocino. El *tlacuilo* pintó a gente grande –en la parte superior del recuadro que enmarca la escena– de un modo que se asemeja en gran medida a la representación de Oxomoco y Cipactonal en el código Cihuacoatl (Borbónico). El abuelo se encuentra sentado en un asiento de petate y la abuela está sentada sobre sus rodillas; ambos le hablan a la pareja que está contrayendo matrimonio. Los abuelos son respetados porque simbolizan la sabiduría y el conocimiento adquiridos a lo largo de la vida; son los únicos que hablan y pueden dar consejos. De igual forma, hablan sobre las ofrendas de comida que se encuentran representadas en la misma imagen.

Una escena similar puede encontrarse en el código Añute (Selden): “el señor [11 Viento] Jaguar Sangriento, y la señora [6 Mono] Quechquémitl (poder) de la Serpiente Emplumada” (Jansen y Pérez, 2007: 204). Hoy día en las comunidades mixtecas del estado de Oaxaca, México, se sigue una larga tradición en cuanto a discursos, ofrendas y confecciones de petates

²⁷ Es uno de los nombres del Dios Tezcatlipoca. Véase Heyden (1989: 83-93), Johansson (1999: 179-199) y Olivier (2004).

especiales que utilizarán los futuros esposos en las ceremonias que se lleven a cabo. Un ejemplo es el “protocolo” establecido en las comunidades ñuu savi para contraer matrimonio. Un protocolo que incluye la ayuda mutua, la “*da’a* o guesa, ‘ayuda u ofrenda (recíproca)’”,²⁸ entre familias para la organización de los rituales. En el estudio doctoral de Ubaldo López (2007) se hace una descripción amplia y detallada del protocolo de casamiento; algo muy cercano a lo que observamos en las pictografías de la página 7 del códice Añute.

Los discursos y los agradecimientos pueden escucharse hoy día en una gran cantidad de comunidades mesoamericanas. Por ejemplo, en la zona de Tlaxcala y Puebla, cuando una pareja quiere formalizar su relación y casarse, los padres del joven y los abuelos proponen una fecha para ir a hablar con los padres —y en su caso, con los abuelos— de la novia. El novio debe comprar dos *chiquiuites* (canastas): uno tendrá pan, dulces, una botella de alcohol o vino y dos cirios grandes, y el otro deberá contener fruta.

Cuando la familia del novio llega a la casa de la novia, los padres y los abuelos de ésta reciben a los visitantes, se intercambian saludos y el novio entrega los presentes a los padres de la novia. En este momento, los primeros que toman la palabra son los abuelos del novio; éstos se disculpan por la interrupción en las actividades de la familia visitada. De inmediato, los abuelos o los padres de la novia contestan que no saben los motivos de los presentes y de la visita; los abuelos del novio contestan que el motivo es para solicitar el permiso de la familia visitada (abuelos y padres) para que los jóvenes se puedan casar y formar una familia, tal cual ellos lo hicieron en su momento. Es entonces cuando los abuelos o las personas más grandes de ambas familias inician las pláticas y expresan a los dos jóvenes sus preocupaciones en relación con el matrimonio y las dificultades de la vida, sobre el trabajo y las vicisitudes que pasarán en el futuro, de los aprendizajes que les esperan. Las personas más grandes de ambas familias recomiendan que siempre sean tomados como espejo y reflejo de la vida que han llevado, y que lo mismo se espera de la nueva pareja.

Cuando la pareja ya se ha casado, los abuelos de ambas familias, la pareja primordial encarnada en ellos, ingresan danzando al lugar de la celebración. En los pueblos que se encuentran a las faldas del volcán

Iztaccíhuatl,²⁹ la danza se llama *maxochitl* (“flor en mano”), y en el área Hidalgo la danza lleva por nombre *xochipitzauatl* (“flor delgada”) (véase figura 81b). Las danzas las encabeza una abuela que lleva un *popoxcomitl* (sahumerio), y detrás de ella vienen los abuelos y los recién casados; ambas danzas siempre se ejecutan haciendo un gran círculo de izquierda a derecha, y la música es interpretada por dos violines y una guitarra, o en su caso los abuelos llevan la música en un disco que tiene el son que se toca en la región.

En algunos lugares, las abuelas y los abuelos cargan y danzan con un guajolote vivo; después siguen los padres de ambos cargando *chiquiuites*, y a continuación los recién casados cargando flores; posteriormente se integran a la danza ambas familias. La música, la quema de copal, los cirios, los guajolotes y los *chiquiuites* significan abundancia, felicidad, luz y paz en la vida de pareja. Ésta aprenderá los rituales, porque cuando sus hijos crezcan harán lo mismo, y dirán discursos de igual forma.³⁰

Cuando finaliza la ceremonia religiosa, los recién casados y sus familias se dirigen al local de actividades sociales que se ubica en el mismo municipio; en ese lugar las madres y los padres de ambos jóvenes intercambian discursos de agradecimiento y, por primera vez los jefes y las jefas de las familias se dicen unos a los otros “compadrito” o “comadrita”. Estas palabras indican que ya no son sólo vecinos sino que ahora son una misma familia que ayudará y cuidará la vida de los recién casados. Después de reconocerse como familia, los padres y las madres intercambian *chiquihuites* (cestos), flores y guajolotes. Con ellos toda la familia danzará haciendo un gran círculo de derecha a izquierda.

Los nuevos “compadritos” sostienen en sus manos una olla de barro adornada para la ocasión, la cual contiene mole poblano (uno de los platillos más representativos de la zona y que se elabora en ocasiones especiales) y se entrega a los padres de la recién casada. Después se danza el *maxochitl*, con *chiquihuites* y un guajolote vivo; a éste se le da de tomar alcohol “para que disfrute del festejo” y para que después sea preparado en mole y se comparta con las “nuevas” familias. Cabe comentar que el guajolote es parte

²⁹ He respetado el nombre oficial del volcán.

³⁰ Entrevista con los señores Enrique Ramírez Herrada y María Virginia Corona Pérez, Pascuala Silva Muñoz y Jorge Martínez Vázquez, Encarnación Vásquez Sarmiento y Amelia Hernández Salazar, Armando Macuil Goíz y Luz María Martínez Silva.

esencial de los rituales en las comunidades y los pueblos mesoamericanos, ya que va a alimentar a la familia y a la tierra con su líquido precioso.

La gran área cultural mesoamericana comparte varios elementos simbólicos; por ejemplo, en Santa Catarina Acaxochitlan se usan los mismos elementos (chiquiuites, cirios y guajolotes) para uno de los rituales más importantes en la vida religiosa comunitaria.³¹

En la comunidad de Santa Catarina Acaxochitlan, los discursos y rituales de casamiento se comparten, e incluso, cuando terminaba la ceremonia religiosa, las nuevas parejas se “arrodillaban sobre un petate nuevo y sostenían dos cirios en sus manos, recibían las bendiciones de los más grandes, de las parejas que ya están casadas”.³² Esta acción puede verse en las comunidades tlaxcaltecas: los recién casados entran a una sala, se arrodillan frente a alguna imagen religiosa, y reciben las bendiciones de los más grandes y de las parejas casadas: “en primer lugar pasan los abuelitos, y después nuestros padres y madres, en seguida pasan los tíos y al final los primos más grandes que ya están casados”.³³ Esto es muy semejante a lo que puede verse en la foja 61 del códice Mendocino, donde los novios están sobre un petate y reciben las palabras de los más grandes, de la gente que tiene experiencia en la vida.

La figura de pareja primordial también puede observarse en el ámbito comunitario, en los nombramientos de los fiscales y mayordomos. A los fiscales se les llama *tiachcauan* (“hermanos mayores”), o también *tonauan-totauan* (“nuestras madres y padres”); ellas y ellos son los que cuidan a la comunidad, los que la representan ante otros pueblos.

LOS FISCALES Y LA PAREJA PRIMORDIAL EN TLAXCALA

Los fiscales y mayordomos de las comunidades tlaxcaltecas reflejan hoy día la esencia de la pareja primordial, ya que la asunción de sus cargos –a inicio de cada año– implica el cuidado de sus comunidades.

En la comunidad tlaxcalteca de Santa María Atlhuetzia, los mayordomos y los fiscales son ratificados por el párroco de la iglesia en la misa de año nuevo. En esta ceremonia, los fiscales salientes entregan a los entrantes los bastones, las llaves de la sala donde se

guarda el archivo y la libreta del escribano. Cabe destacar que los bastones son un símbolo de servicio en el mundo mesoamericano: “Varas o bastones especiales son símbolos de la autoridad y, por eso, también pertenecen al mundo sagrado” (Jansen, 1997: 88). Además, los mayordomos salientes y los entrantes intercambian imágenes religiosas del santo o la virgen que va a estar a su cargo.

El párroco presenta a los nuevos fiscales y mayordomos ante la comunidad católica que asiste a la misa del año nuevo. Ofrece palabras de aliento por el duro trabajo que los fiscales entrantes tendrán y les augura un buen trabajo tanto en la iglesia como en el resto de la comunidad; a los fiscales salientes les agradece de igual forma por los trabajos realizados a lo largo del año y les dice que la comunidad ha visto sus esfuerzos, por lo que se han ganado el respeto de la misma.

Uno de los deberes de los nuevos fiscales y sus esposas es asistir todos los domingos a misa durante el año que dura el cargo; ellos portarán durante la celebración católica el bastón de servicio porque simboliza el trabajo, el esfuerzo y el servicio que ofrecerán a lo largo del año. Ellos y ellas son ahora la cabeza de la comunidad, los que representan al pueblo entero ante otras fiscalías y otras comunidades.

El acto público de intercambiar símbolos (bastón, llaves y libro) y buenas cuentas es un acto que toda la comunidad congregada en la iglesia certifica y aprueba. Todos participan en el ritual, en el cambio de autoridades y mayordomías, esto es *communitas* en palabras de Rappaport (2001). No solamente se cambian tres personas que tienen los cargos de fiscal, mayor y escribano, sino que sobre sus hombros recae la responsabilidad y la confianza de la comunidad entera.

Ello implica que se deberá de seguir el trabajo conjunto, el esfuerzo comunitario, además de estrechar los lazos solidarios tanto en el interior del grupo social como con las comunidades vecinas. Por esto, una gran cantidad de comunidades mesoamericanas siguen vivas a pesar de los enormes esfuerzos externos por cambiar su concepción del mundo, algo que las comunidades han sabido proteger y que se manifiesta en los rituales y los significados que éstos tienen para los miembros de las culturas mesoamericanas. Todo ello está en serio peligro de desaparecer por la imposición de una cultura (occidental) y una lengua (el español) que ven como una barrera –y hasta como un “problema”– la diversidad cultural y lingüística.

El ritual es un acto “social básico para la humani-

³¹ Véase el primer capítulo de este trabajo, donde se comenta el ritual al *tlalticpactli* y a Maceuatenancatzintli.

³² R. Valentín, entrevista personal, 20 de enero de 2014.

³³ O. Castillo, entrevista personal, 5 de febrero de 2013.

dad” (Rappaport, *op. cit.*: 66) porque cohesiona a la comunidad y le proporciona simbólicamente un cuerpo y una cabeza, lo que le da presencia ante los miembros de las comunidades vecinas.

Después de realizar el cambio de fiscales, el párroco realiza el cambio de sacristán y portero, y entrega las llaves de la iglesia a este último, a quien le encomienda vigilar y cuidar la iglesia y tocar a tiempo las campanas (véase la figura 83).

En seguida se realiza el cambio de hermandades y mayordomías; en el año 2014 solamente se realizó el cambio de la hermandad del Santísimo Sacramento y la mayordomía de la Virgen del Carmen, ambas integradas por mujeres. Cabe mencionar que las esposas de los fiscales salientes (Eleazar Junco Xolocotzi, fiscal; Isidro Adolfo Fernando Hernández Vásquez, mayor, y Carlos Grande Juárez, escribano) tomaron el cargo de la mayordomía de la Virgen del Carmen, y presentaron ante el párroco una charola con tres escapularios grandes³⁴ y les fue encomendado el estandar de la virgen del Carmen.

Una vez finalizado el acto dentro de la iglesia, los fiscales salientes y los recién nombrados se dirigen al patio, frente a la casa parroquial, y ahí los fiscales salientes toman asiento en tres sillas antiguas. Esta acción es muy importante porque los fiscales demuestran que el cargo se ha cumplido bien, que han entregado buenos resultados y han cuidado y procurado el bien común; frente a la comunidad, los nuevos fiscales asumen el compromiso de cumplir con los deberes, como lo han hecho los anteriores. Ello significa que el cargo se asume realmente.

El acto de sentarse en una silla hecha de petate o sobre un petate es un símbolo en varias culturas mesoamericanas (el petate, la *petlaicpalli*, *aztaxielli*, y el bastón son algunos de los símbolos de servicio en el mundo mesoamericano), y está representado en documentos coloniales tlaxcaltecas. Los *tlatoque* toman asiento en sillas y bancos confeccionados de petate, o solamente se representa el banco en diferentes colores. Por ejemplo, en la comunidad de Santa María Atlhuetzia se conserva un mapa del siglo xvi;³⁵ en él se

³⁴ Es una prenda que se lleva sobre los hombros colgando en el cuello, una tira de tela que los monjes y monjas llevan sobre el hábito y en la que se borda el escudo de la comunidad a la que se pertenece. (cf. <http://es.catholic.net/op/articulos/19540/qu-es-un-escapulario.html>).

³⁵ Mi más profundo agradecimiento a los fiscales “pasados” Eleazar Junco Xolocotzi (fiscal), Isidro Adolfo Fernando Hernández Vásquez (mayor) y Carlos Grande Juárez (escribano), y al párroco Francisco Rodríguez Lara, de la comunidad de Santa María Atlhuetzia, por el permiso que

puede ver el espacio que ocupa el convento y las casas de los hermanos Miguel, María y Matías Quetzalcuatzin, *pilli* de la comunidad. Cada uno de ellos se encuentra sentado frente a su *tecalli*, palabra que hace referencia tanto a una casa de piedra como a una casa de la comunidad (gente); esta última posibilidad se acerca en gran medida a las casas del “pueblo” que vemos en las comunidades contemporáneas (el *tecalli* en la época precolonial y colonial era un espacio comunitario, aunque en la literatura científica se ha traducido el término como “casa señorial”). Los hermanos tienen una mano levantada y el dedo índice señalando, como en la acción de mandar. Otros documentos tlaxcaltecas muestran a los señores de igual forma sentados, sosteniendo en una mano un ramo o abanico de flores.

En esta comunidad se ha seguido llevando a cabo la misma acción por más de 400 años; sentarse en bancos o sillas simboliza dar servicio a la comunidad, ser los representantes, los *tonauan-totauan* (“nuestras madres y padres”), los *tiachcame* (“hermanos mayores”) (véase la figura 85).

En el pueblo vecino de San Damián Tlacocalpan³⁶ se conserva un lienzo del siglo xvi con la genealogía de don Pablo de Galicia. El personal del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala tuvo acceso al archivo de la fiscalía e hizo una fotocopia en blanco y negro del lienzo. En éste se puede apreciar a los *tlatoque* sentados en bancos pequeños (véase la figura).³⁷

En el código de Huamantla, de procedencia otomí (ñuhmu),³⁸ se aprecia la misma acción: un señor sentado en una silla hecha de petate sostiene en su mano un abanico de flores; en el detalle siguiente hay cinco señores, igualmente sentados en un banco pequeño y cada uno de ellos sostiene un abanico de flores; detrás de ellos se encuentran sus respectivas casas, con techos aparentemente de zacate excepto una de ellas.

En el municipio tlaxcalteca de Santa Inés Zacatelco³⁹ se conserva una genealogía de los *piluan* (prin-

me dieron para investigar en el archivo que se conserva en la comunidad.

³⁶ Agradezco a las autoridades del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala por las facilidades otorgadas para la reproducción del código. Igualmente a Yolanda Ramos Galicia, directora del Colegio de Historia de Tlaxcala, y a la jefa del Archivo Histórico, Liliana Zamora Pioré.

³⁷ Véase la copia del código de San Damián Tlacocalpan. s/f. Medida 68 x 41 cm. Doc: 10. Gaveta: 5. El análisis de este lienzo se hará en un trabajo aparte.

³⁸ Autodenominación de los pobladores de San Juan Ixtenco, Tlaxcala. Le agradezco a Cornelio Hernández Rojas la información proporcionada.

³⁹ Agradezco al sacerdote Elpidio Pérez Portilla, párroco de “Santa Inés” Zacatelco, Tlaxcala, y a Silvino Francisco Arenas

cipales) don Tetzinin y don Couatli;⁴⁰ éstos se encuentran sentados en bancos pequeños, y detrás están sus correspondientes *tecalli*, con almenas en color rojo y los pilares y el dintel en amarillo y verde.

En el documento de legitimación de nobleza de José Antonio Sánchez Rodríguez,⁴¹ se encuentran don Miguel Aquiahual Cathepancca (*sic*)⁴² y don Pablo de Galicia sentados en bancos grandes, adornados con motivos florales.

En el municipio –igualmente tlaxcalteca– de Santiago Tetla⁴³ se encuentra un mapa del siglo XVIII donde se representan las *tecalli* de los señores, los cerros y el río que pasa por el municipio. En ese documento se presenta a don Joseph de Santiago Aticpacqui sentado dentro de su *tecalli*, con una *ayacachtli* (sonaja) y sus armas escudo: flecha y *macuahuitl* (macana).⁴⁴

Finalmente, en el código Añute vemos que los señores están sentados en bancos sobre petates. Jansen y Pérez lo llaman petate-trono: “Hombre y mujer se sentaron en tronos (*tayu*) colocados encima del petate, es decir: se vuelven gobernantes de un señorío (*yuvui tayu*)” (Jansen y Pérez, 2009: 15).

En varios documentos precoloniales y coloniales se muestran las sillas o los bancos cubiertos de piel de jaguar (*ocelotl*), animales importantes en el mundo mesoamericano.⁴⁵

Como hemos visto en los ejemplos comentados, sentarse en sillas o bancos es un acto simbólico que pervive en nuestros días. El significado tanto para los señores (*teuctli*) como para los fiscales era y es asumir el cargo, ser la voz y la cabeza, ser los padres y las madres de la comunidad.

Mercedes Montes de Oca (2004), respecto al difrasismo *petlatl-icpalli*, palabras antiguas que significan “petate-silla”, apunta lo siguiente:

Podemos asegurar que este difrasismo no prosperó más allá del siglo XVI, ya que alude, de manera meto-

nímica, a dos de los elementos que simbolizaban el poder: la estera o *petlatl* y el tipo de silla denominada *icpalli*, que eran empleados como el espacio donde se colocaban los señores cuando ejercían funciones de gobierno y, por lo tanto, constituían elementos prototípicos donde se ejercía la autoridad (Montes, 2004: 246).

Sin embargo ahora puede verse cómo los fiscales de Atlihuetzia toman asiento en tres sillas, lo que manifiesta que el significado, la acción y el simbolismo han pervivido hasta nuestros días... Claro, con sus respectivas modificaciones, pues ahora los fiscales ya no se sientan en bancos ni en sillas de petate, pero sí continúan tomando y reafirmando su cargo cada vez que se sientan en las sillas antiguas. La acción simbólica y el sentido que la comunidad le da se reconoce de inmediato. Se entiende ahora que el acto de gobernar es asumir el cargo, asumir la responsabilidad de trabajar para la comunidad, de ser la cabeza y los pies de ella, y finalmente de ser *tonana-totata* (“nuestras madres-nuestros padres”).⁴⁶

A los fiscales se les llama *tiachca* (“mayor”) porque ocupan la posición de hermanos mayores, y como tales cuidan y protegen los bienes tanto religiosos como civiles de las comunidades. Una vez finalizado el cargo, los fiscales y sus esposas son vistos como gente respetable porque cuidaron, trabajaron y se esforzaron por la comunidad. Y así como en la fiesta patronal los lazos de amistad, compadrazgo y vecindad se refuerzan año con año, el sentido de responsabilidad (cuidar y trabajar en favor de la comunidad) no se pierde sino que se refuerza todo el tiempo.

A los *tlamatque* (los sabios) también se les pueden nombrar como *tonauan-totauan*, pues son los encargados del cuidado de la vida espiritual de las comunidades mesoamericanas, y son los que cargan el conocimiento ancestral.

El camino que han tenido que recorrer no ha sido nada fácil, porque los castellanos –desde que llegaron– siempre expresaron su repulsión a los dioses y a las personas encargadas de ellos, siempre dijeron que eran prácticas del demonio y que había que “salvar” a los “ignorantes” de las garras del demonio, de sataná.

⁴⁶ El maestro Luis Reyes García documentó que entre los nahuas de Veracruz y Puebla, el sol y la luna son conocidos como Titatah, ‘tú que eres padre’; Tinanah, ‘tú que eres madre’. (cf. León-Portilla 2002: 22).

Romero (fiscal), Demetrio Romero Díaz (mayor), Manuel Xilotl Pérez (fiscal teniente), Fidel Pineda R. (fiscal *tequihua*), quienes en el año de 2013 fueron fiscales de la parroquia, el permiso para consultar el acervo documental a su resguardo.

⁴⁰ Colección particular.

⁴¹ Manuscrito 5. Legitimación de José Antonio Sánchez Rodríguez. Año de 1759. f. 2r. Retomado de http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=29&codigo=pag_003&carp=02.

⁴² Se respetó la ortografía original del documento.

⁴³ Hoy Tetla de la Solidaridad.

⁴⁴ Hay una reproducción en línea negra de este mapa (véase Reyes 1993).

⁴⁵ Véanse los estudios de González (2001) y Valverde (2004) y la revista *Arqueología Mexicana*, no. 72.

LOS *TLAMATQUE* EN SANTA CATARINA, 495 AÑOS DESPUÉS

La concepción de la pareja primordial que se conserva hoy día puede verse en el ámbito religioso de Santa Catarina, una comunidad con raíces profundas y lazos fuertes. En ese lugar, la religión mesoamericana del mundo naua se puede sentir, ver, escuchar, oler, comer y danzar. Es impresionante lo que guarda Santa Catarina.

En Santa Catarina se conserva la presencia de aquella pareja primordial, encarnada en los que guardan y continúan con la religión ancestral; puede verse en la *ciuatlamatqui* (“mujer sabia”) y los *tamatque* (“sabios”), los encargados de que el universo religioso naua de esa comunidad siga vivo y presente. Por tal motivo, a ella y a ellos se les puede llamar *tonauan-totauan* (“nuestras madres y padres”). Ellos, además de mantener la vida religiosa, son los representantes de los ancestros, aquellos que sabían y tenían el conocimiento que tienen hoy día la *ciuatlamatqui*, doña Isabel Flores Méndez, y los *tamatque* don Francisco Aparicio y don Francisco Flores Méndez. Los tres, ruegan, piden y realizan los rituales que los dioses les piden mediante sueños. La gente los respeta y los busca cuando tienen alguna dificultad, cuando tienen algún pesar y necesitan hablar con ellos para que los cure, para que mediante la voz de los *tamatque* hablen los dioses y provean alguna solución o cura a sus males.

El camino que les tocó vivir a los *tamatque* presentes y pasados no ha sido nada fácil; en tiempos coloniales sufrieron persecuciones terribles, arrestos, despojos e injurias por parte del “orden castellano”, y reseñados en los manuscritos procedentes de aquella

época. Hoy, casi 500 años después, las persecuciones, los despojos y las injurias sobre ellas y ellos, no han cesado; las prácticas y los pensamientos coloniales siguen presentes, manifestándose en racismo, intolerancia, y desprecio.

CONCLUSIONES

El arquetipo de la pareja primordial entre las culturas mesoamericanas se representa en los *tamatque*, los fiscales y los abuelos de las familias. Ellas y ellos son gente grande, experienciada, conocedores de los discursos floridos y de la palabra sagrada; son los que han logrado mantener la unidad en la comunidad a través de ciclos continuos de rituales: el cambio de fiscalías y de mayordomías, por un lado, y por otro, en la vida ritual de las familias, los casamientos, los nacimientos y las defunciones. Tanto en el ámbito comunitario como en el familiar, los *tamatque*, los fiscales y la gente grande muestran los valores éticos de la comunidad.

Ellos enseñan los “protocolos” comunitarios: al entrar a una casa, al saludar a la gente grande, o cuando hay cambio de fiscales. Enseñan con el ejemplo de rectitud y trabajo; de cumplir con gusto y respeto cada cargo en la comunidad, porque cuando se ha prestado servicio, cuando se trabaja para el bien colectivo o comunitario, los vecinos les llaman *tiachcame* o “hermanos mayores”, y son sumamente respetados en la comunidad, como lo son los abuelos o la gente grande.

Ellas y ellos son la representación de la sabiduría en las comunidades mesoamericanas, son los herederos intelectuales y culturales de la pareja primigenia, la pareja arquetípica Oxomoco y Cipactonal, quienes inventaron el calendario y los rituales.

Capítulo IV

El calendario y el uso del tiempo durante la Colonia en Tlaxcala

INTRODUCCIÓN

En el este capítulo se estudia una serie de manuscritos coloniales en nauatl que procede de las fiscalías de Santa María Atlihuetzia y Santa Inés Zacatelco (Tlaxcala), así como de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH) y de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF). El género al que pertenece la mayoría de documentos analizados en este apartado es al de los denominados *xiupoalli* (anales).

El análisis de esta serie de documentos permite ver la adaptación del calendario mesoamericano al gregoriano a lo largo de los siglos, tiempo en que este último se impuso sobre el primero. Cosa que no sucedió con la oralidad en las comunidades –a pesar de la presencia amenazante de los castellanos–, pues las cabezas de los pueblos (los fiscales y los *tlamatque*) guardaron de generación en generación parte del conocimiento heredado, como lo demuestra la presencia del calendario mesoamericano en algunas comunidades de Huauchinango (Puebla), tal como lo explica Stresser-Péan (2011).

Los documentos analizados atestiguan que las comunidades mesoamericanas vivieron en dos mundos, en dos realidades: una propia, de los valores y símbolos de la tradición mesoamericana, y otra oficial, conflictiva y desigual, determinada por el hostigamiento de los poderes civiles y religiosos.

Esto motiva a preguntarse ¿cuál es la relación de estos documentos con los fiscales en cuyos archivos se han conservado? ¿quiénes en realidad hicieron este tipo de documentos? ¿y con cuál finalidad?

EL TIEMPO DE LA COMUNIDAD

Ante el asedio y el hostigamiento de que eran objeto los *tlamatque*, decidieron pasar inadvertidos y guardar para los núcleos familiar y comunitario el conocimiento

to y los ciclos rituales que se hacían antes de la invasión castellana a las tierras mesoamericanas, al mismo tiempo que los *tlatoque* y los fiscales –junto con las comunidades mesoamericanas– se mostraron “obedientes” ante los religiosos católicos para ir juntos al bautizo:

Vienen a el bautismo muchos no sólo los domingos y días que para esto están señalados, sino cada día de ordinario, niños y adultos, sanos y enfermos, de todas las comarcas; y cuando los frailes andan visitándoles salen los indios al camino con los niños en brazos, y con los dolientes a cuestras, y hasta los viejos decrepitos (Motolinia, *op. cit.*: 84).

Motolinia nos retrata una sociedad “ansiosa” de ser bautizada, pero lo que no dice es que tanto los líderes políticos como los espirituales estaban siendo perseguidos, cazados y asesinados, cómo se comentó en el capítulo II. Ante tal panorama, las comunidades mesoamericanas se mostraron frente a los castellanos como dispuestos a ser bautizados, a hacer las fiestas religiosas y pagar el tributo.

Cabe comentar que el pago del tributo en Tlaxcala comenzó hacia el año 1521: “Entonces le dieron al capitán marqués un escudo de oro y se inició el tributo en oro”.¹ En los anaes 1 de Atlihuetzia se menciona algo similar: “El *tequio* de los tlaxcaltecas y allá comenzó el tributo en oro”.² La presencia de los jueces en Tlaxcala era muchas veces motivo de conflicto, porque iban a recaudar los tributos y por ello eran rechazados. Por ejemplo, en los Anaes 2 de Atlihuetzia se menciona que hacia el año 1680 llega un juez para efectuar el cobro de los tributos en tierras tlaxcaltecas: “*ohuala jues ipan Marçu ic 2 tonali*

¹ Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 133.

² Archivo de la fiscalía de Santa María Atlihuetzia (AFA) Caja: 1, año: 1585, exp: 7, fs.10v.

mani” (“vino el juez el 2 de marzo de 1680 años”).³ Zapata y Mendoza menciona que en el mismo año:

al mes regresaron trayendo un juez de cuenta, un contador de gente [...] el juez se llamaba don Antonio Escalante. [...] llamaron a todas las personas de la provincia para que se inscribieran, cada persona [daría] cuatro tomines. No lo aceptaron, todos respondieron que pagarían 3 tomines (Zapata, *op. cit.*: 574-575).

Como se comentaba anteriormente, fuera de la vista de los extraños, en la intimidad de la comunidad, los *tlamatque* continuaron hablando, cantando y sahumando a los dioses, que no habían muerto. Los rituales pasaron de ser públicos a privados, en los hogares, o bien regresaron al lugar antiguo de culto: subían a las montañas sagradas, iban a las cuevas, a las peñas, a los ríos, para rendirle culto a los dioses.

Las comunidades nauas reordenaron el mundo y se adaptaron a los cambios que la invasión castellana trajo consigo; el inicio fue caótico, difícil de entender, ya que los recién llegados exhibían el conocimiento originario como si no tuviera ningún valor.

Los pueblos reaccionaron ante tales atrocidades y continuaron haciendo sus libros como en la antigüedad, tal es el caso del código Añute, libro que “contiene datos históricos sobre el linaje de los reyes (*iya toniñe*) que gobernaron Añute (Jaltepec) durante los seis siglos anteriores a la conquista española” (Jansen y Pérez, 2007: 34). Los pueblos mantuvieron el conocimiento y lo transmitieron de generación en generación para que no se olvidara, para que no se borrara de la mente de los más jóvenes. Mientras tanto, se vivía de forma “normal” a la vista de los españoles; los pueblos supieron mantener con cierto secreto las actividades religiosas mesoamericanas.

En las comunidades tlaxcaltecas también se hacían documentos a la usanza antigua, tal es el caso del *Tonalamatl* de Tlaxcala, también conocido como de Aubin, un libro sagrado de la cuenta de días o *tonalpoalli*, muy similar al código Ciuacoatl (Borbónico). Ambos hablan sobre los destinos de los humanos, las cualidades y calidades de ellos según el día en que hubieran nacido, y el lenguaje que se utilizaba para leerlos era ceremonial y simbólico. El *tlamatque* invocaba a los dioses y les pedía autorización para hablar con ellos, les ofrecía copal, tabaco, pulque y guajolo-

tes para que intercedieran y guiaran el camino de la niña o el niño que nacía; también se pedía la protección para realizar algún trabajo o un viaje, para que nada malo sucediera en el camino, o se rogaba a los dioses para tener agua buena y para obtener una cosecha suficiente para la comunidad.⁴

El lenguaje simbólico que se utilizó ha de haber sido similar a los discursos sagrados que los *tlamatque* utilizan hoy día en varias comunidades mesoamericanas, y que pude escucharse en las diversas ceremonias e invocaciones, por ejemplo:

Kenin ke tu-atl	A ti,
Kenin mitstlakentihkeh	a ti te vistieron,
Kenin ke mitskichkentihkeh	te colocaron el <i>kichkemil</i> ,
Mitskamisahtihkeh	te colocaron la camisa,
Mitskwetihkeh	te vistieron la falda:
Kenin ke tu-atl	a ti
mitspatihkeh	te cambiaron el ropaje,
tu-atl weyu titlaltikpak	a ti, gran padre superficie
tata	terrestre,
titlaltikpaknana	madre superficie terrestre.

(Reyes y Christensen, 1976: 50).

La tierra, nuestra madre, nuestro padre sufre porque su cuerpo es rayado, arado, sus venas son removidas, sus cabellos son quemados, su cara es transformada, y dentro de su cuerpo se colocan semillas de maíz, frijol y calabaza para que cambie su *quechquemil*, para que tenga ropa nueva, con la que las heridas que sufrió sanarán y su cabello crecerá, y nuestra madre, nuestro padre, la tierra dará de comer y beber:

[...] matimotlahtlanilikan	Pidámosle a nuestro padre
ka totata	
ni tlahpalole kostumbre	con esta ofrenda costumbre
para no matikpiakan	que tengamos
tlake ika tipanoseh	con qué vivir.
matimotlahtlanilikan	Pidámosle a nuestro padre
ka totata	
dios	Dios
ipan nochi ipan tepetl	en la cima de cada cerro
para matechmaka	que nos mande
ni señores tlatomianianih	a los señores tronadores,
tlapetlanianih	relampagueadores,
mawetsi atl pan tomilah	para que llueva sobre
	nuestras milpas,

³ AFA. Caja: 1, año: 1733, exp: 18, fs. 4v.

⁴ Véase el comentario al *teamoxtli Yoalli Ehecatl* (código Borgia) de Andres, Jansen y Reyes (1993).

para tlaelis	para que produzcan,
para tikpiaseh tlake ika	para que tengamos con qué
tipanoseh	pasarla.
Matimotetilikan ika	Pidamos que trabajen
totomi	con nuestro dinero,
ika toserah	con nuestras velas,
ika tokopal	con nuestro incienso.
Totetlahpalolo tiktlaliseh	Pondremos nuestra
	ofrenda
[...]	[...]
Matechmaka atl	para que nos dé agua,
mawala kwale ayawitl	para que venga buena
	niebla,
matechnechkawe	para que se acerque
	a nosotros,
matechmaka ahwachtle	para que nos dé rocío
yehtektsi	hermoso [...]

(Reyes y Christensen, *ibid.*: 545-46).

El lenguaje expresa el respeto del ser humano que intercede por la comunidad ante los dioses, dueños y cuidadores de todo lo que existe; para que den buen rocío, buena agua, que no destruya la milpa, que los aires no la tiren, que los relámpagos no caigan y que las nubes refresquen la vida, y que el sol permita tener un campo hermoso, con alimentos, que los dioses dan y que el ser humano por su trabajo y esfuerzo recolectará.

Un ejemplo de este lenguaje se encuentra en la comunidad de Ahuacatlan, hoy estado de Puebla, donde conviven nauas y tutunaku, y donde el *tlamatqui* naua don Felipe Dionicio Sosa agradece y le ruega al cerro llamado Malintzi y a la madre tierra:

para que dé de comer, ponemos su ofrenda, para que nos siga manteniendo, para que nos siga rociando la planta para que nos dé de comer, llevamos copal, cera, refino, canela, dos veladoras, incienso [...] Pedimos por nuestros pecados, agradecemos a nuestra tierra [...] Nicualica, nuestra ofrenda, nuestra madre tierra, nosotros aunque sembramos, y aunque usted nos dé el agua, pedimos por nuestros animales, para tener que comer, por todos los animales de la tierra [...] En la casa, se llamaron a los tocadores, para que escuche el cerro, [y reciba] esté guajolote *nitlazocamatite*, *nimotlazocamatite*, *motlazochtlantziné matlantzinco tepetzintle mamalinche nican moxiluia niuexolotl* [...].⁵

La traducción del fragmento en nauatl es la siguiente: “con cariño, yo te ofrendo con cariño, con mi mano, oh! cerro mamá malinche, aquí te digo (dejo) este guajolote”.

Así como se ofrecen los animales, como se pide por el buen rocío, por el agua buena para que haya comida y abundancia, el *tlamatqui* da de comer y beber a los dioses, les perfuma su casa, su mesa, les limpia y deja todo listo para que ellos, los dueños de todas las cosas, los dueños del *cenmanauac*, lleguen a la mesa cubierta de flores, de velas, de tamales, de agua, de fuego. Todo ello para que lo coman y lo disfruten, para que lo lleven a sus casas y lo compartan.

Es así como los *tlamatque* intercambian bienes, olores, cantos, música, rezos y palabras, para que los dioses traigan nueva vida a la madre tierra, para que vista un nuevo *quechquemitl*, un nuevo liado, una nueva faja, una nueva camisa.

Lo que vemos en los *teoamoxcauan* (“libros sagrados”) es sólo el lenguaje pictográfico, y hay que interpretar su significado en términos de la cultura mesoamericana; esto se logra observando y escuchando los discursos con que los *tlamatque* invocan a los dioses hoy día, o cuando se visita a una *ciuatlamatqui* para una limpia, para que revele los males de quien acude a ella, para que le diga su futuro y su pasado. Es entonces cuando el lenguaje establece una gran conexión con el pasado ancestral y con el futuro.

Si no hay un acercamiento a los *tlamatque* –aquellos que tienen el conocimiento, a quienes les fue heredado el poder y que mediante sueños recibieron la sabiduría–, la interpretación y el conocimiento de los pocos *teoamocauan* será aún más fragmentado. Hay que voltear a ver a las comunidades, a las *ciuatlamatque*, a los *tlamatque*, a los músicos, a las sahumadoras, a los *cenpixquime*, que son los que tienen el conocimiento, los que guardan la sabiduría, los que harán luz y claridad para la interpretación de los códices, los *teamoxcauan*.

Debe tenerse presente que el lenguaje que se utiliza en los rituales “refleja las vivencias y las normas religiosas de la comunidad” (Anders, Jansen y Reyes, 1991: 13), es decir, los compromisos que se hacen con los dioses no sólo los establece el *tlamatqui*, sino toda la comunidad al involucrarse activamente en las peticiones, las ofrendas y las rogativas.

⁵ F. Dionicio, entrevista personal, 2 de febrero de 2014. Quiero agradecer a Carmelo García Santiago, por haberme

mostrado la riqueza cultural de San Pedro Camocuauhtla y San Juan Ahuacatlan, ambas comunidades del estado de Puebla.

Tomando como base los protocolos que se siguen en los rituales contemporáneos de las comunidades mesoamericanas, se puede establecer una conexión entre el pasado precolonial y colonial para tratar de recrear los momentos en que los *tlatmatque* conversaban con los dioses. Por ejemplo, para leer el *Tonalamatl*, el *tlatmatque* debe haber pedido permiso a los dioses antes de tomar el *teoamoxtli* (“libro sagrado”), y para que los dioses hablaran y se manifestaran por los labios del *tlatmatque*, éste también debe haber ofrecido copal (el incienso mesoamericano), sahumado la habitación en que se encontraba, y ofrecido luz, agua, aguardiente, tabaco y flores (la ofrenda para los dioses). Después se les debe haber invocado de nueva cuenta e invitado para que hablaran y dieran nombre a una niña o un niño, o bien para que se despejaran las dudas e incertidumbres del futuro y poder sanar cosas del pasado, sanar heridas con los ancestros. Quien iba a consultar y escuchar los mensajes de los dioses debería llevar también su ofrenda: flores, tabaco, o bien copal.

Los mensajes, los destinos y las recomendaciones que el *tlatmatqui* anunciaba debían cumplirse al pie de letra, porque si no, se corría el riesgo de que el peligro anunciado de manera cifrada en el *Tonalamatl* se cumpliera. La persona tenía la elección de acatar las recomendaciones o simplemente no hacer nada y esperar a que el destino que ya estaba trazado desde su nacimiento se cumpliera. En la actualidad, cuando se va a solicitar la intervención de un *tlatmatqui* o de una *ciuatlatmatqui* para que por medio de la lectura del maíz hable con los dioses, o para que limpie y quite algún mal que se carga, son claros y precisos en lo que recomiendan, por ejemplo: recolectar agua de siete iglesias, tomar té de ruda para los dolores estomacales, cargar semillas de maíz de diferentes colores.⁶ Si no se hace caso a estas recomendaciones, irremediablemente se cumplirá lo que fue anunciado y sobrevendrá la enfermedad, no se comerá bien, o no se estará protegido.

Por el contrario, si se hace caso a lo dicho por los dioses, se dará la protección: las enfermedades no serán tan duras y devastadoras o la familia no tendrá temor del futuro; todo ello porque se ha dejado una ofrenda y se ha solicitado la intercesión de los *tlatmatque* para que pidan salud, buenas cosechas y para que haya armonía tanto en el entorno familiar como en la

comunidad (pues se pide no solamente por el individuo sino por la humanidad). Tal es el caso doña Isabel Flores Méndez, quien habló con la madre tierra *Maceuatencatzintli*, rogó por la protección del *altepetl iuan cenmanauac* (“por el pueblo y por la humanidad, por el mundo”),⁷ pidió que la madre tierra cuidara a todo el mundo. Aquí nuevamente se aprecia el nexo con el pasado ancestral, ya que a pesar de más de 500 años de imposición, los discursos, los mensajes y las recomendaciones no ha sufrido muchos cambios. El lenguaje ceremonial parecería simple y sencillo pero no es así, ya que los mensajes y los consejos de los dioses están cifrados en las pláticas de los *tlatmatque*, hay que saber escuchar y entenderlos.

Parte del lenguaje antiguo puede verse, cifrado, en los *teoamoxcauan*; la dificultad es que muy poco se puede entender si no miramos y escuchamos a los *tlatmatque* que hoy día viven en la comunidad, los que saben curar y leer el maíz, que le rezan a los santos católicos y a los dioses mesoamericanos, que le piden a los protectores y dueños de los cerros que provean de alimento a la comunidad y al mundo.

Este lenguaje se encuentra en los documentos que durante el siglo xvi y toda la Colonia las comunidades elaboraron para justificar la pertenencia a la tierra; documentos y lienzos pictográficos en que los pueblos reorganizaron la propia concepción del mundo y la adaptaron a las nuevas circunstancias; lienzos, mapas y códices que se usaron para demostrar ante instancias civiles y judiciales que los ancestros habían vivido en el mismo lugar desde tiempo atrás. En estos documentos se representaban las casas —llamadas *tecalli*— donde vivían los *pilli* o *tlatoque*; dentro de ellas estaba pintada la cabeza de una señora o un señor. Tal es el caso del códice de la comunidad tlaxcalteca de San Damián Tlacocalpan, un códice que fue confeccionado sobre tela en el siglo xvi, que se encuentra en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (en los años noventa del siglo pasado se hizo una reproducción en blanco y negro).

Este códice tiene todas las características de un documento precolonial (por la estructura de las casas, los personajes representados y las vestimentas que utilizan; además, la representación gráfica de los nombres de cada personaje es al estilo precolonial). Se puede apreciar la distribución del territorio en 20 *tecalli* o casas señoriales; la escena principal se en-

⁶ P. Silva, J. Martínez, entrevista personal, 4 de febrero de 2014.

⁷ I. Flores, entrevista personal, 17 de abril de 2013.

cuentra en la parte inferior central, donde el *tlacuilo* dibujó un cerro y, sobre las laderas de éste, dos *tecalli* grandes con sus señores dentro sentados en un pequeño banco. A estos *pilli* los une un mecate con el *tecalli* principal, que se encuentra sobre la cima de un cerro donde hay dos *tlatoque* sentados en un banco. Uno de ellos tiene en su mano un abanico de flores, y un tocado llamado *aztaxielli* compuesto por plumas que posiblemente sean de quetzal; un rasgo importante es que tiene la perforación del septum. Estos son elementos característicos de la nobleza tlaxcalteca, al menos así se representan en las numerosas genealogías y mapas publicadas por el finado maestro Luis Reyes. En el *tecalli* central, que es el principal, se observa un ave grande posada sobre las ramas rotas de un gran árbol, como ya se comentó en el capítulo II.

Uno de los *tlatoque* lleva una gargantilla con un chalchihuite, que bien puede representar su nombre precolonial: Chalchiucozcatl (el nombre castellano de este personaje es don Pablo de Galicia). Él está sentado fuera del *tecalli*. Don Pablo fue gobernador de Tlaxcala de 1561 a 1562, y en este último año se fue a España –en el cuarto viaje que hicieron los nobles tlaxcaltecas– junto con “Antonio del Pedroso, [Alonso] Gómez y Lucas García y los *pipiltin* Gabriel Izcueyetzin y Lorenzo de Cabrera, en lugar de los *tlahtoque* de Quiahuiztlan [...] Año 7 tecpatl [1564] Asimismo, entonces llegaron los que fueron a Castilla, pero no todos, allá murieron los *tlahtoque*. Sólo vinieron los *pipiltin*, Gabriel Yzcueye y Lorenzo Tomás” (Zapata, 1995: 160-165) (véanse las figuras 61 y 85).⁸

En el lienzo del siglo XVIII de la comunidad de San Simón Tlatlahuquitepec también se menciona, junto con tres personajes más, a don Pablo de Galicia y se le representa como un noble español. Hay dos glosas, una de las cuales está sobre la cabeza de los cuatro *tlatoque* y dice lo siguiente: “los Caballeros que fueron a España de la Cablesa de tepeticpac son Pablo de Galicia, Don Alonzo Gomes, Don Antonio mano de Plata, Don Lucas García”. La segunda glosa se encuentra a los pies de los mismos *tlatoque* y dice: “Cuatro años fue G[obernad]or don Pablo de Galicia se embarco con los tres S[eño]res para España y no binieron el mismo año hasta despues año de 1500”. Aunque la glosa menciona que don Pablo era origina-

rio de Tepeticpac esto es incorrecto: él pertenecía al *tlatocayotl* de Tizatlan (véase la figura 86).⁹

En ambos documentos –que mencionan quiénes eran los *tlatoque* y quiénes eran sus familias– lo importante era mostrar ante las autoridades castellanas que los ancestros habían vivido en el mismo lugar que los señores mencionados. En el códice de San Damián Tlacotalpan y en el lienzo de San Simón Tlatlahuquitepec se muestra el territorio de la comunidad como una unidad y no con pequeñas parcelas divididas de propiedad individual. En ambos documentos lo más importante es la representación del individuo que vive en el sitio y no la tierra como propiedad para ser vendida.

Para entender el valor de tales documentos es relevante un ejemplo de su uso en la actualidad. En la comunidad naua de San Pedro Petlacala, los habitantes realizan un ritual de petición de lluvia

en el cerro Petlacaltépetl. En la cima de éste, en el paraje conocido como Coapotzaltzin, se encuentra un altar para la cruz del cerro, donde se despliega el *Lienzo de Petlacala*. La presencia de los fundadores real-míticos plasmados en dicho documento tiene como finalidad incorporarlos dentro del grupo de entes divinos a quienes se solicita un buen temporal [...] (Jiménez y Villela, 2003: 106-107).

Los documentos coloniales representaban los lindeos (como las mojoneras) y a los ancestros que vivían en el lugar, ya sea pictográficamente o en el texto de los pleitos judiciales. Hoy día, cuando las autoridades de las comunidades muestran los lienzos que resguardan, lo hacen con mucho cuidado y respeto: cuando van a tomarlo se da un pequeño discurso, que es una plática entre los ancestros representados en el documento y la autoridad representada en el *tiachca* o fiscal. El fiscal solicita permiso a los ancestros para que sean mostrados ante otras personas. Para las autoridades de las comunidades no son solamente documentos con dibujos, es mucho más que eso: es la historia, la vida de la comunidad y de los ancestros, por los que se tiene nombre, identidad, y hay que respetarlos y recordarlos.

Si hoy día persiste el lenguaje ritual en las ceremonias, las limpias y las curaciones, en la lectura del maíz o del huevo, en la presentación de un documento co-

⁸ Hace falta un estudio sobre las actividades de las embajadas mesoamericanas en España, porque no se sabe casi nada de ello. Por ejemplo dónde dormían, qué ropa vestían, qué compraban, y en el caso de los *tlatoque* que murieron allá, en dónde fueron enterrados, etcétera.

⁹ sobre el análisis y comentario de este lienzo véase Macuil (2012: 42-65).

lonial ante las autoridades, si persisten las peregrinaciones y las visitas a los sitios sagrados ancestrales, si se sigue hablando con el dueño de la montaña, con la dueña del agua, con el aire, si se ruega e invoca a la madre tierra para que dé alimentos, si todo vive, tiene esencia, alma y nombre, es porque seguramente los discursos eran más profundos, amplios e intensos, más llenos de metáforas en tiempos coloniales. Esto mismo, como ya se apuntó líneas arriba, puede verse cifrado en los dibujos de los *teoamoxtli*.

Las comunidades reordenaron el mundo y se convirtieron a la religión católica para no ser ejecutados como los *tlatoque*, los *pilli* de sus comunidades. La población se evangelizó y fue “fiel” frente a los ojos de los religiosos católicos. Se fragmentó el cuerpo de la cultura mesoamericana, pero no se destruyó el rostro y el corazón de los antiguos nauas.

Gracias a la resistencia, a la transmisión oral del conocimiento esta identidad no pudo ser borrada, gracias a la inteligencia y a las negociaciones entre los mismos pueblos mesoamericanos, y después con el mundo del invasor, muchos *tlamatque* del centro de México pudieron sobrevivir y transmitir el conocimiento de los ancestros. Muestra de ello son los testimonios orales y escritos que tenemos hoy día.

LOS *TIACHCA*¹⁰ (FISCALES) EN TLAXCALA

Las autoridades castellanas obligaron a las comunidades a una vida totalmente diferente. A muchas de éstas se les congregó, es decir, se les confinó en un espacio reducido para conformar pueblos al estilo castellano; se les obligó a cambiar de vestiduras, a creer en un dios único y más poderoso que los ancestrales, a pagar tributo y diezmo a los nuevos gobernantes. Se explotó a la población, se le empobreció, se le marginó y se le tuvo como “ignorante” porque no sabía leer y escribir; sólo a los *pilli* se les enseñó español y latín en los conventos para que ocuparan algunos cargos importantes dentro de la administración colonial y para que fungieran como traductores del cabildo castellano, además de ayudar a los franciscanos en la redacción de vocabularios, sermonarios etc. Por ejemplo, fray Juan Bautista publica en 1606 un *Sermonario en Lengua Mexicana*, que en el prólogo menciona lo siguiente:

¹⁰ Recordemos que la traducción de esta palabra es “hermanos mayores” y que ésta se usa para hacer referencia a aquellos que ya han asumido todos los cargos comunitarios, tanto en el ámbito religioso católico como en el civil.

He me ayudado en esta obra de algunos naturales muy ladinos, y hábiles: especialmente de vn *Hernando de Ribas* (de los primeros hijos del Colegio Real de Santa Cruz, que está fundado en el Covento de Santiago Tlatilulco en Mexico) natural de la Ciudad de Tetzcuco, muy gran latino, y que con mucha facilidad traduzia qualquiera cosa del Latin, y de Romance en la lengua Mexicana [...] Murió el año de noventa y siete, a onze de setiembre. [...] Con su ayuda compuso el Padre fray Alonso de Molina el Arte, y Vocabulario Mexicano, y el Padre fray Ioan de Gaona los Dialogos de la Paz, y tranquilidad del alma: y yo he compuesto el Vocabulario Ecclesiastico [...] y gra[n] parte de las vanidades de Estela del Flos Sanctorum, o Vidas de Sactos [...] Tambien me é ayudado de vn *Don Iuan Berardo* natural de Huexotzinco, pero criado en el Colegio de Tlatilulco, y despues vezino dela Villa de Quauhnahuac [...] *Diego Adriano* natural desta Ciudad de Tlatilulco, fue muy gran latino, y tan habil que aprendió acomponer, y componia en la Empreenta en qualquier lengua, tan bien, y tan expeditamente, como lo pudiere hazer qualquier Maestro por diestro que fuera en este Arte [...] *Don Francisco Baptista de Contreras*, (que al presente es Gouernador dela Ciudad de Xuchimilco) hijo del dicho Colegio, y natural dela Villa de Quauhnahuac, es muy habil, particularmente con la pluma en la mano, escriue en nuestra lengua Castellana [...] me ha ayudado particularmente en acabar el Contemptus mundi [...] y en la traducción del Libro delas Vanidades del Mundo [...] *Esteuan Brauo* (hijo tambien del dicho Colegio de Sancta Cruz) fue natural de Tetzcuco de Sanct Diego Tlailotlacan, [...] traduzia qualquiera cosa de Romance, y de Latin en la lengua Mexicana [...] *Don Antonio Valeriano* natural de Azcaputzalco, gouernó a los Yndios Mexicanos por espacio de mas de treynta años con gran prudencia, y rectitud, murió el año passado de mil, y seyscientos y cinco por el mes d Agosto: fue tambien hijo del dicho Colegio de Santa Cruz, y vno de los mejores latinos, y rethoricos que del salieron [...] *Pedro de Gante* natural dela Ciudad de Tlatilulco, y Maestro muy antiguo del Colegio de Sancta Cruz, me traduxo muchas cosas, especialmente de vidas de Sanctos [...] le comunique sie[m]pre y consulté (Bautista, 1606).¹¹

¹¹ Las cursivas son mías.

Un ejemplo de este importante grupo de intelectuales nauas de la época colonial temprana es Hernando de Alvarado Tezozomoc, quien ocupó como cargo en la administración colonial la función de *nahuatlato* o intérprete de la Real Audiencia de México (Romero, 2003: 93) Y don Fernando de Alva Ixtlilxochitl: “about nineteen years his senior, who worked as an interpreter in the royal courts and also converted his family’s collection of historical manuscripts into narrative histories, in Spanish [...]” (Sell y Burkhart, 2008: XV).¹² O el autor del “*Arte de la lengua mexicana*, el padre Antonio del Rincón, natural de Texcoco, y según García Icazbalceta descendiente de reyes indígenas de ese lugar; profesó en Tepotztlán hacia 1573 y murió cerca de Puebla en 1601” (Garone, 2014: 237).

Los *tlacuiloque* o escribanos hacían mucho más que desempeñar su puesto en los cabildos o en la Real Audiencia, tal como puede verse en los *Anales de Tecamachalco*: “No se conoce con exactitud cuántos escribanos participaron en la redacción de los Anales de Tecamachalco, pero debieron de ser por lo menos nueve, entre *tlahtoque*, músicos y cantores” (Celestino y Reyes 1992: 15). Sobre los autores del manuscrito llamado *Anales de Juan Bautista* (2001) se dice que fue un grupo de artesanos llamados *amanteca* (plumajero) o *tlahcuilo*, escribanos o pintores de la parcialidad de San Juan Moyotlan de la ciudad de México en la segunda mitad del siglo xvi (Reyes, 2001: 13).

Muchos de estos intelectuales procedían de las escuelas que los religiosos habían abierto en los centros urbanos mesoamericanos para educar e inculcar a los jóvenes de la nobleza indígena. Las actas de cabildo de Tlaxcala en el siglo xvi atestiguan lo siguiente:

En la leal ciudad de Tlaxcala a seis días del mes de junio, año de nuestro señor, de 1548 años. El gobernador, alcaldes y regidores conversaron en el cabildo, dijeron: luego construirá, el lugar de enseñanza el monasterio de San Francisco, allí aprenderán los niños [...] cabildo que se hizo para hacer una capilla de San Francisco para que los muchachos fuesen enseñados en la doctrina.¹³

En ese año fungía como gobernador de Tlaxcala Alonso Gómez, y el guardián del convento era fray Juan de Rivas (Zapata, *op. cit.*: 151).

¹² Véase además el texto de Alonso, Baigorri y Payás (2008), donde hablan sobre los *nahuatlato*s y los intérpretes durante la época colonial en Mesoamérica.

¹³ Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567, 1984: 250.

Muy pronto, los hijos de los *tlahtoque* conocieron el mundo castellano y generaron una producción documental —en su mayoría— de carácter oficial, para ser leída y presentada ante el público, en los juicios civiles y criminales que se llevaban a cabo en los cabildos, la Real Audiencia y la Santa Inquisición. Con frecuencia ellos funcionaban como traductores e intérpretes en tales juicios.

Tal parece que las comunidades optaron por guardar el antiguo conocimiento y vivir de forma “común” ante los ojos de los extraños, es decir, los pueblos readaptaron el mundo para no sufrir el acoso de los religiosos. De tal forma, los pueblos debieron vivir en dos mundos, en dos realidades: la comunitaria (con el hostigamiento de los poderes civiles y religiosos) y la oficial (conflictiva y desigual).

La documentación generada por las comunidades nauas permite ver cómo se manejaban éstas en el ámbito oficial, ya que pronto aprendieron las formas de proceder de los españoles ante las instancias civiles, judiciales y religiosas. Tal es el caso de las *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567* (1984), en las que puede verse cómo se organizaban las comunidades nauas de Tlaxcala para protestar por los abusos y perjuicios que los castellanos cometían en su contra. Asimismo, estas actas registran las negociaciones sobre el pago del tributo, la administración del mercado, etcétera.

La propiedad territorial de las comunidades se vio afectada desde una época muy temprana, por lo que se entablaron pleitos judiciales; tal es el caso del pueblo de San Miguel Xochitecatitla, que en 1632 mandó pintar un mapa de su territorio. En éste resaltan dos grandes cerros, uno de ellos nombrado Xochitecatzin, en cuya cima el *tlacuilo* pintó dos mogotes pequeños.¹⁴ En este cerro se encuentra la ahora llamada zona arqueológica de Xochitecatl, y frente a ésta, Cacaxtla. Pleitos como el de San Miguel se repitieron en todo el territorio mesoamericano.

Otro ambiente de gestión e influencia para los indígenas se creó cuando los religiosos franciscanos nombraron a algunos miembros de las comunidades para que ayudasen en la administración eclesiástica y en la vigilancia del pueblo. Éstos recibieron el nombre de *fiscales*, y pronto se convirtieron en representantes y autoridades locales. Las comunidades transformaron

¹⁴ Véase Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET) Gaveta: 1, documento: 1, siglo xvii. Tlaxcala. Cartográfico. Códice de San Miguel Xochitecatitla. 1632. Fotocopia Xerox, 1999. Original: fondo: colonia, caja: 60, exp: 33, año: 1725.

el cargo de fiscal (el que vigila a la comunidad y que cobra el real fisco) y lo adaptaron a una organización comunitaria, su propio sistema de cargos, y se le dio un nombre propio: *tiachca* (hermano mayor).

De acuerdo con el difunto maestro Luis Reyes, uno de los datos más antiguos sobre el nombramiento de fiscales en Tlaxcala proviene del año 1543. Bien vale la pena transcribir lo que presenta el maestro Reyes:

el gobernador don Valeriano de Castañeda, nombra como alguacil y le da vara de justicia a Feliciano Tizamitl para que vigile (*ompa titlapiyaz*) a los habitantes de San Andrés Ahuazhuatpec, Xaloztoc, Teyacac, Tepeyspan y Ocoyucan y le autoriza a que tome presos a los delincuentes (*tiquimanaz in aquiue ytla quitlacozque*) tales como: adúlteros, ladrones, asesinos, borrachos, jugadores de patolli (*yn aço tetlasima ychtequi temictiya tlauana patohua*), los hombre y mujeres que juntos y en público se bañan en temazcal (*incepan motema toquichtin ciua yn teyxpan maltiya*), idólatras que juran besando la tierra, que tienden zacate para el culto (*aço o caca quichiua yauecauh tlateotoquiliztli catca yn tlalqualiztli çacatemaliztli*), graniceros o tiemperos (*quiyauhtlaçaliztli*), lectores de documentos [idolátricos] (*yn amaque tlapuohque*), abortadores (*tetlasilique*), los que no asisten a misa a oír la palabra divina y trabajan en domingo (*yn iquac domingo ilhuil ipan amo missa quitta amo teotlatolli quicaque yn ano tlatequipanoua*), los que comen carne en tiempos de vigilia (*yn nacatl quiqua viernes sábado no iquac temporas*) y otros delitos para que los presente ante los alcaldes y sean castigados (Reyes, 2009: 91).¹⁵

El nombramiento de fiscal era para que desde el ámbito comunitario se vigilara y castigara a todo aquel que siguiera con las prácticas antiguas, a los jugadores del *patolli*, a los que se bañaban juntos en el *temazcal* (algo hasta hoy día común entre las familias), a los que besaban la tierra y tendían zacate para el culto. Los graniceros y tiemperos así como los que leían documentos idolátricos debían ser presentados ante los alcaldes para ser castigados. En el nombramiento de Miguel Martín como fiscal, en el año de 1662 en la comunidad de Santa Inés Zacatelco, se recomienda:

que tengais cuidado de juntar los Naturales para q[ue] aprendan la Doctrina Christiana, en los lugares, que para esso huviere e señalados, y saber e inquierir de todos, y qualesquier pecados públicos, como son Idolatrias, Sacrilegios, Hechicerias, y de los que se han casado dos vezes.¹⁶

Los fiscales también se encargaban de realizar la recolección de dinero en la comunidad para alguna reparación en la iglesia, para comprar los ornamentos del interior de ésta, para comprar los órganos de viento (que se ocupaban también en la fiesta patronal) y para pagar la afinación de éstos, para los gastos ocasionados por la visita de algún obispo u oidor y, desde luego, para el pago del tributo de los *altepetl* tlaxcaltecas (en que se ocupaba la mayor parte de lo recolectado). El dinero provenía de la comunidad, producto del trabajo en las tierras de cultivo, de la raspa y venta del pulque, de la renta de algunas casas de la comunidad. Hacia el año 1667 se expide un real mandamiento en favor de los naturales de Zacatelco:

Por q[uan]to Diego de Zerezeda por los natur[ale]s del Pueblo de S[an]ta Ynes ciatelco en la provincia de Tlaxcala me ha representado que sus partes tienen unas cassas y tierras que huvieron y compraron de Ana de Niza yndia Principal del d[ic]ho Pueblo y es assi que sus partes dieron en arrendam[ien]to la d[ic]ha Cassa y tierras [...] a Josepha Marquez española para que viviesse en ella [...] no ha sido posible pagar esta arrendam[ien]to a sus partes causándoles en esto notorio agravio.¹⁷

En el año de 1730 la comunidad de Santa María Atlhuetzia inició la construcción de la iglesia, y el fiscal Gaspar Melcho Palma apunta lo siguiente:

1730. Lunes YPan senpohualli y chiuhnahui tonali Mayo Xihuitli Ce mil setesientos y treinta Omotzauh un Arco ytech presbiterio YPan tlahco Pasqua del espíritu Santo in Maestro Dn Diego de la Cruz hermandes Chane Cuitlaxcohuapan Barrio de San Mathias in arco yc oquixin M[aest]ro Cantero Juan Andres yca senpohuali peso yca estajo yn cornisas ypan ycac un arco omoquinque yca matlatlactlamomo pesos.¹⁸

¹⁵ Publicado recientemente en el Catálogo de Documentos en nauatl del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET, 2013: 1-2).

¹⁶ Archivo de los fiscales de Santa Inés Zacatelco (AFZ). Caja: 2, año: 1662, exp: 52, fs: 1.

¹⁷ AFZ. Caja: 2 exp: 53, año: 1667. Fs.1.

¹⁸ Archivo de la fiscalía de Atlhuetzia (AFA). caja: 5, año: 1866, exp: 6, fs. 31. La paleografía y traducción son mías.

1730 lunes [a] 29 días del mes de mayo, [en el] año de mil setecientos y treinta se terminó un arco en el presbiterio, a media Pascua del Espíritu Santo. El maestro Don Diego de la Cruz Hernández lo terminó y vive en Puebla en el barrio de San Matías. El arco lo labró [el] maestro cantero Juan Andrés. El arco con estajo y cornisas costó veinte pesos, y el [otro] arco se labró por doce pesos.

Esta memoria contiene el registro detallado del pago a los canteros, los carpinteros y los que hicieron los cimientos, de cuántas varas de largo tienen las tierras de la iglesia, etc. En otras memorias de fiscales se registra el pago por la compra de velas, de una campana, el costo por la hechura de los colaterales, los órganos.

Por ejemplo, en el año de 1660:

[...]Digo yo Diego Sebaldo maestro de aser órganos que recivi de Diego Peres y Paulo martin diez pesos de los natur[ales] del pueblo de S[an]ta Ynes Sacatelco por quenta del organo q[ue] les vendi y por verdad lo firme de nombre a 10 de marso de 1660 a[ñ]os Diego Sebaldo [rúbrica].¹⁹

El costo total del órgano fue de 60 pesos y se terminó de pagar en el año de 1666.

Las comunidades tenían que comprar todos los ornamentos de la iglesia e igualmente tenían que trabajar en la construcción o reparación de la misma, y además de los caminos, de las casas “grandes” de los españoles que vivían ahí y en las comunidades vecinas, como la cercana de Tepeyanco.

Hoy día las fiscalías siguen existiendo aunque con adaptaciones. Con el tiempo, la tarea de vigilar se transformó en cuidar de la comunidad, en trabajo para el bien común y para solventar los gastos necesarios; la atención se centró más en el *tequio* que en pagar las cargas tributarias, los “regalos” que las comunidades hacían a los religiosos cuando iban de visita o la ayuda a otras comunidades, ya sea en especie o en trabajo físico. Para ir a dar *tequio* el fiscal llamaba a una asamblea comunitaria y expresaba la necesidad de limpiar los caminos, cortar leña para la fiesta del santo patrón, etcétera.

Los fiscales eran los representantes de todo el pueblo; cada barrio tenía el suyo. Hoy día, la estructura

de la fiscalía en el pueblo de Magdalena Tlaltelulco (Tlaxcala) es la siguiente: “fiscal, mayor, merino, macuil, escribano, tlayecan, topil, portero y campanero a nivel de pueblo; y mayordomo, principal, tequihua, y comisionados a nivel de barrio” (Reyes, *op. cit.*: 90).

En el pueblo de San Francisco Tetlanohcan (Tlaxcala) la organización de la fiscalía es la siguiente:

mayordomo es el cargo más importante tanto a nivel de barrio como a nivel de pueblo. Después le siguen los encargados de las salvas (cohetes) [...] los encargados de las ceras [...] Y por último, están los devotados, que es el cargo más bajo en importancia. A nivel de pueblo se encuentran los cargos de sacristán, campanero, escribano, teniente y, por último, el mayor, a quien también se le llama tiachca (Macuil, 2010: 50-51).

En la comunidad de Santa Inés Zacatelco, la estructura interna de la comunidad es la siguiente: fiscal de la parroquia, fiscal mayor, fiscal teniente, fiscal tequihua. El cargo más importante en esta comunidad es el fiscal de la parroquia, ya que él es el encargado de organizar la fiesta patronal y resolver los problemas civiles que se presenten. Finalmente, en la comunidad de Santa María Atlhuetzia la estructura es la siguiente: fiscal, mayor y el escribano.²⁰

En tiempos coloniales los fiscales como cabeza del pueblo, como madre y padre de la comunidad se involucraban en los pleitos por invasiones a las tierras de la comunidad. Ellos, ante asamblea comunitaria, acordaban la forma de actuar, y después se dirigían al cabildo naua que tenía sede en la ciudad de Tlaxcala. En ese tiempo no era necesario contratar los servicios de un traductor o escribano, ya que en el cabildo todas las actas y pláticas eran en nauatl. En ocasiones, los representantes de los pueblos tenían que ir a resolver los problemas ante otras instancias que se encontraban en la ciudad de México y se veían en la necesidad de contratar un intérprete; los *tiachcame* de Santa María Atlhuetzia contrataron los servicios de uno en el año de 1777: “Desimos nosotros los hijos del varrio del Pueblo de Atlyhuatzian que darse vimos tres pesos del tlachitomin²¹ del xolalpan para que se pago al ynter-

²⁰ Hasta hoy día la organización interna (como las funciones de los fiscales) no ha sido suficientemente estudiada.

²¹ Puede traducirse como “el dinero de la vista o medición de una tierra”.

¹⁹ AFZ, caja: 2, año: 1659-166, exp: 2, fs: 1r-v.

prete Don Joseph de Arriola para q[ue] Conste la firmaron los hijos del pueblo[...].²²

Cuando las comunidades no tenían a alguien cercano que pudiera hacer las veces de traductor, contrataban a uno, y el dinero que se le pagaba salía del cajón de la comunidad; éste era el ahorro que se hacía para pagar los gastos necesarios, y era producto de la colecta que los fiscales hacían en la comunidad, de la venta del pulque, del maíz o la renta de alguna casa que los *tiachcame* tenían para ese fin.

Estos bienes eran de la comunidad (por lo tanto no podían ser vendidos) y su administración recaía en los fiscales; cuando éstos asumían el cargo, recibían un inventario de todos los ornamentos de la iglesia, de lo gastado el año anterior y del dinero que se tenía guardado en el cajón de la comunidad, además de la documentación (con su inventario) que se resguardaba en el archivo. El cambio de fiscales y el traspaso de las responsabilidades se hacía (y hoy día se sigue haciendo) en asamblea comunitaria; en ésta, el párroco certifica el inicio de los nuevos trabajos de los fiscales y la continuación de los asuntos pendientes de los fiscales pasados.

Los fiscales, como autoridades y representantes de la comunidad, acudían asimismo ante las instancias jurídicas castellanas para iniciar procesos judiciales contra algún español que había invadido la tierra de la comunidad, o bien turnaban los conflictos por asesinato, violación y robo ante las instancias correspondientes.

En casos de pleitos por tierras, los fiscales presentaban los manuscritos (testamentos, mapas, códices) que certificaban la legítima propiedad de las tierras en conflicto. Tal es el caso de los títulos primordiales de la comunidad naua de Los Reyes Acaxochitlan, en el estado de Hidalgo. En el archivo se localizaron tres fojas escritas en español, que son una copia que el pueblo mandó a hacer en el siglo XIX de un documento del siglo XVIII. Estas fojas son los títulos de las tierras de Los Santos Reyes del año 1725, y en cuyo texto se puede leer:

Nosotros D[on].Juan Baltazar, Salvador Cristobal, Gobernadores actuales. D[on] Miguel Geronimo y D[on] Juan Geronimo, Gobernadores pasados, de este partido, Alcaldes y oficiales de Republica. Estando juntos con los mandones del Pueblo de los Reyes,

comprenion de esta cabecera; Alcalde D[on] Patricio Santos, Regidor D[on] Miguel Antonio, Alguacil D[on] Agustin de la [...] escribano D[on] Diego Fran[cis]co todos unanimes y conformes, como posemos en quita y pacifica por cienp[re] nuestras tierras y linderos (Macuil, 2010: 16).

Los gobernadores actuales y pasados, además del común del pueblo, estaban presentes para verificar que el documento o el mapa se presentara en los términos correctos y que no hubiera omisiones.

En los casos en que algún español quisiera tomar alguna tierra “sin dueño”, las comunidades también reaccionaban. Por ejemplo, los moradores del pueblo de Santo Toribio Xicohtzinco, Tlaxcala, demandaron a tres españoles que querían invadir las tierras que le pertenecían a la iglesia de la comunidad. Para demostrar la propiedad de los solares se presentó un expediente con 21 fojas, y entre ellas una que señalaba los linderos de las tierras y que incluían la iglesia. Además, se presentó la escritura que constataba la legítima propiedad de la tierra. En el texto se menciona lo siguiente:

tiquitohuan yn tehuantin nican tichaneque ypan altepetl santo Toribio xicotzinco, sebastian antt[oni]o fiscal, andres tomas merino, yc mochintin teteachcahuan, francisco peres, juan bau[tis]ta, Joseph er[and]ez, [...]ye mochinti[n] yn toteyocahuan topilhuan.²³

Decimos nosotros que aquí vivimos en el pueblo [de] Santo Toribio Xicotzinco. Antonio fiscal, Andrés Tomas merino y todos los *tiachcauh* (“hermanos mayores”), Francisco Pérez, Juan Bautista, José Hernández [...] todos nuestros hermanos, nuestros hijos.

Los vecinos y autoridades de Xicohtzinco se reunieron para defender la propiedad de las tierras, que por cierto fueron donadas por varias *ciuapilli*, entre las que se puede mencionar a doña Francisca Maxixcatzin, doña Francisca Tecuilhuatzin Xicotencatl, y una Fabiana.²⁴ Las dos primeras son descendientes de los *tlatoque* Maxixcatzin (quien estaba al frente de *altepetl* de Ocotelulco) y Xicotencatl, que a su vez era *tlatoani* de Tizatlan.

²³ Archivo Parroquial de Santo Toribio Xicotzinco. Sección: disciplinar, serie: escrituras, año: 1599-1802, f: 9r. La paleografía y traducción son mías.

²⁴ Archivo Parroquial de Santo Toribio Xicotzinco, fs. 5r. Se normalizaron los nombres para facilitar su lectura.

²² Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia. Caja: 1, sección: Miscelánea, año: 1699-1928, exp: 15, fs.1.

**EL USO DEL TIEMPO EN LOS DOCUMENTOS
NAUAS COLONIALES DE TLAXCALA**

La documentación es producto de las actividades de los fiscales y, claro, de las comunidades; contiene un registro del tiempo al estilo castellano: se mencionan los días, los meses, los años, las horas, pero todo en nauatl. En los testamentos se puede apreciar la incorporación de las concepciones del tiempo, como en el caso de la memoria testamentaria de Baltazar Amaqueme, del año de 1560, habitante de Tlaltepexic, *tlatocayotl* de Ocotelulco, Tlaxcala:

[f. 2r] nizcatq[ui] notestame[n]to y[n] neuatl Baltasar amaq[ue]me nica[n] nichane san marcos ychatla[n] tlaltepexic y[n] nica[n] yc nica ytechnipoviz co[n] tla[n]tzinco de san marcos ocotelolco capecela [...] moteneva tlaltepexic de S[an]tti[a]go vel yaxto mes de setie[m] be 1560 años /.../ [...] [f. 3r] En la leal çiu[a] d de tlax[cala]n çe[n]povalli ilvitl metztli de março ynixiuh tl[axcala]n yetzontli o[n]caxtolpovalli ypa[n] epovalli ozce Xivitl yxpa[n] mag[nifi]co s[eño]r lucas g[onzale]z al[ca]lde hordianrio ynica[n] ciudad yva[n] provi[nci]a tlax[cala]n y por su mag[esta]d mopouh yntestamento Baltasar amaq[ue]me chane tlaltepexic povi cotlatzi[n]co ypany[n] cabeçera ocotelulco y[n] testamento yxpa[n] mochiuh Ju[an] de paz regidor yva[n] escri[bano] Ju[an] de roças q[ui]cacq[ui].²⁵

[f. 2r] Aquí está mi testamento yo Baltazar Amaqueme, que aquí vivo [en] San Marcos Tlaltepexic, en Contlanzinco de San Marcos cabecera [de] Ocotelulco, se dijo [en] Tlaltepexic de Santiago. Ahora [en el] mes de septiembre [de] 1560 años [...] [f. 3r] En la leal ciudad de Tlaxcalan [a] 20 días del mes de marzo [de] este año [en] Tlaxcalan [de] 1560 años, ante [el] magnifico señor Lucas González alcalde ordinario [de] aquí [de] la ciudad y provincia de Tlaxcalan, por su majestad se contó mi testamento Baltazar Amaqueme, habitante [de] Tlaltepexic de la cuenta de Contlanzinco de la cabecera de Ocotelulco el testamento se hizo en presencia de Juan de Paz regidor y [del] escribano Juan de Rosas, escucharon.

Es importante destacar que en la redacción del testamento el *tlacuilo* (“escribano”) asienta la fecha

²⁵ AFA. Caja: 1, año: 1560, exp: 1, fs: 3. La paleografía y traducción son mías.

en dos formas: una es simplemente en el mes de septiembre de 1560, y unas líneas más abajo se menciona: a 20 días del mes de marzo en Tlaxcala y allí el año de 1560 se menciona en el texto nauatl como “tres veces cuatrocientos más quince de a veinte, más tres de a veinte”. Esta última forma de cuenta se iba perdiendo rápidamente y se comenzaba a utilizar mucho más la forma abreviada, la numeración latina.

Por ejemplo, ocho años más tarde, en la misma comunidad, se presenta el testamento de la señora Luisa Chapopotzin, y la forma de registrar el día, el mes y el año son diferentes:

[f. 2r] ytecopatzinco yc ha /.../ señores alqnasiles yua[n] testi[go]s motocayotique yua[n] nehuatl nehuatl /.../ manotoca mochiuh ynica[n] [f. 3r]En la ciudad de tl[a]x[cala]n n[i]tlal yllvitl omey mes de dizie[m]bre de mil y q[ui]nient[os] y sete[n]ta y ocho años ynixpa[n] mag[nific]os	[f. 2r] Por autorización [de] /.../ los señores alguaciles y testigos /.../ nombraron a él /.../ que me nombró que haga acá [f. 3r] En la ciudad de Tlaxcala, mi tierra a tres días [del] mes de diciembre de 1578 años ante [los] magníficos ²⁶ .
--	--

Para 1576, Juan Xoltzin, del pueblo de San Juan Huactzinco, realiza su memoria testamentaria. La fecha se encuentra al final del listado de las cosas que va a heredar a sus hijos; el *tlacuilo* lo registra así

Ynizcatqni notestame[n]to ynimixpa[n] testicos diego sanchez algaile mignel chachatzin algnacil yva[n] ant[oni]o ytzapalotzin gasbar qni[a] nhtototzin pipiltin yva[n] nevatl diego [...] tlamachitoque yc omill-nhuatl metztli de março 1576 años.²⁷

Aquí está mi testamento, ante los testigos Diego Sánchez alcaide, Miguel Chachatzin alguacil y Antono Ytzapalotzin, Gaspar QuiauhTOTOTZIN, nobles y yo Diego [...] hicimos nuestros signos a dos días [del] mes de marzo de 1576 años.

²⁶ AFA. Caja: 1, exp: 2, año: 1568, fs: 3. La paleografía y traducción son mías.

²⁷ AFZ. Caja: 1, exp: 2, año: 1576, fs: 7.

Y un poco más adelante, el mismo *tlacuilo* asienta una nueva fecha de la forma siguiente:

En el Pueblo de Topoyanco ytechpovi yn provin[ci]a de tlaxcalla yc macuil lillmitl metztli de março de mil q[ui]n[en]tos y setenta y seis años yxpan yn g[obernad]or señor do[n] b[a]r[tolom]e de argueta al[ca]l[de] ordinario yvua[n] regidor yn ipan ciudad de Tlaxcala por su m[a]g[esta]d yua[n] neuatl nixp[a]n diego siro Escrivano quicaque yn ipillhua[n].

En el Pueblo de Tepeyanco en que se cuenta de la provincia de Tlaxcala a cinco días de marzo de 1576 años, ante el gobernador [el] señor don Bartolomé de Argueta alcalde ordinario y regidor de la ciudad de Tlaxcala, por su Magestad y ante mí Diego Sirio escribano, escuchamos a sus hijos.²⁸

En otro tipo de documentos también se encuentra el uso ya oficial del tiempo; por ejemplo, en la memoria del fiscal Domingo Diego que trata sobre la construcción de la iglesia de la comunidad de Santa Inés Zacatelco se menciona lo siguiente:

§ axcan ypan tonalli lunes y 7 de setiembre de 1682 años oticchiuhque Cuenta [...] mochi ytechpa ynes yuan ante puerta yuan manteles chiconpoalli yhian matlactli pesso yuan 4 yhuan melio nehuatl domingo d[ie]go fiscal.²⁹

§ Ahora en el día lunes 7 de septiembre de 1682 se hizo la cuenta [...] todo de [la iglesia de Santa] Ines y la ante puerta y los manteles [todo ello] son 130 pesos y 4 medio [tomines] yo Domingo Diego fiscal.

En el testamento de doña Justina Mexia, vecina de la ciudad de Tlaxcala y originaria de la comunidad de Cuitlixco, perteneciente a Atlíhuetzia, se registra la fecha siguiente:

mochiuh nican ciudad de tl[a]x[cala]n ce[n]poualli o[n]chicome mes de hebrero de mi[le] e[q]ui[n]i[en]tos y och[e]nta y un años.

Se hizo acá en la ciudad de Tlaxcala [a] 27 [del] mes de febrero de mil quinientos y ochenta y un años.³⁰

²⁸ Archivo de la fiscalía de Santa Inés Zacatelco. Año: 1576, caja: 1, exp: 2, fs. 6. La paleografía y traducción son mías.

²⁹ AFZ. Caja: 2, año: 1682, exp: 22, fs. 2.

³⁰ AFA, caja: 1, exp: 4, fs: 9.

Ya avanzada la época colonial, es muy normal y recurrente el uso del calendario europeo con términos españoles. Por ejemplo, el fiscal Nicolás Vicente registra en la memoria de la construcción de la iglesia de Santa María Atlíhuetzia, en el año 1727, lo siguiente: “Axcan lunes yc caxtolomome tonali mani metztli Febrero Xihui tli Ce mill setecientos y veinte y siete, Axcan y pan inin tonali Opeuhqui motlaçohua in Simiento”.³¹

La traducción es la siguiente: “Ahora lunes a 17 días del mes de febrero del año de mil setecientos y veinte y siete, ahora en este día, se inició el querido cimiento”.

En esta pequeña muestra de documentos nauas de Tlaxcala se ve desde muy temprano en el siglo XVI la incorporación de las concepciones del tiempo y el calendario español.

Hacia el año 1708 se registran los gastos que los *tlatoque* y los *tiachca* hacen en una visita a la ciudad de México. El dinero fue recolectado en los pueblos por los *tiachca*, y la suma gastada ascendió a 50 pesos. Además, en ese mismo año se registra el pago de otros siete pesos que se dieron al cabildo de Tlaxcala por las fiestas que se hicieron en honor al rey por el nacimiento de su hijo don Luis.³²

Cuenta yca motlaxtlaquia maestrotin³³

[f. 6r]

Cuenta yca tomin

polihayahui mexico

§ Axcan ypan tonalli martes yc chiCuansen tonalli m /.../ metztli De marso yhuan ypan xihuitl de 1708 motitla /.../ mexiCo yn miguel pedro yca yn netequipacholli quihu /.../ onpoalli yhuan mahtlactli p[eso]s senpoalli yhuan mahtli p[eso]s oquisqui ytechtlahchic tomin yaxca altepetl /sen/³⁴ quitemaca fiscal s[a]nta iglesia seBastian m[a]r[t]i[n] merino teniente Diego m[a]r[t]i[n] tlalcuilo nicmachiyotia escrivano miguel geronimo [rúbrica] ---uuu 50 p[eso]s [...]

§ Axcan ypan tonalli sabado yc caxtollon nahui tonalli mani metztli De mayo yhuan ypan xihuitl de 1708 a[ño]s motemaCa chicuey p[eso]s tlaxcanlan ycan mochihua fiesta Real yCa yn rey caxtillan otlacat ypiltzin ytoca D[o]n Luys

³¹ AFA, caja: 5, año: 1866, exp: 66, fs: 31.

³² Su padre, Felipe V, fue proclamado rey de España en 1700. Don Luis nació el 25 de agosto de 1707. Véase Granados (2010: 31-33).

³³ AFZ, Caja: 2, año: 1708, exp: 27, fs: 11.

³⁴ Tachado.

§ quitima sesentlaxilacalli ateopan yey p[eso]s ----
uuu3 p[eso]s
aytetitlan yey p[eso]s yhuan nahui ---uuu 3 p[eso]s
§chalchiuhContlan ome peso -uu 2 p[eso]s
§ saCatlamimiloltitlan nahui p[eso]s ----uuu 4 p[eso]s
§ ysquitlan
§quauhtzinco yey p[eso]s ----uuuu 3 p[eso]s.

Cuenta del pago [a los] maestros

[f. 6r]

Cuenta del dinero

gastado en el viaje a México

§ Ahora en el día martes 6

/.../ [del] mes de marzo y del año de 1708 se /.../
México Miguel Pedro en el trabajo /.../ cincuenta
pesos [y] treinta pesos que salieron del tlachitomin,
propiedad del *altepetl*,³⁵ se le dieron [al] fiscal [de la]
Santa iglesia Sebastián Martín, merino teniente Diego
Martín. Puse mi sello [el] escribano Miguel Gerónimo.
50 pesos. [...]

§ Ahora en el día sábado a catorce días del mes de
mayo y del año de 1708. Se le dio siete pesos [a]
Tlaxcala para que se haga la fiesta Real, [por el] na-
cimiento del hijo del Rey castellano, don Luis.

§ Dio cada *tlaxilacalli*. Ateopan tres pesos.

§ Aytetitlan tres pesos y cuatro

§ Chalchiucontlan dos pesos

§ Zacatlamimiloltitlan cuatro pesos

§ Izquitlan

§ Quauhtzinco tres pesos.

Quienes ratifican los gastos son el alcalde mayor, don Juan José de la Ream [*sic*], el gobernador don Pascual Ramírez; ellos dieron 50 pesos para los gastos de viaje al fiscal Sebastián Martín, al merino y teniente Martín Tlacuihlotzin, al alguacil mayor Miguel Pedro, a Juan de los Santos que era piltopile, y firma el escribano Miguel Revino.³⁶

Pero no todo era trabajo. En ocasiones importantes, como las fiestas patronales, los *tlatoque* o bien los *tiachca* ofrecían de comer a todo el pueblo. En estos momentos es cuando la comunidad muestra lo que se guarda, lo que se calla, lo que se canta; cuando se refuerzan los lazos de solidaridad entre la comunidad; cuando los fiscales y los santos patronos van en embajadas a otras comunidades para invitar al pueblo y al santo patrón para que asistan a la fiesta de su comu-

nidad; cuando se baila, se come, se toma pulque y se hacen nuevos compadres. Nuestra experiencia en Santa Catarina nos enseña que esto es la forma en que las comunidades se reconocen a sí mismas. Se vive la fiesta del santo patrono y toda la comunidad recibe a las comunidades vecinas, recibe a los suyos, los iguales. Todo ello para reforzar la identidad de una región, la identidad de pueblos con nombre y apellido.

LOS ANALES O XIUPOALLI DE TLAXCALA

Algunos *tlacuiloque* (“*escribanos*”), por fortuna, dejaron testimonio de una actividad diferente para la que fueron educados; ellos escribieron un género de documentos al que se ha llamado anales o *xiupoalli*. Este tipo de manuscritos es una adaptación de un sistema muy antiguo de origen mesoamericano, y que puede verse en el llamado *Codex Telleriano Remensen* (Quiñones, 1995), en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Kirchhoff, Odena y Reyes, 1976) o bien en el llamado códice Huichapan (Ecker, 2001), un manuscrito redactado en otomí o ñahñu (como se autodenomian los hablantes del valle del Mezquital en Hidalgo). Otro documento de este género es el códice Añute (Jansen y Pérez, 2007), hecho a la forma antigua por los mixtecos. Estos documentos contienen escenas pictográficas que muestran la maestría y destreza de los *tlacuiloque*. Ya en la Colonia, los anales comienzan a tener también textos alfabéticos, primero como glosas y explicaciones de las escenas pictográficas, para luego convertirse en documentos que consisten enteramente de un texto alfabético en lengua indígena y/o en español, como por ejemplo los anales de Tlaxcala (*Anales de Tlaxcala* o de *Bartolache 2*, resguardados en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia), los anales de Tepeteteopan (Tenorio, Celestino y Pérez, 2009), los anales de Tecamachalco (1992), los anales de Juan Bautista (Reyes, 2001), las relaciones de Chimalpahin (1998), los anales de Cuauhtitlan (Tena, 2011) o los anales de los Cakchiqueles (2013), por mencionar algunos.

Para el caso tlaxcalteca, el finado maestro Luis Reyes García localizó en el archivo de la fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec, Tlaxcala, los anales que llevan el nombre de la comunidad: “Se conservan en el archivo de la fiscalía del Pueblo. Lo conforman cuatro página en pergamino [...] sólo tres de ellas contienen información pictórica en color y textos en español que registraron datos de siete años señalados

³⁵ Se traduce como pueblo.

³⁶ AFZ, Caja: 2, año: 1708, exp: 27, fs: 6v.

por su cronograma” (Reyes, *op. cit.*: 97). Este documento muestra muy bien el cambio en el sistema de registro de los acontecimientos ocurridos en las comunidades mesoamericanas, un cambio drástico y significativo, ya que los *tlacuiloque* se adaptaron a las nuevas circunstancias y exigencias de las realidades tlaxcaltecas coloniales: escribir con caracteres latinos (incluyendo los lienzos que representaban a las comunidades).³⁷

En algunos casos se sabe quién o quiénes fueron los autores de los *xiupoalli*, como en el caso del *tlatoani* don Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, quien escribió la mayor parte del texto que ahora recibe el nombre de *Historia Cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala* (Reyes y Baracs, 1995), y que tiene numerosas glosas hechas por el bachiller y cura don Manuel de los Santos y Salazar, quien además hizo el registro del *Computo Cronológico de los Indios Mexicanos* (véase la parte II).³⁸

En los anales catalogados con el número 24 en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia se anota que Diego García es el autor. Los anales de Atlihuetzia 2 fueron redactado posiblemente por don Manuel Antonio Palma, naua tlaxcalteca, y los anales de Atlihuetzia 1 son de autor anónimo y es el texto con más complejidades; ambos manuscritos se presentan en la parte II de este estudio.

El conjunto de anales tlaxcaltecas suman “una veintena conocidos, salvo la obra de don Juan Buenaventura Zapata y Mendoza; nueve de ellos, [...] son copias imperfectas [...] de ahí la importancia de haber encontrado otros cuatro textos originales [...]” (Reyes, *ibid.*: 103-104).

En esta investigación sólo se presentan dos de los cuatro anales originales, pues de los dos restantes uno se encuentra en manos de un particular y en el otro las autoridades de San Simón Tlatlahuquitepec no permiten el acceso al archivo. Por lo tanto aquí se presentan los anales 1 y 2 de la fiscalía de Atlihuetzia.

Hay que tener en cuenta que durante la Colonia, las comunidades tlaxcaltecas elaboraron otro tipo de manuscritos que bien se pueden clasificar dentro del género de anales. Aunque ya no se escriban los años nauas, lo que persiste es la cuenta anual y puntual de lo ocurrido en la construcción o el pago de algún ser-

vicio dentro o fuera de las comunidades; esto se hacía para no olvidar quiénes contribuían para la construcción del templo, ya que todo esto no era propiedad de la iglesia sino de la comunidad, pues el dinero, la mano de obra y todos los gastos provenían de las comunidades. Esto es algo muy presente hoy día en las comunidades tlaxcaltecas. Así que el género de anales

no son documentos aislados [...] forman parte de un corpus heterogéneo ya que los fiscales, al menos en el siglo xvii y xviii, elaboraban memorias en las que registraban el año, el mes y el día en que reunían cooperaciones en dinero y anotaban la manera en que gastaban sus fondos, anotaban los días que trabajaban los canteros, pintores y sus salarios o en otros gastos (Reyes, 2009: 100).

Dos manuscritos más que se han localizado en el archivo de la fiscalía de Santa María Atlihuetzia bien pueden ser *xiupoalli* o anales; el primero narra acontecimientos ocurridos en la comunidad a partir de 1528 y hasta 1539, y el segundo registra eventos sucedidos en la misma población desde 1641 hasta 1643. Estos documentos en su conjunto presentan un fragmento de la historia de Atlihuetzia narrada en forma de anales que van desde el siglo xvi hasta el siglo xviii.

Los anales dan cuenta de sucesos que dejan una huella profunda en la memoria de los pueblos: epidemias de viruela, eclipses, temblores, nevadas, heladas; también hablan sobre guerras en la época precolonial y las formas de gobierno y la elección de sus gobernantes durante la Colonia. Gran parte de la memoria histórica de los antiguos nauas se conservó mediante este tipo de manuscritos. La incorporación rápida de las concepciones calendáricas castellanas es evidente, ya que casi toda la documentación menciona los nombres de los meses de enero a diciembre. También es muy empleado el uso de frases para referirse al tiempo fraccionado tal cual lo usaban los castellanos: año, mes, día, semana, hora, media hora, un cuarto de hora, etcétera.

Por ejemplo, en los anales tlaxcaltecas catalogados bajo el número 378 de la Biblioteca Nacional de Francia se menciona lo siguiente: “[f. 13] {calli} año 1611 cali xihuitli hocualoc tonaltzin hotlayohuac ypan bisperas San Bernabe ypan yei hora viernes”.³⁹ La

³⁷ Véase el lienzo de Tepeticpac (Aguilera, 1986), el códice de Huamantla (Aguilera, 1984), así como los códices, los lienzos y las genealogías que publicara Luis Reyes (1993).

³⁸ El original se encuentra en el Archivo General de la Nación. Ramo de Historia vol. III. Fs 22Vv-41r.

³⁹ Manuscrito 378. Efemérides sobre Tlaxcala-Anales. Traducción Luis Reyes García. f. 13. Disponible en <http://amoxcalli.org.mx/paleografiaTraduccion.php?id=378>.

traducción es la siguiente: “[f. 13] [...] {calli}. Año 1611. En el año *calli* se eclipsó el sol, se obscureció a las tres horas del viernes, vísperas de San Bernabé”.

El *tlacuilo* ya conocía muy bien la partición del tiempo castellano, como puede verse cuando hacia el año de 1727 se anotan dos acontecimientos importantes (un temblor y un eclipse):

[f. 30] {calli} 1727 calli xihuitli yc caxtolomei tonalli mani metztlí de marso ypan bispra San Joceph onmochiu tlalolinalistli ypan ce ora yohuac huey tlamahuisoli omochiuh niman huiptlatica sabado ocepan omochiuh huey tlamahuisoli ocualloquic tonaltzin ypan ce ora teotlac sa tlaco oascic.⁴⁰

[f. 30] {calli}. 1727. En el año *calli*, el dieciocho del mes de marzo en las vísperas de San José, ocurrió un temblor a la una hora de la noche, fue un gran espectáculo. Luego al tercer día, el sábado otra vez ocurrió un gran espectáculo: eclipsó el sol a la una hora de la tarde, sólo llegó a la mitad.

El uso del tiempo al estilo castellano también se puede observar a lo largo de los anales de la colección Gómez de Orozco, en los que el *tlacuilo* destaca en varias ocasiones la hora exacta en que ocurrió algún hecho, por ejemplo:

[f. 12] (§ 88) 1625. Nican ipa[n] xihuitl yn notlayohuac ypan savado ypa[n] ylhuitzin santo tomas de aquino cuaresma ypan matlactli ora yhuan tlaco yn otlayohuac huel onesque yn sisitlaltin yc chicuey tonali malimetztlí [sic] marso.⁴¹

La traducción es la siguiente:

[f. 12] (§ 88) 1625. En este año se obscureció durante la fiesta de Santo Tomas de Aquino [era] sábado de cuaresma, a las diez y media se obscureció y se aparecieron las estrellas, a los siete días del mes de marzo.

Veamos otro ejemplo del manejo del tiempo en estos anales:

[f. 18] (§122)1653.Nicam ypan xihuitl yn otlalolin ypan ylhuitzin san [s]antopan viernes yc caxtoli yhuan

ome 17 tonali mani metztlí Enero yohualtica ypan matlactli ose 11 ora yhuan tlaco.

[f. 18] (§ 122) 1653. Aquí en este año tembló en la fiesta de los santos el viernes 17 del mes de enero, a las once y media de la noche.

Al pasar los siglos, los escribanos poco a poco dejaron de usar la terminología naua del tiempo –*youac* (en la noche), *tonali* (en el día), *tlaneci* (al amanecer), *tlacoyoualli* (a media noche), *tlacotonalli* (a medio día)– para utilizar cada vez más las concepciones castellanas de las fracciones de las horas tal y como las conocemos hoy día.

Por ejemplo: “[f. 11] 1653. ypan viernes{s} 18 de enero otlalolin ypan matlactli ora yohuatlatica huel ce quarto oratica”.⁴²

La traducción es la siguiente: “[f. 11] 1653. El viernes 18 de enero tembló a las diez horas de la noche durante un cuarto de hora sucedió”.

En el mismo documento encontramos lo siguiente:

[f. 24] san no ypa xihuitl yn ocsepa otlalolin y {sobre el renglón: pa} sabado yc yey 3 tonali mani metztlí septiembre ypan macuili ora yhuan se cuarto teotlac.

[f. 24] En este año nuevamente tembló el sábado a tres del mes de septiembre a las cinco y cuarto de la tarde.

El calendario mesoamericano poco a poco va a quedar marginado de la memoria y de la documentación colonial.

Este calendario sacó cierto religioso en rueda con mucha curiosidad y sutileza, conformándolo con la cuenta de nuestro calendario, y era cosa bien de ver: y yo lo ví y tuve en mi poder en una tabla mas há de cuarenta años en el convento de Tlaxcala. Mas porque era cosa peligrosa que anduviese entre los indios, trayéndoles á la memoria las cosas de su infidelidad y idolatría antigua (porque en cada dia tenían su fiesta y ídolo á quien lo hacían, con sus ritos y ceremonias), por tanto, con mucha razon fué mandado que el tal calendario se extirpase del todo, y no pareciese, como el dia de hoy no parece, ni hay memoria de él. Aunque es verdad que algunos indios viejos y otros

⁴⁰ *Ibid.*: f. 30.

⁴¹ La transcripción paleográfica y traducción son mías. Este manuscrito lo publicó Townsend (2010).

⁴² Anales de la Colección. Gómez de Orozco.

curiosos tienen aún al presente en la memoria los dichos meses y sus nombre. Y los han pintado en algunas partes; y en particular en la portería del convento de Cuatinchan tienen pintada la memoria de cuenta que ellos tenían antigua con estos caractérez ó signos llenos de abusion. Y no fue acertado dejárselo pintar, ni es acertado permitir que se conserve la tal pintura, ni que se pinten en parte alguna los dichos caracteres, sino que totalmente los olviden y se rijan los indios solamente por el calendario y cuenta de los días y meses y años que tienen y usa la Iglesia católica romana (Mendieta, 1993: 98-99).

Cuanto más pasaban los años, los escribanos hacían mayor referencia al calendario gregoriano y a su forma de contar el tiempo, pero esto no quiere decir que la estructura temporal mesoamericana desapareciera por completo. Si bien no tenemos el registro documental, sí contamos con registros orales, como anota Guy Stresser-Péan:

en marzo de 1991, supimos que el calendario mesoamericano también había sobrevivido hasta fechas recientes entre los nahuas de la región de Huachuquingo, pero en la actualidad lo habían dejado de usar. Este descubrimiento nos llevó a estudiar el calendario totonaco de Tepetzintla, que aún se mantiene vivo (Stresser, 2011: 364).

El calendario de origen ancestral pervive hasta nuestros días gracias a la transmisión oral que los *tamatque* dejan a las futuras generaciones.

¿Y qué ha quedado del calendario antiguo en los documentos coloniales de Tlaxcala? Como ya se apuntó líneas arriba, aquí se presentan dos anales que proceden de la comunidad de Santa María Atlihuahuetzia, Tlaxcala.

LOS XIUPOALLI O ANALES DE ATLIHUETZIA 01⁴³

En el archivo de la fiscalía de Atlihuahuetzia se conservan dos manuscritos que son *xiupoalli* (“cuenta de años”). El formato en que fueron escritos es de un cuartillo de foja, con un total de 20 cuartillos de foja escritos en nauatl del siglo XVI. El conjunto tiene claramente la intervención de al menos cinco *tlacuiloque* en dife-

⁴³ AFA. Caja: 1, año: 1585, exp: 7, fs. 20. Véase la parte II, donde se presenta la versión paleográfica y la traducción de estos manuscritos.

rentes épocas, quienes se encargaron de ir enriqueciendo el texto. Estas manos se pueden observar por el tipo de letra y la tinta utilizada; en la redacción del nauatl no hay cambios significativos ya que se sigue un patrón de escritura, por ejemplo, se colocan *tli* a casi todos los nombres de los días nauas (en la parte II del presente trabajo se puede ver la versión paleográfica con su correspondiente traducción).

En el documento se pueden observar tres secciones bien definidas. De la primera sólo han sobrevivido las siete primeras fojas; en la foja 1 se alcanzan a leer las primeras letras de cinco renglones, como algunos números y días nauas; en las fojas siguientes y hasta la 7r el manuscrito se ocupa de dos calendarios, el naua y el castellano (siendo este último un calendario de mártires, santos y obispos), que se distribuyen en cuatro columnas. La segunda sección inicia en la foja 7v con una nota que dice:

[f. 7r] ma Yn/ mayteccatzin nyntocatizn yn maueltooce etlaq[ui] [sic] tuta oca q[u]e Dominica tlaqueta çomo [ç] Tlaço bio⁴⁴s todecuio⁴⁵ [o] biospo tlecuinemma⁴⁶ yn catzincó yn Yn dios detatizn⁴⁷ yschil [sic] Macui nohaca⁴⁸ [sic] yn acuiCa Spirisanto Plele [sic] [...].⁴⁹

La traducción de este pasaje es la siguiente:

[f. 7r] Por autorización de nuestro señor Manuel Etlaqui nuestro *tlatoque*, Dios Amado, nuestro señor obispo después por autorización de Nuestro Dios Padre [que] toma mi cuerpo y mi espíritu, él espíritu santo [...].”

Después de esta invocación, la sección del *xiupoalli* inicia en la foja 8r y termina en la 17r. El *xiupoalli* abre con el año *ce tochtli* (uno conejo) continuando con *ome hacatli*, *yehi tecpatti*, *nahi picalli*, *macuilli tochtli*. La numeración en letra continúa hasta el 13 y después continúa en *cenca acatti* y así sucesivamente hasta completar los 20 días del calendario naua, distribuidos siempre en numeración de 13, con los cuatro cargadores de años: *tochtli*, *acatl*, *tecpatl* y

⁴⁴ Debe ser: Dios.

⁴⁵ La “to de” van sobre el renglón. La frase debe ser: *totecuiyo*.

⁴⁶ Debe ser: *niman*.

⁴⁷ Debe ser: *tetatzin*.

⁴⁸ Podría ser *nonaca*, que es “carne”, haciendo referencia al cuerpo.

⁴⁹ AFA, caja: 1, año: 1585, exp: 7, f. 7r.

calli (conejo, caña, pedernal y casa). El último día que se registró es *ome calli* (2 casa). En la foja 17r el *tlacuilo* escribió una exaltación a Dios padre, dejando en blanco las fojas 17v a la 19r. En la foja 19v en un tipo de tinta y letra diferentes se escribe: “tres peanas cinco pesos ante nuestro amando Luis Ma[...]”.⁵⁰ En la foja 20r se encuentra una exaltación a san Juan Bautista y a san Pedro. La foja 20v se encuentra en blanco.

EL CALENDARIO NAUA DE ATLIHUETZIA

Como ya se comentó líneas arriba, las siete primeras fojas de la primera sección se encuentran divididas en cuatro columnas. La primera de éstas se utiliza para los números arábigos del uno al 13 y sus subsecuentes repeticiones, exceptuando el número 11 que se cambió por el romano XI. La siguiente columna está dedicada a los nombres de los 20 días del calendario naua (además de que una segunda mano anotó el nombre de las fiestas nauas que correspondían al calendario antiguo).

En la tercera columna el *tlacuilo* hace un listado de letras dominicales,⁵¹ y en la última columna hay un largo listado de santos, mártires y obispos. Esta sección tiene al menos la intervención de otro *tlacuilo*, ya que en la última columna el tipo de letra es diferente al resto. En números romanos se registró el total de días de los meses de los anales.

Por otro lado, las dos primeras columnas están dedicadas a 13 números arábigos y 20 nombres de días nauas. Se tiene entonces el primer calendario de este manuscrito: el *tonalpo alli*.⁵² Este calendario es incompleto y tiene solamente 14 de las 20 trecenas, más una docena y una onцена, más cinco días que son los que se encuentran en el primer fragmento de la foja. Lo que se alcanza a apreciar es los siguiente: X, XI, 12 *a[ntli]*, 13 *ytzqui[ntli]*, y el último no tiene número porque se encuentra roto, aun así se logra ver *[o]coma[tli]* (véase la figura 87).

En la última foja de la primera sección el *tlacuilo* consignó únicamente la letra dominical y el nombre

⁵⁰ AFA, caja: año: 1585, exp: 7. F: 19v.

⁵¹ “[...] Recibe esta denominación cada una de las siete primeras letras del alfabeto [...] cuando son empleadas para designar el ciclo de los días de la semana. Se aplican en el calendario a partir del 1 de enero, fecha que se corresponde con la letra A [...] La letra que designa en un año el domingo es denominada ‘letra dominical’” (Ruiz, 2011: 293).

⁵² Véase la explicación a la estructura del *tonalpoalli* en el comentario del código Vaticano B (Anders y Jansen, 1993): “el sagrado ciclo de 260 días (llamado *tonalpoalli* en lengua azteca), ordenado en veinte periodos de trece días (‘trecenas’) con sus dioses Patronos y sus símbolos asociados aparece también en otros documentos” (*ibid.*: 34).

de los santos, sin continuar la secuencia de los días. En este punto termina el ciclo representado en estos anales. El total de días en este calendario es de 210 de los 260 del ciclo completo, dividido en seis meses castellanos de julio a diciembre.

Los nombres de los días nauas y la estructura corresponden a los que se encuentran en el *teoamoxtli Ciuacoatl* (código Borbónico) (Anders, Jansen y Reyes García, 1991: 13-25) pero con ligeros cambios en el tipo de escritura, ya que el nauatl de estos anales tiene características especiales (similares a otros documentos coloniales tlaxcaltecas).⁵³ Los antiguos nauas del centro de México dieron nombre y esencia a los 20 días que conformaban el calendario, al *tonalpoalli*:

Para contar el tiempo, para dar nombres a los días, los pueblos mesoamericanos usaban –y en varias partes siguen usando– veinte signos calendáricos en una secuencia fija: Lagarto, Viento, Casa, Lagartija, Serpiente, Muerte, Venado, Conejo, Agua, Perro, Mono, Hierba, Caña, Jaguar, Águila, Zopilote, Movimiento, Pedernal, Lluvia, Flor (Ander, Jansen, Reyes, *op. cit.*, 1991: 14).⁵⁴

Al realizar la transcripción de los anales de Atlihuetzia, se decidió conservar las características estilísticas –en general de todo el manuscrito– del *tlacuilo* de ese lugar, porque si se “normalizaran” se estaría reproduciendo lo que hicieron los primeros religiosos franciscanos y se perderían las características propias del nauatl del siglo XVI de esta comunidad tlaxcalteca.

Por ejemplo, *ehecatli* (“viento”) lo escribe de la forma siguiente: *Yecacatl, zcatli, hecatli*; el día *Tochtli* (“Conejo”) se encuentra como *tochtintli* o *tochtitli*, y *acatl* (“Caña”) se presenta como *ancatli, acatli, hancatl*. Hay que recordar que este documento se encuentra fragmentado y que al menos se perdió la mitad de su contenido. Los 20 días registrados en estos anales son:

⁵³ Hace falta un estudio lingüístico sobre las características del nauatl colonial en Tlaxcala y las semejanzas con documentos nauas de diferentes regiones de la zona centro de México. En la documentación colonial de Tlaxcala hemos notado el uso constante del sufijo *tli* –donde “normalmente” no debería de llevarlo– y el vocativo que en algunos contextos no funciona –por ejemplo se encuentra en los nombres de los números y en palabras que no tendrían que llevarlo, como *matlactle, cualle* (diez, bien)–; en otros contextos el vocativo sí funciona, como por ejemplo *teotle, ciuatle, nantzine* (oh! Dios, oh! Mujer, oh! Madre). En el nauatl moderno de Tlaxcala se conserva el vocativo, como en *ximotlale, cualle* (siéntate, bien).

⁵⁴ El significado mántico de los nombres de los días puede verse en Anderson, Jansen y Reyes (1993: 91-104).

cipactli, scipactli
 (ehecatli) yecatli, Zcatli, antli, yecatli, ecatli, yecacatl,
 hecatli
 calli
 quezpalli
 couatli, covatl covatli, couatl cohuatli
 miquiztli, milquiztli
 Maçatli.micatli
 tochtli, tochtli, tochtintli
 (atl) antli, hacatli, hancatli, atli, hantli
 yzcuintli, yq[u]cuintli
 ozçomatli,ozçomatli
 malinali, mallanli, mallinalli, manalli mallinanalli,
 malinalli
 (acatl) acatli, ancatli, hantli, hancatli hancatli
 ozcelotl, ozçelotli, ozcelotli, ozcelotli
 quauhtli
 cozcaq[uau]htli
 ollini
 tecpactli, decpactli
 q[ui]yauitli, quiyauitl
 xochitli, xochitl, yechitli, xoch[i]ntli, chitli

Ciertamente hay varios días que son de difícil lectura porque el *tlacuilo* fue cambiando la forma de escribirlos. Por ejemplo *xochitli* lo escribe de cuatro maneras; *ehecatli* (“viento”) es el nombre que tiene mayor variedad en su escritura, ya que va desde *yecatli*, pasando por *Zcatli* hasta terminar en *hecatli*. Cada día está acompañado de los números del uno al 13, para formar las trecenas: “La unidad básica así creada consiste en un ciclo de 260 días ($13 \times 20 = 260$)” (*ibid.*: 15), aunque en este manuscrito sólo se conservaron 14 de las 20 trecenas, como ya se mencionó líneas arriba.

LAS TRECENAS Y LAS FIESTAS

En las primeras décadas del siglo XVI, la vida religiosa en las comunidades era muy intensa, el conocimiento no se había olvidado y el calendario no se había perdido. Algo tan importante para el mundo mesoamericano no pudo ser borrado ni arrancado de raíz: el calendario, que regía la vida de los seres humanos y guiaba los destinos —desde el nacimiento hasta la muerte— de las comunidades mesoamericanas.

Los documentos que han quedado son el testimonio del conocimiento de la cuenta de los días. Recuértese el proceso judicial contra don Juan Coatl, en el año de

1665, por el documento con que “casaba y bautizaba a la comunidad”.

Este manuscrito tiene el registro de nueve fiestas precoloniales: *etzalqualistli*, *micaylhuitzintli*, *hueymicailhuitzintli*, *cuiluiltzintli*, *ochpaniztli*, *pachtzintli*, *ueypachtzintli*, *quecholli*, *atemoztli*. Estas mismas las encontramos en el *Teoamoxtli Ciuacoatl* (código Borbónico), lo que no es nada raro porque el conocimiento del tiempo y el calendario era algo generalizado en Mesoamérica. Por desgracia, el calendario antiguo ha desaparecido en gran medida, y hoy día son relativamente pocos pueblos los que conservan el conocimiento del calendario antiguo.

Por otro lado, las comunidades tlaxcaltecas precoloniales y coloniales compartían la misma estructura del calendario que se encuentra presente en el *Teoamoxtli Ciuacoatl* (código Borbónico), como lo demuestra la cuenta del tiempo en estos anales.

El primer día que se menciona en (la parte conservada de) estos anales es el 1 ollini (“Movimiento”), día que no es el inicio del tonalpoalli (que es 1 Cipactli). El día 1 ollini inicia una trecena (que tampoco es el inicio del ciclo de las veinte trecenas). En esta trecena el *tlacuilo* consigna la celebración de la fiesta de *etzacualliz*⁵⁵ “(Comida de Maíz y Frijoles Cocidos)” (*ibid.*: 202).

En la siguiente trecena, que comienza con 1 *yzcuintli* (“perro”), se registra la celebración de la fiesta del *Micaylhuitzintli* (“pequeña fiesta de los difuntos”) en dos ocasiones. La primera fiesta entre los días 4 *acatl* (“Caña”) y 5 *ozcelotl* (“Jaguar”). El *tlacuilo* apuntó el número 8 y en seguida el nombre de la fiesta. El segundo registro se hizo en el día 12 y en seguida también se asentó la fiesta. El siguiente día es de nueva cuenta el 12 *cipactli* (“Lagarto”).

La siguiente “trecena” inicia con 1 *calli* (“Casa”). El *tlacuilo* no registra los dos últimos días “12 *ocelotl* y 13 *cuautli*”, además se consigna la fiesta del *Vey micaylhuitl* (“gran fiesta de los difuntos”).⁵⁶

La siguiente trecena es 1 *ozçelotli* (“Jaguar”). En esta trecena se apunta la fiesta del *Veycaylhuitl* (“gran fiesta de los difuntos”).

La trecena siguiente es 1 *macatli* (“Venado”). No se anotó la fiesta.

En la trecena: 1 *xochitli* (“Flor”) se consigna la

⁵⁵ Etzalcualiztli. Esta fiesta se celebraba en la sexta veintena (*ibid.*: 202).

⁵⁶ Hoy día en una gran diversidad de comunidades nauas a los días 1 y 2 de noviembre se les sigue llamando *miccailuitl*.

fiesta *Decuiluitzintli* (“pequeña fiesta de los señores”).⁵⁷

En la trecena 1 *hantli* (“Agua”) se celebra la fiesta de *Ueitecuilhuitzintli* (“gran fiesta de los señores”).

En la trecena 1 *miquiztli* (“Muerte”) se celebra la fiesta de *Ochpamiztli* (“barrer los caminos”).⁵⁸

En la trecena 1 *quiyauitl* (“Lluvia”) se sigue celebrando la fiesta de *Ochpaniztli* (“barrer los caminos”).

En la “trecena” 1 *malinalli* (“Hierba”) se celebran la fiesta de *Pachzintli* o *Pachtli* (“pachtle”).⁵⁹

En la trecena 1 *quezpalli* (“Lagartija”) se celebra la fiesta de *Uey Pachtli* (“gran fiesta del pachtle”).

En la trecena 1 *ollini* (“Movimiento”) continúa la fiesta de *Uey Pachtli* (“gran fiesta del pachtle”).

En la trecena 1 *yzcuintli* (“Perro”) se celebra la fiesta de *Quechollli* (flamingo o flecha arrojadiza).⁶⁰

Para la trecena 1 *calli* (“casa”) no se registró la fiesta. El *tlacuilo* cometió varios errores en la secuencia numérica y en el nombre de los días, porque tachó *iqcuintli* (“perro”) después de *ozomatli* (“mono”) y en seguida escribió *malinalli* (“Hierba”) sin número arábigo. Después, con el número 10 asentó el día *ozçomatli*, en seguida anota *ii ma/linalli/ ii hancatli* para terminar en 12 *ozcelotli* y 13 *quauhtli*.

Para la trecena 1 *cozcaquauhtli* (“Zopilote”) no se registró la fiesta.

Finalmente, tenemos la trecena 1 *hecatli* (“viento”). En ésta se celebra la fiesta de *Ademotzli* (“descendimiento de agua”).⁶¹ Tenemos el registro de un último día llamado *I hecatli* (“Viento”). Después, el *tlacuilo* anota una rogativa, para continuar con otro asunto.

Como se ha podido observar, el *tlacuilo* modificó la secuencia interna de algunas trecenas y el orden de los días, ya que a partir de la trecena 1 *malinalli* la nueva cuenta y el nombre del día con que iniciará la nueva trecena se va a tomar del último día de la trecena anterior, motivo suficiente para cambiar la estructura de estos *xiupoalli* en relación con la que se presenta tanto en el *teamoxtli Ciuacoatl* (códice Borbónico) o en el *tonalamatl* de Tlaxcala (Aubin) como en la que presenta Sahagún en el libro 4.

Estos anales fueron hechos hacia 1585, ya que esta es la fecha extrema (la última), aunque en la foja 8r se anuncia un año: [f. 8r] “heyetzontli yuan castoxpohua-

lli ynpan Onpohualli Onmattactli Onmeyxivitl”, cuya traducción es: [f. 8r] “tres cuatrocientos [más] quince veintes [más] dos veinte [más] diez [más] 3”, lo que da 1553.

Estas fechas son importantes en el contexto en que fueron anotadas, ya que hacia el año 1571 se encontraba en Tlaxcala (como guardián del entonces convento de san Francisco) fray Francisco de las Navas, a quien se debe el *Calendario Índico de los del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo, hecho y verificado por el padre fray Fran(cis)co de las Navas, fraile de la orden del s(eñ)or S(a)n Fran(cis)co* (Acuña, 1984: 219), y que apunta lo siguiente:

Habiéndonos claramente informado de los principales y caciques destos tiempos, hombres de habilidad y entendimiento, me pareció ser cosa razonable asentar en esta descripción la cuenta antigua deste calendario. Y es que DON ANTONIO DE GUEVARA, gobernador que al presente es de la ciudad de Tlaxcala, redució este dicho calendario en su primer estado, como antiguamente se usaba y entendía, en esta forma y manera, antes que los religiosos lo cofrieran y concertaran con n[uest]ra cuenta y uso romano (*ibid.*: 224).

Don Antonio de Guevara fue gobernador de Tlaxcala hacia los años de 1583-84 (Zapata, *op. cit.*: 175), por lo que es muy posible que fray Francisco de las Navas conociera este documento.

EL CALENDARIO CASTELLANO DE ATLHUETZIA Y EL CALENDARIO DE MÁRTIRES DE ANDRÉS DE LI⁶²

En las columnas 3 y 4 de esta primera sección nos encontramos con algunas sorpresas. El *tlacuilo* que escribió éste manuscrito conocía muy bien tanto el mundo naua como el castellano, porque presenta aquí un calendario distinto al anterior: una cuenta del tiempo castellano, con letras dominicales y un calendario de mártires. El *tlacuilo* procuró ir empatando cada letra y nombre de mártir con un número y día del calendario mesoamericano.

Los días, como ya se ha apuntado líneas arriba, se encuentran distribuidos en seis meses y medio. La primera y segunda fojas no tienen referencia de qué mes se trata. En la foja 2v ya se indica el mes *Iulivs*

⁵⁷ Traducción tomada de *ibid.*: 204.

⁵⁸ Véase *ibid.*: 208.

⁵⁹ Mejor conocido como heno. Estas fiestas se registran también como (Teotleco y Tepeilhuitl) en el *teamoxtli Ciuacoatl* (códice Borbónico).

⁶⁰ Tomado de *ibid.*: 218.

⁶¹ Véase *ibid.*: 226.

⁶² Véase la edición de Delbrugge (1999).

(julio) que tiene 31 días;⁶³ agosto tiene una nota “días XXX”⁶⁴ (entonces hay un día que falta). Del mes de septiembre se menciona que tiene 30 días, octubre cuenta con XXXI días, noviembre XXX. Diciembre cuenta con XXXI días pero al *tlacuilo* le faltó completar la cuenta porque dejó cuatro letras dominicales e igual número de nombres de santos. Las letras dominicales “Recibe esta denominación cada una de las siete primeras letras del alfabeto (A, B, C, D, E, F, G), cuando son empleadas para designar el ciclo de los días de la semana. Se aplican en el calendario a partir del 1 de enero, fecha que se corresponde con la letra A [...]” (Ruiz, 2011: 293).

A continuación se hará una comparación entre el calendario de Atlhuetzia y el Reportorio de los Tiempos de Andrés de Li,⁶⁵ una de las obras antiguas y muy difundidas que trata sobre este tema.

En el documento de Atlhuetzia. Los AA1 no tiene el reportorio de los tiempos, pero si tiene la segunda sección que es el calendario de mártires que es comparable la obra de Li. Comparar los dos textos para el mes de julio permite ver las coincidencias y diferencias entre ambos y se puede observar que el *tlacuilo* de Atlhuetzia reproduce una lista más amplia de mártires ya que las anotaciones que se hizo no se encuentran en el calendario realizado por De Li.

<i>Calendario castellano de Atlhuetzia</i>	<i>Reportorio de los Tiempos. Andrés de Li</i>
Iulivs S octava Sancti juanis domi	g / julio ha. XXXi dia & la luna XXX. La octava de Sant Johan baptista
A + Giliratzio beate matia doma	A Sant Processio & Sant Marciano
b Santc regorio martyr	b
c la traslac de. S. Martin	c La trasladacion de Sant Martin
d laurino obispo y mar	d Sant Lauriano obispo & martir
e comiença[n] los días can	e comiençan los días caniculares

⁶³ Los nombres de los meses son los únicos que van en letras mayúsculas, y fueron anotados más tarde, al igual que algunas glosas que se encuentran a lo largo del manuscrito (esto se puede afirmar por el tipo de tinta y letra, que son diferentes).

⁶⁴ AAtlhuetzia 1. F. 3v.

⁶⁵ La obra de Li fue publicada en 1495; los Anales de Atlhuetzia 1 son del año 1585, y no fueron publicados. Por otro lado, se tienen noticias de Reportorios de los tiempos en nauatl para 1553. Véase artículo publicado por López-Austin (1973), o bien véase la reproducción facsimilar que hiciera Ernesto de la Torre Villar (1981). Otro Reportorio de los tiempos también en nauatl fue localizado en el museo Tropenmuseum en Amsterdam.

f	Sant Simphorian mar	f
S		g
A		A
b	siete hermanos marti	b Siete hermanos martires
c	pio papa y mártir	c Sant Pio papa & martir
[f. 3r] d	N Nabor y Felix marty	d Sant Nabor & Feliz martires
e	Sant privado ma martir	e Sant Priuado mártir [Text cut: Lion (leon)]
f	de octava Sancti bona ventora	f Sol en leon
S	La divisio[n] de los apostol	g
A	calendas de ag[o]sto	A Kalendas de agosto
b	Sancta iustas y R Rufina	b Sant Alexo confessor
c	Sant Alexo conpessor	c Sancta Simphorosia martir
d		d
/e/d	S. Simphrosia mar	e Sancta Margarita virgen
/f/e	Sancta Margarita virgen	f Sant Victor mártir
/S/f	Sant victor martyr	g Sancta Maria Magdalena
/A/S	Sancta Maria mazdalc	A Sant Apolinario obispo
/b/A	Sant Apolinario obisp.	b Uigilia
/e/b	vigilia	c Santiago apostol
/d/c	Sanctiagio apostol	d Sancta Anna madre de Nuestra Señora
/e/d	Sant christoval	e Los siete durmientes
/f/e	S. Anna madre den fal	f Sant Nazario & Celso martires
/s/f	Narario y celso mar	g Sancta Martha virgen
S	de uctava Jacob d[on] ni/d. co ansapret	A Sant Abdon & Senen
A	pastoris conFs. R. T Cludii	
[f. 3v]		
b	petro ia duniu. dumioc: lac. Coma	b

Los dos textos coinciden en el uso de las letras dominicales, a excepción de la letra “g”, ya que el *tlacuilo* de Atlhuetzia ocupó una “S” en su lugar, que representa el día domingo siguiendo el orden de los días de las letras dominicales.

En la sección que se conservó de los anales hay cinco letras dominicales dobles “bA”,⁶⁶ por ejemplo, en la trecena 1 *xochitli* día 7 *miquiztli* (“muerte”) se encuentran las primeras letras dobles “bA”, e igual-

⁶⁶ Estas letras dobles indican los bisiestos. Véase Cortés (1859: 27).

mente en la trecena 1 *hantli* (“agua”). En la trecena 1 *miquiztli* del día 2 *micatli* (“venado”) y en el día *ozcelotli* también se registran las letras “bA”. Finalmente, en la trecena 1 *quiyauitl* en el día *tochtli* (“conejo”) se encuentra las últimas letras dobles “bA”.

En la obra de Li, las letras dominicales que se repiten se encuentran una sobre otra siguiendo la secuencia; en el calendario de Atlhuetzia, las letras dobles están juntas en el mismo renglón. Además de ello, hay 29 letras borradas por el mismo *tlacuilo*, ya que frecuentemente estuvo haciendo correcciones tanto en la sección de los días nauas como en la de las letras dominicales. El *tlacuilo* dejó algunos espacios en blanco en el calendario de mártires, y por el análisis del tipo de letra se ha determinado que un segundo *tlacuilo* fue rellenado con nombres de mártires los espacios en blanco que el primer *tlacuilo* había dejado.

Hay que mencionar que las nueve fiestas nauas mencionadas siempre van acompañadas de letras dominicales y fiestas o nombres de mártires. Por ejemplo, en la trecena 1 *Ollini* en el día 4 *xochitli* se celebraba la fiesta de *Etzaqualliz*, y ésta va acompañada de la letra dominical e y la fiesta en honor a Medardo obispo;⁶⁷ la siguiente fiesta naua es la dedicada a *Micayllhuitzintli*, que se encuentra en la trecena 1 *yzcuintli* en el día 4 *acatli*, y tiene la letra dominical d (además la fiesta castellana era en honor a *Sabbe atrati S.R.S de cembea*).

La fiesta de *hueymicailhuitzintli* se celebraba en la misma trecena que la anterior, y caía el día 11 *Xochitli*; la letra dominical que le corresponde es la d.⁶⁸ La siguiente fiesta es la de *Cuilitzintli*, que se celebraba en la trecena 1 *Xochitli*; ésta tiene como letra dominical la b.⁶⁹ La fiesta a *Ochpaniztli* caía en la trecena 1 *Miquiztli* el día 8 *hancatli*; ésta solamente va a ir acompañada de la letra dominical S.⁷⁰ No hay registro de la celebración castellana.

La fiesta de *Pachtzintli* caía en la trecena 1 *Malinalli* el día 2 *Ancatli*; se le designó la letra dominical f.⁷¹

La fiesta naua de *Ueypachtzintli* que se registra en estos anales se celebraba en la trecena 1 *Quezpalli* día 10 *ancatli*, con letra dominical e.⁷² La fiesta de *Que-*

cholli se celebraba en la trecena 1 *Yzcuintli* el día 4 *Hancatli*, con letra dominical e (la celebración castellana estaba dedicada a los *quarto coronados*).⁷³ Finalmente, la fiesta de *Atemoztli* se celebraba en la trecena 1 *Hantli* en el día 13 *Cipactli*, con letra dominical c (y la celebración estaba dedicada a S. *Estevan primer mar*).⁷⁴

La obra de (Li, *op. cit.*: 69-81) tiene observaciones –como encabezado– sobre la duración de las horas de la luna, mientras que en los calendario castellano de Atlhuetzia no hay observación directa al respecto. En el mes de septiembre, el manuscrito de Atlhuetzia registra “*SEPTEMPER XXX dias la*”;⁷⁵ estas dos últimas letras (la) no se entenderían solas, pero la obra de Li aclara que se está haciendo referencia a la luna (cómo única mención en esta sección).

El calendario castellano de Atlhuetzia hace una referencia a los signos del zodiaco, cuando en el mes de diciembre se anota lo siguiente: “[...] *priconio*”.⁷⁶ Esta pequeña referencia es muy importante porque queda claro que el *tlacuilo* de Atlhuetzia conocía o tenía acceso a una obra similar a la de Li, y que la utilizó para realizar el calendario de mártires, santas, santos, octavas, vigiliias, días caniculares, calendas, dominicas, etc. La información que proporciona este registro es muy valiosa porque además del listado de mártires que es muy similar al de Li, el *tlacuilo* construyó su propia lista.

Hay que tener claro que cuando se elaboraron estos anales habían transcurrido 90 años desde la publicación de la obra de Li, y por lo tanto había tenido varias reimpressiones y había sido seguida por otras obras similares (se entiende que el *tlacuilo* manejaba muy bien la información contenida en los reportorios).

LOS ANALES DE ATLIHUETZIA 01

La segunda sección inicia con una frase anotada por un cuarto⁷⁷ *tlacuilo*, claramente tiempo después de que se realizó el manuscrito. Este *tlacuilo* hizo al menos dos anotaciones más en ésta sección, y en el inicio de la última parte hace otra anotación más. El tipo de escritura contrasta con el resto del documento, ya que fue hecha en tinta negra y las letras son más

⁶⁷ AAAtlhuetzia 1 f. 2r.

⁶⁸ El día se dedica a *reonis pape cof sole octaviz*. AA 1. f. 2v.

⁶⁹ La celebración castellana estaba dedicada a la *dominica cofe ssuris domi*. AA 1. f. 3v.

⁷⁰ AA 1. f. 4v.

⁷¹ Se celebra la fiesta en honor a *micaelis det.c doma* AA 1. f. 5r.

⁷² Se celebra *m domar celi ni Petri & mri RL*. AA1. f. 5v

⁷³ AA 1. f. 6r.

⁷⁴ AA 1. f. 7r.

⁷⁵ AA. 1 f. 4r.

⁷⁶ AA. 1 f. 6v.

⁷⁷ Las glosas de este *tlacuilo* son claramente más tardías; esto se puede determinar por la caligrafía.

alargadas y separadas, lo que complica un poco su lectura.

La primera nota dice “mayteccatzin nyntocatizn yn mauel tooce etlaq[ui [...] Nemma yn catzincó yn Yn dios detatizn yschil [*sic*] Macui nohaca [...]”. La traducción es: “Por autorización de nuestro señor Manuel Etlaqui [...]. Después por autorización de Nuestro Dios Padre [que] toma mi cuerpo [...]”. Luego de esta invocación inician los anales; aquí se ve de nueva cuenta la intervención del tercer *tlacuilo*, que se reconoce por el tipo de letra (más antigua).

A lo largo de esta sección, el *tlacuilo* pone especial atención en la cuenta de los *xiuitl*⁷⁸ (“años”), que hacen un total de 132 repartidos en 10 treceñas de años más dos días que se encuentran al final de esta sección. Los nombres de estos años son *Tochtli*, *Acatti*, *Tecpatli* y *Calli*⁷⁹ (“conejo”, “caña”, “pedernal” y “casa”), de acuerdo con los portadores de los años en el calendario precolonial. Cuando termina la cuenta de 13, el *tlacuilo* siempre dibuja una línea divisoria entre la cuenta que finaliza y la que inicia, lo que se interpreta como el *xiumolpilli* (“atado de años”). A lo largo de esta sección se presentan dos ciclos de 52 *xiuitl* (“años”) más un medio ciclo que consiste de dos treceñas de años.

Los anales inician con *ce tochtli* pero en realidad el *tlacuilo* escribe una fórmula que dice: “ynic motlacatili Yn totlaço demaquixticatzin Yn Jesuxpo ynixiuh yn itlaPohualtzin ynic motlacatillitzino ynic monemitzimocon yntlalp[a]c: ynic modemaquixtilzimocon [...]”⁸⁰

La traducción es: “Entonces en el año cuando nació nuestro amado padre Jesús Cristo, en el año que se cuenta de su nacimiento, su caminar en la tierra: por esto se nos enseña [...]”.

Después de esta frase, se encuentra la fecha que posiblemente es el inicio de la redacción de los anales: “he yetzontli yuan castoxpohualli ynpam Onpohualli Onmattactli Onmeyxivitl”. Es decir: “1200 y 300 y 40, 20, 6”, lo que da como resultado: 1566. Entre este renglón y el siguiente hay un espacio en blanco que fue utilizado por el cuarto *tlacuilo* para escribir una pequeña glosa que dice “CoCocolco ynitizintla”.⁸¹ Lo que se traduce como: “encomiendo mi cuerpo”.

⁷⁸ Esta palabra tiene varios significados, según sea el contexto en que se utilice; por ejemplo se traduce como “verde”, “turquesa” o “año”.

⁷⁹ Se conserva la ortografía original.

⁸⁰ AAtlihuetzia 2. F.8r. Se ha conservado la ortografía original.

⁸¹ F.8r.

Después de esta breve introducción, inician los anales en el año *ce tochtli* (“1 Conejo”), que según la cuenta de Buenaventura Zapata y Mendoza corresponde al año de 1454, y terminan en el año 2 *calli* (“casa”): 1585. Tenemos ante nosotros 131 años de historia de Tlaxcala y de la comunidad de Atlihuetzia.

El *tlacuilo* registra los acontecimientos utilizando el *xiupoalli* (“cuenta de los años”) del calendario mesoamericano. Por desgracia, el *tlacuilo* dejó inconclusa esta sección, y se esperaría que la cuarta mano ocupara las cuatro fojas y media que están en blanco, pero no fue así.

Después del año *ce tochtli* (1454 d.c) no hay acontecimientos registrados sino hasta la segunda treceña de años. La primera noticia registrada es en el año *macuilli hacatli* (“5 Caña”), y el *tlacuilo* menciona que “yquac polihuiuh haca teteuan Ocotilloco”,⁸² es decir: “fueron conquistados nuestros padres de Ocotelulco”. Este fue el segundo *altepetl* que se fundó en Tlaxcala por Teyohualminqui (el que flecha a la gente de noche).⁸³ Muñoz Camargo anota que éste era: “gran encantador y hechicero, y subidos en el cerro de Moyotepec flechó de noche este Teyohualminqui a Cozcatecuhli y lo mató, y a Cuetlachhua tecuhtli, Itztecoma, Acxotl, Teotzin, Zacatlamin el día [primero] de toxcatl” (Muñoz, 1998: 92).

Se entiende por qué el *tlacuilo* inicia el registro anual con una noticia referente a Ocotelulco: Tizatlan y Quiahuixtlan deben su origen a Ocotelulco. Y Atlihuetzia pertenecía a Tizatlan.

El *tlacuilo* hace un pequeño listado de guerras de conquista que sucedieron en la época precolonial: contra los de Totomihuacan, los de Atzompá, el levantamiento de los otomíes, contra los de Atepantlaca, Ocotepéc y Huexotzinca. Diego Muñoz Camargo hace un registro similar en el siglo XVI.⁸⁴ Estos anales apuntan que en el año 1 Caña llegaron los españoles al igual que una diversidad de manuscritos del mismo género.⁸⁵ También se menciona la destrucción de Cholula y la entrada de Hernán Cortés a la ciudad de Tlaxcala.

⁸² AA 1. F.8v Esto se refiere a los primeros fundadores de Ocotelulco. Hay que tener presente que Atlihuetzia era parte del *altepetl* de Tizatlan en la época precolonial, y éste a su vez tuvo como origen la cabecera de Ocotelulco. Véase Muñoz (1998: 106-107) y Gibson (1991: 18-19). Zapata y Mendoza apunta que la división de las tierras tlaxcaltecas se dio hacia el año 1331 (Zapata y Mendoza, 1995: 107).

⁸³ Es muy probable que haya sido un *tamatqui*.

⁸⁴ Véase *Suma y Epiloga* (1994) y Muñoz, *op. cit.*

⁸⁵ Véase los anales de Cuauhtitlan, Zapata y Mendoza, Tepeteopan, Tecamachalco, Tlatelolco, etcétera.

Asimismo se menciona la participación de los tlaxcaltecas en la guerra contra los mexica y la construcción de los barcos que sirvieron para la toma de la ciudad,⁸⁶ eventos sucedidos en el año 1 Caña y en los siguientes: “[...] tres casa entonces fueron conquistados los mexica. Durante días sus casas fueron derrotadas [...]”.⁸⁷ En el 2 Pedernal se anota la ejecución de Xicohtencatl Axayacatzin: “Allá colgaron a Axayacatzin”.⁸⁸

Una vez terminada la guerra contra los mexica, los anales proporcionan noticias de los acontecimientos ocurridos en Tlaxcala. Por ejemplo, el inicio del *tequio*⁸⁹ (tributo) en oro, la llegada de los religiosos de san Francisco y el inicio de la destrucción de la religión antigua.

En el año 9 Caña el *tlacuilo* registra que “Entonces entraron los padres [a] chalchicoapan”.⁹⁰ Esto a primera vista no tiene mucho significado, pero *Chalchicoapan* significa “sobre el agua preciosa”, un sitio importante y sagrado donde los antiguos tlaxcaltecas hacían ceremonias y rendían culto a sus deidades: “Chalchuapan llamaban la fuente santificada, a causa que en aquella fuente sacrificaban a los ídolos con supersticiones y ritos infernales”.⁹¹ Según Muñoz Camargo, es el lugar donde se encontraba la huerta en el convento de san Francisco en la ciudad de Tlaxcala.⁹²

Este manuscrito registra (al igual que otros anales) las terribles hambrunas que la población sufría desde el año 1 *tochtli* (1 conejo) (1454 d.C), aunque sólo menciona lo siguiente: “Entonces se perdieron nuestras tierras, y hubo hambre, fueron a buscar sustento en Tepecenta”.⁹³ Zapata menciona que en el mismo año “se secaron las montañas. Fueron a buscar el sustento en Tepecentla. Durante tres años hubo hambre, no había maíz [*tonacayo*]”.⁹⁴

Las enfermedades eran el mayor problema para la población naua de Tlaxcala (y para toda Mesoamérica), ya que cuando había epidemia de *zahuatl*, *zahuatpitzin* o *cocoliztli*, gran parte de los habitantes morían

y por consecuencia no había nadie que sembrara maíz, de modo que la población sufría de hambre.

Cómo sucedió hacia 1 *calli* (1544): “yquac quitzacocoliztli”,⁹⁵ es decir: “entonces comenzó la cocoliztli”, un año después, el resultado de esta enfermedad era el hambre generalizada. Año 2 *Tochtli* (1545): “yquac hayac tocan hatle mochiuhq[ui] centli quimichi metlaquaque”, que quiere decir: “entonces nadie sembró, nadie lo hizo, el maíz, los magueyes se los comieron los ratones”.⁹⁶

Hacia el año 7 *calli* (1577) el *tlacuilo* anota una epidemia más de *cocoliztli*: “yniquac cenca vei yn cocolliztli”,⁹⁷ es decir: “entonces [hubo] gran enfermedad (cocoliztli)”. Este registro es el último.

Estos anales también mencionan hechos que les sucedían a personajes importantes, tanto de la comunidad como de fuera; tal es el caso de la muerte de “don Francisco Oltzetzellihcatzin”⁹⁸ (un personaje que por desgracia no aparece en las fuentes disponibles). Caso contrario es el de los *tlatoque* que llegaban al cargo de gobernador, como por ejemplo don Buenaventura Quauhtlaocelotzin, gobernador hacia el año de 1567, y Juan Citlacuetzin, quien le sustituyó en el cargo en el mismo año.⁹⁹

Hay que tomar en cuenta que los años nauas no corresponden completamente con los años españoles. El *tlacuilo* anota que: “macuilli Acatli xivitli [...] yquac vallaque patere menoy”,¹⁰⁰ es decir: “año cinco caña [...] entonces llegaron los padres menores”. Generalmente 5 Caña es tomado como equivalente de (la mayor parte de) 1523. Pero como está bien documentado, el año en que llegaron los religiosos de san Francisco fue 1524.

Los poderes religioso y militar se unieron para intentar destruir y desaparecer la religión en toda Mesoamérica. Tal cual nos cuenta la Ordenanza de 1539:

han de creer y adorar en un solo dios verdadero y dejar sus ídolos y las adoraciones de las piedras, sol, luna, palos y otra criatura sin hacer sacrificios en su ofrecimiento [...] el que fuere cristiano e hiciere lo

⁸⁶ En la actualidad hay una fuente en la calle Guillermo Valle de la ciudad de Tlaxcala que recuerda el sitio donde se construyeron los barcos en el siglo XVI.

⁸⁷ AA1 f. 9v.

⁸⁸ AA1.f.10r.

⁸⁹ Literalmente esta palabra quiere decir “trabajo”, pero en este contexto se entiende como “el tributo”.

⁹⁰ AA1 f.11r.

⁹¹ *Suma y Epiloga*, 1994: 87.

⁹² *Ibid.*: 87.

⁹³ AA1. f.8r.

⁹⁴ Zapata: 111.

⁹⁵ AA1. f.12v.

⁹⁶ AA1 f. 12v.

⁹⁷ AA1. f. 16r.

⁹⁸ AA.f.14r.

⁹⁹ Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 167.

¹⁰⁰ AA1.f. 10v. Zapata y Mendoza también menciona la llegada de los religiosos en el mismo año 1523. Muñoz habla sobre el recibimiento que Cortés hizo a los religiosos en el año de 1524. (Muñoz: 233-234). Chimalpahin menciona que el arribo de los religiosos fue en el año 6 tecpatl. 1524. (Chimalpahin, *op. cit.*: 167)

contrario le darán por la primera vez cien azotes y será trasquilado [...] que el indio e india que después de cristiano idolatrare o llamare a los demonios u ofrece copal y otra cosa sea preso, azotado y trasquilado, por la primera públicamente [...] que el indio o india que al Ave María no se hincare sea reprendido y cuando no hiciere acatamiento a la cruz o a otra imagen, y si por menosprecio lo hiciera, sea azotado públicamente (Reyes, 1983: 12-15).

Los religiosos de la orden de san Francisco, en el ánimo de extirpar al “demonio” de las mentes de la gente (es decir, de borrar la presencia de los dioses mesoamericanos), ejecutaron a una gran cantidad de *tlatoque* en muchas comunidades mesoamericanas. Esto obviamente dejó una impresión profunda en la mentalidad de la población y tuvo consecuencias inmediatas.

En estos anales se asentó la ejecución de siete *tlatoque* tlaxcaltecas provenientes de varias comunidades: “**Año nueve caña.** Entonces colgaron a los **tlatoque** [de] Tlaxcala Quauhtotoua, Tenamazcuicuitzin, Tlatotzin, Texopanecatli, Axcotecatli, Acxoteca piltzintli, Xochimemetzin[...]”.¹⁰¹ Esta misma información se encuentra en Zapata (*op. cit.*: 105) y en las Relaciones Geográficas de Tlaxcala (RGT).

Justicia grande que se hizo de cinco caciques muy prin[cipa]les de Tlaxcala, y una mujer, señora de aquella tierra, porque, de c[rist]ianos, tornaron a idolatrar y dos, demás destos, fueron quemados por pertinaces, por man[da]do de CORTÉS [y] por consentim[ent]o y beneplácito de los c[ua]tr[o] s[eñor]es, y, con esto, se arraigó la doctrina cr[ist]iana (Acuña, 1984, cuadro 14).

Las ejecuciones de caciques fueron una constante, como puede verse en los anales de Tecamachalco, lugar donde ejecutaron a varios personajes de alto rango “porque cantaron un himno al diablo *tlacatecolocuitat*”,¹⁰² y más claramente en el manuscrito 374 de la Biblioteca Nacional de Francia llamado (BNF) “Manuscrito del aperreamiento”.¹⁰³

La represión fue en pro de la fe católica, y las consecuencias fueron una “rápida conversión a la fe”, tal

y como lo relata Motolinia: “hay de bautizar cuatro y cinco veces; y con los que vienen el domingo, hay semana que se bautizan niños de pila trescientos, y semana, de cuatrocientos, otras de quinientos, con los de una legua a la redonda” (Motolinia, 1995: 84).

Por otro lado, el *tlacuilo* registra tres viajes de los *tlatoque* tlaxcaltecas hacia España. El primero de ellos fue en el año 10 *Tecpatl* (1528), y un segundo se anota hacia el año 9 *Tecpatl* (1540): “Entonces se fue a Castilla Leonardo Quauh-pachicatzin”.¹⁰⁴ En las fuentes con que se cuenta para el siglo XVI en Tlaxcala, se menciona que hubo cinco embajadas de los *tlatoques* tlaxcaltecas a España,¹⁰⁵ pero el viaje de don Leonardo Quauh-pachicatzin no está registrado. El último viaje registrado en estos anales es en el año 5 *Tochtli* (1562) y resulta ser la tercera salida de las delegaciones tlaxcaltecas a España.

Entre las noticias que han dejado estos anales está el inicio del gobierno en Tlaxcala, bajo la influencia española, siendo el primer gobernador el *tlatoani* o *teuctli* don Luis Xicotencatl en el año 7 *Tochtli* (1538); en adelante el *tlacuilo* menciona quién se encuentra en el gobierno hasta el gobernador don Andrés (aunque Zapata y Mendoza apunta que el gobernador era don Antonio de Guevara).¹⁰⁶

Asimismo, hay noticias tomadas de la comunidad y que sólo se vieron o afectaron a Atlihuahuetzia en el siglo XVI. Por ejemplo, se anota la muerte de un *tlatoani* llamado don Miguel, el incendio de las tierras en Contla,¹⁰⁷ la construcción de un puente de piedra y algunos conflictos que tuvieron las comunidades de Atempan, Calapan y Atlihuahuetzia con los españoles, ya que éstos quemaron sus tierras en el año 10 *Acatl* (1567).¹⁰⁸

La vida religiosa no escapa del registro local, y hacia el año 10 *tochtli* (1554) se anota: “Entonces se asentaron los sacerdotes [en] Atlihuahuetzia y [en] Tepeyanco por autorización del Obispo don fray Martín”;¹⁰⁹ es decir, se construyeron los conventos en estas dos localidades. Hacia el año 10 *Acatl* (1567) se examinó

¹⁰⁴ AA1.12r.

¹⁰⁵ Las fechas de los viajes de los *tlatoque* tlaxcaltecas se obtuvieron de la obra de Zapata y Mendoza. Primer viaje a España: 1528, y regreso en 1530; Segundo viaje, 1534; Tercer viaje, 1562, y regreso en 1564; Cuarto viaje en 1568, y regreso en 1569; Quinto viaje, 1584.

¹⁰⁶ Zapata, *op. cit.*: 175.

¹⁰⁷ Actualmente se llama Contla de Juan Cuamatzin, y es uno de los 60 municipios que conforman el actual estado de Tlaxcala.

¹⁰⁸ AA.1 f 14v.

¹⁰⁹ AA1 f. 13v.

¹⁰¹ AA2f. 11r.

¹⁰² Anales de Tecamachalco(1992: 25-26). Literalmente quiere decir: canto del hombre-búho. Los religiosos asociaron esta palabra (*tlacatecolotl* hombre-buho) al diablo.

¹⁰³ Véase en <http://amoxcalli.org.mx/codice.php?id=374>.

a la población sobre la doctrina cristiana, y al año siguiente se menciona que inició la confesión verdadera (además de que los primeros religiosos se encargaron de la administración del trabajo y, claro, también del dinero). Asimismo se da cuenta de la colocación del santísimo sacramento en la ciudad de Tlaxcala, y de la evangelización que continuó en los pueblos de Tlaxcoapan y Tequexquitla.¹¹⁰

Las noticias sobre el convento de Atlhuetzia no son abundantes pero en ocasiones el *tlacuilo* proporciona algunos datos, por ejemplo: que fray Juan era guardián en el año de 12 *tochtli* (1582), y que en este mismo año hubo pérdida de la cosecha porque fue comida por los animales.¹¹¹ En el archivo de la fiscalía de esta comunidad se encuentra un inventario sobre los objetos que se encontraban en el convento y en la iglesia: “Perteneiente al convento: Alajas de Plata. Una Custodia de plata [...] Una lamp[ar]a de Plata [...] calises con sus patenas y cucharitas antiguos [...] Un Ynsensario de Plata [...] un vasito pequeño de plata [...]”.¹¹² También hay una memoria de las casullas que tenía el convento: “Memoria de las casullas del convento que se le entregan a Dn. Manuel Norberto Juarez Sachristan Mayor. [...] Una casulla de tela [...] otro tercio de pelo encarnado con su cinto azul abiado [...] otra casulla negra abiada [...] Más otro verde solo con paño de Caliz y bolsa”.¹¹³ Además de estos inventarios se encuentran otros que anotan las alhajas que tiene la virgen de la Purísima Concepción y lo que había en la iglesia.

En el año 1 *acatl* (1571) se menciona que apareció una cruz en Quamanco¹¹⁴ y fueron a verla el gobernador, el alcalde y el guardián del convento de Tlaxcala. Este guardián era fray Francisco de las Navas, que fue autor del *Calendario índico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo, hecho y verificado por el padre fray Francisco de las Navas, fraile de la orden del señor San Francisco*.¹¹⁵ Este fraile se encontraba en Tecamachalco desde 1541 hasta 1552.¹¹⁶

En el año 13 *Calli* (1573) se menciona que se hizo

una estatua de oro de don Fernando, que se daba el tributo del maíz y que una gran cantidad de gente iba a trabajar a Acapetlahuacan (hoy Atlixco), mientras en los anales de Zapata y Mendoza la información es muy poca, porque solamente se dice que se dio trabajo a Acapetlahuacan.¹¹⁷

Se menciona que don Zacarías de Santiago, gobernador en el año 11 *Calli* (1581), fue encerrado en la cárcel por un obispo, hecho que no se consigna en las fuentes históricas de Tlaxcala. Don Zacarías de Santiago junto con don Antonio de Guevara de Ocotelulco, Pedro de Torres de Tizatlán y Diego Reyes (Téllez) de Quiahuixtlán viajaron a España para entrevistarse con el Felipe II, además de solicitarle que se les otorgara sus escudos de armas.¹¹⁸ Además, en los mapas que se resguardan en la fiscalía de la misma comunidad, se menciona a don Zacarías de Santiago como fundador de la comunidad de San Matías Tepetomatitlan.¹¹⁹

El último año que se registra es el 2 *Calli*, que según la cuenta de Zapata y Mendoza corresponde a 1585, año en que fue gobernador don Pablo de Galicia, quien moriría el año entrante. El *tlacuilo* finaliza el registro de los anales en la foja 16v, y en la foja siguiente sólo está escrito en un cuarto de ella, en latín y en nauatl, con una glosa tardía de un renglón en esta última lengua: “quemachhuel yehuatzin yn ohuala mocaci y deçopatzinco yndios dedatzin”, es decir, “Bienaventurados los que vienen, los que llegan por autorización de Dios Padre”. Tal parece que las glosas son frases sueltas para usarlas en contextos litúrgicos católicos.

Después hay cuatro fojas en blanco, y en la foja 19v hay un texto —que la ocupa casi por completo— con letra y tinta claramente diferentes del resto del manuscrito. En la foja siguiente (20r),¹²⁰ que es la última que contiene texto, se escribe: “olanc juan pabtista co timatlalito yn itlaçinco le luxpo[n] monayotica ynic oticmace ymilhuicatl yni tlancinco yn tetatzin ximopaquiltitie itimartiles timochiuh yte vasin[...]mochiva amen p[o]r n[uestra s[an]t[a] ave maria”. La traducción es la siguiente: “¡Oh!, san Juan Bautista, colocado estás en el altar que se ofrende a Jesús Cristo, por esto tú haces penitencia en el cielo y en la tierra a

110 Tequexquitla (cuya patrona es la virgen del Carmen) es en la actualidad uno de los 60 municipios del estado de Tlaxcala.

111 AFA. Caja: 5, exp: 62, año: 1866. f. 37r. Aunque este documento se encuentra inserto en otro y su foliación original es 1r.10.

112 AFA. Caja: 5, exp: 62, año: 1866. f.1r.

113 AFA. Caja: 5, exp: 62, año: 1866. f.11r.

114 En la actualidad se llama San Luis Huamantla.

115 Acuña, *op. cit.*: 219-228.

116 Celestino y Reyes 1992: 27-31.

117 Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 171.

118 La discusión sobre el escudo entregado en el siglo xvi y su reelaboración en el siglo xviii se encuentra en Macuil (2012: 42-65).

119 Véase Sánchez, 2009: 15-38.

120 La foja 20 vuelta se encuentra en blanco.

nuestro padre, que estén contentos, ustedes que son los mártires”.

LOS ANALES DE ATLIHUETZIA 02¹²¹

Estos anales fueron escritos en nauatl en nueve fojas, en formato de cuartillo. Por el tipo de escritura se puede inferir que el texto corresponde a finales del siglo XVIII. El manuscrito presenta al menos dos manos diferentes en la redacción: durante las ocho primeras fojas la letra es uniforme y sin cambios, pero a partir de la foja [8v] se puede apreciar la intervención de otro *tlacuilo*.

A primera vista, estos anales pueden parecer simples y sin información relevante porque en muchos casos las noticias que proporcionan son muy escuetas. Algunas de estos datos se encuentran también en otros manuscritos del mismo género y de la misma época; informaciones como la llegada a Veracruz de algunos ingleses, el paso de un cometa, un eclipse de sol o las diversas epidemias que azotaron la provincia de Tlaxcala y la Nueva España.

Sin embargo, a lo largo de la lectura se van descubriendo datos reveladores de la vida comunitaria y religiosa de Santa María Atlihuetzia, detalles como la compra de un rancho llamado San Baltazar, la apertura de un canal que llevaba agua al convento de la misma comunidad o bien la compra de una campana y la fundición de otra. Varias de las noticias que proporcionan estos anales se pueden corroborar con la documentación que se encuentra en el mismo archivo; fuentes que por sí mismas son importantes, pero si se comparan unas con otras la riqueza de información es enorme.

En estos anales, el *tlacuilo* utiliza solamente el calendario castellano y se mencionan los años, los meses y los días. No hay rastro del antiguo calendario naua, pero a lo largo del manuscrito hay varias palabras antiguas que en tiempos coloniales se adaptaron a las nuevas condiciones sociales que exigía la presencia castellana en Mesoamérica: *xihuitl*, *metztl*, *tonali*.¹²²

¹²¹ AFA, caja: 1, año: 1733, exp: 18, fs. 9. Véase la parte II donde se presenta la versión paleográfica y la traducción.

¹²² Molina (1992) traduce *xihuitl* como “año”, “cometa”, “turquesa” o “hierba”; *metztl* lo traduce como “luna”, “pierna” o “mes”, y *tonali* como “calor de sol”, “tiempo de estío” y “día”. La palabra *iluitl* se ocupa también para nombrar el día. Pero ¿en tiempos precoloniales estas palabras se usaron con este significado y para nombrar lo mismo que en el calendario castellano? ¿Son una adaptación que los franciscanos hicieron de cada una de estas palabras? Véase la discusión de Lockhart

La primera foja del manuscrito sirve de portada: tiene el nombre “don Manuel Antonio Palma”¹²³ y una gran firma, posiblemente del autor de este documento. Al reverso de esta foja hay una breve fórmula, que dice: “Yn t[o]t[ecuy]o Dios inomonemiltico in nican tlalticpac Senpoali ihuan matlactli Xihuitli”;¹²⁴ es decir: “Por Dios nuestro señor por el quien se vive aquí en la tierra [a] treinta años”, una fórmula que expresa el reconocimiento de que todo lo que existe proviene de Dios.

ACONTECIMIENTOS REGISTRADOS

Estos anales cuentan la historia de Tlaxcala y Atlihuetzia durante 122 años; los registros no son consecutivos, porque hay años sin noticia alguna.

Los acontecimientos registrados en la primera sección del manuscrito, que va de 1611 a 1702, son: eclipses de sol (en 1611¹²⁵ y en 1624); una helada que afectó a la población y quemó la milpa (en el año de 1617);¹²⁶ vientos que azotaron la comunidad y que perjudicó las milpas y derribó los frutos de los árboles, lo que hizo que el producto no fuera suficiente para el autoconsumo y para la venta (hacia 1628); una nevada igualmente de terribles consecuencias para la población (en el año de 1639); fuertes aguaceros, acontecimientos igualmente importantes por su relación con la siembra (como el del año 1652 en la fiesta de san Francisco).

En relación con la vida religiosa, se menciona la entrada de los primeros clérigos a la ciudad de Tlaxcala en el año de 1641, quienes despojaron a los franciscanos del Santísimo Sacramento y lo trasladaron a la pequeña iglesia de san Nicolás (lo que trajo como consecuencia la pérdida del poder religioso de los franciscanos). Las repercusiones de este aconteci-

(1992, 1999) en torno a la interacción del nauatl con el español durante la época colonial en México.

¹²³ Los datos de la familia Palma se pueden rastrear hasta finales del siglo XIX en Tlaxcala y Puebla. Véase Trinidad (1940). La familia Palma tiene una presencia significativa en la vida de Atlihuetzia; esto se constata en la documentación del archivo de la fiscalía.

¹²⁴ Archivo de la Fiscalía de Atlihuetzia. Anales 2Fs. 1r-v. (1615).

¹²⁵ Este mismo acontecimiento lo registra Zapata y Mendoza (1995).

¹²⁶ En Tlaxcala –por lo regular–, en cada época invernal, caen heladas fuertes (incluso ha llegado a nevar en la Matlalcueyetl o Malintzi), como la que cayó en el año de 2012. La última nevada que cayó en la Matlalcueyetl se registró en el año de 2008, en los municipios de Tlaxco y Emiliano Zapata (“Azota fuerte nevada a la región norte de Tlaxcala”. 3 de enero de 2008. El sol de Tlaxcala. Recuperado de <http://www.oem.com.mx/oem/notas/n544519.htm>).

miento se pueden ver hoy día, ya que junto a los antiguos conventos del siglo xvi suele haber una iglesia del siglo xvii.

Unas noticias, ciertamente raras, mencionan que hacia los años 1659 y 1678 salieron pájaros y cuervos; por desgracia el *tlacuilo* no proporciona mayor información que permita rastrear este acontecimiento. Pero tenemos noticias de un pleito de tierras ocurrido en el año de 1778 entre las comunidades de Atlihuetzia y San Dionisio Tequemecan (hoy conocido como Yauhquemehcan)¹²⁷ por el “barrio” llamado Calapan. Los principales de San Dionisio mostraron algunos documentos del siglo xvi que pertenecieron a don Francisco Aquiahualcatzin y a su hijo don Pablo de Galicia y Castilla, los que objetaron los principales de Atlihuetzia. Durante el pleito se mencionan algunos datos acerca de las noticias de los años 1659 y 1678. Dicen los de San Dionisio:

Que el mayorazgo se quede a sus parientes, siendo el principal el Caballero Flechero, que es quien ha de ver todo el pueblo, como aquí se ve, y el pájaro, cacao frío y él ha de guiar y seguir a sus parientes, o hijos de San Dionisio Tequemecan, que éstos han de traer cada año el pájaro en la festividad [...] La festividad que cada año celebra esta noble ciudad [...] en la que se bailan los pájaros, es por Agosto, que se le hace a la sacratísima virgen María en acción de gracias por haberse plantado la fe católica, la que tiene su origen de la conquista [...] Y en donde está el Ahuhuete se halla la casa en donde se ha guardar el pájaro, y doscientas plumas y cuatrocientas que han de traer los naturales de Zimatepec, y todo lo ha de tener el pueblo de San Dionisio. [...] Añaden los de Atlehuetzia, respecto a la falsedad que imputan a los documentos presentados por el pueblo de San Dionisio. Es anticuada costumbre, y en el día practicada en esta provincia que los que tienen el pájaro o insignia de él, y lo vinan a bailar, que vulgarmente llaman Chagüistle, no son dueños del cacicazgo o mayorazgo [...] Los de Calapa siempre han tenido el pájaro y lo tienen a manera de la investidura del vasallo [...] y nosotros jamás hemos tenido tal insignia ni la hemos bailado (Sempat, Martínez, 1991: 84-90).

Aunque los principales de Atlihuetzia no bailaban con las divisas o los escudos de armas, como lo hacían

sus vecinos de San Dionisio que año con año salían a bailar con su insignia. Éstos tenían como emblema a una garza con botones de oro en las alas. El *tlacuilo* de estos anales registró un acontecimiento que se acerca mucho a lo narrado líneas arriba: “salieron pájaros y cuervos”.

Las enfermedades también eran un foco rojo durante los tiempos coloniales en Tlaxcala y Mesoamérica, y la población moría en gran cantidad. Como consecuencia, quedaban pocas manos para labrar la tierra y por ende la producción de maíz era poca o nula. Una epidemia terrible de *cocolistli* azotó la provincia de Tlaxcala hacia 1634, y hubo hambrunas hacia los años 1662 y 1692. Zapata y Mendoza confirma esto: “Ahora, en el año de 1662, hubo hambre. El precio del maíz estaba a un peso y 6 tomines [...]” (Zapata, *op. cit.*: 317). También menciona la helada que cayó un año antes en la fiesta de san Miguel.

En el año 1692, la población tlaxcalteca sufrió una profunda crisis por la falta de alimento y –por supuesto– de maíz, y el que se podía comprar era inaccesible para la población. El maíz estaba concentrado en la alhóndiga y era vendido por las autoridades castellanas, quienes imponían precios muy elevados; por ello, la población quemó el palacio para obtener el maíz y poder comer (un acontecimiento similar ocurrió en la ciudad de México),¹²⁸ suceso por el que murió mucha gente y que se encuentra registrado en los anales: “otlatlac palacio tlaxcalan yuan notltetehuiloc omayanaloc”,¹²⁹ es decir: “Se quemó el palacio en Tlaxcala y se vio que hubo hambre”. El mismo hecho es mencionado en los anales 02 de la BNAH: “Tecpatl Xihiutl icuac huel otlazotic trigo ihuan tlaolli ihuan icuac ni mexico oquitlatique palacio in timacehualtin ipan 8 tonalli de junio. Auh in tlaxcalan oquitlatique palacio ipan sábado ic 14 de junio auh za ica tlaolli”.¹³⁰

La traducción es: “Pedernal. En este año hubo grande escases de trigo ai mais p[o]r cuya causa nosotros los indios quemamos el palacio el día 8 de Junio[.] los Tlaxcallan por la falta de solo el mais quemaron igualmente el palacio el día 14 de junio”.

El mismo acontecimiento se encuentra en los anales 3 (1683) de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH): “omochiuh yahuitlo Tlaxcala miac

¹²⁸ Véase Fejjoó (1965: 656-679) disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/3DS487NGP2KVUA98U514NHD7Y1SCXI.pdf.

¹²⁹ Anales de Atlihuetzia 2 (AAT2) f. 6r.

¹³⁰ Anales 2, no. 17. BNAH. f. 8. Traducción de Galicia Chimalpopoca. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, colección antigua.

¹²⁷ Se respetó la ortografía oficial.

tlacatl omic”,¹³¹ es decir: “hubo guerra en Tlaxcala y murió mucha gente”. Aunque este evento fue registrado casi 10 años antes de los acontecimientos narrados se refiere al mismo hecho, porque el *tlacuil* de estos anales no da noticia alguna en el año de 1692, pero por el contexto es evidente que se está haciendo referencia a los mismos hechos. En los anales 378 se repite la misma noticia:

tochxihuitli homochiuh yaoyotli Mexico oquichihui-
lique binrey hoquitlatique palacio Yca hoquipatiyo
tiayan tlaoli sa no ypan xihuitli homochiuh yaoyatli
Tlaxcala hoquichihueque masehualtitzintin yca huel
hoquipatilyotilyaia tlaoli yn alcalte mayor d[on] Fer-
nado huel miec homomiquili masehualtitzintin.¹³²

La traducción es la siguiente:

año *tochtli* hubo guerra en México, se la hicieron al virrey, quemaron el palacio porque encarecía el maíz. Asimismo en el año se hizo guerra en Tlaxcala. La hicieron los macehuales porque encarecía mucho el maíz el alcalde mayor don Fernando. Murieron muchos macehuales.

En ambas ciudades se quemó el palacio y por ello el almacén; después de estos acontecimientos, los anales no mencionan nada en relación con las consecuencias y reacciones del gobierno castellano en contra de la población que se levantó en busca del sustento familiar y comunal.¹³³

Después de este hecho, en los anales de Atlhuetzia se menciona que de 1693 a 1695 en Tlaxcala hubo nuevamente epidemias de sarampión y *cocolistli*, además de un eclipse. Estos acontecimientos traían consecuencias nefastas para la población, ya que con las enfermedades la gente moría y no había quien trabajara la tierra, y la consecuencia se repetía: hambruna generalizada.

Un suceso que sin duda ha estado muy presente en las comunidades tlaxcaltecas tanto antiguas como contemporáneas es la actividad volcánica del Popocatepetl. Hacia el año 1664, se registró que “opopocac

tepetli ihuan citlain Ypan Santa ines”,¹³⁴ es decir: “humeó el cerro y un cometa en Santa Inés”. Esta noticia es importante porque este pueblo se encuentra más o menos cerca del volcán y, efectivamente, cuando exhala fumarolas la ceniza cae en casi todo el territorio tlaxcalteca. En 1666 se registra la erupción del volcán, y en este mismo año se informa brevemente sobre la muerte de Felipe IV: “in Rey omiqui Caxtilan”.¹³⁵ Esto significa que en poblaciones muy pequeñas como la de Atlhuetzia había gente que estaba enterada de acontecimientos que afectaban a la región.

Un tema que siempre fue delicado para los pueblos tlaxcaltecas durante la época colonial eran los tributos y diezmos, cuyo pago traía una serie de protestas de la población hacia las autoridades castellanas, porque éstas aumentaban el monto de manera constante.

Cuando la comunidad veía a algún juez o sabía de su presencia, siempre era causa de conflictos y rechazos; hacia el año 1680, con la llegada de un juez a Tlaxcala para que la población pagara el tributo, se menciona lo siguiente: “ohuala juec ipan Marçu ic 2 tonali mani”, es decir: “vino el juez el 2 de marzo”. Zapata y Mendoza menciona que “al mes regresaron trayendo un juez de cuenta, un contador de gente [...] el juez se llamaba don Antonio Escalante [...] llamaron a todas las personas de la provincia para que se inscribieran, cada persona [daría] cuatro tomines. No lo aceptaron, todos respondieron que pagarían 3 tomines”.¹³⁶ Estos jueces recalculaban lo que se debería pagar de tributo.

En el mismo año también llegaron jueces que aumentarían el cobro de impuestos en la producción y venta de pulque. El nombre que recibían éstos era “jueces de los magueyes y del pulque”.¹³⁷

Unos años antes de la llegada de estos jueces, los pobladores de otras comunidades tlaxcaltecas habían recibido la respuesta de la corona castellana a su queja por el constante maltrato de los cobradores de diezmos:

por el común y naturales del pueblo de Santa María Acuitlapilco y San Sebastián Tlacpac y demás pueblos de esa provincia y de la Doctrina del Licenciado Antonio González presentó petición diciendo que sus

131 *Anales de Tlaxcala o de Bartolache*, 2. Biblioteca Nacional de Antropología, Archivo Histórico, Colección de Anales mexicanos, no. 2. BNAH, f. 11.

132 Anales 378 de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF) f. 24-25. Paleografía y traducción es de Luis Reyes García.

133 Hace falta realizar un estudio más a fondo sobre estos acontecimientos ocurridos en 1692 en Tlaxcala. Andrea Martínez Baracs (2008) comenta este suceso.

134 AA 2. F. 4r.

135 Zapata (1995: 359-367) hace una descripción detallada de este acontecimiento.

136 Zapata, *ibid.*: 574-575.

137 Zapata narra el descontento de la población por el cobro de estos impuestos (Zapata, *ibid.*: 577).

partes vivían sumamente vejados y molestados de los cobradores de Diezmo, por compelerlos a que lo paguen segunda vez, siendo así que lo pagaban juntamente con el tributo que tenían enterado y pagado a voz [...] pidió se le despachase mi Real Provisión para que no consentiréis ni permitiréis que los cobradores del diezmo compeliessen.¹³⁸

Un acontecimiento que se menciona brevemente hacia 1681 es que llegaron piratas ingleses: “ohualaque inglesestin”, es decir: “llegaron los ingleses”. Varios documentos constatan la llegada de los “enemigos” a las costas de Veracruz.¹³⁹ Aunque estos anales nada más mencionan la llegada, dos años más tarde se anota que se fue a Veracruz, pero no se dice quién fue, ni a qué. Gracias a otros documentos del mismo género se sabe lo que estaba sucediendo en la zona de Tlaxcala-Puebla. Por ejemplo, en los anales de San Juan del Río se dibuja a un obispo vestido de traje militar con espada sujeta a la cintura (anales de San Juan del Río, 2000: 59 y 107).

Una información similar se encuentra en los anales 378 de la Biblioteca Nacional de Francia, pero consignada en el año de 1683: “cali xihuitli [...] s[eño]r obispo hoquimonequiltiaya homoyaochichihuasiquia homocxipetlauhtzino hoquimotlalili armado tlaque sábado”.¹⁴⁰ La traducción es la siguiente: “año *calli* [...] el señor obispo deseaba participar en la guerra, se descalzó y se vistió su vestido de armas, esto ocurrió el sábado”.

Hay que tener presente que uno de los caminos principales que conectaba el puerto de Veracruz con la ciudad de México pasaba por Tlaxcala, y precisamente Atlhuetzia se encuentra a un lado del camino que va hacia el puerto.¹⁴¹

Al inicio del siglo XVIII se menciona que hubo un eclipse de sol en el año 1702 y 1705: “1702 oqualoc tonali ipan ibisperas S[eño]r Santiago Lunes ic 24 tonali mani meztli de Julio inopeuhqui ipaa”,¹⁴² es decir: “1702 hubo eclipse en vísperas [de la fiesta del] señor Santiago el 24 del mes de julio”.¹⁴³

138 AFZ, caja: 2, exp.: 59, año: 1673, fs. 1r-v (se ha modificado la ortografía para hacer más fluida la lectura).

139 La defensa de las costas de la Nueva España ante la presencia de ingleses y franceses lo trata Velázquez (1982: 44-65). Disponible en <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/012/pdf/MadelCarmenVelazquez.pdf>.

140 Anales 378 de la BNF. f. 23.

141 Gibson (1991) habla sobre el sistema de comunicación que había en Tlaxcala durante la Colonia temprana.

142 AA2. F. 6r.

143 Hoy día, en Tlaxcala, cuando hay un fenómeno de esta naturaleza, las mujeres embarazadas se protegen y cuidan a

ATLIHUETZIA EN LOS ANALES DEL SIGLO XVIII

El *tlacuilo* también se encargó de dejar constancia de los acontecimientos locales, ya que se menciona que en 1714 se hizo el coro,¹⁴⁴ se efectuó la compra de un rancho y se hizo un cementerio.¹⁴⁵ Las noticias que proporcionan los anales sobre las actividades de los religiosos de san Francisco no son abundantes, pero hay algunos detalles significativos, como por ejemplo: en el año 1719 “oCalac innatl Convento S[an]ta maria atl ihueziayan itech in pila xochiacalco[...]imac teopixcazintli itoca Fray migel espinosa in guardian auh ini presidente itoca Frai Joce peres”,¹⁴⁶ es decir: “salió el agua del convento de Santa María Atlhuetzia de la pila de Xochicalco [...] por autorización del sacerdote fray Miguel Espinoza y el presidente [...] fray José Pérez”.

Esta nota es de gran valor, porque hasta nuestros días no hay suficiente información que aclare cómo era la vida religiosa en los conventos franciscanos en Tlaxcala,¹⁴⁷ y datos como éste ayudan a entenderla. En el archivo de esta fiscalía hay un expediente que habla sobre las “noticias importantes al pueblo de Santa María Atlhuetzia”. En este documento se menciona lo siguiente:

el pueblo había de sostener y perpetuar, el culto, devoción y funciones que se daban antes en el Conven-

su hijo colocándose unas tijeras o un listón rojo para que el sol no se coma algún miembro del bebé.

144 Hay varios registros sobre las obras que se llevaban a cabo en la iglesia, por ejemplo la memoria de los maestros doradores o la de los pintores y canteros. AFA. Caja: 2, exp: 124, año: 1727-1735. fs. 32, y exp: 121, año: 1725, fs. 7 y caja: 2, exp: 147, año: 1735.

145 La documentación que se encuentra en el archivo de la fiscalía de Santa María Atlhuetzia atestigua la compra de un rancho en 1714: *Listas por la compra que hicieron los del barrio de Atencingo y repartición que se hicieron ellos mismos*. AFA. Caja: 1, Exp. 88 bis. Año: 1714-1819, fs.11. Hacia 1773, el gobernador don Pedro Regalado de Pliego y Valdés manda que todos los pueblos tengan sus libros de cargo y data, para la buena administración de los bienes de la comunidad, y como el pueblo de Atlhuetzia no tenía libro, se decidió reunir la documentación sobre la administración y cooperaciones que se hicieron para la compra de un rancho. Hacia 1737 se menciona el nombre del rancho: San Baltazar. AFA. Caja. 2. Exp. 153. Año: 1737. Fs.1 Estos anales también mencionan que se hizo un cementerio o panteón, pero en la documentación del archivo no se localizó algún documento al respecto; lo que hay es un plano del convento y la explicación del nuevo cementerio hecho en 1898 e inaugurado en 1900 por don Próspero Cahuantzi, entonces gobernador de Tlaxcala.

146 AA2. F. 6v. Aunque en el año de 1558 el cabildo tlaxcalteca autoriza la construcción de un *aquauitl* (madera de agua), éste era un canal para transportar agua. Esto fue para los conventos de Atlhuetzia y Tepeyanco. Véase *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567* (1984).

147 Véase Chauvet (1950) y Gutiérrez (1997).

to a sus sagradas imágenes [...] El pueblo no debía haber dejado perder el importante beneficio del agua, que disfrutaba el convento, sino que debía haberlo mantenido hasta la presente, así para el cultivo de las tierras, huertas [...] no omitir diligencia alguna en orden a rehacer del agua antigua, y no descuidase en volverla a perder.¹⁴⁸

En 1722 se menciona que: “oquinequiya iCa tlapi-zalio [...] totlasonanzin”;¹⁴⁹ es decir: “necesita un palio [...] para nuestra madre”. En el año 1704, don Joaquín de Santiago del *tlaxilacalli* de Atencingo hizo la compra de un palio para nuestra madre Santa María Asunción cuyo costo era de un peso y cuatro tomines.¹⁵⁰

Estos anales dan datos muy escuetos sobre aspectos relacionados con la iglesia, y uno de ellos es la fundición de una campana. Los documentos que se encuentran en el archivo hablan sobre la compra de una campana, efectuada en 1716, cuyo costo ascendió a 97 pesos y 6 tomines.¹⁵¹ La noticia que brindan los anales es que en 1719: “[...] otlacat in canpana ypan chicuey tonali mani meztli de Julio sábado ypan matlatli ora yohuazincó[...] coyol conetli yuan niman omochiuh ypan Viernes matlactli [o]n nahui tonali mani meztli de Julio[...]”,¹⁵² es decir: “[...] se hizo la campana el sábado ocho de julio a las diez horas de la noche [...] y el *coyoli* pequeño se hizo más tarde el día 19 de julio”.

Está información difiere por dos días en el documento “Memoria de los diversos gastos en la compra de la campana”, del año de 1719, en el que se asienta: “chiquasen tonali mani de Julio ypan xihuitl de 1719 yc omochiuh canpana”,¹⁵³ es decir: “El seis de julio de 1719 se hizo la campana”. Quien efectuó la compra fue don Antonio Martín, que además era el encargado de hacer la cera.¹⁵⁴

Hacia 1725, los anales mencionan: “Nican nicmachiyotia iniquac omoCauh Canpana panroquia[...] nipatiuh Caxtolonahui pohuali peso”,¹⁵⁵ cuya traducción es: “Aquí yo puse el ejemplo de cómo se compró la campana de la parroquia [...] y su costo fue de 300 pesos”. Quien compró la campana fue don Manuel

Antonio Palma, pero aunque la familia Palma tenía una destacada presencia en la vida social de Atlhuetzia, en el archivo no hay documento alguno en que constate la compra realizada por él.

Hay una memoria de la construcción de la iglesia, que inició en el año de 1727 y terminó en 1735: “MEMORIA yca yni teopan chantzin in tlahtol Çihuapilli Santa Maria de la limpia Cençep[ci]on Atlhuetzian Paroquia, momachiotia ytlacatian”,¹⁵⁶ es decir: “Memoria en la iglesia que es la casa de nuestra Señora Santa María de la Limpia Concepción, parroquia de Atlhuetzia, pusieron su signo los señores”. En 1768, don Nicolás José Faustino Maxixcatzin manda fundir una campana en Santa Ana Huiloac; el costo total de está fue de 125 pesos.¹⁵⁷

Las dos últimas noticias que se registraron son del descontento por la cuenta de los nobles, de quienes se debía hacer un censo: “otimopolo toCuidan tinoChintin Xolalpan tlaxilacalli teniente tomas chalte Yhuan nocchi CuaÇen Ypilhuan Yhuan yei Ypilhuan Yn luca[s] Cortes yein gues [go]vernador Ychan S[a]n Luis [...]”,¹⁵⁸ es decir: “se destruyó nuestra ciudad, nuestros solares, nuestros *tlaxilacalli*, tomó la cuenta el juez, [y] los nueve nobles se contaron”.

Má adelante se registra lo siguiente: “otechual motlatitlanili S[eño]r alcalde ordinario Ciudad D[o]n Juan de tores Yca otech Ycuipoa in juez nochi[n]tin pipiltin pohua casa de Cabildo”,¹⁵⁹ cuya traducción es: “vinieron los mensajeros del señor alcalde ordinario [de la] ciudad don Juan de Torres, tomó la cuenta el juez, todos los nobles se contaron [en la] casa del cabildo”.

Nuevamente se va a hacer cuenta (censo) de la población para el pago del tributo a la corona española. La siguiente foja se encuentra en blanco.

CONCLUSIONES

La documentación en nauatl permite un acercamiento mayor a las realidades que se vivieron en la comunidad de Atlhuetzia. Esto sin lugar a dudas ayuda a entender las relaciones intercomunitarias e intrarregionales.

El conocimiento del calendario se atacó tanto que hoy día casi no quedan registros orales en Tlaxcala del calendario mesoamericano. Como se pudo ver, la transición y adaptación del calendario naua al calen-

¹⁴⁸ AFA. Año: 1866, caja: 5, exp: 63, f: 4r-v.

¹⁴⁹ AAtlihuetzia1. F. 7r.

¹⁵⁰ AFA. Caja: 1, exp: 80, año: 1704, fs: 1.

¹⁵¹ AFA. Caja: 1, exp: 93, año: 1716, fs: 1.

¹⁵² AAtlihuetzia 1. F. 7v.

¹⁵³ AFA. Caja: 1, exp: 100, año: 1719, fs: 2.

¹⁵⁴ AFA. Caja: 1, exp: 100, año: 1719, f: 2.

¹⁵⁵ AAtlihuetzia. 1. f.8r.

¹⁵⁶ AFA. Año: 1866. caja: 5, exp: 66, fs: 31.

¹⁵⁷ AFA. Año: 1768, caja: 2, exp: 224, fs: 1.

¹⁵⁸ AAt2.f.8v.

¹⁵⁹ AA2.f. 9r.

dario gregoriano en los documentos no fue tan inmediata como puede suponerse, sino que fue un proceso relativamente lento.

A pesar de que el calendario mesoamericano fue eliminado de la cultura tlaxcalteca, no sucedió lo mismo con el registro del tiempo y los acontecimientos en el formato de anales. Este tipo de registro hoy en día sigue vivo en varias comunidades tlaxcaltecas. En el año 2000, don Martiniano Gutiérrez Meza registró los acontecimientos más importantes de Cuahuixmatlac, su comunidad, que pertenece al municipio de Santa Ana Chiautempan.

El registro inicia en el año de “1525, fray Martín de Valencia fundó la ermita de San Bartolomé”,¹⁶⁰ y finaliza cuando en “1997 se construyó la torre del templo nuevo o grande”.¹⁶¹ Don Martiniano era el continuador de una larga tradición que trascendió el tiempo y el espacio.

Este tipo de registro, a veces escueto y otras más completo, indica que la oralidad se impuso sobre la escritura en el caso de los anales de Atlihuetzia. El *tlacuilo* de la época colonial (como don Martiniano en la actualidad) realizó el registro de los acontecimientos

en forma escueta, sólo escribió lo esencial, porque la población tenía conocimiento de los hechos.

Los anales son una muestra de la preocupación de los fiscales (como de los *tlamatque*) por dejar constancia de los acontecimientos en las comunidades. Es el registro de la historia, de la memoria de un gran pueblo.

Los documentos resguardados en las fiscalías permiten ver una larga continuidad que alcanza a los fiscales contemporáneos, los herederos intelectuales y culturales de los pasados. Juntos, los “pasados” y los “presentes”,¹⁶² han sido las cabezas de las comunidades, sus representantes, los que organizan las fiestas y ponen el ejemplo a la comunidad entera. Los fiscales a lo largo de los siglos han mostrado los valores éticos, y gracias a éstos las comunidades mesoamericanas siguen existiendo.

Los conflictos, los acontecimientos atmosféricos, las epidemias, la compra de los ornamentos de la iglesia, la construcción de la misma, el pago de los tributos y el diezmo, era algo que la comunidad soportaba y pagaba. Todo ello se pudo hacer gracias a la organización de la comunidad y a los representantes de ella: los fiscales, “presentes y pasados”.

¹⁶⁰ Reyes (2001: 48).

¹⁶¹ *Ibid.*: 50.

¹⁶² En los conflictos de las comunidades tlaxcaltecas (ya sea con los españoles o con otras comunidades), siempre se acudía a los gobernadores, a los fiscales y a la comunidad en general. Esta “fórmula”, como se podrá entender, tiene un significado profundo. Hoy en día los miembros de las comunidades mesoamericanas expresan un sentido más o menos similar: se trae al presente a los difuntos, a los ancestros, a los “pasados”, para que acompañen y ayuden en la solución de problemas. Cuando se habla siempre se dice “nosotros”, aunque sólo haya una persona. Esto significa que la comunidad de origen está “presente” cuando se habla; no se camina “solo” sino “acompañado” por la comunidad.

Conclusiones finales

Una de las premisas principales que guiaron este trabajo fue situar a las comunidades mesoamericanas como entidades intelectuales, que producen conocimientos y comunican valores éticos.

Las comunidades nauas representadas en las figuras de los *tlatmatque*, fiscales, mayordomos y abuelos, hombres y mujeres, desde tiempos ancestrales han transmitido la visión del mundo mesoamericano, han conservado en sus rostros y corazones la palabra sagrada, el discurso florido.

Ellos guían los rituales, piden por el bien común a los ancestros, a los dioses que viven en el paisaje, que es considerado como sagrado.

El conocimiento de las comunidades ha quedado registrado en forma de narrativas en la memoria oral (las que hablan sobre el origen del hombre, sobre las fuerzas que viven en la naturaleza) y también en los discursos sagrados y en las rogativas. Las comunidades expresan los deseos y las preocupaciones de los dioses, por que el hombre cuide a la naturaleza, al entorno.

En el mundo religioso de la comunidad naua de Santa Catarina, la tierra es considerada como un ser que tiene vida, esencia y presencia, que tiene rostro y corazón, es decir, tiene nombre; ella es “nuestra venerable anciana”, “la venerable madre de la gente”, es Maceuatencatzintli, la que vive en el *tlalticpactli*, la que cuida y da de comer.

Los *tlatmatque* anuncian las ocasiones propicias para hacer rituales y ofrendas, porque se han comunicado con los dioses mediante sueños. En esos momentos es cuando la comunidad vive en un tiempo fuera del tiempo (Rappaport, 2001); es decir, los vecinos se dedican a la preparación y posterior celebración de los rituales, un compromiso asumido por la comunidad para mantener el equilibrio de la vida espiritual y terrenal de las comunidades mesoamericanas. Ejemplo de ello es Santa Catarina.

Los rituales, como ya se apuntó en esta tesis, pueden ser públicos o privados. Los primeros involucran a la mayoría de la comunidad, mientras que los segundos se hacen entre familias o “particulares”; pero ambos buscan el bienestar de cada miembro de la entidad. Se busca que las nuevas generaciones crezcan sanas, porque ellos serán los continuadores de la vida religiosa y ritual en las poblaciones mesoamericanas.

Los *tlatmatque*, fiscales, mayordomos y abuelos han dicho discursos sagrados, han hablado con su rostro y su corazón, es decir, han dicho la palabra antigua, como desde hace cientos de años se habló, y se ha agradecido a los dioses y a los ancestros por los bienes y por los alimentos. Ellas y ellos son el corazón de la vida ritual y religiosa del mundo y del cosmos de la cultura naua.

Los *tlatmatque*, los fiscales y los abuelos representan hoy día las figuras más respetadas en el ámbito comunitario, pues mantienen cohesionada a la comunidad; curan los males físicos y psíquicos, es decir “limpian” a la colectividad para que la vida, el trabajo, el respeto y la ritualidad continúe y se fortalezca.

Los guías y las cabezas de las comunidades –los *tlatmatque*, los fiscales, los mayordomos y los abuelos– son *totauan-tonauan* (“nuestros padres-nuestras madres”), difrasismo con profundas raíces mesoamericanas que se remonta al momento de la creación de los astros y el hombre en la tierra, en el *tlalticpactli*.

Ellos son la representación del arquetipo de la pareja primordial, los herederos intelectuales de Oxomoco y Cipactonal, los que inventaron el calendario y los rituales, los que quemaron copal y se punzaron las orejas para sacarse sangre (sacrificio ritual que puede verse en la lápida conmemorativa del Templo Mayor en la que dos gobernantes se punzaron las orejas y ofrecen su sangre a la tierra).

Este acto ritual se ve hoy día en la comunidad de Santa Catarina: los *tlatmatque* azotan sus cuerpos con

ortiga para limpiarse, predicán con el ejemplo, sacrifican sus cuerpos para fortalecer el espíritu, tal como lo hicieron los ancestros. Esto es ser *topilli*, bastón y cabeza de las comunidades.

La concepción del mundo colonial y neocolonial satanizó al mundo mesoamericano, vieron en la geografía un lugar ideal para la explotación y el saqueo. Esto contrasta con la concepción del mundo en las comunidades mesoamericanas, donde todo vive y tiene razón de existir; los cerros, los manantiales, los ríos, las cuevas, los bosques, los animales, las piedras, todo tiene esencia y vida. Este es el mensaje de la literatura oral: no hay que romper el equilibrio que existe, no hay que “cortarle las trenzas a la Malinche”, no hay “que herirla ni enterrarle grandes cuchillos”; hay que cuidarla para que nos siga alimentando, para que siga trayendo la fertilidad necesaria a la madre tierra, a Maceuatenancatzintli.

Hoy en día hay una pérdida preocupante de los significados simbólicos contenidos en los mensajes de los ancestros, en las palabras sagradas. Vemos con angustia la tala inmoderada de los bosques, la caza excesiva de animales y la explotación irracional de los recursos que guarda la tierra, la madre, la venerable anciana; se le desgarran una y otra vez, se buscan los tesoros minerales que guarda, se le perfora para localizar la “campana de oro”, se le mancilla y pisotea sin medida, se le contamina y se le tira basura sin más. ¿A dónde nos llevará todo esto?

Pese a las preocupaciones internacionales plasmadas en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas –y que México firmó–, falta mucho para aplicarla. Cada día, los sitios sagrados son destruidos, mancillados y son foco de intereses comerciales y de explotación. ¿Qué se puede hacer frente los poderes económicos globales que buscan únicamente la riqueza sobre el bienestar de las comunidades mesoamericanas?

La educación, la investigación y la correcta aplicación de las leyes puede salvarnos de un desastre global, que no afecta única y exclusivamente a los pueblos indígenas, sino a todo el mundo.

Las comunidades mesoamericanas –como entidades intelectuales– han dejado una gran producción documental escrita en sus lenguas locales, tal es el caso de la cultura nua. En los archivos de estas comunidades se puede entrar en la memoria de un pueblo; pensada y escrita en nauatl. En ella se ven las relaciones locales y regionales, la organización comu-

nitaria para pagar las cargas tributarias, la construcción de los templos católicos; se observan de primera mano los conflictos frente al orden colonial, y la distribución de los bienes muebles en los testamentos.

Los *xiupoalli* o anales muestran las adaptaciones de la lengua y la cultura al nuevo orden, el colonial. En este tipo de manuscritos se observa la estructura del calendario precolonial: los días, las treceñas y los meses; y los esfuerzos de los *tlacuiloque* (“escribanos”) por correlacionar éste con el calendario gregoriano.

La información que proporcionan estos manuscritos son noticias históricas de la región y de la comunidad, testimonios sobre fenómenos atmosféricos, enfermedades, visitas de los funcionarios españoles y religiosos, fiestas, etc., todo ello producto del esfuerzo por conservar viva la historia, por saber su origen y mantener informada a la comunidad sobre los desastres que repercutían directamente en la capacidad de pagar el tributo y solventar los planes constructivos y festivos de los religiosos católicos.

En los *xiupoalli* se observa claramente que la oralidad se impuso sobre la escritura, y las informaciones son el resumen de algún acontecimiento regional o comunitario (se escribía lo necesario para recordar algún acontecimiento). Esta práctica puede observarse en los libros sagrados precoloniales, en las genealogías, en los mapas, en las memorias de los fiscales o en los documentos testerianos que

nos hablan de una tensión interna de la comunidad: por una parte la imposición del catolicismo que busca sujetar y dominar el tiempo de los pueblos indígenas con una nueva liturgia y un nuevo ciclo ritual; por otra, la resistencia de la civilización mesoamericana que interpreta, incorpora y representa el evangelio con sus propios símbolos, de acuerdo con sus antiguas estructuras del tiempo agrícola (Jansen y Pérez, 2015: 83).

El uso comunitario del tiempo mesoamericano sobrevivió en la región tlaxcalteca, al menos hasta el siglo XVII, con el *bādi* Juan Coatl: “él casaba y bautizaba con un calendario antiguo, él subía a la montaña y le hablaba al espíritu que mora en ella”. Y el registro del tiempo precolonial se mantuvo al menos hasta el siglo XVIII.

Este dominio de la oralidad sobre la escritura también se encuentra en la región nua de Huauhchinango,

donde el uso comunitario del calendario mesoamericano se registró hacia la segunda mitad del siglo xx (Stresser, 2011). En otras regiones, el calendario sigue vivo y en uso, como en la cultura *ayüük* (Rojas, 2014).

El embate colonialista hizo que el náuatl se fuera perdiendo en gran medida en los pueblos nauas tlaxcaltecas, y hoy queda muy poca gente que habla esta lengua; pero a pesar de esta pérdida, las comunidades mantienen la ritualidad y la cultura mesoamericanas.

El ejercicio de la escritura se olvidó, y nuevamente se impuso la oralidad: los fiscales, los *tiachcame* (“hermanos mayores”) resguardan la documentación pero no la saben leer e interpretar. La comunidad está conciente de que esos papeles “viejos” son importantes porque fueron hechos por sus ancestros.

Los abuelos, los fiscales y los *tlamatque* mantienen viva la memoria oral, y cuando ésta se logra vincular con la información que proporcionan los documentos, el resultado es la composición del rompecabezas que fue fragmentado por el sistema colonial y neocolonial.

Este orden ha hecho que la “educación bilingüe” lamentablemente sólo se quede en esta palabra, porque la realidad es que se trata de “educar” a las poblaciones mesoamericanas traduciendo el mundo de habla española; se toman las ideas, los conceptos y las ex-

presiones de esta lengua y se transmiten y reproducen en las mesoamericanas. Por desgracia no se enseñan los valores comunitarios, la literatura que existe en las comunidades, y los *tlamatque* quedan marginados de las aulas en todos los niveles educativos.

Cuando las escuelas invitan a un *tlamatqui* es para exhibirlo como “curiosidad”, “rareza” o como “folklore”, y muy pocas veces se le trata como sabio.

Como se ha apuntado en esta tesis, el seno familiar es el mejor lugar para la transmisión de los valores éticos. En la intimidad de la comunidad se enseña a las nuevas generaciones, se transmite la literatura oral, tan discriminada, segregada y nombrada como “cuentos”, “leyendas”, etcétera.

Es imperante que la “educación bilingüe” sea realmente *bilingüe*, que se enseñe la literatura de la comunidad, que los *tlamatque* sean tratados como tal y no como una “rareza”, y que la ritualidad deje de ser exhibida como folklore.

Finalmente, en este trabajo no se incluyen las memorias de los fiscales, los mapas y las genealogías localizados en los archivos de las fiscalías de Santa María Atlihuetzia y Santa Inés Zacatelco y en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala porque estos documentos merecen un estudio aparte.

PARTE II

MANUSCRITOS TLAXCALTECAS EN NAUATL

INTRODUCCIÓN

A continuación se presenta una selección de documentos coloniales de los siglos XVI al XVIII procedentes del actual estado de Tlaxcala. Estos manuscritos se encuentran en el archivo de la fiscalía de la comunidad de Santa María Atlihuetzia (AFSMA), en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH) y en el Archivo General de la Nación (AGN).

La selección de estos documentos obedece a que la mayoría versa sobre el uso del tiempo, como los *Xiupoalli* o anales de Atlihuetzia (manuscritos 01 y 02) y el registro de los *xiupoalli* que hace Diego García (este manuscrito se encuentra resguardado en la BNAH). También se incluye en este apartado la transcripción paleográfica del manuscrito llamado *Computo Cronológico de los Indios Mexicanos*, un documento atribuido a don Manuel de los Santos y Salazar,

hijo de un principal, también de la cabecera de Quiahuiztlan- don Bernabé Antonio de Salazar, gobernador en 1660 y 1661, y de doña Felipa de la cabecera de Ocotelulco-, que elige la carrera eclesiástica y tiene en su vida una dedicación intelectual por la cultura indígena [...] Este cacique y cura es conocido en la historiografía por haber sido el autor de un **Cómputo cronológico de los indios mexicanos**, una historia de los primeros tlaxcaltecas basada al parecer en fuentes impresas. Fue también el que ‘ordenó’ o ‘estableció’ una pieza teatral en náhuatl” (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 19).

El cura don Manuel de los Santos sigue la tradición mesoamericana del registro del tiempo y de los acontecimientos más importantes para la región. Ello queda consignado en forma de *xiupoalli* o anales en el llamado *Cómputo Cronológico*. Lo mismo hace en las glosas que asienta en la obra de Zapata y Mendoza

(1995). Por la importancia que tiene el manuscrito para la cultura nua de Tlaxcala, se presenta la paleografía de este documento que se encuentra resguardado en el Archivo General de la Nación (AGN).

Hay una copia de este manuscrito en la Colección Antigua de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), en cuya portada se indica lo siguiente: “Copiado del vol. III de los M.S.S del Archivo general, intitulado ‘Varias piezas de orden de Su Magstad’ y cotejado hoy 30 de Agosto de 1847”.¹

Por último, se presenta también la versión paleográfica y la traducción de dos fragmentos de la Pasión de Cristo en nauatl. Estos manuscritos son de los siglos XVII y XVIII, y se encuentran en el archivo de la fiscalía de la comunidad de Santa María Atlihuetzia.²

Es necesario mencionar que los documentos, las genealogías y los mapas que se consultaron para este trabajo no se incluyen en este trabajo porque necesitan un estudio aparte.

CRITERIOS DE LA TRANSCRIPCIÓN PALEOGRÁFICA Y LA TRADUCCIÓN DE LOS DOCUMENTOS

La metodología utilizada en la transcripción, traducción y análisis corresponde a la que el maestro Luis Reyes García enseñó en las aulas y en su Seminario. Dicha metodología consiste en realizar la traducción históricamente contextualizada, es decir, tomar en consideración la temporalidad, el locus (el lugar) y la historia tanto del propio documento como del grupo donde es generado. Este proceso implica también comparar la escritura de las palabras nahuas en diversos documentos y diferentes temporalidades (Macuil, 2010: 18).

¹ BNAH, col. Antigua, no. 192.

² El análisis se puede ver en Macuil (2016: 223-249).

En la transcripción paleográfica se respetaron las singularidades de los documentos. Se conservó el uso de la cedilla (“ç”) y las características ortográficas del nauatl colonial. Entre corchetes se añadió el número de folio de los manuscritos, se colocaron letras o frases faltantes y se desataron las abreviaturas. En casos necesarios, se agregaron notas aclaratorias entre corchetes, esto con la finalidad de informar al lector sobre las particularidades de estos textos.

Entre diagonales se anotaron los errores y las tachaduras que cometieron los *tlacuiloque* (“escribanos”) a lo largo de los documentos, y entre diagonales y tres puntos suspensivos se indica que el texto se encuentra roto o que la lectura es difícil de realizar.

En notas a pie de página se comenta cuando una frase o letra se encuentra sobre el renglón, al centro de la foja o bien cuando el tipo de letra es diferente.

Además, a lo largo de la transcripción se contrastan los documentos con otros del mismo género para informar al lector que las noticias recabadas en los *xiupoalli* son de interés regional.

La traducción busca ser lo más apegado al original pero no es literal. En las notas a pie de página se comentan los datos que se asientan y se contextualizan con documentos del mismo género. Los nombres y topónimos se ponen con mayúscula inicial por ser nombres propios, y no se acentúan porque son diferentes al español, además de que no se traducen.

En notas a pie de página se proponen las posibles traducciones de las palabras por ejemplo, *tlatoani*: (“el que tiene por oficio hablar” o “señor”), *tlatoque*: (“los que hablan” o “señores”), *piluan*: (“nobles”), (“hijos”), (“niños”). En el cuerpo del texto no se traducen. Esto es para hacer más fluida la lectura de los textos.

***Xiupoalli* de Atlihuetzia 01.**

Transcripción¹

[F. 1]²

[La primera foja se encuentra rota y solamente se pueden leer las primeras letras de cinco renglones]

X/.../³ [d]

Xit/.../ [e]⁴

12 a /.../ [f]

13 ytzquin[tli] /.../ [g]

[oz] coma[tli] [A]

/.../ 19[¿]/.../

[f. 2r]

1 ollini b

2 tecpactli c Sant Claude arçob.lidus

3 q[ui]yauitli d Sant Pablo obispo

4 xochitli e⁵ Medardo obispo⁶

etzalqualliz

5 cipactli f Sant Primo y Felicia

6 yecatli s

1 AFA. Caja: 1, año: 1585, exp: 7, fs. 20. El documento está realizado en forma de cuartillo. Se respeta la ortografía original y todas las características del documento. Se desatan las abreviaturas y entre corchetes se colocan las letras faltantes o se añaden pequeños comentarios. El manuscrito está realizado en tres columnas; la primera de ellas contiene los números progresivos del 1 al 13 y comienza de nueva cuenta con el 1, la segunda columna tiene las llamadas letras dominicales y la tercera columna un santoral en latín.

2 El documento contiene una foliación realizada en el siglo xx (la que se respetará para efectos prácticos).

3 Texto roto.

4 La letra "e" corresponde al mes de mayo y las demás corresponden a junio. Reconstrucción tomada de Reportorio de los Tiempos, Andrés de Li, Ed. Laura Delbrugge, London, Tamesis (1999: 74-75). Esta parte de los anales es muy similar a la que se encuentra en Andrés de Li. El *tlacuilo* fue enriqueciendo estos anales.

5 En la fiesta de *etzaqualliz*, se encuentra borrada la "f".

6 San Medardo se festeja el 8 de junio. A este santo se le ruega por la lluvia ya que: "[...] Los campesinos de Francia. Le tiene gran fe para que les obtenga lluvias para los tiempos de la siembra [...]", en San Medardo Obispo. Año 560. Recuperado de http://www.ewtn.com/spanish/saints/Medardo_6_8.htm. La primera correspondencia directa con la obra de De Li es la misma letra dominical "e" y el nombre de Sant Medardo obispo (De Li, 1999: 74).

7 calli	A + ⁷	Sanc barnabe apotto ido: ma ⁸
8 quezpalli ⁹	b	baSilitis Socmautilom
9 couatli	c	LAntonii de padoa cofduma ¹⁰
10 miquiztli	d	de ocdava ando ¹¹
Xi maçatli	e	uitli & mode Alcom octava ¹²
12 tochtli	f	de ocdava Sancti antoni
13 antli	S	de conceptione com octava
1 Yzcuintli	A ¹³	de octava Sancto domic
2 ozçomatli	b	corvasi e protasii mirco
3 mallinali	c	octava san doni mi domi
4 acatli	d	Sabbe atrati S R. S de cembea
8 ¹⁴ micayllhuitzintli ¹⁵		
5 ozcelotl	e	paorin q piscopi de confessorio
[f. 2v]		
6 quauhtli	f	male celli pape & m.R.I6 danova vigilia ¹⁶
7 cozcaq[uau]htli s		Natividad quamis pabtiasta ¹⁷
8 ollini	A ¹⁸ +	Natividad quanis baptitista ¹⁹
9 tecpactli	b	Juan paulli: mar: Senid. Co. Octava
10 quiyauitli	c	de octava Sancti juanis
XI Xochitli	/e/d ²⁰	reonis pape cof sole octaviz vigillia
/12/ ²¹ micayllhuitzintli: ²²		

7 Se representa una cruz potenziada. El *tlacuilo* va a utilizar este tipo de cruz en todo el manuscrito.

8 El tipo de letra es diferente y por lo tanto es una anotación tardía.

9 El *tlacuilo* utiliza la letra "g" como si fuera la "q".

10 Anthonio confessor, De Li (1999: 74).

11 Cuando en estos anales se menciona la octava en la obra De Li las calendas (Li, *ibid.*: 74).

12 San Vito & Modesto. Reconstrucción tomada de la obra De Li (*ibid.*: 74).

13 Está letra fue anotada después.

14 El número no corresponde a la secuencia.

15 Texto en diferente tipo de letra.

16 Nota en diferente tipo de letra.

17 Texto en diferente tipo de letra.

18 Esta letra es una anotación tardía.

19 Texto en diferente tipo de letra.

20 El *tlacuilo* tachó la "e" y en su lugar escribió la "d".

21 Tachado.

22 Texto en diferente tipo de letra.

12 cipactli	e	+ petri pauli Sanc pablo ²³
13 Zcatli	f	comemolati Sancti pa ²⁴
IULIVS		
1 calli	S	octava Sancti juanis domi
2 quezpalli	A +	Giliratzio beate matia doma ²⁵
3 covatl	b	Sante regorio martyr
4 miquiztli	c	la traslac de. S. Martin
5 maçatli	d	laurino obispo y mar
6 tochtli	e	comiença[n] los días can[niculares] ²⁶
7 antli	f	Sant Simphorian mar
8 yzcuintli	S	
9 ozçomatli	A ²⁷	
10 mallanli	b	siete hermanos marti
XI ancatli	c	pio papa y martir
vel micaylhuitl		
[f. 3r]		
1 ozçelotli	d	N Nabor y Felix marty
2 quauhtli	e	Sant privado ma martir
3 cozcaq[uau]tli	f	de octava Sancti bona ventora
4 ollini	S	La divisio[n] de los apostol
5 tecpatli	A ²⁸	calendas de ag[o]sto
6 quiyauitli	b	Sancta iustas y R Rufina
7 xochitli	c	Sant Alexo compessor
veycaylhuitl	d	
8 cipactli	/e/d	S. Simphrosia mar

²³ Texto en diferente tipo de letra. Sant Pedro & Sant Paulo apostole. Véase De Li (1999: 75)

²⁴ La conmemoración de Sant Paulo de De Li (*ibid.*: 75).

²⁵ Desde la letra dominical "A" hasta el final del renglón es un texto tardío.

²⁶ Reconstrucción tomada de De Li (*ibid.*: 75).

²⁷ Letra diferente y sin ninguna anotación.

²⁸ Letra diferente.

9 yecatli	/f/e	Sancta Margarita virgen
10 calli	/S/f	Sant victor martyr
Xi q[ue]zpalli	/A/S	Sancta Maria mazdalc
12 covatli	/b/A	Sant Apolinario obisp.
13 miquiztli	/e/b	vigilia
1 macatli	/d/c	Sanctiago apostol
2 tochtli	/e/d	Sant christoval
3 antli	/f/e	S. Anna madre den fal
4 yzcuintli	/s/f	Narario y celso mar
5 ozçomatli	S	de uctava Jacob d[on] ni/d. co ansapret
6 malinali	A	pastoris conFs. R. T Cludii
7 /hancatli/		

[f. 3v]

7 hantli b petro ia duniu. dumioc: lac. Coma

Agosdos dias XXX²⁹

8 ozcelotli	c	petri adrimudu. mi oc. lac coma
9 quauhtli	/d/d	fetom por tiomcole. doma
10 cozcaq[uau]tli	e	yuentici Sanc tistepahni misule
XI ollini	f	Sanc dolomingo jostina ³⁰
12 tecpactli	S	maria a dinve do mayos ³¹
13 yzcuintli	/b/A	Tranista y colaçio dmdu
1 xochitli	b	domica cofe ssuris domi
/2/ decuiluitzintli ³²		
2 cipactli	c	ciriaci Sucrorom. maytilon
3 yecatli	d	lom mimar
4 calli	e	Sanc lurencio martil

²⁹ Texto al centro de la foja en letra diferente.

³⁰ Texto en letra diferente.

³¹ Texto en letra diferente.

³² Texto al centro de la foja.

5 q[ue]zpalli	f	dibortri & su sane mar
6 couatl	S	Sanc tecrala uil gimis doma
7 miq[ui]ztli	b A	tipor & soi. Mloca ce. Coc. Sine
8 maçatl	b	Eu ³³ Sebiicon ffe octa com
9 tochtli	c +	Al Sumption beate maria vigilia ³⁴
10 hacatli	d	
XI yzcuintli	e	
12 ozçomatli	f	
13 mallinalli	S	hido. epis & cof de/ macioetsdo
[f. 4r]		
1 hantli	bA	bernaddi abbati S dumidm 11 &
Ueitecuilhuitzintli		
2 ozcelotli	b	ocdava /sta ssa/ Sco mme. oc damic
3 quauhtli	C	oc dava /mptio/ Sta Ssiamptio Sumi
4 cozcaq[uau]htli	d	oc dava Sancti ludo mici
5 ollini	e+	Sanc Bartome i apostolli vigilia ³⁵
6 decpactli	f	ludoui ce regis che, rencie.do
8 ³⁶ yquiyauin	S	uc dava S. lotovici. Semito
8 yechitli	/b/A	dominica. I. h. zisto imprici
9 scipactli	b+	Agostini upispo
10 yecatli	C	decorracio Sancti guani sanhpal
XI calli	d	felicise autziti
12 quezpatli	e	CE merenci & uiqinis sim.liZ

SEPTEMBER³⁷ XXX dias la

13 couatli	f	q giniab batiscot jole
------------	---	------------------------

³³ Estas dos primeras letras fueron añadidas después.

³⁴ Texto en letra diferente: "vigilia" sobre el renglón.

³⁵ Texto en color negro.

³⁶ Debería ser 7 y no 8.

³⁷ Texto en color negro al centro.

1 miquiztli	S	de conteptio. come. Antoni marj
2 micatli	bA	dominical Zhistolo obatip cauti
3 tochtli	b	paer petue & fechi marti yma
4 hancatli	c	anjel mepi Sp. & F. R.I.S mar
5 yzcuintli	d	lexante & mar: R.Zz maii / mayu/
6 ozçomatli	/p/e	Ncreiarchile i mar. R. l. y mayo
7 malinalli	f+	Nadividas bea de marie juma
[f. 4v]		
8 hancatli	S	
ochpamiztli		
99 ³⁸ ozcelotli	bA	
10 quauhtli	b	
Xi cozcaq[uau]htli	dc	
12 ollini	d	
13 tecpactl	e+	Eraltatio S. da Cruz
1 quiyauitl	f	octava beate maria. domi
2 xochitli	S	de conceptione con. m. Guphe.loc
ochpaniztli		
3 cipactli	/b/A	dominica. l. S. histotho peean nerem
4 ecatli	b	Stimato beatip S. natrisfraciSci dme
5 calli	c	nicala y dedelen. sule. R. lo sepiem
6 quezpalli	e	Eustachi & Sucio Sule doqte
7 couatli	f+	Sanc mateo apostolli Seevage vigirisisa ³⁹
8 miquiztli	f	mauryti caudidi & martiris
9 maçatli	S	de conceptidi ni pape & martirin
10 tochtli	bA	dominica.l. G.z tu.l dibtantiphio
Xi atli	b	bonibacii & don ginima Y.SR.l q ni

38 El primer nueve se encuentra sobre el renglón.

39 Se encuentra sobre el renglón.

12 yzcuintli	c	Cipriani & JuStine martirum
13 ozçomatli	/d/d	ConSme & damiani fran tromi mjemda ⁴⁰

[f. 5r]

1 malinalli	e	feria. is. histo hester
2 ancatli	f	+ micalis det.c doma
Pachtzintli		
3 ozcelotli	S	Jeronimi. Peres Svitericof dumi

OCIOPRE días XXX1⁴¹

4 quauhtli	/b/A	dmc. l.Y histo anda peantipoli Ap2 ⁴²
5 cozcaq[uau]htli	b	translaciolo S Craledo. Mt.
6 ollini	/d/c	Hirearicaf solen R. 2 y Septe
7 tecpatli	d	+ Festombe ato patas nisfia doma
8 quiyauitl	e	Sant cerman cofes
9 xochitli	f	Santcta Fe virgen

Pachtli

10 cipactli	S	Sant Marco papa y mar
102 ⁴³ yecacatl ⁴⁴	/b/A	Sa dionisio con lus cope
13 calli	/c/b ⁴⁵	Sant demetrio martyr
1 quezpalli	c	Cribonio obispo y come ⁴⁶
2 couatli	/e/d	de octava S. tisfracisci doma
3 milquiztli ⁴⁷	e	orbani pape & marS.mtir
4 maçatli	f	oSebtemfrabo. Or. Dinumine
5 tochtli	S	de coceptio[n] calixti pape mar
6 hantli	/b/A	dominic l gisto ada peati phyxtc

⁴⁰ "mda" sobre el renglón.

⁴¹ Al centro y en color negro.

⁴² El número dos se encuentra sobre el renglón.

⁴³ Falta el número 11.

⁴⁴ Debería leerse: *yecatli* o *yecatli*.

⁴⁵ Antes de la "b" hay un rasgo que no se define muy bien por la mancha de tinta.

⁴⁶ Sobre el renglón la letra que parece ser una "e".

⁴⁷ Debería ser *miquiztli*.

7 yzcuintli	b	/Efee fe liii papado m[arti]r l. 26 mair de droSR yman/ c
[f. 5v]		
8 ozçomatli ⁴⁸	C	/Juan pape & myr, Z.R.27 mati mart ceSi dipetri de myir & lumi/
9 manalli ⁴⁹	d	+ loc ei Evangellista tu maius
10 ancatti	e	/ mete meim milliomm uygina in. / m doma ⁵⁰
Ueypachtli		mar celi ni Petri & mri RL. &
XI ozcelotl	f	marci & malceli mdr R. lz luni
12 quauhtli	S	Untemcim milliomm viginan m.do
13 cozcaq[uau]htli	A ⁵¹	dnm carohisto ada perian Yxaau ⁵²
1 ollini	b	Silverii pape & my S m[n]l zolulmi
2 tecpactli	c	pcessi & maytiris un Rz lulii
3 quiyauatli	d	chiissanc ytay & darie mrm
4 xochitli	e	Euatisti pape & mar
Ueipachtli		
5 cipactli	f	luonis Cuf. C. Sulen vigillia
6 Zcatli	S	S.Slmo[n] y ludas aposto
7 calli	A ⁵³	dminica l.l. istouidi
8 quespalli	b	Faratrom. Mar
9 couatli	c	Alexi confi R. Irdii
NOVIEMBRE XXX ⁵⁴		
10 miquiztli	d+	Festom somini S. torom/dema/ ⁵⁵
Xi maçatli	d	de octava co S misia de func delio oma ⁵⁶
12 tochtli	f	Sant Rstitoto confessor

48 La segunda "O" está sobre el renglón.

49 Se debería leer como *malinalli*.

50 Sobre el renglón la letra "a".

51 Letra y tinta diferentes.

52 La "ua" está sobre el renglón.

53 Letra en tinta diferente.

54 Texto en color negro y centrado en la foja.

55 En este día se celebra la "Fiesta de todos los Santos". Véase De Li (1999: 79).

56 El texto "delio" va sobre el renglón.

13 antli	S	S A/a/ma[n]cio obisp[o] cof
1 yzcuintl	A ⁵⁷	de octava Sinecom. domi ni cedon
[f. 6r]		
2 ozçomatli	b	Sant Leonardo confessor
3 mallinanali ⁵⁸	c	
4 hancatli	d	los quarto coronados
quecholli		
5 ozcellotli	e	Sant Theodor. martyr
6 quauhtli	f	translazio Sancti Sudo Epidumi
7 cozcaqua[tli]	S	Sanc martin Episco cof. dumi
8 ollini	A ⁵⁹	diminica 22 histo nidomana S diego ⁶⁰
9 tecpatl	b	frici Episcopi & confesuris
10 quiyauitli	c	apoh marii sepi & mar 333 lu
Xi xochitli	d	Euse michi Epide mar des mi
quecholli		
12 cipactli	e	panthealeonis. mar.l.z qulin
13 ycatli	f	Aciselo y Victoria mar
1 calli	S	Sam Roman martir
2 quezpalli	A ⁶¹	Sancta Elisabeth
3 couatli	b	Sant Estevan. confessor
4 miquiztli	c	la presentac. de n[uest]ra S[añora]
5 mazcatli ⁶²	d	Sancta Cicilia virgen
6 tochtli ⁶³	e	Sant Cremende papa
7 hantli	f	Sant Crisogono martyr

[f. 6v]

57 Letra diferente.

58 Debería leerse *malinalli*.

59 Letra en tinta diferente.

60 Sobre el renglón: "diego".

61 Letra diferente.

62 Debe ser *maçatli*.

63 Debe leerse *tochtli*.

8 yq[u]cuintli /... tli/	S	S. catherina virgeni
9 ozomatli /iqcuintli/ malinalli	b	Sant Agricola y vidar
10 ozçomatli ii ma/linalli/ ii hancatli	C	
re		
12 ozcelotli	d	Sant Saturnino. Visillia
13 quauhtli	e	Sant do Andres apostol
DECIEMBRE XXXI		
1 cozcaq[uau]htli	f	Sant Elisio obis
2 ollini	S	de Conc /.../ ⁶⁴ epbibia nevir
3 tecpactli	A ⁶⁵	Santa Casin martir
4 quiyauitli	b	pazbara virgen y mar
5 xoch[i]ntli	c	Sant sabe abbad con pesuris
6 cipactli	d	Sant Nicolas opispo
7 yecatli	e	Amblosio obispo con pes SJulis
8 calli	f	+ conceptio virginis marie
9 quezpalli	S	Sant cebran abbad
10 cohuatli ⁶⁶		Sancta olla virgen
Xi miquiztli	b	damasco papa y confes
12 macatli ⁶⁷	c	Susenca priconio
13 tochintli	d	Sancta lucia virg y mar

⁶⁴ Hay una mancha de tinta que no permite ver la palabra completa.

⁶⁵ Letra diferente.

⁶⁶ No tiene letra dominical.

⁶⁷ Debe ser *maçatli*.

1 hantli	e	de octava ⁶⁸
[f. 7r]		
2 yzcuintli	f	Sant Marimian confeluris
3 ozçomatli	S	Sant Valentin con Sus conpa
4 malinalli	A ⁶⁹	Santt Iarazo Obispo
5 hancatl	b	Sancta mariadela
6 ozcelotli	c	Sixti fecisma & mar R.G. aupus ⁷⁰
7 quauhtli	d	feriab 4 laud con antes vig Vigilia
8 cozcaq[uau]htli	e	+ Sanc do/atodus/mas apostoli
9 ollini	f	/ de conce p.c. pr & mar/ feria 6 la vid. constantes ⁷¹
10 tecpactli	S	de cocep.c. pr.& mar. R. jauquis
XI quiyauitli	A ⁷²	Vigilia ⁷³
12 chitli ⁷⁴	b	/ Sanc de palbale virginis mar Sa/ ++ Natividas. dm jeso xp idoma ⁷⁵
13 cipactli	c	+ S. Estevan primer mar
a demoztli ⁷⁶		
1 hecatli	d	+ S Juan apostolli domaius
	e	+ Santo rom un noce[n]tis
	f	Thomearchi. Episcopi mar sen
	S	sant sabin. Mart yr
	A ⁷⁷	silveAri pape & cofe. Lulecod mice

68 En tinta diferente.

69 En tinta diferente.

70 Sobre el renglón "pus".

71 Sobre el renglón "feria 6 la vid. Constantes".

72 En tinta diferente.

73 Texto en color negro.

74 Debe ser *tochitli*.

75 "XP idoma" se encuentra debajo del renglón porque al *tlacuilo* ya no le cupo en la misma línea. Las anotaciones siguientes se encuentran en otro tipo de tinta que contrasta con lo anterior.

76 Debe ser *atemoztli*

77 En tinta diferente.

[f. 7v]

/ma Yn/ mayteccatzin
nyntocatizn⁷⁸ yn mauel
tooce etlaq[ui] [sic] tuta oca
q[u]e

Dominica tlaqueta çomo

[i:]

Tlaço bio⁷⁹s todecuio⁸⁰ [o] biospo tlecui

Nemma⁸¹ yn catzincó yn

Yn dios detatizn⁸² yschil [sic]

Macui nohaca⁸³ [sic] yn acui

Ca Sp⁸⁴pirisanto

Pele [sic]

[f. 8r]

e⁸⁵ Ce tochtli yquac xivitli yquac

e ynic motlacatili Yn totlaço demaquix⁸⁶

ticatzin Yn Jesuxpo⁸⁷ ynixiuh yn itla

Pohualtzin ynic motlacatillitizno⁸⁸ ynic

monemitzimocon yntlalp[a]c: ynic modema⁸⁹

quixtilzimocon

e heyetzontli yuan castoxpohualli ynpam

Onpohualli Onmactactli Onmeyxivitl⁹⁰

CiiiXVqxz.

CoCocolco yni

tzintla⁹¹

ce tochtli⁹² xivitl yniquac poliuhque ttottal

panttacan⁹³ yuan mayanalloc tepecen

tta. Netahecoltilloc⁹⁴

e Ome hacatti Xihuitti

e Yehi tecpatti Xihuitti

Nahi picalli xihuitti⁹⁵

Macuilli tochtli Xiuitli

Chicuacen hancatli xihvitli

⁷⁸ Debe ser *tocatzin*.

⁷⁹ Debe ser "Dios".

⁸⁰ La "to de" van sobre el renglón. La frase debe ser *totecuiyo*.

⁸¹ Debe ser *niman*.

⁸² Debe ser *tetatzin*.

⁸³ Podría ser *nonaca*: "mi carne", haciendo referencia al cuerpo.

⁸⁴ Sobre el renglón: "p".

⁸⁵ Esta letra se asemeja al calderón, además se nota claramente el cambio de *tlacuilo* por la forma de la letra.

⁸⁶ El *tlacuilo* utiliza la letra "d" como si fuera la "t". La palabra debe ser *totlatzotemaquixticatzin*.

⁸⁷ "Jesucristo".

⁸⁸ El *tlacuilo* no quitó el sufijo "li", éste se pierde al entrar en composición con otra palabra.

⁸⁹ Debe de ser *totemaquixtiltzin*.

⁹⁰ Las letras "O" tienen dos rayas atravesadas en medio.

⁹¹ Texto al centro, el estilo de la letra es diferente y en color negro.

⁹² Se repite este año.

⁹³ El *tlacuilo* utiliza la doble "t" en vez de "l", p. ej. *total*.

⁹⁴ Zapata y Mendoza (*op. cit.*: 110) apunta: *netlayecoltiloto*.

⁹⁵ Debe de leerse *nahui*.

Chicome tecpatti Xihuitti

Chicuey calli Xihuitli

Chiuhnahui /X/ tochtli Xivitli

[f. 8v]

e Mattactli hacatti xivitli

matlaconce tecpatti xivitli

mattac otlí ommecalli xivitti⁹⁶

Mattactli onmey tochtli

Cenca acatti xivitti

e Ome tecpatti xivitl

Yehicalli xivitli

navi tochtli xivitti

macuilli hacatti vitli⁹⁷

yquac pollihuiuh haca teteuan Ocotilloco

Chiquace tecpatli xivitli

Chico[n]me calli xivitli

Chicuey tochtli xivitti yquac polliovac

Totomiuaca

Chicuiuh nahui hacatli xivitli

matlactli tecpatli xivitli

matlactli once calli xivitti

matlactli onnome tochtli

Matlactli ome y hacalli xivitli yquac

pollioua ohazonpan⁹⁸

ce tecpatli xivitli

Ome calli xiuitli

[f. 9r]

e yehi tochtli xiuitli

nahui acatli xiuitli

macuilli tecpatli xivitli

chicuacen calli xivitli

e chiconme tochtli xivitli yquac yehuaco

Otomi

Chicuehi acatli xiuitli

Chiuhnahui teopatli⁹⁹ xiuitli yquac micqui

xayacamachali xiuhtic tliotla[n]

Xayacamachan

matlactli calli xivitli

matlactli once tochtli xiuitli

matlactli omome acatli xiuitli

matlactli onmey tecpatli xiuitli

ce Calli xiuitli

ometochtli xivuitli yquac micque

tochin payna quauhtlatlauhqui ca huell

⁹⁶ Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

⁹⁷ Debe ser *xivitli*.

⁹⁸ Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

⁹⁹ Debe ser *tecpatlí*, pero el *tlacuilo* escribió *teopatli*.

apan
 yehi acatli xiuitli
 nahui tecpalli xiuitli
 macuilli calli xiuitli
 chiquace tochtli xiuitli
 chico[n]me acatli xiuitli ynquac polliuhque
[f. 9v]
 Chiyauhtzinca¹⁰⁰ toltecatzin
 Chicuey tecpatli xiuitli
 e Chicuiuh navi calli xivitti
 e matlactli tochtli xivitti
 matlactli once Acatli xivitti
 e matlactli omome tecpatli xivitti yquac
 moman yaoyotl vexotzinco¹⁰¹
 matlactli omey calli xivitti¹⁰²
 e Ce tochtli xivitti yquac hualla pouhqui
 Chollola
 Ome Acatl xivitti
 yehi tecpatli xivitti
 nahui calli xivitti
 macuilli tochtli xivitti
 chiquace Acatli xivitti
 Chicome tecpatli xivitti
 Chicuehi calli xivitti yquac polliuhque
 Atepanlaca
 chicuic nahui tochtli xivitti
 matlactli Acatli xivitti yquac tlalpolliuh
 Ocotepec
[f. 10r]
 matlactli once tecpatli xivitti
 matlactli Omome calli xivitti
 Matlactli omey tochtli xivitti yquac
 valla pouhqui. vexotzincan¹⁰³
 e ce Acatli xivitti + yquac huallaq[u]e ce
 Espanioresme niman¹⁰⁴ yquac pollihu
 que ycholloteca ocan. Onevaqueya
 que mexico. capitan quinhualtotocaque
 açico tlalcallan niman yayavi tepe
 yacac tlalpoloto yn izquican tepexic yn
 zoncán¹⁰⁵ noceppa vallaque tlaxcallan
 e Ome tecpatli xivitti yquac quitquique

100 La palabra se puede traducir como "lugar húmedo o fangoso".

101 Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

102 Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

103 Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

104 Debe ser *niman*.

105 Debe ser *honzan*, pero aparece *zoncan*.

tlaxcalteca hacalqua¹⁰⁶ vitli motec¹⁰⁷ hacalla
 nyuan motquic ocozontl ypanpan
 ttaximictilloc çaya huallaya yva
 yaquicahuato tezcoco oncan mochich
 yn acalli oncan quinpilloque Axaya
 catzin yvan quizquive yçavatt
 e yehi calli xivitti yquac pollicque mexica
 Anapahualtica yn micalque¹⁰⁸ ynic na
 hualtica ya pollivi
 e nahui tochtli xivitti yquac xollocá
[f. 10v]
 ttaquauhtetzotzonalloc¹⁰⁹ yc peuqui calli
 tlaxcalteca yn tequiuh¹¹⁰ yuan oncan O
 peuhqui yn teocuitla¹¹¹ tequiquitti¹¹² yvan yquac
 micqui xicatecatla pietzin
 e macuilli Acatli xivitti yquac ma
 yanaloc tlaxcallan tepeyacac nitla
 yecoytiloc oncan peuhqui tzincopinqui¹¹³
 tlaalli motequitic ynquac novian mo
 mamaca tequiti cuenmitli¹¹⁴ xochitecatli
 yn tlancallapan¹¹⁵ yuan totollime mocahu
 tomexico no yquac vallaque patere
 menoy¹¹⁶.../...¹¹⁷ lo yquac yallohuac ovatza
 qualco
 e chiquace tecpatli xivitti yquac no
 Uiyán tlateochi fray maltin noy
 quac yallovac quauhtemallan
 Onpan yauquizçato tomalla
 Vallato
 e chicunme calli xivitti yn quac miqui
 Ynzetecatzin noyc ya
 yaque /tlalcalteca/ yahotzin

106 *Hacalqua*, literalmente quiere decir "agua-casa-madera" y hace referencia a los *acali* que son barcos o canoas.

107 Aunque la palabra *motec* quiere decir "recortado" o "extendido", por el contexto del documento es algo que se lleva extendido sobre las espaldas.

108 Hace referencia a que las casas estaban muertas, y esto por extensión se entiende que estaban derrotadas.

109 Literalmente quiere decir "madera, piedra que suena", y hace referencia a un cañón o posiblemente a un arcabuz.

110 Se ha preferido conservar la palabra *naua* porque en muchas poblaciones actuales de Tlaxcala el término se conserva.

111 Literalmente es "excremento de dios" y hace referencia al oro.

112 *Tequiquiti*, hace referencia a "cortar" pero también es utilizado para el trabajo.

113 Literalmente quiere decir "copiar" y se refiere a que se comenzó a sembrar la tierra.

114 La frase en nauatl está indicando que la tierra se aplanó como falda, eso quiere decir que se preparó para la siembra.

115 Literalmente quiere decir "lugar a la orilla de las casas".

116 Se refiere a los padres menores; para esta zona los que llegaron fueron los frailes de la orden de San Francisco en el año de 1524.

117 Ilegible.

quizque covatla no yquac

[f. 11r]

hacico capitán vey mollaviya
no yquac yaque tlaxcaltecan tlatoque
niaz yaquiz tlatohuatzin pirtecuictli¹¹⁸
acxotecatli ca vatlaza oquičato
e Chicuey tochtli xiutli yquac ye cauh
xacalli tlaxcallan
e chicuic navi Acatli xivitli yquac qui
Pilloquec tlaxcallan tlatoque quauhtato
va tenamazcuicuiltzin tlatotzin te
xopanecatli acxotecatli ce yecatzin
hacxoteca piltzintli xochime metzin no
yquac Otlateca polliuhque ypanpan
piltzintli tlatatca *quimiztlacavayaya*¹¹⁹
yc poliuhque no yquac mocallique pa
treme chalchicoapan
e Matlactli tecpatli xivitli yquac ya
qui castirla tiyaquiz tlatovatzin
e Matlactli Once calli xivitli
e matlactli mome tochtli vitli¹²⁰ yquac
yallovuac: cil vaca yaoquisato
tlamacazcatectli motenevatzin

[f. 11v]

Tepollovatecuictli¹²¹ yaotzintecovanitzin
çacocoliztli quiçelique noyquac acico
quetzalcoyoletzin g[ua]stillaviya¹²²
e matlactli omey Acatli xivitli yquac
netecoc cuetlaxcouapan¹²³ nitecaque
castilteca
e ce tecpatli xivitli yquac quizquisa
vatepitzin noyquac micqui piltecuictli
xollotzintli noyquac açico tepollovatec
victli colhuaca yaoquičato ça Omict açi
co noyquac Ca notecuruz +¹²⁴ peuhqui
teopancalla¹²⁵⁺
e Omecalli xivitli yquac yacuican motla¹²⁶

¹¹⁸ Debe ser *pilteuhtli/piltecuhtli*.

¹¹⁹ *Tlacau* significa "el que acude por la renta o tributos" (Molina, 1992: 116).

¹²⁰ Debe ser *xivitli*.

¹²¹ Sobre el renglón: *cuic*.

¹²² Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

¹²³ Literalmente significa "lugar de los cueros de serpiente". Así se llamaba el lugar en donde se fundó la hoy ciudad de Puebla de los Angeles. Zapata y Mendoza dice que el año de fundación de Cuertlaxcouapan es 13 *acatl* (Zapata, 1995: 140-141).

¹²⁴ Dibujo de una cruz.

¹²⁵ Se hace referencia a una iglesia católica, pero el término *teopancalla* quiere decir "casa sagrada", que es en donde viven los dioses precoloniales. Dibujo de una cruz.

¹²⁶ Literalmente *motlalli* es "poner en la tierra".

lli Sacramendo tlaxcallan frey

Juan de ribas yxpan noyquac micq[ui]

texinqui¹²⁷ miscovatecutli quauhcozca
Tzin +

e yey tochtli xivitli /ynqua/

e navi Acatli xivitli ynquac tlalli tlatlac
contlan y

e Macuilli tecpatli xivitli hualla fisorei
don a[n]toni de mentoça yquac hualla don
diego tliquiavatzinti /noy/

[f. 12r]

e Chicucac calli xivitli yquac micqui
quauhtzin haçonpan no yquac çohuaca
hualloc

e Chicome tochtli xivitli yquac peuhqui
governa/dor/ciotl tlaxcallan conpeval
nixicontecatli don luys

e Chicuey Acatli xivitli yquac netlahuiz
tilloc yn yquac hualtemoc tianquiz
tli chalchivapan

e Chicuic navi tecpatl xivitli ynquac mic
cqui don myquelli noyquac yaqui çastil
lan tteoanalto¹²⁸ quauhçhicatectzin

e Matlactli calli xivitli ynquac vallcallac
chocan mecatli noyquac yaqui xochipilla
do[n] lloys

e Matlactli once tochtli xivitli

e Matlactli omome Acatli xivitli ynquac
conpelna tolticquetzalcoyoltzin

e Matlactli omey tecpatli xivitli
ynquac micqui dolloys xicotectli no

quac cauhqui cuetlaxcohvapan
tequitl¹²⁹ noyquac valla juez estepa[n]

xochmilco ynchan noyquac maya
naloc netlayecoltloc y/tzon/can

[f. 12v]

e Ce calli xivitli yquac quitzaco¹³⁰ cocoliztli
Cenca hueytlamahniçolli ymçhiuhqui

yni yeçtlatcatli un o[n]can ymicqui

e Ometochtli xivitli yquac hayac tocan¹³¹

hatle moçhiuhq[ui] centli quimichi metlaqua
que¹³²

¹²⁷ *Texinqui* hace referencia a alguien que está raspando la piedra, y por extensión se utiliza para cantero.

¹²⁸ Es decir, Leonardo.

¹²⁹ Se está refiriendo a que se concluyó la construcción de la ciudad de Puebla.

¹³⁰ Esta palabra se refiere a iniciar, comenzar, aunque en otros contextos es salir.

¹³¹ Sobre el renglón: n.

¹³² Esta frase también denota que los ratones se comieron todo. En los Anales de la colección Gómez de Orozco no. 184

e yei Acatli xivitli iquac valla colesi¹³³ td¹³⁴
 dieco llamileShacalli quitlalli dia¹³⁵
 quizco noyquac motlalli opisto¹³⁶
 e nahui tecpatli xivitli yquac cocon
 netzitzintin çahuatque
 e macuilli calli xivitli
 e Chicucen tochtli xivitli yquac /mic/
 hualla fisorei do lloys de ferasco¹³⁷ yoa[n]
 temamatlatl¹³⁸ mochiuhq[ue] yvan tlaolli
 peuhqui tequi
 e Chicome Acatli xivitli yquac tecaltza
 qualloc za ypa[n]pa nicylcutiliztli

[f. 13r]

[en blanco]

[f. 13v]

e chicuey tecpatli xivitli yquac
 quizquihuey atli yn todoch [sic] moquala
 milltizquia¹³⁹
 e Chiuhnahui calli xivitli yquac xixi
 ntin cate teopancaltzin ynohuiyan
 yn tlaxcallan yn itencopa mochiva
 fracisco de yntedolmo
 e matlactli tochtli xivitli yquac motla
 lique teopisque¹⁴⁰ ahatlhuetza yvan
 topoyanco ytecopa opilpo¹⁴¹ do fbra
 martin
 e matlactli Once Acatli xivitli
 yyquac motetecollollali¹⁴² hatlauhtli
 e matlactli Omome tecpatli xivitli
 e matlactli Omey calli xivili yqua
 tecenquixtico teycuico cofba yn
 fancisco noyquac ynic micquico Episto¹⁴³
 do fbra yn martin
 e Ce tochtli xivitli yquac quiyzacatzin

de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH)
 se asienta que hubo una plaga de ratones en el año 3 *acatl*
 (1548).

133 "Corregidor".

134 Debería ser "don".

135 Debe ser *tianquizco*.

136 Debe leerse "obispo".

137 Debe ser "don Luis de Velasco".

138 Molina traduce *temamatlatl* como "escalera de piedra".

139 La frase *naua* se está refiriendo a que se inundó todo,
 todas las milpas, ya que literalmente el agua se come los
 campos de cultivo.

140 La palabra *naua* se deriva de *teo* "dios" y *pixca* "escoger",
 y la traducción más cercana al español es "sacerdote o fraile",
 porque son los escogidos por Dios. En la actualidad, cuando
 una persona va a recoger la mazorca que ha sembrado se dice
 "pixcar".

141 Debe ser "obispo".

142 La frase *naua* literalmente dice "arco de piedra,
 barranca", y hace referencia a que se colocó un puente sobre
 un barranco.

143 Debe de ser "obispo".

Polime

[f. 14r]

e ome Acatli xivitli yn yquac yaque ya
 hoquizque espaniyollesme noyqua
 ttoyca valo tosallapan
 e ye tecpatli xivitli yquac mochiuhqui
 metlacalli hatenpan yvan yquac mo
 chiqui tlapayavitli¹⁴⁴ miyec calli vevezq[ue]
 e ma/cui/ hui calli xivitli yquac conperna
 dor fisorey ypiltzin nican tlaxcallan
 qui Eial[sic] namicta nica
 e macuilli tochtli xivitli yquac yaque
 tlatoque castilla ynquac micq[ui]
 don facisco oltzetzelluhcatzin¹⁴⁵
 e Chicucen Acatli xivitli yquac mone
 u di yaquiz contlan yvan çavatihuac
 e chicome tecpatli xivitli yquac huallaque
 Castilla viya
 e Chicuey calli xivitli yquac mochiuh
 qui matlalçavatli micyec tlatatli
 ynic micqui
 e chicuic nahui tochtli xivitli yquac mix
 namicque castilteca noyquac quil
 lellico Obispo tequaylpico

[f. 14v]

noyquac valla bisorey don pilipe casti
 rla valquiz cavayome quitlamemel
 ti/que/llito hatenpan¹⁴⁶ tlaxcalla yval ta
 mellagui
 e matlacli Acatli xivitli yquac conper
 natoltic quiavitla ocelotzin Citlalli
 cuetzin yquac nespaniollesme
 motlatlalizquia hatepan callaha
 pah atliveztza[n]¹⁴⁷ noyquac tecal fapa
 tzintli ixca motlalli tlacuilolli noy
 quac peuhqui detlatlaniya¹⁴⁸ doctri
 na fbe[n]fo¹⁴⁹ uc patollan
 e matlactli oce tecpatli xivitli yqua[c]
 /.../¹⁵⁰ leseres tlaca ochpappallozquia no
 yquac valaqueciz pisvrlei¹⁵¹ do pilibe quipi
 por lo [sic] otiquiçaco referes tlacaha ytec

144 Literalmente "colores-muchos-llover", pero se entiende
 cómo "llover mucho y sin parar".

145 Se debería leer "don Francisco Ocelocatzin".

146 La palabra *naua* indica "a la orilla del agua". En el
 contexto del documento se traduce como "frontera" porque
 está a la orilla.

147 Debe ser Atlihuetzian.

148 Debe ser *tetlatlania*.

149 Debe ser "censo".

150 Ilegible.

151 Debe ser *visorrey*.

quinpopolo tlaxcalteca quiyao tlal
huique yevan tepollozquia yvan
yquac peuhqui halhuallzi[l] mayol¹⁵²
yotli confevalti¹⁵³ ginmenes¹⁵⁴

e matlactli omome calli xivitli yquac
peuhqui ycalli teopisque chiyauhte[n]
pan noyquac valla fre diego de ollada
castillanvia ça onmictatzinco ni
can tlaxcalla

[f. 15r]

e matlactli omey /calin/ dochtli xivitli yquac
tequaylpico quillelico Obispo yvan
yquac octli yc tetlacotilli yahaltema
yolxochi cetlo yvan yqnac tepetl
quicucuiyaquauhtli yncamac noqua
dotatzin fyabian quitepanti atli no
milla quita yvan yquac micqui quille
lico obispo¹⁵⁵

e ce acatli xivitli yquac donatiuh¹⁵⁶
qualoya yvan yquac hominnio¹⁵⁷
yolcuepap/ya/que¹⁵⁸ quamanco noy
quac nezqui ynicruzço dominho
yquac conpernadoltic delliz¹⁵⁹ noyquac
hualla halcalde moyol cordatino¹⁶⁰ ino
yquac qaltian de les navas ferbalcisco¹⁶¹

e Ome tecpatli xivitli yquac mochiuh
yn tilma teopisque mochi yn ozan
ya oce uhtzin¹⁶² ynoquac motlallique
deopisque sanc Juan ypa[n]dre /me/
motlalli ytoca fer Juan dferlan auh
qaltia mechi yyuhtepan fre yuetol¹⁶³
hatlivetza fer venito yvan yquaqui
uique ytequilis cuenti yn tomin

[f. 15v]

matlactli ca tlacatl macuipohual matli¹⁶⁴

¹⁵² Debe ser "mayor".

¹⁵³ Deber leerse *conpehualti*. La frase naua se refiere a *yotli confevalti*, que quiere decir "corazón, confesar-regresar", "regresar a confesarse con el corazón".

¹⁵⁴ Debe leerse como "Ximenes".

¹⁵⁵ Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

¹⁵⁶ Debe ser *tonatiuh*

¹⁵⁷ Debe de ser "domingo".

¹⁵⁸ Literalmente quiere decir "corazón-volver"; se puede traducir como "regresan los corazones".

¹⁵⁹ Debe ser "Tellez".

¹⁶⁰ Debe ser "ordinario".

¹⁶¹ Debe ser: Francisco de las Navas guardián.

¹⁶² La palabra quiere decir "untar"; hace referencia a que la tilma de los frailes se la están poniendo o untando.

¹⁶³ Se trata de Fray Benito.

¹⁶⁴ La palabra más correcta sería *mantí*, que son "cosas".

noyquac halhuacil moyoltia¹⁶⁵ mocal
llo yquac tlacequaloc¹⁶⁶
e heyehi¹⁶⁷ calli xivitli yquac mochiuhq[ui]
teocuitlatli yxibitla¹⁶⁸ yferado ynic tic
tlacaliaquilia tlaolli motema ypilli G
yteyxvuihpan 3 mochiuhqui ypa[n]
cenpernator don sulliavetzin noquac mo
chi chiquace mil tehuitequitl¹⁶⁹ acapetlavaca[n]
noyquac mayanaloc tlaxcal
la yn ce domin¹⁷⁰ ypatiuh ome hal
mo¹⁷¹ yn tlaolli noyquac valla obispo
sallizco¹⁷² vallevac noyquac halhuacil
mayoltic pollax vixoliyo
e navi tochtli xi vitli yquac mochtota
tzitziva nitlaxcallan yn tilmatzin¹⁷³
noyquac valla lanoto padre yn
detlahocolliliz yn toca polla 4 do
min yc tlamanaloc yquac mochi
postico

e ma/ma/cuill acatli xivitli conper
natortic don antodres tlachmatzin
yoan yquac mochita pallazte ysin
tla yuan yquac quichiuh teopan calli
prepenito¹⁷⁴ yquac valla sancto padre

[f. 16r]

yn detlahocolliliz¹⁷⁵

e Chicucac decpatli¹⁷⁶ xivitli yniquac
conpernador catca do[n] Andres tlach
matzin noyquac comisavio quite
macac sancto pola¹⁷⁷ moyquac yalovaz
quia copallan

e Chicome calli xivitli yniquac cenca vei
yn cocolliztli techmomaquili ynto

¹⁶⁵ *Moyoltia* se puede traducir como "tú corazón".

¹⁶⁶ Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente. La palabra naua se puede descomponer: *tla*, "cosa"; *ce*, "uno"; *qua*, "comer"; *lo*, impersonal; *c*, locativo. La traducción es "se comen algunas cosas".

¹⁶⁷ Esta es una forma diferente de escribir tres: *yey*, *yeyi*, *eyi*.

¹⁶⁸ La frase literalmente dice "se hizo de oro su imagen".

¹⁶⁹ La palabra naua denota literalmente "la gente-lleva-trabajo".

¹⁷⁰ Debería ser *tomin*.

¹⁷¹ Posiblemente está palabra sea castellana, y si fuera así quiere decir "alimentador", "Criador", "vivificador" (diccionario de la Real Academia Española. Véase <http://lema.rae.es/drae/?val=almo>), pero por el contexto se puede utilizar "cargas" o "arrobos" porque se está hablando del costo de maíz.

¹⁷² Podría ser "Jalisco"/"Xalisco".

¹⁷³ Se refieren a los frailes franciscanos.

¹⁷⁴ Puede ser fray Benito.

¹⁷⁵ Debería ser *tetlaocoliliz*.

¹⁷⁶ Debería ser *tecpactli*.

¹⁷⁷ Debería ser "Santa Bula".

cenca mic onconomonequique ynin
macevaltitzivan yn dios yn coverna
dor don fovena fer de la de pasadenna¹⁷⁸
e /cu/ Chicuey tochtli xivitli yquac con vel
nador don fona fendola noyquac
motlalli vedo pro. [sic] S [an] fran[cis]co dopoy-
an¹⁷⁹

co yuan tlaxcalla motlalli Sacra
mendo¹⁸⁰ yq[u]altzin yua[n] yquac de na
macoto die tlaxcouapan yuan d e quis
quitla¹⁸¹ yuan dehcuiti almo yua[n] macoc
totlacallaquis

e Chicui navi acatli xivitli yquac coverna
dor catqui yavitlan¹⁸² don mateo
de pavia noyquac ymique do[n] pedro
e matlactli de Epatli¹⁸³ xivitli ynuquac
co[n]vernador do[n] matheo de pania

[f. 16v]

e Matlatli once calli xivitli ynuquac mi
qui don diego de me[n]toça tepeticpac no
yquac dequaylpico opispo don ça[n]
callias convernador de peticpac¹⁸⁴

e matlactli omome tochtli vitli¹⁸⁵ yquac mo
pacho teocalli atliveztza[n] Fray Jua[n]
gualtiyan de maltilles yquac ypa[n]
tlato tlalpal noplli¹⁸⁶ alcalde mayol no
yquac tlalolli cenca tlaquauh mieca[n]
tlallitzayan donçali yah converna
dor

e matlactli omey acatli xivitli ynuquac¹⁸⁷
convernadoric don andonio mocario
no yquac micqui Venito monoz alcalde
teotalpan yquac yc neteylvilloc yca y
zyvatl cuetlascovapan ticcavazqui
ya technamacaque tlatoque

e ce tecpatli xivitli ynuquac converna
dortic don Andres dechnamacac¹⁸⁸ dequis
quitla¹⁸⁹ ychan Juan lopez

e ome calli xivitli ynuquac vala fisoley¹⁹⁰ y

178 Debería ser: don Fernando Fernández de la Cadena.

179 Debería ser "Topoyanco".

180 Podría ser "sacramentado".

181 Debería ser *Tequexquitla*.

182 Debería ser Quiahuixtlan (una de las cabeceras de Tlaxcala).

183 Debería ser *tecpactli*.

184 Se refiere a Tepeticpac.

185 Debería ser *xivitli*.

186 Puede ser *total nopilli*.

187 La "c" va sobre el renglón.

188 Debería ser *technamaca*.

189 Se refiere a la comunidad del Carmen Tequexquitla.

190 Debería leerse "visorrey".

noyquac convenadortic don pedro
de canicia¹⁹¹

[f. 17r]

o Su ana pilio[n]da pied penedic yc
dos quipe e ni dy noomine don oye c
sisyS r de ez oSa ana aynes egis¹⁹²
quemachhuel¹⁹³ yehuatzin yn ohuala
mocaci¹⁹⁴ y deçopatzinco yndios deda
tzin ysquich yhuel dechmaquisytilico¹⁹⁵
matechmohuili ylhuicac
ypan motequih teopantli s[eño]r Vernal
tino¹⁹⁶

[rubrica]

[f. 17v]

[En blanco]

[f. 18r]

[En blanco]

[f. 18v]

[En blanco]

[f. 19r]

[En blanco]

[f. 19v]¹⁹⁷

Zaqualacol yosanabço
ypa tlaxitlali tepe
tzinco Ano p[?] nayinoz
za qualico yoyane
yipena macuili peço
yxp¹⁹⁸ totlaçonatzi
Lohuiz ma [rúbrica]
Za pahutizna¹⁹⁹ [rúbrica]

[f. 20r]

/.../²⁰⁰ olanc juan pabista co
timatlalito yn itlaçinco²⁰¹ le
luxpo[n] monayotica ynic o
ticmace ymilhuicatl yni

191 Debería ser: don Pedro de Galicia.

192 Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

193 Podría ser *quilmach*.

194 Debería ser "moaçi".

195 Debería ser *temaquichtilico*.

196 Las dos últimas líneas se encuentran en otro tipo de letra y en color negro.

197 Esta sección fue realizada por un *tlacuilo* diferente; además, el texto se encuentra en letra negra.

198 La "x" va sobre el renglón.

199 El apellido está nauatlizado y quiere decir: Luis María Bautista. Este nombre se encuentra en letra diferente y da paso a la última sección del manuscrito.

200 Hay unas letras en color negro, que aparentemente no tienen sentido y abren un espacio de siete renglones tal vez para colocar una letra capital. Las letras son ilegibles.

201 La palabra naua *itlacinco* quiere decir "su tierra", "colocar", pero por el contexto bien se puede utilizar "altar", porque se está colocando algo directamente sobre la tierra.

tlancinco yn tetatzin xi
 mopaquiltititit itimarti
 les timochiuh yte vasin
 [...] ²⁰² timochintin xitechtlatlah
 tili yn dios matecquitlali yni celteotl ²⁰³ in qua
 li ma yc toconnilnamictinemime yova
 pa in totlacpa p[o]n n[uestro seño]ra ave maria
 nimiznotlapalvia nimiznonochillia ²⁰⁴ in titlaço
 pillo ²⁰⁵ in totecuiyo dios: itinagel iuhqui mone
 quiltia in totecuyo yni mopialniez mopalçin
 co vel xinechmopilli, xinechnoita ynixquiz
 cavitl yninemiz yn tlalticpac auh ivan xine
 chmoyolloti, niqualli in yectli yvel nimiz yni
 camo notechaçi in tlacatellot p[o]r [?] n[uestra
 seño]ra ave ma

ria
 e oSanc pedorhe: nimiznotlatlauhtilia ye ica
 in tilibtlatzin dios onizmacac un ivelli yni
 teoyotzin omizmaca inilhuicac tlatlapolo
 niquimimlaniz nonemiliz iniquin niquiz
 veltevatzin mopalçin tinechtlapohuiliz y
 nilhuicatl ynic tahavixtica ynic tipapactica
 timotlamachtolica mopalçinco xinechtla
 tlahuhtili dios yni çavel yovatzin ynic ça nicelçin
 n nechtlacotliz yeica tiçontecon timochiuh
 tica novia cemanavac ²⁰⁶ mopial ynoyollia
 ynama maiuh ²⁰⁷ mochiva amen
 p[o]r n[uestra s[an]t[a] ave maria
[f. 20v]
 [En blanco]

²⁰² Hay unas letras en color negro que cierran el espacio en blanco.

²⁰³ La palabra *celteotl* se traduce como “un todo Dios”, que bien se puede utilizar como “Dios verdadero”, expresión que he ocupado en la traducción.

²⁰⁴ La raíz de la palabra es *nonoc*, y quiere decir “estar hechado o tendido”; lo traducimos como “reverenciar”, porque al arrodillarse o bajar la cabeza ante las imágenes católicas, esto se realiza como un signo de respeto.

²⁰⁵ *Pilli* se puede traducir como “noble” e “hijo”. Se ocupa la última palabra porque se adecua más al contexto. Cabe mencionar que el uso contemporáneo de la palabra *pilli* es *pilcone*, para hacer referencia a un niño.

²⁰⁶ La “na” va sobre el renglón.

²⁰⁷ La “uh” va sobre el renglón.

Xiupoalli de Atlihuetzia 01. **Traducción¹**

[F. 1]²

[La primera foja se encuentra rota y solamente se pueden leer las primeras letras de cinco renglones]

X/.../	[d]
Xit/.../	[e]
12 a /.../	[f]
13 ytzquin[tli] /.../	[g]
[oz] coma[tli]	[A]
/.../ 19[ç]/.../	

[f. 2]

1 ollini	b	
2 tecpactli	c	Sant Claude arçob.lidus
3 q[ui]yauitli	d	Sant Pablo obispo
4 xochitli	e	Medardo obispo
etzalqualliz		
5 cipactli	f	Sant Primo y Felicia
6 yecatli	s	
7 calli	A +	Sanc barnabe apotto ido: ma
8 quezpalli	b	baSilitis Socmautilom
9 couatli	c	LAntonii de padoa cofduma
10 miquiztli	d	de ocdava ando
Xi maçatli	e	uitli & mode Alcom octava

¹ AFA. Caja: 1, año: 1585, exp: 7, fs. 20.

² El documento contiene una foliación realizada en el siglo xx, que para efectos prácticos se respetará.

12 tochtli	f	de ocdava Sancti antoni
13 antli	S	de conceptione com octava
1 Yzcuintli	A	de octava Sancto domic
2 ozçomatli	b	corvasi e protasii mirco
3 mallinali	c	octava san doni mi domi
4 acatli	d	Sabbe atrati S R. S de cembea
8 micayllhuitzintli		
5 ozcelotl	e	paorin q piscopi de confessorio
[f. 2v]		
6 quauhtli	f	male celli pape & m.R.I6 danova vigilia
7 cozcaq[uau]htli	s	Natividad quamis pabtiasta
8 ollini	A +	Natividad quanis baptitista
9 tecpactli	b	Juan paulli: mar: Senid. Co. Octava
10 quiyauitli	c	de octava Sancti juanis
XI Xochitli	/e/d	reonis pape cof sole octaviz
12 micaylhuitzintli:		vigillia
12 cipactli	e	+ petri pauli Sanc pablo
13 Zcatli	f	comemolati Sancti pa
IULIVS		
1 calli	S	octava Sancti juanis domi
2 quezpalli	A +	Giliratzio beate matia doma
3 covatl	b	Santc regorio martyr
4 miquiztli	c	la traslac de. S. Martin
5 maçatli	d	laurino obispo y mar
6 tochtli	e	comiença[n] los días can[n]iculares]
7 antli	f	Sant Simphorian mar
8 yzcuintli	S	

9 ozçomatli	A	
10 mallanli	b	siete hermanos marti
XI ancatli	c	pio papa y martir
vel micaylhuitl		
[f. 3r]		
1 ozçelotli	d	N Nabor y Felix marty
2 quauhtli	e	Sant privado ma martir
3 cozcaq[uau]tli	f	de octava Sancti bona ventora
4 ollini	S	La divisio[n] de los apostol
5 tecpatli	A	calendas de ag[o]sto
6 quiyauitli	b	Sancta iustas y R Rufina
7 xochitli	c	Sant Alexo conpessor
veycaylhuitl	d	
8 cipactli	/e/d	S. Simphrosia mar
9 yecatli	/f/e	Sancta Margarita virgen
10 calli	/S/f	Sant victor martyr
Xi q[ue]zpalli	/A/S	Sancta Maria mazdalc
12 covatli	/b/A	Sant Apolinario obisp.
13 miquiztli	/e/b	vigilia
1 macatli	/d/c	Sanctiago apostol
2 tochtli	/e/d	Sant christoval
3 antli	/f/e	S. Anna madre den fal
4 yzcuintli	/s/f	Narario y celso mar
5 ozçomatli	S	de uctava Jacob d[on] ni/d. co ansapret
6 malinali	A	pastoris conFs. R. T Cludii
7 hancatli		
[f. 3v]		
7 hantli	b	petro ia duniu. dumioc: lac. Coma

Agosdos dias XXX

8 ozcelotli	c	petri adrimudu. mi oc. lac coma
9 quauhtli	/d/d	fetom por tiomcole. doma
10 cozcaq[uau]tli	e	yuentici Sanc tistepahni misule
XI ollini	f	Sanc dolomingo jostina
12 tecpactli	S	maria a dinve do mayos
13 yzcuintli	/b/A	Tranista y colaçio dmdu
1 xochitli	b	domica cofe ssuris domi
/2/ decuiluitzintli		
2 cipactli	c	ciriaci Sucrorom. maytilon
3 yecatli	d	lom mimar
4 calli	e	Sanc lurencio martil
5 q[ue]zpalli	f	dibortri & su sane mar
6 couatl	S	Sanc tecrala uil gimis doma
7 miq[ui]ztli	b A	tipor & soi. Mloca ce. Coc. Sine
8 maçatl	b	Eu Sebiicon ffe octa com
9 tochtli	c +	Al Sumption beate maria vigilia
10 hacatli	d	
XI yzcuintli	e	
12 ozçomatli	f	
13 mallinalli	S	hido. epis & cof de/ macioctsd
[f. 4r]		
1 hantli	bA	bernaddi abbati S dumidm 11 &
Ueitecuilhuitzintli		
2 ozcelotli	b	ocdava /sta ssa/ Sco mme. oc damic
3 quauhtli	C	oc dava /mptio/ Sta Ssiamptio Sumi
4 cozcaq[uau]htli	d	oc dava Sancti ludo mici
5 ollini	e+	Sanc Bartome i apostolli vigilia

6 decpactli	f	ludoui ce regis che, rencie.do
8 yquiyauin	S	uc dava S. lotovici. Semito
8 yechitli	/b/A	dominica. I. h. zisto imprici
9 scipactli	b+	Agostini upispo
10 yecatli	C	decorracio Sancti guani sanhpal
XI calli	d	felicise autziti
12 quezpatli	e	CE merenci & uiqinis sim.liZ

SEPTEMBER XXX dias la

13 couatli	f	q giniab batiscot jole
1 miqiztli	S	de conteptio. come. Antoni marj
2 micatli	bA	dominical Zhistolo obatip cauti
3 tochtli	b	paer petue & fechi marti yma
4 hancatli	c	anjel mepi Sp. & F. R.I.S mar
5 yzcuintli	d	lexante & mar: R.Zz maii / mayu/
6 ozçomatli	/p/e	Ncreiarchile i mar. R. l. y mayo
7 malinalli	f+	Nadividas bea de marie juma

[f. 4v]

8 hancatli	S	
ochpamiztli		
99 ozcelotli	bA	
10 quauhtli	b	
Xi cozcaq[uau]htli	dc	
12 ollini	d	
13 tecpactl	e+	Eraltatio S. da Cruz
1 quiyauitl	f	octava beate maria. domi
2 xochitli	S	de conceptione con. m. Guphe.loc
ochpaniztli		
3 cipactli	/b/A	dominica. I. S. histotho peean nerem

4 ecatli	b	Stimato beatip S. natrisfraciSci dme
5 calli	c	nicala y dedelen. sule. R. lo sepiem
6 quezpalli	e	Eustachi & Sudio Sule doqte
7 couatli	f+	Sanc mateo apostolli Seevage vigirisisa
8 miquiztli	f	mauryti caudidi & martiris
9 maçatli	S	de conceptidi ni pape & martirin
10 tochtli	bA	dominica.l. G.z tu.l dibtantiphio
Xi atli	b	bonibacii & don ginima Y.SR.l q ni
12 yzcuintli	c	Cipriani & JuStine martirum
13 ozçomatli	/d/d	ConSme & damiani fran tromi mjemda

[f. 5r]

1 malinalli	e	feria. is. histo hester
2 ancatli	f	+ micalis det.c doma
Pachtzintli		
3 ozcelotli	S	Jeronimi. Peres Svitericof dumi

OCIOPRE días XXX1

4 quauhtli	/b/A	dmc. l.Y histo anda peantipoli Ap2
5 cozcaq[uau]htli	b	translaciolo S Craledo. Mt.
6 ollini	/d/c	Hirearicaf solen R. 2 y Septe
7 tecpatli	d	+ Festombe ato patas nisfia doma
8 quiyauitl	e	Sant cerman cofes
9 xochitli	f	Santcta Fe virgen
Pachtli		
10 cipactli	S	Sant Marco papa y mar
102 yecacatl	/b/A	Sa dionisio con lus cope
13 calli	/c/b	Sant demetrio martyr
1 quezpalli	c	Cribonio obispo y come
2 couatli	/e/d	de octava S. tisfracisci doma

3 milquiztli	e	orbani pape & marS.mtir
4 maçatli	f	oSebtemfrabo. Or. Dinumine
5 tochtli	S	de coceptio[n] calixti pape mar
6 hantli	/b/A	dominic l gisto ada peati phyxtc
7 yzcuintli	b	/Efee fe liii papado m[arti]r l. 26 mair de droSR yman/

[f. 5v]

8 ozçomatli	C	/Juan pape & myr, Z.R.27 mati mart ceSi dipetri de myir & lumi/
9 manalli	d	+ loc ei Evangellista tu maius
10 ancatti	e	/ mete meim milliomm uygina in. / m doma
Ueypachtli		mar celi ni Petri & mri RL. &
XI ozcelotl	f	marci & malceli mdr R. lz luni
12 quauhtli	S	Untemcim milliomm viginan m.do
13 cozcaq[uau]htli	A	dnm carohisto ada perian Yxaua
1 ollini	b	Silverii pape & my S m[n]l zolulmi
2 tecpactli	c	pcessi & maytiris un Rz lulii
3 quiyauatli	d	chiissanc ytay & darie mrm
4 xochitli	e	Euatisti pape & mar
Ueipachtli		
5 cipactli	f	luonis Cuf. C. Sulen vigillia
6 Zcatli	S	S.Slmo[n] y ludas aposto
7 calli	A	dminica l.l. istouidi
8 quespalli	b	Faratrom. Mar
9 couatli	c	Alexi confi R. Irdii

NOVIEMBRE XXX

10 miquiztli	d+	Festom somini S. torom/dema/
Xi maçatli	d	de octava co S misia de func delio oma
12 tochtli	f	Sant Rstitoto confessor

13 antli	S	S A/a/ma[n]cio obisp[o] cof
1 yzcuintli	A	de octava Sinecom. domi ni cedon
[f. 6r]		
2 ozçomatli	b	Sant Leonardo confessor
3 mallinanali	c	
4 hancatli	d	los quarto coronados
quecholli		
5 ozcellotli	e	Sant Theodor. martyr
6 quauhtli	f	translazio Sancti Sudo Epidumi
7 cozcaqua[tli]	S	Sanc martin Episco cof. dumi
8 ollini	A	diminica 22 histo nidomana S diego
9 tecpatl	b	frici Episcopi & confesuris
10 quiyauitli	c	apoh marii sepi & mar 333 lu
Xi xochitli	d	Euse michi Epide mar des mi
quecholli		
12 cipactli	e	panthealeonis. mar.l.z qulin
13 ycatli	f	Acisclo y Victoria mar
1 calli	S	Sam Roman martir
2 quezpalli	A	Sancta Elisabeth
3 couatli	b	Sant Estevan. confessor
4 miquiztli	c	la presentac. de n[uest]ra S[añora]
5 mazcatli	d	Sancta Cicilia virgen
6 tochtli	e	Sant Cremende papa
7 hantli	f	Sant Crisogono martyr
[f. 6v]		
8 yq[u]cuintli	S	S. catherina virgeni
/... tli/		
9 ozomatli	b	Sant Agricola y vidar

/iquintli/

malinalli

10 ozçomatli

ii ma/linalli/

ii hancatli C

re

12 ozcelotli d Sant Saturnino. Visillia

13 quauhtli e Sant do Andres apostol

DECIEMBRE XXXI

1 cozcaq[uau]htli f Sant Elisio obis

2 ollini S de Conc /.../ epbibia nevir

3 tecpactli A Santa Casin martir

4 quiyauhtli b pazbara virgen y mar

5 xoch[i]ntli c Sant sabe abbad con pesuris

6 cipactli d Sant Nicolas opispo

7 yecatli e Amblosio obispo con pes SJulis

8 calli f + conceptio virginis marie

9 quezpalli S Sant cebran abbad

10 cohuatli Sancta olla virgen

Xi miquiztli b damasco papa y confes

12 macatli c Susenca priconio

13 tochtli d Sancta lucia virg y mar

1 hantli e de octava

[f. 7r]

2 yzcuintli f Sant Marimian confeluris

3 ozçomatli S Sant Valentin con Sus conpa

4 malinalli A Santt larazo Obispo

5 hancatl b Sancta mariadela

6 ozcelotli	c	Sixti fecisma & mar R.G. aupus
7 quauhtli	d	feriab 4 laud con antes vig Vigilia
8 cozcaq[uau]htli	e	+ Sanc do/atodus/mas apostoli
9 ollini	f	/ de conce p.c. pr & mar/ feria 6 la vid. constantes
10 tecpactli	S	de cocep.c. pr.& mar. R. jauquis
XI quiyautli	A	Vigilia
12 chitli	b	/ Sanc de palbale virginis mar Sa/ ++ Natividas. dm jeso xp idoma
13 cipactli	c	+ S. Estevan primer mar
a demoztli		
1 hecatli	d	+ S Juan apostolli domaius
	e	+ Santo rom un noce[n]tis
	f	Thomearchi. Episcopi mar sen
	S	sant sabin. Mart yr
	A	silveAri pape & cofe. Lulecod mice

[f. 7v]

Por autorizaci3n
de nuestro se1or Manuel
Etlaqui, nuestro tlatoque
Dios Amado, nuestro se1or obispo
despu3s por autorizaci3n de
Nuestro Dios Padre [que]
toma mi cuerpo
y mi esp3ritu, 3l esp3ritu santo.

[f. 8r]

Uno conejo. Entonces en el a1o cuando
Naci3 nuestro amado
padre Jes3s Cristo, en el a1o
Que se cuenta de su nacimiento
Su caminar en la tierra: por esto se nos ense1a
1553³
Encomiendo mi cuerpo

³ Esta fecha no corresponde al a1o m1s tard3o que se encuentra registrado en este manuscrito, el 3ltimo a1o es el 2 *calli*, es decir 1585.

A1o uno conejo.⁴ Entonces se perdieron nuestras tierras, y hubo hambre, fueron a buscar sustento⁵ en Tepecenta

A1o dos ca1a

A1o tres pedernal

A1o cuatro casa

A1o cinco conejo

A1o seis *hancatli*⁶

A1o siete pedernal

A1o ocho casa

A1o nueve conejo

[f. 8v]

⁴ Seg3n la cronolog3a de Zapata y Mendoza, est3 a1o corresponde a 1454 (Zapata, 1995: 111).

⁵ El a1o uno conejo, seg3n la correlaci3n de Zapata y Mendoza (*ibid.*: 111), es 1454. "En ese entonces se secaron las monta1as. Fueron a buscar el sustento en Tepecentla. Durante tres a1os hubo hambre, no hab3a ma3 [tonacayotl]. Entonces fueron derrotados Amitzin [y] Xayacamachantzin de Teotlalpan". V3ase la nota 92.

⁶ La lectura posible es *acatli*.

Año diez caña
 Año once pedernal
 Año doce casa
 Año trece conejo
 Año primero⁷ caña
 Año dos pedernal
 Año tres casa
 Año cuatro conejo
 Año cinco caña
 Entonces fueron conquistados nuestros padres de
 Ocotelulco⁸
 Año siete pedernal
 Año ocho casa
Año nueve conejo. Entonces fueron conquistados
 [los de] Totomihuacan⁹
 Año nueve caña
 Año diez pedernal
 Año once casa
 Año doce conejo
 Año trece casa. Entonces
 fueron conquistados los de Atzompa
 Año un pedernal
 Año dos casa
[f. 9r]
 Año tres conejo
 Año cuatro caña
 Año cinco pedernal
 Año seis casa
Año siete conejo. Entonces se levantaron [los]
 otomíes
 Año ocho caña
 Año nueve iglesia. Entonces murió
 Xayacamacha¹⁰ [en] la tierra preciosa
 Xayacamachan
 Año diez casa
 Año once conejo
 año doce caña

⁷ El texto naua dice *cenca*.

⁸ Posiblemente se haga referencia a los primeros pobladores de Ocotelulco y la guerra que sostuvieron contra los huexotzincas (Muñoz, 1998: 92-104).

⁹ La derrota de los de Totomihuacan sucedió en el año 4 *acatl* (1343) (véase Tena (2011: 109). Chimalpin menciona el mismo acontecimiento pero en el año 1 *calli* (1493) (Chimalpahin, 1998: 290-291).

¹⁰ El nombre completo es Xayacamachan Tzompanetepoloa Tecuhtli (véase Acuña, 1984: 275). Es el primero que fundó Tizatlan (véase Zapata, *op. cit.*: 106). Muñoz (1998: 114) menciona que Xayacamachan Tepolohuatecuhtli fue hijo de Tzonpane: "luego se introdujo la envidia, y con acervo atrevimiento e ingrata imaginación de los suyos, conspiraron contra él [...] le dieron muerte cruel y lo acabaron, y a todos sus parientes hasta la quinta generación [...] Muerto Xayacamachan Yaotequihua Aquiyahuacatl [...] sucedió en el señorío uno que era llamado Zozoc Atahua Tlacaztalli".

Año trece pedernal
 Año uno caña
Año dos conejo. Entonces murió
 conejo corrió [hacia] Quauhtlatlauhqui que bien
 sobre el agua
 Año tres caña
 Año cuatro pedernal
 Año cinco casa
 Año seis conejo
Año siete caña. Entonces fueron conquistados
[f. 9v]
 Los totecas de Chiyauhtzinca
 Año ocho pedernal
 Año nueve casa
 Año diez conejo
 Año once caña
 Año doce pedernal. Entonces
 después se hizo guerra con Huexotzinco¹¹
 Año doce casa
Año uno conejo. Entonces llegó la destrucción
 [de] Cholula¹²
 Año dos caña
 Año tres pedernal
 Año cuatro casa
 Año cinco conejo
 Año seis caña
 Año siete pedernal
Año ocho casa. Entonces fueron conquistados
 los Atepantlaca
 Año nueve conejo
Año diez caña. Entonces fueron conquistados
 [los de] Ocotepc
[f. 10r]
 Año once pedernal
 Año doce casa
 Año trece conejo. Entonces
 llego [la] destrucción [de los] huexotzincas¹³
Año uno caña¹⁴ Entonces llegaron unos

¹¹ El inicio de la guerra entre tlaxcaltecas y huexotzincas comenzó en Xiloxochtlan: "tomaron las milpas de la guerra [milchimalli] que eran de los tlahoque tlaxcaltecas" (véase Zapata, *op. cit.*: 93). En las Relaciones Geográficas de Tlaxcala del siglo xvi se menciona que la guerra contra los de Huexotzinco sucedió 18 años antes de la llegada de los españoles (Acuña, *op. cit.*: 180).

¹² La guerra contra los de Cholula sucedió en el mismo tiempo que la que se realizó contra los de Huexotzinco (véase Acuña, *Ibid.*: 180).

¹³ Hacia el año 1515 se sometió a los huexotzincas, y también fue destruido Iztactlalocan (Anales de Tlatelolco, 2004: 98-99).

¹⁴ Los anales de Cuahtitlan registran la llegada de los españoles el mismo día uno caña (véase Tena, *op. cit.*: 216-217). Chimalpahin también menciona el mismo año (1998:

españoles. Después se perdieron [los de] Cholula.¹⁵ Trajeron al capitán a México¹⁶ Vinieron los *tlatoques* a Tlaxcala¹⁷ Después se fueron a conquistar Tepeyac y [a otros] cuantos en Tepexic¹⁸ allá otra vez llegaron a Tlaxcala **Año dos pedernal**¹⁹ Entonces llevaron los tlaxcaltecas los barcos, se [los] llevaron en las espaldas y la resina porque [los] matarán. Sólo irán a quebrar a todas las canoas²⁰ de los de Texcoco. Allá colgaron a Axayacatzin²¹ y salió la viruela *zahuatl*²² **Año tres casa.** Entonces fueron conquistados los mexica Durante días sus casas fueron derrotadas vinieron ya a perderse. **Año cuatro conejo.** Entonces [f. 10v]

II, 150-151). Zapata y Mendoza también dice lo mismo y además agrega que fue en el mes Ochpanitli (Zapata, *op. cit.* 130-131). Los anales de Tepeteopan mencionan la llegada en el año 1518 (Anales, 2009: 42-43), y los anales de Tecamachalco registran la entrada de los españoles en el año uno caña (Anales de Tecamachalco, 1992: 24). "En el año trece conejo [1518] fueron vistos los españoles en la costa [...] En el año 1 Acatl [1519] los españoles llegaron a Tecpantlayácac" (Anales de Tlatelolco, 2004: 98-99) En las rgt se menciona que el día que llegaron los españoles fue "20 de abril, viernes de la Semana S[an]ta, que llamamos Viernes de la Cruz, año de 1519" (Acuña, *op. cit.*: 212-213).
15 El texto naua dice "se perdieron" y hace referencia a la entrada que hicieron los tlaxcaltecas y los españoles a Cholula (Muñoz, 1998: 207-213).
16 Camargo también relata la entrada que hicieron los tlaxcaltecas y los españoles en la ciudad de México-Tenochtitlan (Muñoz, *ibid.*: 213).
17 Diego Muñoz Camargo habla del regreso de Cortés hacia Cempoala para capturar a Pánfilo de Narváez y, en su paso, la ayuda que los tlaxcaltecas le dieron para su viaje (Muñoz, *ibid.*: 213-214). Estos anales refieren que los *tlatoque* también regresaron y se hicieron las conquistas.
18 Muñoz Camargo menciona las conquistas de Cholula, Huexotzincó y Tepeyac (Muñoz, *ibid.*: 230, 232-233). En esta última página se apunta la necesidad de conquistar Tepeyac "y toda su comarca y las demás provincias sujetas a los mexicanos, e que haciendo esto, sería desmembrar y cortar las raíces del árbol, y quedando destroncado sin fuerza ninguna, que con facilidad se derribaría por el suelo".
19 Según Zapata y Mendoza (*op. cit.*: 132-133) el año dos *tecpatl* es 1520.
20 Muñoz Camargo también apunta la hechura de los bergantines y el traslado a la laguna de México-Tenochtitlan (Muñoz, *op. cit.*: 229-232).
21 Esta noticia se encuentra también en Muñoz (*ibid.*: 115 y 227) y en Zapata y Mendoza (*op. cit.*: 132-133). Este último apunta que sucedió en el año 3 *calli* (1521).
22 Zapata y Mendoza anota que hubo una gran viruela en el año 2 *tecpatl* (1520) (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 133).

comenzaron a sonar los cañones. Se inició la casa²³ El *tequio* de los tlaxcaltecas y allá comenzó el tributo en oro²⁴ Entonces murió Xicohtencatl Pietzin²⁵ Año cinco caña²⁶ Entonces Hubo hambruna en Tlaxcala se fue a buscar el sustento en Tepeyac, allá comenzó el trabajo de la tierra. Entonces por todas partes se daba trabajo se preparaba la tierra en el xochitecatl²⁷ y Tlancalapan²⁸ y los pollos se llevaron a México. Entonces llegaron los padres menores²⁹ Entonces fueron a Ouatzacualco³⁰ Año seis pedernal. Entonces Por todas partes enseñaba fray Martín³¹ Entonces fueron a Guatemala Allá salieron los enemigos. Regresaron de Tomalla³² **Año siete casa.** Entonces murió Ynzetecatzin³³

23 Esta frase implica que se inició la construcción de la ciudad de Tlaxcala.

24 Zapata y Mendoza anota que: "Entonces le dieron al capitán marqués un escudo de oro y se inició el tributo en oro". Esto ocurrió en el año 3 *calli* (1521) (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 133).

25 Según Luis Reyes: "Lo más probable es que Xicotencatl Piyetzin, que se instaló como señor en el año de 1480 [...] y muere en 1522, sea don Lorenzo Xicotencatl, el anciano señor de Tizatlan que recibió a Cortés" (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 654).
26 1523, según Zapata y Mendoza (*ibid.*: 135).

27 Xochitecatl es el cerro donde se encuentra la zona arqueológica que lleva el mismo nombre, y las tierras que se labraron fueron las del pueblo de San Miguel Xochitecatitla. Por cierto, en el año 1632, los vecinos de este pueblo defendieron la mitad de sus tierras frente a dos españoles que se las quería quitar (AHN, Fondo: Colonia, exp: 33, año: 1725, fs: 138-153). Este pleito viene acompañado de un mapa de las tierras y los cerros que pertenecen al pueblo (veáse Fondo: colonia, caja: 60, Exp: 33, año: 1725).

28 Actualmente se llama Tlanalapa y es un municipio del estado de Puebla.

29 Se sabe que los frailes llegaron en el año 1524 y no en 1523. Zapata y Mendoza también menciona la llegada de los religiosos en el mismo año (1523). Muñoz habla sobre el recibimiento que Cortés hizo a los religiosos en el año 1524 (Muñoz, *op. cit.*: 233-234). Chimalpahin menciona que el arribo de los religiosos fue en el año 6 *tecpatl* (1524) (Chimalpahin, *op. cit.*: 167).

30 Zapata menciona que se fueron a Coatzacoahuaco en el año 1522 (Zapata, *op. cit.*: 134-135).

31 Se refiere a fray Martín de Valencia, uno de los 12 frailes que llegaron a Mesoamérica en 1524, en el inicio de la destrucción de la religión antigua en Tlaxcala (Muñoz, *op. cit.*: 234-241).

32 Los tlaxcaltecas fueron junto con Nuño de Guzmán a conquistar "Xalixco el año de treinta y uno [...] y pasó adelante con grandes ejércitos de indios de México y de Tlaxcala y otras tierras y de españoles que llevó consigo con que conquistó la provincia de Xalixco y Centipac y a Chiametla y a Tonalla y Culhuacan" (Muñoz, *op. cit.*: 243-244).

33 Zapata y Mendoza registra el nombre como: Itzehecatzin fue hijo de Xicohtencatl el viejo, y fue señor de Tizatlan. Su nombre completo fue Teotlipil Ytzehecatzin (Zapata y

fueron /tlaxcalteca/ los enemigos
 salieron [de] couatla entonces
[f. 11r]
 llegó gran capitán, gran llegada
 Entonces salieron de aquí los *tlatoque*³⁴
 tlaxcaltecas
 se fue el señor Pictectli³⁵
 Axcotecatl [...] vino a salir³⁶
Año ocho conejo. Entonces ya se terminaron
 las casas *xacalli* de Tlaxcala³⁷
 Año nueve caña. Entonces
 Colgaron a los *tlatoque* [de] Tlaxcala
 Quauhtotoua, Tenamazcuicuitzin, Tlatotzin,
 Texopanecatli, Axcotecatl
 Acxoteca piltzintli, Xochimemetzin³⁸
 Entonces fueron derrotados los Otlateca. Por esto
 los que eran *pilli* fueron destruidos.
 Entonces entraron los
 padres [a] Chalchicoapan³⁹

Mendoza, *op. cit.*: 654), "[...] el cual vivió poco [...]" (Muñoz, *ibid.*: 117).

34 Significa "los que hablan" o "señores", haciendo referencia a los que tienen autoridad.,

35 Fue uno de los *tlatoque* que recibió a Hernán Cortés en Atlihuetzia, puesto que él era originario de este pueblo. "Y, de allí pasaron los n[uest]ros a otro lugar muy grande que se llaman Atliquetzan: de aquí salieron otros TECUHTLES y PILES de muy gran valor y estima, donde salió PILTECUHTLI acompañado de muy gran muchedumbre de gente" (Acuña, *op. cit.*: 235-236). Zapata y Mendoza anota en el año 1491 a un posible familiar con el mismo nombre antes de la llegada de los castellanos a tierras tlaxcaltecas: "En él murió Mazatzin tecutli y el nieto de Piltecutli, Xolotzin tecutli" (Zapata, *op. cit.*: 120-121).

36 Piltecutli y Axcotecatl recibieron a Cortés en Atlihuetzia, esto se puede ver en el cuadro 31 que acompaña las RGT del siglo XVI; el texto dice "Entrada en el pueblo de Atlihuezan, sujeto de Tlaxcala, donde fue recibido Cortés y su gente de paz, y le recibió PILTE[UH]TLI y ACXOTECATL, s[eñor]es y caciques de aquel pueblo, y se le dio lo neces[ari]o.

37 Charles Gibson (1991) habla sobre el proceso constructivo de la ciudad de Tlaxcala: "selección del sitio, así como la distribución inicial de tierras para la nueva capital se completaron quizá hacia 1528" (Gibson, 1991: 124-129).

38 Aquí hay una coincidencia en el año que asienta Zapata y Mendoza. El nombre del último *tlatoani* tlaxcalteca no aparece registrado. En las actas de cabildo de Tlaxcala aparece un Xochimemetzin que toma un cargo en el cabildo hacia 1554 (Solís, Valencia y Medina, 1984: 343). La ejecución de los *tlatoques*-por los españoles fue una constante, ya que en los anales de Tecamachalco se menciona la muerte de algunos *tlatoque*: "En este entonces ahorcaron a los tlatoque de Cuauhtinchan: los difuntos Uilacapitzin, Tlacochealcatli y Tochayotl, porque cantaron un 'himno al diablo' tlacatecolocuiatl! [...] Entonces fueron ahorcados por autorización de fray Alonso Juárez de Tepeaca" (Anales de Tecamachalco 1398-1590, 1992: 25-26).

39 Zapata y Mendoza registra este sitio como Chalchihuapan (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 137). En la Suma y Epiloga de toda la descripción de Tlaxcala se asienta lo siguiente: "Llámase el pueblo principal de la provincia de Tlaxcala Chalchhuapan llamaban la fuente santificada, a causa que en aquella fuente sacrificaban a los ídolos con supersticiones y ritos infernales, donde es ahora la huerta del monesterio de la ciudad de Tlaxcala" (Suma y Epiloga, 1994: 87).

Año diez pedernal.⁴⁰ Entonces
 fueron a Castilla los *tlatoque*⁴¹
 Año once casa
 Año doce conejo. Entonces
 se fueron a Culhuacan, salieron los guerreros
 Tlamacazcactli, Moteneuatzin
[f. 11v]
 Tepolouatecuictli, Yaotzintecouanitzin.
 Entonces recibieron la enfermedad. Llegó
 Quetzalcoyoletzin⁴² que había ido a Castilla
 Año trece caña⁴³ Entonces
 la gente se estableció en Cuetlaxcouapan,
 se establecieron los castellanos
 Año uno pedernal. Entonces salió
 la viruela pequeña *zahuatepitzin*. Entonces murió
 el Piltecutli
 Xollotzintli, llegó Tepolouateuictli quién
 Salió [de] Culhuacan, llegó para morir acá el
 guerrero.

Entonces [con] nuestra cruz + se inició la religión

Año dos casa⁴⁴ Entonces por primera vez
 colocó el Sacramento [en] Tlaxcala
 fray Juan de Rivas⁴⁵ Entonces murió
 el cantero Mixcoauatecuictli Quauhcozcatzin⁴⁶
 Año tres conejo. /Entonces/⁴⁷

Año cuatro caña. Entonces se quemó la tierra
 [de] Contla

Año cinco pedernal⁴⁸ vino [el] visorrey
 don Antonio de Mendoza⁴⁹ Entonces vino don
 Diego Tliquiauatzintli⁵⁰ /Entonces/

40 Según la cuenta de Zapata y Mendoza, este año corresponde a 1528.

41 En el año 1528 fueron don Lorenzo Tianquiztlatohuatzin, don Valeriano Quetzalcoltzin, don Julián Quauhpinztintli, Juan Citlaliuiztzin, Antonio Huitlatotzin (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 137).

42 Posiblemente se refiera a don Valeriano Quetzalcoltzin, quien viajó a España junto con otros *tlatoque* en el año 1528.

43 Año 1531.

44 Año 1533, según la cuenta que usa Zapata y Mendoza.

45 Fray Juan de Rivas fue el sexto guardián del convento de San Francisco en Tlaxcala (véase Suma y Epiloga, *op. cit.*: 96).

46 El nombre de Quauhcozcatli se encuentra en Zapata y Mendoza (*op. cit.*: 141).

47 En este año salieron por segunda vez los tlaxcaltecas a España (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 141).

48 En la cuenta calendárica de Zapata y Mendoza este año corresponde a 1536.

49 La cuenta calendárica que se ocupa en estos anales es en diferente a la que utiliza Zapata y Mendoza, porque las noticias y los años que se presentan son en su mayoría hechos que ocurrieron un año antes en redacción a los anales de Zapata y Mendoza. Por otro lado Antonio de Mendoza llega a la Nueva España en el año de 1535.

50 El nombre correcto de este personaje es don Diego Tliquiahuatzin, que fue alcande del cabildo tlaxcalteca en el año de 1538, 7 tochtli según la cuenta calendárica de Zapata y Mendoza.

[f. 12r]

Año seis casa. Entonces murió Quauhtzin [en] Atzompa. Entonces se extendió.

Año siete conejo. Entonces comenzó la gobernación en Tlaxcala, la inició don Luis Xicotencatl⁵¹

Año ocho caña. Entonces se mostró⁵² Entonces bajó al *tianguiz*⁵³ [a] Chalchiuapan⁵⁴

Año nueve pedernal. Entonces murió don Miguel⁵⁵ Entonces se fue a Castilla Leonardo Quauhpatzcatzin⁵⁶

Año diez casa. Entonces entraron a los mecates de llanto⁵⁷ partió a Xochipilla don Luis

Año once conejo

Año doce caña. Entonces vino a iniciar [como gobernador] nuestro Quetzalcoyoltzin⁵⁸

Año trece pedernal

Entonces murió don Luis Xicotencatl⁵⁹ Entonces se terminó el trabajo en Cuetlaxcoapan. Entonces vino [el] juez Esteban⁶⁰ habitante de Xochimilco. Hubo

⁵¹ Esta noticia coincide con Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 143.

⁵² Zapata y Mendoza menciona que "[...]fue exhibido [el escudo de armas] [de la ciudad][...]" (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 145).

⁵³ He decidido dejar la palabra naua *tianquiz* que quiere decir mercado, porque es una de las formas más usadas en el lenguaje común en Tlaxcala.

⁵⁴ "Llábase el pueblo principal de la provincia de Tlaxcala Chalchiuapan, tomando denominación de una fuente que antiguamente llamaban la fuente santificada, a causa que en aquella fuente sacrificaban a los ídolos con supersticiones y ritos infernales, donde es ahora huerta del menesterio de la ciudad de Tlaxcala. Por extirpar la idolatría de los indios, los primeros religiosos que vinieron a esta tierra hicieron aquí el menesterio, en este propio lugar y asiento[...]" Suma y Epiloga, *op. cit.*: 87.

⁵⁵ Andrea Martínez menciona que don Miguel fue un cacique de Atlhuetzia. Martínez (2008: 169). En Zapata y Mendoza se menciona que don Miguel fue a morir a Cuetlaxcoahuapan. (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 145).

⁵⁶ Zapata y Mendoza menciona a Leonardo Cortés y Felipe Ortiz (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 145). Tal vez el nombre completo sea Leonardo Quauhpatzcatzin Cortés.

⁵⁷ Bien puede ser una forma diferente de llamar a las cadenas ("mecate de llanto"), esto en razón a que tal vez se haga referencia a que se encadenó a don Juan de Tejada (gobernador de Tlaxcala) y a don Francisco Aquapiotzin, "les pusieron hierros" (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 147).

⁵⁸ Esta noticia la asienta en el año 11 *tochtli* (1542) (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 147).

⁵⁹ Zapata apunta que la muerte de don Luis Xicotencatl sucedió en el año 13 *tecpatl* (1544).

⁶⁰ De acuerdo con Zapata y Mendoza, llega un corregidor – cuyo nombre es don Luis de Moscoso– y no un juez (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 149). Puede ser que este juez haya llegado a Atlhuetzia, pero no hay referencias de él en las fuentes.

hambruna, se buscó sustento en Ytzocan⁶¹

[f. 12v]

Año uno casa. Entonces comenzó la *cocoliztli* causó mucha admiración lo que hizo nació y allá murió

Año dos conejo. Entonces nadie sembró nadie lo hizo, el maíz, los magüeyes se los comieron los ratones

Año tres caña. Entonces vino [el] corregidor don Diego Ramírez colocó [una] fuente⁶² en el *tianguiz*. Entonces la colocó [el] obispo

Año cuatro pedernal. Entonces vino a detenerse el río *zahuatl*

Año cinco casa

Año seis conejo. Entonces /muere/ Llegó [el] virrey don Luis de Velasco⁶³ y se hicieron las escaleras de piedra y comenzó el trabajo del maíz.

Año siete caña. Entonces se encarceló a la gente, sólo entonces hubo confesión

[f. 13r]

[en blanco]

[f. 13v]

Año ocho pedernal. Entonces hubo gran inundación, todas las milpas fueron comidas⁶⁴

Año nueve casa. Entonces se destruyeron las iglesias por todas partes de Tlaxcala por autorización de Francisco de Lintorne⁶⁵

⁶¹ En este año 13 *tecpatl* (1544) para Zapata y Mendoza (*ibid.*: 149). Ytzocan se refiere a la hoy ciudad de Izúcar de Matamoros, que se encuentra en la parte suroeste de la capital de Puebla.

⁶² Aunque la palabra naua es "acalli", es usada para designar los barcos, ya que literalmente es *a*, "agua" y *calli*, *casa*: "casa de agua"; pero en este contexto se usa para indicar una fuente o bien una caja de agua. Gibson menciona que: "Una fuente de piedra fue construida en la plaza en 1548 por fray Francisco de las Navas y por Diego Ramírez [...] Del río Zahuapan se llevó agua para esta fuente mediante un conducto con un tanque de almacenamiento, el cual tenía ocho salidas" (Gibson, 1991: 128).

⁶³ Don Luis de Velasco llega a la Nueva España en el año 7 *acatl* (1551) (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 153). En los anales de Tecamachalco se asienta que llegó el 3 de septiembre de 1550 (véase Anales de Tecamachalco, *op. cit.*: 30). Las fuentes disponibles anotan que la llegada fue en 1550.

⁶⁴ Zapata y Mendoza menciona que la inundación fue a causa del desbordamiento del río Zahuatl, hoy llamado Zahuapan (Zapata, *op. cit.*: 153).

⁶⁵ Las actas de Cabildo de Tlaxcala mencionan que "1553 [...] se quitaron algunas casas de santos/ermitas/ [...] se hizo, ordenó al guardián de Tlaxcala fray Francisco de Lintorne (Celestino, Valencia, Medina, 1984: 140 y 338). Además, Zapata y Mendoza consiga el hecho en el mismo año, dice: "Entonces se demolieron las ermitas *teopancaltin* y se destruyeron las maderas pintadas, por orden del guardián" (Zapata y Mendoza. *op. cit.*: 154-155).

Año diez conejo.⁶⁶ Entonces se asentaron los sacerdotes [en] Atlhuetzia y [en] Tepeyanco por autorización del Obispo don fray Martín⁶⁷

Año once caña

Entonces se [construyó un] puente de piedra sobre una barranca

Año doce pedernal

Año trece casa. Entonces se juntaron los señores en la cofradía de San Francisco, murió el obispo don fray Martín⁶⁸

Año uno conejo. Entonces se perdieron los zacates

[f. 14r]

Año dos caña. Entonces se fueron y salieron por el camino los españoles. Entonces vinieron con los de Tosallapan

Año tres pedernal. Entonces se hicieron casas de maguey en Atempan y entonces se rasparon porque llovió mucho y las casas viejas se afectaron

Año cuatro casa. Entonces el gobernador [y] virrey y su hijo salieron de Tlaxcala, aquí se casó.

Año cinco conejo. Entonces se fueron los *tlatoque* a Castilla⁶⁹ Murió don Francisco Oltzetzellihcatzin

Año seis caña. Entonces se fueron a Contla y junto al río *Zahuatl*

Año siete pedernal. Entonces vinieron los que se habían ido a Castilla

Año ocho casa. Entonces hubo *matlazauatl*, muchos nacieron por esto muertos

Año nueve conejo. Entonces se pelearon los españoles, entonces diligentemente el obispo los puso en la cárcel
[f. 14v]

⁶⁶ Año 1554, según la cuenta de Zapata y Mendoza (*ibid.*: 155).

⁶⁷ Esta noticia se refiere también a la construcción de los conventos franciscanos en estos pueblos. El nombre completo de este obispo era fray Martín Sarmiento de Hojacastró, obispo de Puebla de 1548 a 1557 (véase Abad, 1990: 359-375). Disponible en <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4459/1/FELIPE%20ABAD%20LEON.pdf>.

⁶⁸ En el año 13 *calli* (1557) murió este obispo (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 157).

⁶⁹ Los *tlatoque* que fueron a Castilla son: "Pablo de Galicia, Antonio del Pedroso, [Alonso] Gómez y Lucas García, y los pipiltin Gabriel Izcueyetzin y Lorenzo de Cabrera" (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 163).

Entonces vino de Castilla el virrey don Felipe⁷⁰ salió con los caballos que lo traían cargando [desde] la frontera de Tlaxcala vino a pasar de largo

Año diez caña⁷¹ Entonces el gobernador Quiahuitl Ocelotzin⁷²

Citlalicuetzin⁷³ Entonces los españoles quemaron [la tierra] en Atempan Calapan, Atlhuetzia. Entonces los frailes colocaron en frente las escrituras, para iniciar las preguntas de la doctrina a la gente⁷⁴ [y] el censo del *patolli*⁷⁵

Año once pedernal⁷⁶

Entonces [los] alférez barrieron [porque] entonces llegó el virrey don Felipe⁷⁷ los tlaxcaltecas, conquistaron y llevaron a los enemigos.

Entonces comenzó el alguacil mayor Ximenes la confesión verdadera

Año doce casa. Entonces comenzó la construcción de la casa de los sacerdotes en Chiautempam

Entonces vino el fray Diego de Ollada⁷⁸ de Castilla, sólo murió aquí en Tlaxcala

[f. 15r]

Año trece/casa/ conejo. Entonces encerraron en la cárcel. Obispo y entonces el camino [vine bajando] el maíz, *yoloxochitl*. Entonces en el cerro se toma la madera, se da a mi [...] padre Fabián, veo desde la orilla de mi milpa Entonces murió el clérigo

⁷⁰ Quien llegó a la Nueva España procedente de Castilla fue el virrey don Gastón de Peralta, en el año 1566.

⁷¹ Este año es el 10 *acatl* (1567), de acuerdo con la cuenta de Zapata y Mendoza (*ibid.*: 167).

⁷² El nombre completo de este gobernador era Buenaventura Quauhtlaocelotzin.

⁷³ Juan Citlacuetzin sustituyó en el cargo de gobernador a don Buenaventura (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 167).

⁷⁴ Primero se examinó a la gente de Tlapitzahuacan en el año 1567 (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 167).

⁷⁵ Puede traducirse como "juego".

⁷⁶ Este año es 1568 (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 167).

⁷⁷ Se repite la información de la llegada de un virrey llamado don Felipe (véase el año 9 conejo), pero el que llega fue el virrey don Martín Enríquez de Almazá, cuarto virrey de la Nueva España.

⁷⁸ Fray Diego de Olarte fue a España (véase Zapata y Mendoza, *ibid.*: 169). Este fraile confesó a don Gonzalo Tecpanecatí Tecuhtli, y descubre que éste tenía en su posesión el envoltorio sagrado de Camaxtle: "le trujo las cenizas del ídolo CAMAXTLE y se las entregó, y, luego, el padre Olarte, en presencia dél, las quemó y las echó por el suelo con gran menosprecio" (Acuña, *op. cit.*: 265).

obispo

Año uno caña. Entonces hubo Eclipse. Entonces el domingo regresaban de Quamanco⁷⁹ Entonces se apareció la cruz [el día] domingo Entonces [era] el gobernador Téllez⁸⁰ vino [el] alcalde mayor ordinario, [el] guardián [era] Francisco de las Navas⁸¹
Año dos pedernal. Entonces se hizo la tilma⁸² de los frailes, todos se las pusieron otra vez. Entonces se asentaron los frailes padres de San Juan se asentó el llamado fray Juan Fernando y fray Benito

todos fueron a la iglesia de Atlhuetzia, llevaron su trabajo, [y] la cuenta del dinero

[f. 15v]

[de] Diez hombres, [y] doscientas cosas Entonces [el] alguacil que vivía en su casa Entonces son comidas algunas cosas

Año tres casa.⁸³ Entonces se hizo la estatúa de oro de Fernando.

se daba el tributo del maíz al señor G los nietos daban 3

al gobernador don Fiaban. Entonces siete mil van al trabajo a Acapetlauacan.⁸⁴

Hubo hambruna en Tlaxcala y un tomin costaba dos

cargas de maíz. Vino el obispo que había ido a Jalisco⁸⁵ Volvió el alguacil mayor. Se inundó Huexotzinco [¿]

Año cuatro conejo. Entonces todos los padres de aquí de Tlaxcala con sus tilmas

Entonces vino Lanoto [¿] padre

Misericordioso. Se enterraron pollos

Cuatro tomines, todas las ofrendas se rompieron

Año cinco caña. El gobernador don Andrés Tlachmatzin⁸⁶

⁷⁹ Hoy día esta población se llama Huamantla.

⁸⁰ El nombre completo es Diego Téllez.

⁸¹ Fray Francisco de las Navas estaba en Tlaxcala en el año 1557 (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 156-157).

⁸² Tilma es una manta hecha de la fibra del maguey.
⁸³ 1573.

⁸⁴ "Año 4 tochtli. 1574. En mayo, dieron trabajo a Acapetlahuacan" (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 171).

⁸⁵ Se hace referencia a fray Alonso de la Mota, quien llegó de Guadalajara en el año 1622 (véase Zapata y Mendoza, *ibid.*: 232-233).

⁸⁶ Andrés de Herrera fue gobernador en Tlaxcala en el año 1575: "Según los Anales de Tlaxcala el gobernador de los años

y entonces todos vieron la espalda de Pallazte Entonces se hizo la iglesia [de]

fray Benito, entonces vino él santo padre [f. 16r]

el misericordioso

Año seis pedernal. Entonces el gobernador era don Andrés

Tlachmatzin entonces [el] comisario dio la Santa Bula, entonces se fue para Copalan

Año siete casa. Entonces [hubo] gran enfermedad (*cocoliztli*) nos dio mucho fueron a necesitar estos

macehuales a Dios. El gobernador don Fernando Fernández de la Pasadena⁸⁷

Año ocho conejo. Entonces el gobernador don Fernando Fernández. Entonces

se puso veto pro [*sic*] San Francisco Topoyanco y se colocó en Tlaxcala

el Santísimo⁸⁸ Sacramento. Entonces se lo fueron a dar en Tlaxcouapan y Tequexquitla y nos dieron el alimento y tomamos el tributo

Año nueve caña. Entonces el gobernador que era de Quiahuixtlan don Mateo

de Pavia⁸⁹ Entonces murió don Pedro

Año diez pedernal. Entonces el gobernador don Matheo de Pardina [f. 16v]

Año once casa. Entonces murió don Diego de Mendoza⁹⁰ en Tepeticpac.

Entonces

el obispo encerró en la cárcel a don Zacarías⁹¹

1575 y 1576 se llamaba don Andrés Tlachmatzin" (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 171 y 662). Gibson anota que para estos mismos años el gobernador se llamaba Andrés Tlachinatzin (de Herrera), y que era de la cabecera de Ocotelulco (Gibson, 1991, apéndice VI). Entonces el nombre completo de este gobernador se puede reconstruir como Andrés Tlachmatzin de Herrera.

⁸⁷ En los años 1577 y 1578 era gobernador Buenaventura de Paz (Zapata, *op. cit.*: 173). La misma información se encuentra en Gibson (apéndice VI).

⁸⁸ La palabra naua dice *iqualtzin*, "su bueno"; se puede traducir como "Santísimo", porque se está haciendo referencia a Sacramento.

⁸⁹ Para 1579-1580 fue gobernador don Mateo de Barrios.
⁹⁰ En el año de 8 *calli* (1617) se menciona a don Diego de Mendoza como alcalde de provincia (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 224-225).

⁹¹ El nombre completo es Zacarías de Santiago. En 1585 Felipe II le otorgó un escudo de armas. La comunidad de San Simón Tlatlahuquitepec conserva un lienzo colonial que versa sobre las tierras. El escudo de don Zacarías de Santiago se puede ver en la reproducción facsimilar que hizo el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET. Col. Fototeca. Cronología: siglo XVII-XVIII. Formato: Lienzo).

gobernador de Tepeticpac
Año doce conejo. Entonces se
 gobernó la iglesia de Atlihuetzia fray Juan,
 guardian de Maltilles. Entonces
 el que habla por nosotros nuestro *pilli* alcalde
 mayor
 por todos lados se comieron el maíz
 en medio de la tierra que estaba unida al
 gobernador

Año doce caña. Entonces
 el gobernador don Antonio Mocario⁹²
 entonces murió Benito Muños alcalde
 de Teotlalpan. Entonces me quejé con su
 mujer en Cuertlaxcoapan llevaba cargando
 lo que les dará a los tlatoques.

Año uno pedernal. Entonces el gobernador
 don Andrés⁹³ nos venderá Tequexquitla
 que es donde vive Juan López

Año dos casa. Entonces vino el visorrey
 Entonces el gobernador don Pedro⁹⁴
 de Galicia

[f. 17r]

o Su ana pilio[n]da pied penedic yc
 dos quipe e ni dy noomine don oye c
 sisyS r de ez oSa ana aynes egis⁹⁵
 Bienaventurados los que vienen
 los que llegan por autorización de Dios Padre
 y cuanto se enseñe
 que creamos en el cielo
 sobre el trabajo de la iglesia del señor Bernardino
 [rubrica]

[f. 17v]

[En blanco]

[f. 18r]

[En blanco]

[f. 18v]

[En blanco]

[f. 19r]

[En blanco]

⁹² El texto naua dice Mocario. Gibson menciona que este don Antonio tenía por apellido Mocallo (de Guevara) (Gibson, *op. cit.*: apéndice VI). Zapata y Mendoza menciona que el gobernador en los años 1583 y 84 se llamaba don Antonio de Guevara, y junto con don Pedro de Torres, don Diego Telléz, don Zacarías de Santiago y Diego Mayor y Juan Luis –interprete del náhuatl– fueron a España por quinta vez (Zapata, *op. cit.*: 175).

⁹³ Este año el gobernador era don Antonio de Guevara (Zapata, *ibid.*: 175).

⁹⁴ El documento naua dice don Pedro de Galicia, pero esto es un error del *tlacuilo* ya que el gobernador se llamaba don Pablo.

⁹⁵ Aquí hay una línea divisoria entre este párrafo y el siguiente.

[f. 19v]⁹⁶

Se encierra Yosanabço
 en la tierra de Tepetzinco
 no lo llamaba
 que esté bien, que me consuele
 tres peanas cinco pesos
 ante nuestro amado
 Luis Ma [rúbrica]
 Za Bautista [rúbrica]

[f. 20r]

Oh! San Juan Bautista
 Colocado estás en el altar
 que se ofrende a Jesús Cristo, por esto
 tu haces penitencia en el cielo y en
 la tierra a nuestro padre,
 que estén contentos, ustedes que son los mártires
 nosotros lo haremos
 Ustedes le rogarán
 a Dios, que se coloque al buen Dios verdadero
 que se venga y camine a la confesión
 en la madrugada por nuestra señora. Ave María.
 te saludo, te reverencio tu amado hijo
 de nuestro señor Dios: tú que eres ángel,
 se necesita que nuestro señor nos guarde, que nos
 ayude
 bien proteja, que me vea y cuánto tiempo
 yo viviré en la tierra y que mi corazón
 sea bueno, que sea bondadoso y bien conmigo y
 junto a ti llegué [...] por nuestra señora Ave María
 San Pedro yo te imploró que ya
 tu nuestro padre Dios, yo doy [...]
 señor me da las llaves del cielo
 bajaré, viviré para quién estemos bien
 su palio [¿] tu me abres la puerta del
 cielo por esto [...] por eso tu lavas los pies
 tu nos enseñas con tú tiempo/ejemplo
 te ruego Dios que esté bien por la noche, que yo
 sólo
 sufra, porque tu cabeza, que se haga
 por todas partes del mundo, se guarde en mi
 corazón

después que así sea. Amen
 Por nuestra Santa. Ave María

[f. 20v]

[En blanco]

⁹⁶ Esta sección fue realizada por un *tlacuilo* diferente además de que el texto se encuentra en letra negra.

Xiupoalli de Atlihuetzia 02. **Transcripción¹**

[F. 1r]²

D[on] MaNuel de Antt[oni]o palma

[rúbrica]

[f. 1v]³

[1615] Yn t[o]t[ecuy]o Dios inomonemiltico in
nican tlalticpac Senpoali ihuan
matlactli Xihuitli

[f. 2r]

1614

1615

1616

1617

1618

1619

1611 oqualoc tonali ipan S[a] Bernabe de Junio

1612

1613

1614

1615

1616

1617 otlase qualoc Ypan S[a]n Lucas ipan octubre

1618

1619

1620

1621

1622

1623

1624 oqualoc tonali ipan S[an] tomas

1625

1626

1627

1628 oquisaco eecatli ipan Viernes ipan

[f. 2v]

1 AFA. Caja: 1, año: 1733, exp: 18, fs. 9

2 La cuenta calendárica del documento está en números arábigos y solamente se encuentra una sola columna.

3 La cuenta anual se encuentra en la foja siguiente; el texto hace referencia al año 1615.

Ypan marso ic 13tonali

[f. 3r]

1629

1630

1631

1632

1633

1634 oquisaco huey cuculistli

1635

1636

1637

1638

1639 oSe payauh ipan Mayo ic 15 tonali mani

1640

1641 ohualaque CleRigotin⁴

1642

1643

1644

1645

1646

1647

1648

1649

1650

[f. 3v en blanco]

[f. 4r]

1651

1652 oquisaco tetzahuatli ipan S[a]n Fran[cis]co

1653

1654

1655

1656

1657

1658

1659 oquisaco totome

4 La misma información se asienta en los anales de la Biblioteca Nacional de Francia, fondo mexicano. El número de inventario es 378 [f.17] y en el 377 [f. 7] de la misma biblioteca.

1650⁵
 1661 otlaseCualoc Ypan S[a]n miguel
 1662 mayanalistli oquisaco
 1663
 1664 opopocac tepetli ihuan citlalin Ypan Santa
 ines
 1665
 1666 otopon [tachado: om] ompa Ruma atlipapan
 in Rey omiqui Caxtilan
 1667
 1668
 1669
 1670
 1671
[f. 4v]⁶
 [1680] ohuala jues ipan Marçu ic 2 tonali mani de
 1680 Años
 1681 ohualaque inglesestin ipa 19 tonali mani
 meztli de agosto lunes
[f. 5r]
 1672
 1673
 1674
 1675
 1676
 1677 omoCoronaro Rei Caxtilla ic 7 enero
 1678 oquisaco cacalume
 1679
 1680 ohuala yn Rey ic 4 tonali mani meztli de
 octubre de 1680
 1681
 1682
 1683 oyaluac Veracruz
 1684
 1685
 1686 osepayauh ipan febrero Viernes ic 8 mani
 1687
 1688
 1689
 1690
 1691 oqualoc tonali Juebes vísperas S[a]n
 Bartolomen ic 24 agosto⁷
[f. 5v]
 [1701] nome ora in nochipauh ipan nahui ora

[1706] [tachado: tl] Ypilzin ipan domingu ic i5 de
 mayo nican tlaxcalan
[f. 6r]
 1692 otlatlac palacio tlaxcalan yuan notltetehuiloc
 omayanaloc
 1693 oCocoyaloc ica saranpio
 1694 oCualoc tonali ipan Junio ic 22 mani⁸
 1695 oquizacu huei Cuculistlio ipa Setiembre otlá
 seCualoc ic 15 osepayauh ipan enero ic 26
 mani saba/ldo⁹/do
 1696
 1697
 1698
 1699
 1700
 1701
 1702 oqualoc tonali ipan ibisperas S[eño]r
 Santiago Lunes ic 24 tonali mani meztli de
 Julio inopeuhqui ipaa¹⁰
 1703
 1704
 1705 occepa oCualoc in tonalli ipan S[an]ta elena
 Viernes ic 20 tonali meztli de mayo
 1706
 1707 oquisaco atli ipan iLhuizin S[a]n Lurenso¹¹
 ipan agosto
 1708
 1709 omomahuisoti in totlatocazin Rey
[f. 6v]
 1714¹² achato incoro
 omoco in Rancho ypan meztli Febrero yuan
 omochiuh in coro yuan omochiuh
 cementerio
 1719 oCalac innatl Convento S[an]ta maria atl
 ihueziayan itech in pila xochiacalco ipan
 miercoles yohuac ipan matlaectli on
 [tachado: es] ce ora ypan meztli mani ton[a]
 li¹³ 27 Abril imac teopixcazintli itoca Fray
 migel espinosa in guardian auh ini
 presidente itoca Frai Joce peres
[f. 7r]
 1710
 1711 otlalolin ipan agosto domingo yuhuaac ipan
 11 hora

⁵ El *tlacuilo* debió poner 1660 y no 1650.

⁶ Los acontecimientos narrados corresponden a los años 1680 y 1681, respectivamente, y no se rompe con la secuencia de los años.

⁷ Fragmento de texto sobre el renglón.

⁸ Sobre el renglón.

⁹ Tachado.

¹⁰ Sobre el renglón: "a".

¹¹ Sobre el renglón: "so".

¹² Esta fecha y la siguiente se encuentran encerradas en un cuadrado. El *tlacuilo* escribe el uno como si fuera una "i".

¹³ El documento se encuentra roto en esta sección.

1712
 1713
 1714 oquisaco atl ypan san Juan yuan ipan San
 pedro ihuan san migel
 1715
 1716
 1717
 1718
 1719 Caxtilteca in yanCuic oquichihque in
 demanda ypan 7 tonali mani de Junio ipan
 bisperas de Corporis ypan tonali miércoles
 [1]720¹⁴
 1721
 1722 oquinequiya iCa tlapizalio mocalaquisquia
 auh in noquimoteochihuilique in
 totlasonanzin Juebes auh in nomoquixiti¹⁵
 ca limosna Viernes
 1723
 1724
 1725
 1726
 1727
 1728
[f. 7v]¹⁶
 [1719]¹⁷ otlacat in canpana ypan chicuey tonali
 mani meztli de Julio sábado ypan matlatli
 ora yohuazincó ypan xihuitli de 1719 auh in
coyol conetli yuan niman omochiiuh ypan
 Viernes matlactli [o]n nahui tonali mani
 meztli de Julio ye teotlac inotlacat ypan
 ome ora
 /niman oquitlatlico ocala/¹⁸
 Niman nocalacque ichtecque ytech in /.../
 Pantli oquiquixtique¹⁹ ome lanBra yuan c
 /.../YCoronazin totlasonanzin auh
 niccCalacqui²⁰/.../ oquixotlaltique huei

poerta teopancalte/.../Co ypan 29 tonali de
 Julio Viernes yoac ohuala tlenes SaBado
 inomottac Ypan xihuitli de 1719

[f. 8r]

1725 Años. Nican nicmachiyotia iniquac
 omoCauh Canpana panroquia auh
 Yehuatzin oquimenonochilito S[eño]r Cura
 D[o]n ALifunso de tores auh nipatiuh
 Caxtolonahui pohuali peso auh nic yetec
 quipia 20 yhuan Caxtoli anroba auh ypan
 meztli setienBre yc ye Caxtolon nahui
 tonali mani ypan tonali miércoles oAcico
 ypan chiquaCen ora teotlac
 /auh in notlecoc/
 Auh noquitlecoltique Ypan meztli octubre 23
 ypan tonali martes teotlac ypan 2 ora

[f. 8v]²¹

1733 ypan meztli utubre 17 mani onpan savado²²
 onpan otimopolo toCiudan tinoChintin
 Xolalpan tlaxilacalli teniete tomas chalte
 Yhuan nocchi CuaÇen Ypilhuan yhuia
 Yhuan yei Ypilhuan Yn luca[s] Cortes yein
 gues [go]vernador Ychan S[a]n Luis ye
 otechtlatlacahuica ytoca D[n]n Diego S[a]
 nChis

[f. 9r]

1729
 1730
 1731
 1732
 1733 otechhual motlatitlanili S[eño]r alcalde
 ordinario Ciudan D[o]n Juan de tores Yca
 otech Ycuipoa in juez nochi[n]tin pipiltin
 pohua casa de Cabildo

[f. 9v en blanco]

¹⁴ El documento se encuentra roto en esta sección.

¹⁵ Sobre el renglón: "ti".

¹⁶ La foja se encuentra dividida en dos secciones.

¹⁷ Aunque la cuenta en la foja anterior se quedó en 1728, las noticias que se asientan en ésta corresponden al año 1719.

¹⁸ Texto tachado.

¹⁹ Sobre el renglón el segundo "qui".

²⁰ Sobre el renglón la cuarta "c".

²¹ El tipo de letra ha cambiado y sigue hasta terminar el manuscrito.

²² Sobre el renglón.

Xiupoalli de Atlihuetzia 02. **Traducción¹**

[f. 1r]

D[on] MaNuel de Antt[oni]o palma

[rúbrica]

[f. 1v]

1615 Por Dios nuestro señor por el quién se vive
aquí en la tierra a treinta años

[f. 2r]

1614

1615

1616

1617

1618

1619

1611. Hubo eclipse en [la fiesta de] san Bernabé
[en el mes] de junio²

1612

1613

1614

1615

1616

1617 Hubo helada en el mes de octubre [fiesta de]
San Lucas

1618

1619

1620

1621

1622

1623

1624 Hubo eclipse [en la fiesta de] Santo Tomas

1625

1626

1627

1628 Salió un gran viento el viernes a

[f. 2v]

1629 a los 31 días de marzo

[f. 3r]

1629

1630

1631

1632

1633

1634 Hubo gran *cocoliztli*³

1635

1636

1637

1638

1639 Nevó el 15 de mayo

1640

1641 Llegaron los clérigos⁴

1642

1643

1644

1645

1646

1647

1648

1649

1650

[f. 3v en blanco]

[f. 4r]

1651

¹ El documento está realizado en forma de cuartillo. Se respeta la ortografía original y todas las características del documento. Se desatan las abreviaturas y entre corchetes se colocan las letras faltantes; también entre corchetes se añaden pequeños comentarios (AFA. Caja: 1, año: 1733, exp: 18, fs. 9).

² En los anales de Tepeteopan se menciona que el eclipse sucedió en año *13 calli*: "luego de la fiesta de San Bernabé se enfermó el sol [...]" (Celestino, *op. cit.*: 65). Este acontecimiento se registra en el año 3 *tecpatl* (1612), y en el año 1618 aparece un cometa a un lado de la Matlalcueyetl (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 216-217 y 226-227).

³ En el año 12 *tochtli* hubo una gran *cocoliztli* (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 258-259).

⁴ La entrada de los clérigos a Tlaxcala fue un acontecimiento que reorganizó la vida religiosa ya que se le quita la administración del culto a los religiosos de San Francisco. Hecho consignado en Tlaxcala, textos de su historia, tomo VI.

1652 Hubo aguacero en [la fiesta de] San Francisco⁵
 1653
 1654
 1655
 1656
 1657
 1658
 1659 Salieron los pájaros⁶
 1650⁷
 1661 Otra vez cayó helada en la fiesta de San Miguel.
 1662 Hubo hambruna⁸
 1663
 1664 Humeó el cerro y una estrella en Santa Inés⁹
 1665
 1666 Hizo erupción allá [en] Roma [sic] *Atlipapan* murió el rey español¹⁰
 1667
 1668
 1669
 1670
 1671
[f. 4v]¹¹
 [1680] Vino el juez el 2 de marzo de 1680 años¹²
 1681 Llegaron los ingleses el lunes 19 de agosto¹³

[f. 5r]
 1672
 1673
 1674
 1675
 1676
 1677 Se coronó el rey de España el 7 de enero
 1678 Salieron los cuervos¹⁴
 1679
 1680 Llegó el Rey el 4 de octubre de 1680
 1681
 1682
 1683 Se fue a Veracruz¹⁵
 1684
 1685
 1686 Nevó el viernes 8 de febrero¹⁶
 1687
 1688
 1689
 1690
 1691 Hubo eclipse el jueves en vísperas [de la fiesta] de San Bartolomé el 24 de agosto¹⁷
[f. 5v]
 [1701] Dos hora limpié, a las cuatro horas
 [1706] [Nació] su hijo el domingo 15 de mayo aquí en Tlaxcala
[f. 6r]
 1692 Se quemó el palacio [en] Tlaxcala y se vio¹⁸ que hubo hambre
 1693 Se enfermaron de sarampión
 1694 Hubo eclipse de sol el 22 de junio
 1695 Hubo gran *cocoliztli* en septiembre, hubo eclipse¹⁹ y cayó nieve el sábado 26 de enero
 1696

⁵ En los anales 377 [f.11] de la BNF: " apareció un cometa", y en los anales 378 (BNF) no hay registro alguno. Hay una fuerte lluvia y se desborda el río Zahuatl (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 296-297).

⁶ Está noticia es muy extraña.

⁷ El *tlacuillo* debió poner 1660 y no 1650.

⁸ En la foja [9] de los anales 378 (BNF) se menciona que hubo hambre. En los anales 377 (BNF) se refiere a varias procesiones en el mismo año.

⁹ El volcán Popocatepetl estaba expulsando grandes fumarolas, y precisamente llovió ceniza en Santa Inés Zacatelco, San Antonio Acuamanala y San Luis Teolocholco, pueblos tlaxcaltecas. Además, esté cometa lo registra Zapata y Mendoza (*op. cit.*: 342-345).

¹⁰ En los anales 378 de la (BNF). Se menciona la muerte de Felipe IV en el mismo año al igual que en los anales 377 (BNF). Tenemos una descripción detallada sobre los preparativos y los funerales que se hicieron en honor del rey castellano. Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 59-375.

¹¹ Los acontecimientos narrados corresponden a los años 1680 y 1681 respectivamente, y no se rompe con la secuencia de los años.

¹² El juez al que se está refiriendo el manuscrito era don Antonio Escalante. Contador de gente para la paga del tributo. Véase Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 574-575.

¹³ En la foja 23, año de 1682, se menciona que llegaron los ingleses. En los anales de la colección Gómez de Orozco, No. 184, de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), en la f. 38 se menciona que entraron los ingleses a Veracruz en 1682. "vinieron a conquistar los judíos ingleses" en el año de 1683 (Zapata y Mendoza, *ibid.*: 600-601). En los anales de Atlhuetzia 2 se menciona a los ingleses en el año 11 pedernal. En los anales de San Juan del Río se da la misma noticia (1683) (Gómez, Salazar, Stefanón, 2000: 59 y 107).

¹⁴ Está noticia es un poco misteriosa, salieron los *cacalome*.

¹⁵ Esta nota es muy escueta y casi no dice nada, pero el contexto del manuscrito permite reconstruir la escena: quien se iba a ir a Veracruz era el obispo de la Ciudad de Puebla de los Ángeles, don Manuel Fernández de Santacruz. Esto se puede constatar en los anales de San Juan del Río, que mencionan la llegada de los ingleses a Veracruz, y se puede ver a un personaje vestido de negro con una espada en su cintura y frente a él una mitra y el báculo de obispo (Gómez, Salazar, Stefanón, *op. cit.*: 59). En la copia de estos anales se encuentra la misma información. Finalmente llegaron cartas anunciando la retirada de los ingleses, y por eso el obispo de la Ciudad de Puebla ya no fue a pelear contra éstos.

¹⁶ En los anales 378 de la BNF se menciona una nevada en 1639 (f.17); en los anales 377 de esta biblioteca se anota lo mismo pero para el año 1645 [f.8].

¹⁷ Esta fecha coincide con lo que se anota en los anales 378 de la BNF.

¹⁸ *Tehuiloc* se traduce como "vidrio" o "cristal" y aquí se traduce como como "ver"

¹⁹ En esta ocasión sólo anotamos "eclipse" porque el texto no indica si es de sol o de luna.

- 1697
1698
1699
1700
1701
1702 Hubo eclipse en vísperas [de la fiesta del]
señor Santiago el 24 del mes de julio
1703
1704
1705 Otra vez hubo eclipse el viernes 20 de mayo
día de Santa Elena
1706
1707 Salió el agua en la fiesta de San Lorenzo en
[el mes de] agosto
1708
1709 Se honró²⁰ a nuestro señor Rey
[f. 6v]
1714 Primero el coro
se compró el Rancho en el mes de febrero y
se hizo el coro y se hizo el cementerio
1719 Salió el agua del convento [de] Santa María
Atlihuetzia de la pila [de] Xochicalco el
miércoles a las once de la noche del 27 de
abril, por autorización del sacerdote fray
Miguel Espinoza guardián y el presidente
llamando fray José Pérez
[f. 7r]
1710
1711 Tembló a las once de la noche del domingo
[del mes de] agosto
1712
1713
1714 Salió el agua en San Juan y en San Pedro y
en San Miguel
1715
1716
1717
1718
1719 Los españoles nuevamente hicieron la
demanda el miércoles 7 de junio [en]
vísperas de Corpus
[1]720²¹
1721
1722 Se requería un *tlapizalio*²² para que entrara y
que se hiciera algo sagrado para nuestra

20 Aunque también la palabra *mahuiso* significa "aparecer" o "resplandecer", por el contexto se traduce como "honrar".

21 El documento se encuentra roto en esta sección.

22 Tal vez hace referencia a un palio.

madre el jueves [y] yo lo cumpliré con la
limosna del viernes

1723

1724

1725

1726

1727

1728

[f. 7v]²³

[1719] Se hizo²⁴ la campana el sábado ocho de julio a las diez horas de la noche del año de 1719 y el *coyoli*²⁵ pequeño se hizo más tarde²⁶ el día 19 del mes de julio, a las dos de la tarde.

[tachado: ~~después se quemó salió~~]

Después entraron mis borregos en el /.../ terreno²⁷ saqué dos lambra²⁸ y c/.../La corona de nuestra madre y yo entré /.../ se encendieron carbones en la gran puerta de la iglesia /.../ el viernes 29 de mes de julio en la noche vino ya amaneciendo el sábado se enterró en el año de 1719.

[f. 8r]

1725 años. Aquí yo puse el ejemplo de cómo se compró la campana [de] la parroquia y el señor cura don Alfonso de Torres y su costo fue de 300 pesos y yo tenía 30 arrobas en el mes de septiembre y 60 días, el miércoles llegó a las seis de la tarde
Y la subieron el martes 23 de octubre a las dos de la tarde

[f. 8v]²⁹

1733 sábado 17 de octubre allá se destruyó nuestra ciudad, nuestros solares, [nuestros] *tlaxilacalli*, el teniente Tomas Chalte y todas las cabezas de los nobles, los seis

23 La foja se encuentra dividida en dos secciones.

24 *Otlacat* es "nacer", pero por el contexto se refiere a "hacer".

25 *Coyol conetli*, literalmente quiere decir *coyolli* "niño". Se prefiere mantener la palabra *coyolli* porque en nauatl es algo que suena y hace referencia a un badajo.

26 La palabra que se utiliza es *niman*, que quiere decir "después", pero en esta ocasión se traduce como "más tarde".

27 Aunque la palabra que aparece es *pantli*, ésta hace referencia a una cierta porción de terreno. En la actualidad, en Tlaxcala muchas tierras se miden todavía por *pantle* o *mecapantle*, es decir, por el tanto de surcos que tiene un terreno.

28 Falta investigar el significado de esta palabra (o tal vez se refiera a dos hembras).

29 El tipo de letra ha cambiado y sigue hasta terminar el manuscrito.

nobles y tres [nueve] nobles Lucas Cortes
tercer gobernador, que vive en San Luis ya
nosotros confiamos en el llamado Don
Diego Sánchez.

[f. 9r]

1729

1730

1731

1732

1733 Vinieron los mensajeros del señor alcalde
ordinario [de la] ciudad don Juan de Torres
tomó la cuenta el juez, todos los nobles se
contaron [en la] casa del cabildo.

[f. 9v en blanco]

Anales de Diego García¹

(BNAH No. 24) Vol. 273-2. Transcripción²

[f. 1]³

Texto mexicano y traducido del Lic. Galicia Comienza en 1502 y termina en 1601. Menciona sucesos de mui diversos lugares, no siendo por lo mismo fácil saber a cual particularmente pertenecen. Los denominé de Diego García por ser este quien escribió la última noticia, enunciándola en términos que por este era el autor. El original es un cuad[ern]o de 13 f[oja]s 4° escritas al través y de letra antigua⁴ en la forma que manifiesta la f[oj]a siguiente, que es una copia de la pagina 1^a En el cuerpo de diez i es van intercaladas varias figuras que aquí se han acomodado según se ha podido pues las asistió el copiante. El original perteneció a Boturini y lleva las marcas 2°. 5. n. 18 Ymbo 5.n.14. Se conserva en el Museo nacional.

[f. 2]⁵

[se encuentra el número 8, el dibujo de una especie de círculo y ocho círculos. En la parte inferior se encuentra la transcripción de este texto que dice: 8 Tecpatl. 1500. 121]

[En la segunda columna se encuentra el número 19, una especie de casa y nueve círculos. Debajo de éstas hay un texto que dice] chiconahui cali. [En la parte inferior se encuentra el texto que dice: 1501. 9 calli. 120].

[En la siguiente columna se escribió el número diez, la cabeza de algo que se le asemeja a un conejo; debajo de éste hay diez círculos, una casa y una víbora] tecohuactzin ce onetlalil. [En la parte inferior se encuentra el texto que dice: 1502. 10 Tochtli-1502. 119]

[f. 3]⁶

9° 5° no. 18. = Ynvent[ari]o 5 no. 6= 14= del Leg. 3°

Chiconahui calli [dibujo de una serpiente]

1502. 10 Tochtli Tecoatzinco onetlaliloc

En 10. Conejo: se fundo tecoatzinco

1507. 2 Acatl Ypan yohualli omochiuca

En 2. Casa se Efectuo no con la noche

/otlalolinic⁷

/...⁸

¹ Biblioteca Nacional de Antropología, Archivo Histórico, Colección Antigua, no. 24. Anales de Diego García 9. fs.

² Se respetó la ortografía original del manuscrito.

³ El texto se encuentra en la portada de los anales.

⁴ Texto sobre el renglón.

⁵ La primera foja se encuentra a tres columnas.

⁶ La siguiente página se presenta en cuatro columnas.

⁷ Texto tachado.

⁸ Texto ilegible.

1508 3 Tecpatl	Yezquiyahuítl omochiuh	En 3. Pedernal. Llovio sangre
1519. 1 Acatl	IEES. MM ⁹ Don Fernando Eri quez marquez	En 7. Caña llevo don Fernando el Marquez
1521. 3 calli.	Ypan omochiuh huey za huatl ihuan omotlapole nochtitlan	En 3. Casa. /.../ ¹⁰ imbadio la gran viruela y se cayó ¹¹ tenochtitlan.
1523. 5 Acatl	Ypan ohuacico Teopixque S Fran[cis]os in pilhuan	En 8. Caña /empezó/ ¹² llega ron los padres, hijos de S[an] Fran[cis]co
1527. 3 Acatl	Nican otepilo teopixqui tlax calan frau m[art]in de Valen cia Tecamaxcuicuiltzin ac xotecatl texopanecatl tla toltzin	En. 9 Caña En este año man do colgar el padre de Tlax cala Fray Martin de Valen cia al Caballero Tecamax cuicuiltzin /.../ ¹³ Acxotecatl Teopa necatl Tlaltotzin
1531. 1583	ni oni tlami	/.../ ¹⁴ yo conelui
1535 a. Acatl	Ypan oacico Don Ant[oni]o de Mendoza vizorrey yan cuic.	En 4. Caña /.../ ¹⁵ llevo Don Ant[oni]o de Mendoza Primer virrey.
1539. 3 Acatl	/.../ ¹⁶ ynicuac ¹⁷ onpeuh yancuic	En. 8. Caña /entraron/ ¹⁸ comenzó
16. 27	Tlalpan mexico ohuapehuac	la nueva tierra de Me Xico. /(quien Nuevo Mexico)/ ¹⁹
1541. 10 Calli.	Ycuac opeuh Xochipilan	En 10. Casa. Comenzaron a emi
f. 167. 42	ontlalpehuato ic mochiuh	grar los de Xochipila izo

⁹ Anagramas de Jesús y María.

¹⁰ Ilegible.

¹¹ Sobre el renglón, porque debajo hay texto tachado.

¹² Texto tachado.

¹³ Texto ilegible.

¹⁴ Texto ilegible.

¹⁵ Texto ilegible.

¹⁶ Texto tachado.

¹⁷ Texto sobre el renglón.

¹⁸ Texto tachado.

¹⁹ Texto tachado.

[f. 4]

Ipan imaltepeuh chichime
catlalpan mizquic quinelih
tia cano ica ce cuetlaxtli

1544. 13 Tecpatl Ynicuac in micoac nohuian
altepetl omochiuh huey coco
listli temamauhti

1545. 7 Calli. Ynpa²² Xihuitl /cenca huey/²³ cen cali ino
mochiuh²⁵ tetza
huitl omohiuh itzcuintli
yn oquitlatili piltzintli

1548. 4. Tecpatl /ypan oteciuh/²⁷ inpan
onteciviloc²⁹ in noneau ipan
iztac tepetl

1549. 5. Calli. /.../³⁰ Yniquac oyay[a]n berro³¹ Don
Ant[oni]o
de Mendoza

1550. 6 Tochtli. /Ynicuac ohuala/³³ Yniquac hoyan

[f. 4]

verifico en el pueblo de
Mizquic del país de los
chichimecos revolviendo
con sus cabeios en cuero
En. 13. Pedernal /.../²⁰ mu
rio muchísima gente
en la capital por haber
invadido la²¹ terrible pes
te llamada cocoliztli.

En. 3. Casa. Grande acontecimiento²⁴
incendio en este ano p[o]r
haber ocultado una perra
/.../²⁶ a un niño/

En. 4. Pedernal. /.../²⁸
granizo mas ordinaria
mente sobre el cerro
blanco.

En. 5 Casa. /.../³²
fue D[on] Antonio de
Mendoza.

En 6. Conejo. Llego Don Luiz

20 Texto ilegible.

21 Sobre el renglón.

22 Sobre el renglón.

23 Texto tachado.

24 La "to" va sobre el renglón.

25 Texto sobre el renglón.

26 Texto tachado.

27 Texto tachado.

28 Texto ilegible.

29 Texto sobre el renglón.

30 Texto ilegible.

31 Sobre el renglón.

32 Texto ilegible.

33 Texto tachado.

	Don Luiz	de Velazco Segundo Vi
	De Velazco, visorrey ic ome	rrey.
1551. 7 acatl	/Ynipa/ ³⁴ Ynpa tlatelimoia Visitador	En 7. Caña. /.../ ³⁵
	D[on] Diego Ramirez	llego el vsitador Diego
	Ramirez inquisidor todo	
[f. 5]		[f. 5]
1554. 10 Tochtli.	Ynicuac /ye occepa/ ³⁶ juan no	En. 10. Conejo. /.../ ³⁷ vol
	campa ³⁸ mo	vio a inundarse perdien
15	manaco alt yam ³⁹ yc nocceppa	do todas sus chinanpas
	opoliuh chiunamill mexico	
1555 11. Acatli	ipan onpopocac ⁴⁰ citlalin	En. 11. Casa. Exhaló vapor la
	humeó ⁴¹	estrella (cometa)
1557. 13 Calli.	Ypan Ahuitl ohuacico cha	En 13. Casa /Entraron/ ⁴² imnadio
[dibujo de un chapulín]	polme	la terrible langosta
1558. 1. Tochtli.	Ipan in otlallolin	En 1 Conejo. /Entraron/ ⁴³ hubo
[dibujo de un círculo concéntrico y una estrella con seis picos]		gran temblor.
1559. Acatl.	Ynpa omochiuh yohuali	
[dibujo de un cuadrado con nueve recuadros]		
	nahua cali	
1561. 4. Calli.	/Ypan in/ ⁴⁴ Ynpa in nahui cali ⁴⁵ omochiuh	En 4. Casa. /entraron/ ⁴⁶ hizo muy
	Ehecatl /Ati	fuerte viento, viniendo del
	cahuan/ ⁴⁷ oncan hualaquiz citlal	lado del Citlallepec

34 Texto tachado.
35 Texto tachado.
36 Texto tachado.
37 Texto tachado.
38 Texto sobre el renglón.
39 Sobre el renglón.
40 Sobre el renglón "n".
41 Anotación en letra diferente.
42 Texto tachado.
43 Texto tachado.
44 Texto tachado.
45 Sobre el renglón *nahui cali*.
46 Texto tachado.
47 Texto tachado.

- tepehuic
1562. 5. Tochtli. Nican oaçico Fray Urbano En 5. Conejo. /entraron/⁴⁸ lleho
 S[an] Sebastian ihuan no ipa[n] fray Urbano de San Sebas
 Oacico Don Castro de peralta tian llegó también Don Car
 3 virrey = ihuan yehuatl onqui tro de Peralta virrey, vino
 quisico sacramento ilotatzin igualmente por el Sacra
 fray Alonso Urpano. mento el padre llamado
 Fray Alonso Urbano.
1563. 6. Acatl. Inin Xihuitl omonepanoq[u]e En. 6. Caña. /entraron/⁴⁹ se revol
 67. In citlalime ihuan oaçico /maron/⁵⁰ vieron o confundieron⁵¹ las
 Don M[a]r[t]i[n] herequez vi estrellas lle
 rey ihuan /.../ ca rey ic 4 ora omo nene go. Don Martin Henrri
 panoque in citlaltin ques virrey 4 horas despues⁵² las
 1564. [dibujo de un círculo concéntrico] 7 tec estrellas
 Se estantaron[*i*] y no volvieron.
 /.../⁵³
- [f. 6]** **[f. 6]**
 hacia las cuatro
1565. 8. 68. Calli ipan ompeuhque in pleito En. 8. Casa. Comezaron su
 [dibujo de una fogata y un círculo concéntrico] pleito los del pueblo de
 atlihuetzan tlaca Atlihuetzan.
1567. 10. Acatl. Ypan. otonahualoc⁵⁴ /.../⁵⁵ En. 10. Caña. /.../⁵⁶ Hubo grande⁵⁷ sin
 oltimohuan Eclipse de sol /.../ sol /.../

48 Texto tachado.

49 Texto tachado.

50 Texto tachado.

51 Texto sobre el renglón.

52 Sobre el renglón: "4 horas después".

53 Texto tachado.

54 Sobre el renglón.

55 Texto tachado.

56 Texto tachado.

57 Texto sobre el renglón.

1569. 12 Calli. Pan otlalolin /chicahuac/⁵⁸ En. 12. Casa. /.../⁵⁹ hubo muy fuerte temblor tierra.
1570. 13. Tochtli. Nican opeuhque teocalli [dibujo de una fogata] inipan altepetl San Luis Cuauhmantla oquipehual ti totatzin Fray Pedro Melendez = ihuan otemictique tlaxcalteca oquimictique Diego Ozomatli ihuan bal tolo Yetototl ihuan Ju[a]n ocelotl ipampa in teopa ic motlali in San Luis Cuauhmantla En. 13. Conejo. /.../⁶⁰ comen zaron a levantar su templo los de San Luis Cuauhmantla, (hoy Huamantla) siendo principio nuestro padre Fray Pedro Melendez Ylito Tlaxcalan hortilvaron por la ereccion del Templo a los de Cuauhmantla habiendo morir a Diego Ozomatli, Bartolome Yelototl a Juan Ocelotl.
1571. 1. Acatl Ypam xihuitl oquimic Tique tequitlatoque tepe [f. 7] En. 1. Cana. /.../ hi cieron morir a los de [f. 7] de udores de tributos en tepetzinco Atlacatepec /.../⁶⁶ llamatos
- tzinco atlacatepec otoca /m[art]yn⁶¹ D[oming]o⁶² ozomatli ihuan⁶³ ca /pabototli/⁶⁴ Yelototl⁶⁵ ihuan Yc ocelotl ini pampa oquin

⁵⁸ Texto tachado.
⁵⁹ Texto tachado.
⁶⁰ Texto tachado.
⁶¹ Texto tachado.
⁶² Sobre el renglón.
⁶³ Sobre el renglón.
⁶⁴ Texto tachado.
⁶⁵ Sobre el renglón.
⁶⁶ Texto tachado.

	mictique itotahuan tocol huan inic omotlali alte petl panoyaya cuetlaxcoa pan nopopolohuan inic yahui mexico ihuan on yaya S[an] Juan de locianos tlax coapan inic ama[n] quitza cuilique quimictizque i pleito quichihua inic mo tlalli Santa Yglecia in malenehua S[an] Luis Cuauh mantla, ino moteneuhque tlacpac icontique	Martin Ozomatli, Carlos telototl y Juan Ocelotl la causa de la muerte fue por que mataron a los ancianos de Tlaxcalan que estanban yendo a Cuetlaxcoapan y a mexico para impedir la ereccion del templo y fundación de la cabecera en San Luis Cuauhman tla, Para impedir esta opo zicion en el camino los espiaron y allí los mata ron.
1575. 5 Acatl. 33 miquiztli. [dibujo de un muerto]	/yn ipanin/ ⁶⁷ omochiuh huey cocoliztli ohualpeuh Ma cuilolan. Miquiztli	En 5. Cana. /.../ ⁶⁸ fue el gran Cocoliztli
1577.7 Calli. Ypan in Citlalli popocac ni [dibujo de una fogata]	can onpeuhqui pleito ini techpa tlacallaquili ihua cohuatequitl	En 7 Casa. /.../ vaporó la estrella (cometa) ⁶⁹ y comenzo el Pleito o la guerra por el tributo y por el servi cio personal y publico
1578. 8 tochtli. 9n chicuey tochtli		[1578.8. conejo. 9. Ocho] conejo⁷⁰
1580. 10. Tecpatl.	Ypan in oaçico Don Lo Renzo Juares de Corona	En 10. Pedernal. Llegó el virrey Don Lorenzo Juarez de

⁶⁷ Texto tachado.

⁶⁸ Texto tachado.

⁶⁹ Sobre el renglón.

⁷⁰ Los agregados son míos.

[f8]

Virrey ic 5 virrey

1581. 11. Calli. /.../ Ynipa /.../ omotzcua
loc ihuan otlalpolohuizquia
ya

1584. 1 Tecpatl. Ypan in xihuitl ohuilohuac
[dibujo de un muerto] Caxtillan, tlatoque⁷²
/.../ yn
chapolime oacico

1585. 2 Calli. /Ypanin/⁷⁴ ynipa /xihuitl/ oaçico Don
Muaro Zl marque de /villa/ llavi⁷⁵
la.
matriquez

1586. 3. Tochtli. Ypan in mayanaliztli omo
chiuh inicuac acatzinco ya
lohuac = /.../⁷⁶Ynipa ohuanquin⁷⁷
in Caxtillan Arzobispo

1587. 4 Acatl. Nahui acatl xihuitl

1590. 7 tochtli. /.../ Ynipan ohuancico⁷⁹ Don
Luis de Velasco ic 7 virrey

[f. 8]

Coruña, que fue el quin[to]
de estos gefes

En 11 Casa. /.../ fue
comida la luna (eclipse la
luna)⁷¹ iba a peder el mundo

En 1. Pedernal /.../
se fueron los Senores a
Castilla y llegaron /langostas/⁷³
Chapulines o
[lan]gosta.

En 2 Casa. /.../ lle
go Don Mauro de Zuni
ga Marquez de Villa
manrique

En 3 Conejo: /.../ hu
bo grande hambre y esta
do los caballeros en A
catzinco /.../ lle
go de Caxtilla el Seno[r]
Arzobispo.

[1587. 4 Caña. Año Cuatro Caña]⁷⁸

En. 7 Conejo. /.../ lle
go el setimo virrey Don

⁷¹ Sobre el renglón texto en paréntesis.

⁷² Sobre el renglón *tlatoque*.

⁷³ Texto tachado.

⁷⁴ Texto tachado.

⁷⁵ Sobre el renglón.

⁷⁶ Texto tachado.

⁷⁷ Sobre el renglón.

⁷⁸ Los agregados son míos.

⁷⁹ Sobre el renglón.

	Luis de Velasco	
1591. 8 Acatl.	Chichimecatlalpan oyalo huac /teopixcatz Arnitin/ itencopatzinco visorrey a chichimecapatlalpa	En 8. Caña. /.../ marcaron los padres por mandato del virrey
[f. 9]	[f. 9]	
	Ypan ohuacico	tierra de los chichimecas
1596. 13 tecpatl.	/.../ Don Gaspar de Çuniga Ic 8 visorey no ipan on quinmichique teopixque in ompa Jabo tlacamo ihuan opan ilhuitzin san Matheo omochiuh in E hecatl huel chichahuac te mamauhti ihuan quia huitl /ycuac non/ ynicuac hon mipil tzintli ni catca in nehuatl Andres garcia ihuan /ihuan/ San Matheo ohuetz qui /teopantli, xacatzin/ teopantli xacalli ⁸⁰ in ompan cohuapan	En. 13. Pedernal /.../ lle go Don Gaspar de Zuniga octavo Virrey y en el mismo mataron a los padres y sus “ “ “ habitantes Tambien el dia de San Mateo crrio espantoso vien to y lluvio de tal manera que la gente se hallo ba tante acobardada. Enton ces siendo yo Andres garc cia a un niño. Se cayeron el templo de San Mateo y los jacales de coapan
1610 [sic] 4 Tecpatl.	Ypan in xihutl omotla catilli piltontli itoca m[ari]a Malin caxochitl No inin panin olecuin	En 4. Pedernal /.../ nacio la nina llamada Maria Malinca Xochitl En este mismo año se en cendio de fuego el cielo y
69.	Ilhuicatl ontlatlac	

⁸⁰ Sobre el renglón.

estuvo ardiendo (Aurora bo
real)

1601. 5 calli.

Ypan in Xihuitl onimo
tlacatili nehuatl notoca
Diego garcia ipan inin
Xihuitl de 1601 años

En 5 Casa. /.../ naci yo

Diego garcia

Cómputo Cronológico de los indios mexicanos. Transcripción¹

[Las únicas piezas de este tomo son fieles copias de sus originales. De que certifico. Mex[i]co diez de Noviembre de mil Setecientos noventa y dos]

Fran[cis]co García Figueroa. [rúbrica]

[f. 22r]²

AL GLORIOSISIMO Arcangel Señor S[a]n Miguel Principe de los exércitos de Dios, y Patron de la Catolica Yglesia.

O.D.C

Sin duda Gloriosisimo Arcangel Custodio del Sagrario de la Santisima Trinidad Maria Santsima Señora Nu

[f. 22v]

estra, que como fuiste custodio, y Patron de la Sinagoa, lo eres tambien de la Provincia de Tlaxcala en esta Occi-Septentrional América, pues en ella te dignaste aparecer á un pequeñuelo Yndio, mandando se te hiciese un Santuario para oír en él las peticiones de los que afligidos se valieren de tu intercesión, y remediar sus necesidades: si para cada Reyno señaló el Altisimo un Arcangel por Custodio, y á cada Ciudad dió un Angel, habiendo sido ésta Provincia Reyno á parte desde su origen, y fundación, que á ningún Ymperio, o Reyno de los Americanos estuvo sujeta; y pues hay memorias que en la Ciudad, Cabecera de ella, son Tutelares los Santos Angeles Custodios desde su conversión, sin duda ella, y toda su Provincia está debajo de tu proteccion, y en afectuoso, y debido reconocimiento ofrezco, dedico y consagro á ella éstos borrones que me incita á sacar á publico la genial inclinación de mi Patrio Suelo, por publicar lo bueno que ha produ

[f. 23r]

cido, y produce su clima, si bien estimulado del amor, movido mas de las virtudes de Nobleza, valor y lealtad

¹ Archivo General de la Nación, ramo de historia, vol III, en 19 fojas. Se respetó la ortografía original del manuscrito.

² El número de folios fue añadido en tiempos recientes, porque se encuentran a lapiz. El texto inicia en la foja 22r y termina en la foja 41r.

de que se ilustra: publica son sus prerrogativas, y asi no temo la Sospecha de Ovidio Cap. 1 de Ponto Nescio qua natale solum dulcedine cunctos Ducit, et ummemores non sinit ese sui.

Alabanza és notoria de sus grandezas su propio ser, negandose á los aplausos agenos; asi por que la emulación los enseña, como por no obligarse á correspondencia, de que nacen sus inquietudes, contentandose con ostentar en si misma sus excelencias, y que solo le sirva de Teatro su conciencia, para exaltarse: dixolo, Julio: Nullum Theatrum virtuti conSciencia majus.

No hacen relación de mèritos las riquezas, que ésas son superfluidades, de que se esguaza, dexandose sor ver de la avaricia, por fundar Mayorazgos de ellos.

[f. 23v]

Cómputo Cronológico de los Yndios Mexicanos.

Desde que salieron de la Provincia de Aztlán, hasta que llegaron á Chapultepec, fundacion de México, eleccion de sus Reyes, y de otros Reynos, y fin de su Ymperio: varias opiniones del origen de sus Naciones, y de sus primeros Pobladores. Antes del Diluvio fueron los Havitadores de ésta Nueva España Gigantes, cuyos huesos se hallan hoy en dia en muchas partes; asi lo dice el Padre Torquemada en su Monarquia Yndiana. Lib. 1 cap. 14; y despues del Diluvio, doce opiniones con la suya, refiere el Padre Presentado Fray Geronimo Garcia en el Libro que imprimió en Valencia año de mil seiscientos seis, intitulado: Origen de los Yndios del Nuevo Mundo de varios Autores, por diversos fundamen

[f. 24r]

tos de las Naciones que vinieron á poblar éstas Occi-Septemtrionales partes de la America.

La primera, no pone su Autor mas que congeturas de que por Mar pudieron venir navegando los hixos, ò Nietos de Noé despues del Diluvio.

La Segunda, és del Padre Acosta, q[u]e acaso, ó por

fuerza de tormentas llegaron á éstas partes, donde se quedaron por pobladores.

La tercera, és de Alexo de Venegas Libro 2 cap. 22. Que de Cartegineses.

La quarta, és de graves Autores, que siguen el parecer de Platon: dicen que fueron de la Ysla Atlantica.

La quinta, és de Arias Montano titulo 7 libro Phal Capitulo 9; y de Gerebrardo libro 2: chrono. p. 45, que la gente de Nueva España, y Perú vienen de optur, hixo de Yectan, y Nieto de Heber.

La sexta, és de Gonzalo Fernandez de Ouviedo, 1.p. Hist. Ynd. Lib. 2 cap. 3. Y del Pa

[f. 24v]

dre Maestro Fray Tomas Malvenda libro 3 capitulo 18: dicen, que de gente Española se puede creer que se poblaron las Yslas de Barlovento, como son Puerto Rico, la Ysla Española, y Cuba, y de hay las Yndias. La septima, hay Autores que dicen que proceden de Romanos quando dominaron á España, y todos hablaban en latin: para confirmacion de ésto traen vocablos parecidos á los latinos, Ulli por un aceyte que se parece á Oleum; y el convento de las Doncellas Vertales, y en hacer caminos, y calzadas, y como repartir Roma en treinta y seis Tribunos los Ciudadanos, y á éstos se reducian los caballeros de á fuera

La octava, y nona, que és del Padre Garcia, que proceden de los Griegos, por algunas veces que se asemejan á su Ydioma con una misma significacion: Esta és de Autores que no los menciona.

La decima, parece que és de Alexo Vanegas, que procedieron de Fenicianos, fundados en la autoridad de Aristoteles en el libro

[f. 25r]

de cosas maravillosas C. 23

La un³ decima. sin dar Autor, mas que por congeturas, que procedieron de chinos, p[o]r la poca distancia que hay desde el Reino de la China a la primera tierra firme de Nueva España el Reyno de Anian, y la Quivira

La duodecima, sin citar Autor, es, que descenden de Tartaros solamente, y excluye á los Judios, y Cananeos, y á todas las demas Naciones: Su prueva es hallarse los Yndios con las mismas costumbres que ellos y por ser tan /antigua/ contigua⁴ la Tartaria con los Reynos de la Quivira, y fundase en una autoridad del Padre Callancha, en que pasado el Diluvio, y bueltose á su Carcel el Mar, y á sus Sotanos el Agua, era todo tierra continuada de España, y Africa: lo prueva Erotostenes

³ Sobre el renglón "un".

⁴ Sobre el renglón.

en Estrabon y seneca de Chipre, y Surio: lo afirma el Padre Lorino sobre los Actos Apostólicos Cap. 28 vers. 13.

Corone éstas doce opiniones, la Problematica del Sapientisimo Muy Reverendo Pa

[f. 25v]

dre Fray Augustin de Vetancur, que pone en su teatro Mexicâno p. 2. t. 1. cap. 3. aun que su Paternidad Muy Reverenda con su acostumbrada humildad, y grande modestia estuvo determinado de no ponerla, y ya que la puso, dice, que se acomoda al parecer de todos, quando ès visto se abentaja, y dexa muy atrás, y és que no solo proceden de una gente, y Nación sino de muchas: unos vinieron por Mar, ó ya buscando la tierra, ó yá derrotados de tormenta, unos caminando por tierra, ótros sin buscarla, irian de trás de la caza; y conformandome con todas las opiniones, digo, que proceden, unos de los Judios, y puede ser que fuesen de las diez Tribus; otros de Cananeos; otros de Cartaginenses; otros de la Ysla Atlantica; otros de Ophir; otros de los Españoles; otros de Romanos; de Fenicios otros, y de Chinos, y Tartaros, pero éstos en diversos tiempos: el fundamento és, porque se hallan en éstas Naciones, costumbres, ritos, Ceremonias, trajes, y lenguas tan varias que

[f. 26r]

dicen ser varias las Naciones de donde vinieron, su origen, y principio; y también se haáde advertir que en esta Nueva España son muchas las lenguas, y Varios los Naturales, y animo de los Yndios. Singular opinion solo que de tantas Naciones como hay en esta Nueva España, no dice su Paternidad Muy Reverenda de cada una en Particular á la que le toca por su origen para venir en conocimiento de ellas facilmente, que fuera el lleno de tan grande opinion problematica.

En las descripciones del Mundo del Doctor Don Pedro Cubero Sebastián, que solo se destinó en andar el Mundo, y ver de paso las Naciones que en el hay, halló una opinion ácerca del origen de las Yndias Occidentales Cap. 6 en la descripción de la America, que descenden de los Yndios Orientales Ophiritas; que el motivo principal de haver venido á éstas partes, fueron las quatro tiranicas, y repentinas entradas que hicieron en sus tierras; la primera de los Asirios; la

[f. 26v]

segunda del tirano Baco; la tercera de Ciro; y la quarta de Alexandro magno; cuyas tiranicas Armas fueron causa de que amedrentados fueran á descubrir tierras á ellos incognitas por aquella parte del Mundo q[u]e

àcia el Polo Artico se lebanta hasta casi ochenta grados; y àcia el Antartico hasta cincuenta y dos y medio, y pasando el estrecho de Anian, fueron á descubrir por la altura de quarenta y cinco grados la tierra que hoy llaman la Nueva España: En èsto cita á Arias Montano, Libro, intitulado Phalax de Gentium sedibus, que es la quinta opinion de las doce ya dichas y añade, que los Yndios Americanos son del mismo ayre, y fisionomia de los orientales y pone otras muchas razones tan fuertes, que sin duda ès la mas Cierta, y acertada opinion de todas quantas há havido hasta á hora cum venia tanti Magistri; el que la quisiere ver mas de espacio, remitolo á él. Y veamos los primeros que vieron por delante, segun consta por sus caracteres, è Histori

[f. 27r]

as pintadas con geroglificos.

Los primeros que vinieron à èstas partes de Nueva España.

Fueron los tlaltecas, segun el Padre Torquemada, gente crecida de Cuerpo, que andaban vestidos de unas tunicas largas, y blancas: vinieron de la parte del poniente guiados de siete señores, ò Capitanes llamados Tzacatl, Telacalzin, Echecaltzin, Cohualzon, Tezihuacohutl, Tlapalmezoltzin, y Melzolzin: fueron desterrados de su Patria por ser muchos en su Nación; los que trageron el Maiz, Algodon, y demas Semillas, y curiosidades de piedras preciosas de oro y plata: Salieron de Huehuetlalpan, que era su patria, el año de cetecpatl, y anduvieron vagueando, hasta que llegaron á Tolantzinco donde contaron una edad, que eran cin

[f. 27v]

cuenta y dos años que llamaban Xiuhtlalpilli, desde que salieron de sus tierras de alli pasaron, y funfaron á Tollan, donde huvieron el primer Rey que se llamaba Tlalchiuhtlanelzin, y empezó á gobernar el año de Chicome Acatl: el segundo Aixtilcuechahuac: el tercero, Huelzin: el cuarto Totepeuh: el quinto Nacazxoc, el Sexto Mitl: el septimo fué una Mujer llamada Xiuhtzaltzin, que governó quatro años, y los demas la Republica que cada Rey gobernaba cincuenta y dos años no mas, y aun que fuera vivo, cumplidos, entraba el hixo sucesor, y si moria la Republica. El octavo Tecpancaltzin ò Topilzin, en cuyo tiempo se esparcieron los Toltecas: èste dexó dos hijos, Xilolzin y Pochotl, que se quedaron en Aculhuacan. Esta Nacion ocupó la Nueva España por mas de quinientos años, y anduvieron vagueado,

y poblando ciento y quatro años, y aun que hay quien diga que los Chichimecas estaban yá poblados en los Montes, no consta de sus ca

[f. 28r]

ractères. Su destruccion, y ruina fué por malos temporales, y falta de mantenimiento y opresión de cierto Rey, que estando juntos en Teotihuacan, seis leguas de México donde tenian el Templo de sus Dioses falsos, se les apareció el Demonio en forma de Gigante que à brazos quitó la vida á muchos, y hizo grande estrago en ellos; al otro día le vieron en un Cerro alto en forma de Niño blanco, y lustroso con la Cabeza podrida con mucha hediondez, murieron muchos, y ellos lo arrebataron con violencia y lo llebaron à la Laguna, y en medio de ella desapareció, y se les apareció el Demonio, y les mandó desamparasen aquella tierra, por que en ella les amenazaban peligros, y muertes; que les siguieran que los llebaria à parte donde gozasen de todo descanso, y quietud; y asi lo hicieron unos al Oriente, y otros al Norte, conforme la visión que a cada uno les había mostrado: desamparon la tierra, y pasaron á poblar à Campeche, y Goatemala.

[f. 28v]

De los segundos que vinieron à èsta Nueva España. Despoblada por los Toltecas la tierra, en las Provincias del Norte, en una Ciudad que llamaban Amaqueme, habia un Rey que lo era de los Chichimecas, llamado Tlamacalzin, cuyos vasallos era gente desnuda de ropas, vestida de pieles de Animales feroce en el aspecto, y dados a la guerra; que tenian Arco, y flechas por Armas, y la caza de Animales por ordinario sustento. Murió èste Rey dexando dos hijos llamados Achcauhzin, y Xolotl: el primero le sucedió en el Reyno; y el segundo mal contento de no gobernar, convocó á todos los de su Reyno, Capitanes y Cabezas con pretexto de vengar las injurias hechas á sus Abuelos de los que havitaban las partes del Sur y Medio dia, que estaba todo en

[f. 29r]

calma, y confuso silencio: envió antes de salir, exploradores que llegaron hasta la Nueva Vizcaya trecientas leguas; y bolvieron con la noticia de que estaba toda la tierra desierta, y que vieron las ruinas de los Edificios: á los seis meses salió con sus vasallos que venian seis Reyes con él, y veinte mil Capitanes, que cada uno lo era de mil hombres, dexando al Rey su hermano de Achcauhzin con mas de quinientos mil, segun la Cuenta de sus Mapas, sin mujeres, ni Niños.

Al año llegaron á un Lugar que llamaron Chocayan, lugar de llanto: de allí á Cohuaslicamac, y de allí á Tepenenetl que hasta hoy se nombra así, y de allí á Tollan, donde hallaron ruynas de casas, y edificios, señal de haver sido havitada de otras gentes. Pasaron á Mizquayahualan, y sin parar hizo alto en un Lugar q[u]e le cuadro, le llamó de su nombre Xolotl, q[u]e hasta hoy se conserva con este nombre; de aqui despachó a su hixo Nopalzin que mar

[f. 29v]

case la tierra, que él iría á buscar Sitios mas acomodados por allí. Llegó al Cerro de Cepoallan, y á Tepepulco, bolviose á su nueva poblacion Xolotl: su hixo pasó á la Sierra que está junto á Tezcucu: vió los llanos que demonstraban haver sido sembrados: pasó a las Sierras del volcan, desde donde divisó algunos humos acia las partes Coyohuacan, y Chapoltepec, de que se partió luego, luego á dar noticia a su Padre: en este interin salieron algunos Capitanes que llegaron al Cerro de Tenanyocan, y pareciendoles el mejor Sitio, volvieron á darle aviso, y hecha consulta con parecer de Nopaltzin, determinaron dexar el puesto de Xolotl, y pasarse á Tenanyocan, y determinaron contar la gente que venia: hizo que cada qual fuese pasando, y poniendo una piedra en diferentes Lugares de que se hicieron doce Cerros pequeños que hasta hoy se ven, y el lugar se llamó Nepoalco, que quiere decir contadero que al parecer de algunos seria cerca de un

[f. 30r]

millon de personas, y puesto Xolotl en Tenanyocan con su Ejército, repartió las familias de seis Reyes que venian con él.

Aun que Xolotl estaba gustoso con la nueva posesion, no dexaba de estar receloso de que si aquellas tierras tenian otros Poseedores, que se le podian oponer, despachó á Acatomatl, uno de los Señores que con él vinieron, con gente de Arma, y llebando noticia del Lugar donde Nopalzin divisó humos, llegó á Chapoltepec, donde halló un Toltecatl llamado Ecitlin con su mujer Azochiatl, y un hixo: diole razon de como se havia quedado él, y otros que estaban á las Riberas de la Laguna, por no ir con los suyos que habian desamparado la tierra: pasó á Colhuacán, y halló otros dos con sus hixos, y mugeres Xiuhmatl, y su muxer Oceloxochitl, Cocoahtli, y Yhyozochitl, y sus hixos Coyotl, y Axcoquauhtli, y en las tierras de la Laguna, halló /á/ otros, aunque pocos: pasó el volcan, y en Tepexoxoma hallo otro con sus hixos, y muger este le dio noticia

[f. 30v]

como en Choloyan estaban dos sacerdotes de Ydolos; y de allí bolvió á Xolotl á darle cuenta de todo, y viendose Señor de todo sin contradiccion alguna repartió Sitios, abentajando á los principales: dividió su gente ácia la parte del Norte Zacatlán, Huauchinango, Tototepec, y Atotonilco, que hoy llaman Chichimecatlalli, y la demas se esparció por los llanos en las riberas de los Rios, y de esta suerte se quedó en Tenanyocan asentando su Ciudad, ocupandose con su gente en la caza y á los diez y ocho años siendo la Ciudad de Tezcucu que havia de marcado su hixo.

A los ocho años de la venida de Xolotl, vinieron seis señores de distintas lenguas, y poca gente por el aviso que dió á los suyos de su quedada, llamados Tecuatzin, Tzontehuaiel, Cacatitechcochi, Huihualtzin, Tepoxotehua, Ylzcuinquan: Aun que dicen que de estos proceden los otomites, Tlaxcaltecos que vinieron despues, como se verá. Si és por el bandon que le dán hoy de Ylzcuin

[f. 31r]

quanes, no tiene mas fundamento que el que quiere el Reverendo Padre Betancur, por que tambien pueden decirles por haver admitido en su Provincia á los Otomites, que asi les llamaban á los de Xiquipilco con su señor, llamado Tlilquelzpalitl á quien venció, y mató Axayacatl, siendo Sexto Emperador de México. A los cuarenta y siete años de la venida de Xoloto, vinieron otros tres Reyes con grande exercito de gente crecida, y bien dispuesta: el principal caudillo era Acolhua de quien tomaron la denominación los suyos: era de linage de Citin que era noble y antigua casa como la de los Cesares, y Pompeyos en Roma á quienes Xolotl, /yno/ Nopaltzin recibieron bien, y casó con los dos a dos hixas que tenia: á Acocolhua dio por Mujer Cuetlaxochitl con el Señorío de Azcapozalco; á chicoquauhtli dió Chihuaxoch con el de Xaltocan; y al tercero que no fué su lYerno, llamado Tzontecomatl, le dió el Señorío de Coatlichan, Junto á Tezcucu y casadas las

[f. 31v]

jixas, determinó casar á su hijo Nopaltzin con una Toltecatl, hixa del Principe Pochtl, y Nieta del Rey Topiltzin, que en Tlaximaloyan lo havia criado su Madre Huilzilzilin secretamente: ella se llamaba Azcatl Xochitl.

Crecido el numero de la gente con quince señores, seis que vinieron despues con Xolotl, ó seis que

vinieron despues, y éstos ultimos tres: de los seis primeros Acahozale, dió la Ciudad, y Provincia de Coatepec, á Cohuatlan la de Mamalhuascoya, ya,⁵ Coscaquautli por su compañero; á Yztacmitl, Ato de Nopaltzin, la de Tepeyacac, hoy Nuestra Señora de Guadalupe; á Tecpa, y á Yztacquauhli la Provincia de Alacahuacan.

Luego que Xolot llegó à Tenanyocan enfermó, y murió en presencia de sus hixos, Yernos, y Vasallos á los doscientos años de su edad poco menos, y à los ciento y trece de Monarca, y à los ciento veinte y dos de la destruccion de los Toltecas. Quedó su hijo Nopalzin por su sucesor en el Ympe

[f. 32r]

rio, y su Nieto Tolzin, hixo de Nopaltzin, y de la Tolteca quedó por Rey de Tezcucó, y a su hixo segundo Quauhtiquihua le dejó por Señor de Zacatlan, y al tercero Popocoz por su Señor de Tenamitie. Se le reveló la Provincia de⁶ Tolantzinco, y otras, fue en persona à castigarlas, y à pacificarlas, y á los veinte y siete de su gobierno murió, y le sucedió su hixo Toltzin, alias Pochtl, que era Rey de Tezcucó, y entró en este Reyno su hixo Quinalzin, por otro nombre Tlaltecaltzin.

No se dice cosa de éste Emperador, solo que pasó la vida en fiestas, banquetes y recreaciones, y á los treinta y seis años que gobernó, murió, y le sucedió su hixo Quinaltzin alias Tlaltecaltzin, Rey de Tezcucó. No se quiso coronar en Tenanyocan como sus Padres y Abuelos, si no en Tezcucó donde pasó la corte, y fué el primero que se hizo llebar en Andas ricas sobre los hombros de quatro señores de los que no tenían Titulos de Reyes, y debajo de un palio cuyas varas llebaban Reyes á remuda [*sic*] todos: de

[f. 32v]

xó en Tenanyocan por Gobernador á su Tio suyo llamado Tenancacaltzin, hermano de su Madre: en éste tiempo llegaron los Mexicanos á esta Nueva España, y este fué el que les salió al camino, y los retiró á Chapoltepec á donde llegan hoy los Señores Virreyes. Murió á los Sesenta años de su gobierno: fué el primero que le embalsamaron, y le pusieron muchas insignias nuevas como de una Aguila labrada, y un Tigre à los pies, y a las espaldas un Arco y flechas en la mano, y fue el primero que hizo sepulcro de Reyes donde otros se enterraron.

Sucediole su hixo Techotlalzin, cuya Jura se hizo en

Tezcucó, y viendo pacificado el Reino dividió sus vasallos en quatro Naciones, en Aculhuas, Melzotecas (que son los chichimecas) Tecpanecas, y Culhuas: ordenó veinte y seis Provincias en Reynos principales para que le ayudasen en el gobierno, y treinta y nueve Provincias en que puso Señores que juntas hacen sesenta y cin

[f. 33r]

co cuyos Reyes, y Señores le reconocian por Emperador. Usó de una prudente, y sabia astucia repartiendo en parcialidades de gente, la tierra de suerte que si en un pueblo Tecpaneca havia seis mil vecinos, sacaba los dos mil, y los llebaba al Pueblo de los chichimecas, y de éste sacava otros tantos para el de los Tecpanecas, de donde los otros dos mil havia sacado, y éste hizo con todas las demas Naciones y fue por si se quisiesen los de una familia revelar, no hallasen a los otros parciales para unirse.

Los terceros que vinieron à ésta Nueva España.

En la Provincia de Aztlán de donde fueron los Toltecas, primeros habitantes de ésta Nueva España, eran tan numerosisima

[f. 33v]

la gente que en ella havia, que el motivo de haver emprendido un viage tan prolixo hasta estas Provincias de Anahuac, fue el que Huitziton, uno de los mas entendidos que havia en aquel linage, oyó, y reparó en el canto de un paxaro que repetia Tihui, Tihui, que quiere decir vamonos, vamonos: comunicó su reparó con Tecpaltzin, y tanto pudo la persuacion de los dos al numeroso Pueblo de los Aztecas, representandoles que el Canto de aquel Paxaro era feliz prenuncio de su fortuna, que dexasen su tierra, y peregrinasen en busca de la que les pronosticaba. Salieron con ellos nueve familias, aun que eran todos de un linage y Nacion, se dividieron en distintas familias, aunque hay quien diga, que fueron quatro, que son las Mexicana, Tlacochalca, Chalmeca y calpizco: lo cierto ès que fueron nueve, y son las siguientes: chalca, Matlazinca, Tecpaneca, Malinalca, Xochimilca, Cuitlahuaca, Chichimeca (èstos son los Tlaxcaltecas) Mixquica, y Tenochca, que muchos

[f. 34r]

de èstos tomaron el nombre despues, segun la poblaci3n, 3 Lugar donde poblaron.

Salieron guiados de Tecpalzin, y Huitziton en el primer año de su siglo primero Tochtli de mil ciento noventa y quatro, que segun la cuenta que hace el R.P.

⁵ Sobre el rengl3n.

⁶ Sobre el rengl3n.

Torquemada, (que) á quien⁷ sigue el R.P. Vetancur, fué el año de la Encarnación de N[uestro] S[eñor] Jesu-Cristo de 1186, no esta bien ajustada esta cuenta. Y para seguir apuntando los sucesos q[ue] en ellos sucedieron muy notables, dexando dos opiniones de q[ue] salieron el año de 700, dice el p[adr]e Torquemada, y Enrico Martin/ez/ q[ue] en el de 800 (hablaran de los primeros, y segundos, y (uno) nó⁸ de estos ultimos q[ue] se llamaron Mexicános, o Tenozhca) la tomaré de Don Carlos de Sigüenza.

[f. 34v]

Comienzan los años (a) con correspondencia de los de ellos⁹

1186	1195	Acatl 2	Llegan á Hueicolhuacan
1187	1196	Tecpatl 3	
1188	1197	Calli 4	
1189	1198	Tochtli 5	Llegan a chicomoztoc y quedan solos los Mexicanos, y Tlatilulcas: se apartan las demás Naciones
1190	1199	Acatl 6	
1191	1200	Tecpatl 7	
1192	1201	Calli 8	
1193	1202	Tochtli 9	
1 Siglo.	1203	Acatl 10	
1194			

(a)Entiendame del Kalendario comun q[ue] nos rige

[f. 35r]

1204	Tecpatl 11	1227	Acatl. 8		
1205	Calli 2	1228	Tecpatl 9		
1206	Tochtli 13	Llegan á Coatlicamac yá solos	1229	Calli 10	Llegan á Atollan
1207	Acatl 1	1230	Tochtli 11		
1208	Tecpatl 2	1231	Acatl 12		
1209	Calli 3	Llegan á otro parage	1232	Tecpatl 13	
1210	Tochtli 4	1233	Calli 1		
1211	Acatl 5	1234	Tochtli 2		
1212	Tecpatl 6	1235	Acatl 3		
1213	Calli 7	1236	Tecpatl 4		
1214	Tochtli 8	1237	Calli 5		
1215	Acatl 9	Llegaron á Apanco	1238	Tochtli 6	Llegan á Atlitalalaq[u]jian
1216	Tecpatl 10	1239	Acatl 7		
1217	Calli 11	1240	Tecpatl 8	Llegan á Atotonilco	

⁷ Sobre el renglón.

⁸ Sobre el renglón: "no".

⁹ De aquí en adelante sigue una correlación de años y sucesos ocurridos. Años nauas y años castellanos.

1218	Tochtli 12	1241	Calli 9	Llegan a Tepegi	
1219	Acatl 13	1242	Tochtli 10		
1220	Tecpatl 1	Llegan á Chimalco	1243	Acatl 11	
1221	Calli 2	1244	Tecpatl 12		
1222	Tochtli 13	2º siglo*	1245	Calli 13	
1223	Acatl 4	1246	Tochtli 1º	Llegan á Apasco	
1224	Tecpatl 5	1247	Acatl 2		
1225	Calli 6	1248	Tecpatl 3		
1226	Tochtli 7	Llegan á Pipiolcomic	1249	Calli 4	Llegan á Tzompanco

* En el documento se encuentra una línea punteada que señala a 1246

[f. 35v]

1250	Tochtli 5	1273	Calli 2	
1251	Acatl 6	1274	Tochtli 3	
1252	Tecpatl (9) 7	1275	Acatl 4	
1253	Calli 8	1276	Tecpatl 5	
1254	Tochtli 9	1277	Calli 6	
1255	Acatl 10	1278	Tochtli 7	
1256	Tecpatl 11	Llegan á Tezayocan	1279	Acatl 8
1257	Calli 12	Llegan á Teatepec	1280	Tecpatl 9
1258	Tochtli 13	Llegan á Taltepetlac	1281	Calli 10
1259	Acatl 1	1282	Tochtli 11	
1260	Tecpatl 2	1283	Acatl 12	
1261	Calli 3	1284	Tecpatl 13	
1262	Tochtli 4	1285	Calli 1	
1263	Acatl 5	1286	Tochtli 2	
1264	Tecpatl 6	1287	Acatl 3	
1265	Calli 7	1288	Tecpatl 4	
1266	Tochtli 8	1289	Calli 5	
1267	Acatl 9	1290	Tochtli 6	
1268	Tecpatl 10	1291	Acatl 7	
1269	Calli 11	1292	Tecpatl 8	
1270	Tochtli 12	1293	Calli 9	
1271	Acatl 13	1294	Tochtli 10	
1272	Tecpatl 1	1295	Acatl 11	

[Texto apaisado al centro de la foja: De Teatepec gastaron 7 mansiones en el discurso de 20 años hasta el de 1275 pasando por Chimalpan; de allí á Coahuatitlan, á Huexachtitlan, á Tecpayocan, á Tepeacac, que es hoi Guadalupe con que cumplieron los 82 años de su salida de Aztlan, y 77 años que se apartaron Chaxcaltecas y demas Naciones en Chicomoztoc.]

[f. 36r]

1296	Tecpatl 12	1319	Acatl 9	
1297	Calli 13	1320	Tecpatl 10	
1298	Tochtli 1	3º siglo	1321	Calli 11
1299	Acatl 2	1322	Tochtli 12	
1300	Tecpatl 3	1323	Acatl 13	
1301	Calli 4	1324	Tecpatl 1	Tlaxcaltecos muestran su valor y eligen Monarca
1302	Tochtli 5	1325	Calli 2	
1303	Acatl 6	1326	Tochtli 3	
1304	Tecpatl 7	1327	Acatl 4	

MANUSCRITOS TLAXCALTECAS EN NAUATL

1441	Calli 1	1464	Tecpatl 11	1495	Acatl 3	1518	Tochtli 13
1442	Tochtli 2	1465	Calli 2	1496	Tecpatl 4	1519	Acatl 1
1443	Acatl 3	1466	Tochtli 13	1497	Calli 5	1520	Tecpatl 2
1444	Tecpatl 4	1467	Acatl 1	1498	Tochtli 6	1521	Calli 3
1445	Calli 5	1468	Tecpatl 2	1499	Acatl 7	1522	Tochtli 4
			Axayacalzin sexto Rey Mexicano se coronó a 21 de Nov[iemb] re habiendo estado Mexico 21 dias sin Rey: fue el tercero Emperador.	1500	Tecpatl 8	1523	Acatl 5
				1501	Calli 9	1524	Tecpatl 6
				1502	Tochtli 1º Motecuiuzoma	1525	Calli 7
				[f. 38v]			
				1526	Tochtli 8	1549	Calli 5
				1527	Acatl 9	1550	Tochtli 6
1446	Tochtli 6	1469	Calli 3	1528	Tecpatl 10	1551	Acatl 7
1447	Acatl 7	1470	Tochtli 4	1529	Calli 11	1552	Tecpatl 8
1448	Tecpatl 8	1471	Acatl 5	1530	Tochtli 12	1553	Calli 9
1449	Calli 9	1472	Tecpatl 6	1531	Acatl 13	1554	Tochtli 10
1450	Tochtli 10	1473	Calli 7	1532	Tecpatl 1	1555	Acatl 11
1451	Acatl 11	1474	Tochtli 8	1533	Calli 2	1556	Tecpatl 12
1452	Tecpatl 12	1475	Acatl 9	1534	Tochtli 3	1557	Calli 13
1453	Calli 13	1476	Tecpatl 10	1535	Acatl 4	1558	Tochtli 1 ...8º siglo
6º siglo	Tochtli 1	1477	Calli 11	1536	Tecpatl 5	1559	Acatl 2
1454				1537	Calli 6	1560	Tecpatl 3
1455	Acatl 2	1478	Tochtli 12	1538	Tochtli 7	1561	Calli 4
1456	Tecpatl 3	1479	Acatl 13	1539	Acatl 8	1562	Tochtli 5
				1540	Tecpatl 9	1563	Acatl 6
				1541	Calli 10	1564	Tecpatl 7
				1542	Tochtli 11	1565	Calli 8
				1543	Acatl 12	1566	Tochtli 9
				1544	Tecpatl 13	1567	Acatl 10
				1545	Calli 1	1568	Tecpatl 11
				1546	Tochtli 2	1569	Calli 12
				1547	Acatl 3	1570	Tochtli 13
				1548	Tecpatl 4	1571	Acatl 1
				[f. 39r]			
				1572	Tecpatl 2	1595	Acatl 12
				1573	Calli 3	1596	Tecpatl 13
				1574	Tochtli 4	1597	Calli 1
				1575	Acatl 5	1598	Tochtli 2
				1576	Tecpatl 6	1599	Acatl 3
				1577	Calli 7	1600	Tecpatl 4
				1578	Tochtli 8	1601	Calli 5
				1579	Acatl 9	1602	Tochtli 6
				1580	Tecpatl 10	1603	Acatl 7
				1581	Calli 11	1604	Tecpatl 8
				1582	Tochtli 12	1605	Calli 9
				1583	Acatl 13	1606	Tochtli 10
				1584	Tecpatl 1	1607	Acatl 11
				1585	Calli 2	1608	Tecpatl 12
				1586	Tochtli 3	1609	Calli 13
				1587	Acatl 4	1610	Tochtli 1... 9º Siglo
				1588	Tecpatl 5	1611	Acatl 2
				1589	Calli 6	1612	Tecpatl 3
				1590	Tochtli 7	1613	Calli 4
1480	Tecpatl 1	1503	Acatl 11 Xocoyotzin 9º Rey Mexicano se coronó a 15 de Sep[tiemb]re huvo de vacante 7 d[ia]s 6º Emperad[o]r				
1481	Calli 2	Tizoc 7º Rey Mexicano se coronó a 30 de o[ctub]re huvo vacante dias 4º Emperador	1504	Tecpatl 12			
1482	Tochtli 3		1505	Calli 13			
1483	Acatl 4		1506	Tochtli 1 7º siglo			
1484	Tecpatl 5		1507	Acatl 2			
1485	Calli 6		1508	Tecpatl 3			
1486	Tochtli 7	Ahuitzot 8º Rey Mexicano se coronó á 13 de Abril. Huvo de Vacante 13 d[ia]s fue el 5 Emperador	1509	Calli 4			
1487	Acatl 8		1510	Tochtli 5			
1488	Tecpatl 9		1511	Acatl 6			
1489	Calli 10		1512	Tecpatl 7			
1490	Tochtli 11		1513	Calli 8			
1491	Acatl 12		1514	Tochtli 9			
1492	Tecpatl 13		1515	Acatl 10			
1493	Calli 1		1516	Tecpatl 11			
1494	Tochtli 2		1517	Calli 12			

CÓMPUTO CRONOLÓGICO DE LOS INDIOS MEXICANOS. TRANSCRIPCIÓN

1591	Acatl 8	1614	Tochtli 5	1674	Tochtli 13	1697	Calli 10
1592	Tecpatl 9	1615	Acatl 6	1675	Acatl 1	1698	Tochtli 11
1593	Calli 1	1616	Tecpatl 7	1676	Tecpatl 2	1699	Acatl 12
1594	Tochtli 11	1617	Calli 8	1677	Calli 3	1700	Tecpatl 13

[f. 39v]

1618	Tochtli 9	1641	Calli 6
1619	Acatl 10	1642	Tochtli 7
1620	Tecpatl 11	1643	Acatl 8
1621	Calli 12	1644	Tecpatl 9
1622	Tochtli 13	1645	Calli 10
1623	Acatl 1	1646	Tochtli 11
1624	Tecpatl 2	1647	Acatl 12
1625	Calli 3	1648	Tecpatl 13
1626	Tochtli 4	1649	Calli 1
1627	Acatl 5	1650	Tochtli 2
1628	Tecpatl 6	1651	Acatl 3
1629	Calli 7	1652	Tecpatl 4
1630	Tochtli 8	1653	Calli 5
1631	Acatl 9	1654	Tochtli 6
1632	Tecpatl 10	1655	Acatl 7
1633	Calli 11	1656	Tecpatl 8
1634	Tochtli 12	1657	Calli 9
1635	Acatl 13	1658	Tochtli 10
1636	Tecpatl 1	1659	Acatl 11
1637	Calli 2	1660	Tecpatl 12
1638	Tochtli 3	1661	Calli 13
1639	Acatl 4	1662	Tochtli 1... 10 siglos
1640	Tecpatl 5	1663	Acatl 2

[f. 40r]

1664	Tecpatl 3	1687	Acatl 13
1665	Calli 4	1688	Tecpatl 1
1666	Tochtli 5	1689	Calli 2
1667	Acatl 6	1690	Tochtli 3
1668	Tecpatl 7	1691	Acatl 4
1669	Calli 8	1692	Tecpatl 5
1670	Tochtli 9	1693	Calli 6
1671	Acatl 10	1694	Tochtli 7
1672	Tecpatl 11	1695	Acatl 8
1673	Calli 12	1696	Tecpatl 9

1678	Tochtli 4	1701	Calli 1
1679	Acatl 5	1702	Tochtli 2
1680	Tecpatl 6	1703	Acatl 3
1681	Calli 7	1704	Tecpatl 4
1682	Tochtli 8	1705	Calli 5
1683	Acatl 9	1706	Tochtli 6
1684	Tecpatl 10	1707	Acatl 7
1685	Calli 11	1708	Tecpatl 8
1686	Tochtli 12	1709	Calli 9

[f. 40v]

1710	Tochtli 10
1711	Acatl 11

[El resto de la foja está en blanco]

[f. 41r]

Notas} Los hixosque tuvo Don Bartolome Xicotencatl, fué el primero Xicotencatl, el Mozo: éste fué general de sesenta mil yndios combatientes á la conquista de la gran Ciudad de México, y por faltado á las ordenes Militares, porque desamparó su Real, fué castigado á muerte en Tezcuco.

D[oñ]a Luisa Hevilhuazin, ésta fué la que presentaron á Pedro [de] Alvarado por Esposa, Capitan de Cortes, en quien tuvo una hixa llamadase D[oñ]a Leonor Alvarado, y ésta dicha señora caso con Don Francisco de la Cueva.

Don Luis Xicotencatl que fué Gobernador en los años de 1538 y 1539 “18 años despues de Conquistado México[.]”

Don Juan de la Serda Xicotencatl éste és el que está nombrado en el Privilegio, que és del año de 1563.

Don Gonzalo Cocomiteuhtuictli, uno de los Capitanes electo por el Senado de la Republica de Tlaxcala, en compañía de Quehalxuilpin.

[f. 41v en blanco]¹⁰

¹⁰ La siguiente foja es la introducción a los romances atribuidos a Netzahualcoyotl.

La pasión de Atlihuetzia¹ (Fragmento 1. Paleografía)

[f. 1r]

S[an] pedro t[otecuy]oe mamopaltzinco
maxitechmotlaocolilitzino Yn ica nohonpa timohuiCas
Yn Jerosalem ca Yn o[n]pa tlaca çenca mitzmo-
mittilisnequi ma sa nican mopantzinco quisa Yn
pasqua mayequi satepan timohuicaz Yn Jerosalem
maquimonequilti yn moyolotzin

XPo Notlaçopilhuane niman aocmo huel mochihuas
Yn anquimonequiltia ca Ynotlasotatzin d[io]s
quimonequiltia Yni conpa ninohuicas onpa nopan
quisas Yn pasqua²

niman q[ui]monohuatequiliz Yn itlaçonantzin³

XPo notlasonantzine ca ye Yxquich manimitznocahuili
maxinechmoteoChihuilitzino

No[t]ra Señora quimoteochihuilis mayehuatzin Yn
motlasomahuistatzin dios mitzmohuiquilitzino Yn
titlateochihualtepotzintli Yn tinoçenteconetzin ca ye
yuh nicnequi Yn aYamo timoneneltia ma occepa
Xinechmonahuatequiti ca Ye Onimitznoteochihui

**quimonahuateq[ui]liz moçotlahuallitzinos n[uest]
ra s[eño]ra⁴**

Xpo Notlaçonantzine macamo ximonentlamachiti Yn
ipampa Yn omiq[ui]litzin ca Yuhqui quimonequiltia
Ynotlasotatzin D[io]s Yn mochtli Yn çemanahuac
ynin techmonequi Ynomiquilitzin auh yn axcan
notlasonantzine nimitznolhuilia ma coyhui ynin
omiquilis ocçepa ye ylhuica nimoscalitzinos auh yn
tehuatzin occepa tinechmotilis Ynonacayotzin

¹ Archivo de la fiscalía de Santa María Atlihuetzia. Caja 3,
Exp: 244, Año: XVII. La paleografía y la traducción son mías.

² El texto a literalmente dice "conmigo sale la Pascua".

³ Este texto es una acotación, que son las instrucciones que
reciben los actores para realizar algún movimiento en escena.

⁴ Texto al centro de la foja.

La pasión de Atlihuetzia (Fragmento 1. Traducción)

[f. 1r]

S[an] Pedro: ¡Oh! Señor nuestro, que estés contento,
ten misericordia de nosotros que allá iremos a
Jerusalén, allá los hombres mucho te querrán maltratar.
Acá sólo contigo se hará la Pascua. Después te
acompañaremos a Jerusalén [para lo] que lo quiera tu
corazón

Cristo: ¡Oh! Mis queridos hijos míos, después no me
acompañarán a donde iré con mi amado padre Dios.
Se necesita [que] vaya a hacer la Pascua

Después vendrá a colocarse su amada madre

Cristo: ¡Oh!, Querida madre, ya me ha llegado el
tiempo, que se haga lo que Dios quiera.

Nuestra Señora: Que se haga lo que Dios quiera,
acompañemos a su amado padre Dios, acompañamos
al hijo terrenal de Dios, mi único hijo, que así se
quiera. Aún no es verdad que otro me ordena, yo le
hice sagrado.

Se ordenarán. Se desmayará nuestra señora.

Cristo: ¡Oh!, Amada madre, no me tengas compasión
por mi muerte [por]que así lo quiere nuestro amado
padre Dios. Toda la humanidad necesita mi muerte y
ahora amada madre me acompaña, que así moriré de
nueva cuenta, y ya en el cielo resucitaré y ustedes otra
vez verán mi cuerpo aparecer fuerte donde estuviere.
Ya [con] mi muerte estarán contentos todos

nalquesqui ca chipahuac yez aoquicçepa ninomiquilis
Yc çen timopapaquiltitzinos

n[uest]ra señora notlaçoconetzin noneyolalilitzin yn
quimonequiltia yn motlasotatzinno yn tley
ticmonequiltia ma yn mochihua

**mocalaq[uis] n[uest]ra S[eño]ra motlaocol-
huitzitzinos quitzitzq[ue]tias mag[dale]na⁵**

Xpo notlateochihualnantzine quenin çenca nopanpa
timotlaocolmiquiliz nequi macamo timohuetzitzinos
nonantzine maxicmotzitzquitican macamo mohuetziti
ynonantzine

**motlaoColtil Xpo quinhualmohuquilis Yhuan
Apostoles⁶**

Xpo ynin notlaçopilhua Yn annotlamachtihuan
mapachihui Yn amoyolo ca ye onpa titzihui Yn
ihucopa Jerosalem auh Ynin ca onpa nopam quisas
yn pasqua casa te ylhuitli Ynipan tasisque
maximonenemitican

Speo Cayequali totlaçotemachticatzine

[f. 1v]

/Xpo/ Ynotzotzin auh Ynomatzin ynocitzin tepostli
nechtetzotzonilisque auh Nocpactzinco tepostica
tlamalintli xocohuitzli nechmanilisque auh
YnoYolotitlantzinco tepostopiltica quitlaposque
Yhua[n] ynonacatotzin nohuian quihuitequisque
caxoltzonpas Ypan çetzonpa[n] Yhan matlacpohualopa
Ypan chiquacepa[n] ynic huel neltis Yn quitotia
Ynepayas froveta⁷ quitotia ynicpac yn ixayacatzin Yn
imatzin Ynic Xitzin nohuiya Yninacayotzin mochi
çenca tlasihyohuis auh Yn axcan notlasonantzine
maximoyolalitzino maximochicauhtzino mayxquich
motlapatzin ynica moçenca timotlayhiyohuiltitzinos
maximoçenma chilitzino aocac moconetzin
casanoçeltzin ca yuhqui timotolinicatzino quinel
maximoçenmachititzino sihuapili nonantzine

Nues[tr]a s[eño]ra onotlaçoconetzine yniuh
ticmitalhuitzinohua Cenca yc tlayhuia ynoyolo aocmo
huel notlaçoconetzine Ca ye nemomiquilisnequi

⁵ Texto al centro de la foja.

⁶ Texto al centro de la foja.

⁷ Podría ser "profeta".

Nuestra señora: Queridos hijos míos, mi corazón
necesita aceptar lo que su amado padre quiere. Sí es
necesario que así se haga.

**Entrará nuestra señora, se aprenderá a la pecadora
magdalena**

Cristo: Oh! Bendita seas madre, ten misericordia de
mi muerte, ojalá que no suceda. Oh! Madre descansa,
que me van a aprender, ojalá que no, reposa madre.

**Se compadecerán de Cristo, los que lo andan
acompañando y los apóstoles**

Cristo: queridos hijos, ustedes que son mis discípulos
estén satisfechos sus corazones, porque ya es el tiempo
para ir a Jerusalén, allá junto a ustedes se hará la
Pascua, el tiempo ha llegado de caminar

San Pedro: Está bien ¡oh! Amado maestro

[f. 1v]

[Cristo] Me golpearán mi cabeza, mi mano y mi pie
con un fierro, con algunas cosas de fierro, [me
crucificarán], me pondrán una corona de espinas y el
bastón de fierro cortará mi carne junto a mi corazón
[me herirán en un costado] por todas partes lo azotaran,
me darán seiscientos y diez y seis golpes en la cabeza
es verdad lo que declara allá el profeta: en su cara, su
mano, y su pie por todas partes, todo su cuerpo sufrirá.
Y ahora querida madre, que tu corazón se fortalezca,
que todo se limpie. Aquí nos atormenta, que se sepa
que es tú hijito, tú único hijito. Así me atormenta [que]
de verdad se sepa que es sólo la mujer, [es] mi madre

Nuestra Señora: ¡oh! Queridos hijos míos, así les
digo de mi corazón mis queridos hijos, me quiero
morir.

momanePanos Maria mag[dale]na Yxpantzinco Xpo

mag[dale]na notlacotemaquixticatzin⁸ mamopaltzinco nican totlan Ximoyetzinotie Yn ixquichcahuitli quisas Yn pasqua macamo honpa timohuicas Yn Jerosalem

onCan hualqiztiasque matlactli homome Apostol/es/

Yxpamtzinco motlacuaquetzasque Yn Xpo tlaocoyasque mochintin /Xpo/

San Peo t[o]t[ecuy]oe Diose tleyca Yn mochoquilia Yn sihuatzitzintin Yn çenca motla otlaocoltia Cuix amo anquimocactia

Mag[dale]na maxicmomachitican ca tihuatzin yn itlaçonantzin ticmotlatlauhtilia Yn ixcahuitli Yn pasqua ma san nican totlan Ximochtiz macamo onpa mohuicas Yn Jerosalem auh Yehuatzin Yn D[io]s acmo⁹ quimonequiltia aocmo niman quimoselilia Yn tlatol Yntotlatlauhtilis auh axcan maoc amehuantzitzin xicmotlatlauhtilican aso amechmotlaCamachitis aso quimoselilis Yn amotlatoltzin Yn amotlatlauhtilitzin

San Juan totlaçomahuistemachticatzine maçan nican tonahuac ximoyetzino ticmacamo ximohuica Yn Jerosalem ca Ye ticmomachititzinohua ca huel mitzmococolilia yn Judiosme macamo xicmonequiltitzino Ynic o[n]pa timohuicaz

Pasará María Magdalena ante Cristo.

Magdalena Mi querido maestro, que por tu vida acá a nuestra tierra, que se vive ha llegado el tiempo de que se haga la Pascua, ojala que no lo lleven allá a Jerusalén.

Allá vendrán a salir los doce Apóstoles.

Ante ti se arrodillarán. Cristo entristecerá a todos /Cristo/

San Pedro: ¡Oh! Señor nuestro, ¡Oh! Dios, ¿por qué todos sufren? las mujeres se entristecen, ¿acaso escucharon?

Magdalena: entérense que ustedes, [que]su querida madre ruega por ustedes el tiempo de la Pascua, que sólo acá en nuestra tierra [es] todo ojalá que no vayan a Jerusalén y Dios ya no lo necesita, después brota la palabra, rogamos y ahora aún que ustedes rueguen quizá sabrán, quizá brote su palabra [por] su ruego

San Juan: ¡Oh! Amado maestro, que junto con nosotros acompañemos ojalá que no vaya a Jerusalén, que ya se sepa que bien se enojan los judíos. Ojalá que no se requiera ir allá

⁸ Debería de ser *notlaçotemaquixticatzin*.

⁹ La "c" va sobre el renglón.

La pasión de Atlihuetzia¹ (Fragmento 2. Paleografía)

[f. 1r]

[La última cena]

[Xpto] NotlaçolPilhuanne ca ye oanqui motilihque Yn tlen namopan/.../tzinco onichiuh Ynic onamech nextili Yn notetlaçohtlaliz tlaxicmocaquitican Ca yn amehhuantin Yn nannechtocayotia namotemachtihcauh namotlahtohtcauh yn axcan Ca amocxitlan onimopacho onamechmoxipaquililih Ca no yuhqui Yn amehhuantin nepan amocxipacazque ca ohtacatl maChiotl yn onamechtlalili yn quenin onichiuh no yuhqui anquichihuasque Ca neli namechylhuia Yn temaçehualcah amo huelitis quipanahuiz Yn itecuyo Ynitlahtocahcauh san no Yuhqui Yn tlamachtili tlatatl san amo huel quipanahuiz Yn itemachtihcauh auh Yntlayuhqui anquichihuasque yn iuh namech-monahuatilia ic çenca anmochintin yn amech molhuililia ypanpa Camo nequi neltiz Yn theotlahtolpan Yhcuiliuhoc yn ipan iamoxpan

Yn David Yehhuatl notlan Atli tlacua auh ca zan noyehuatl yn nechtelicsas² Yn ixco nocpac nemiz³ auh Yn amehhuantin maanquilcauhti Yn notlahtoltzin Ca ye namech monahuatitilia auh ca yscatqui yn iancuic tlanahuatili maximonepan tlaçohtla can yn iuh onamech motlaçohtliaya ca ye ixquich cahuitl yn nican amotlan nimonemitia auh yntla Ximotlaçohtlacan⁴ cayehhuatl ynic amechxmatizqu[e] Yn tlalticpac tlaca Yn huel yc annotlamachtiltzitzihuan auh yntla amechtelchihuasque Yntlalticpac tlaca⁵ amo yc anmoCuetlaxozque xiquilnamiquican ca Achtopa nehhuatl onechtelchihueque onehcocolihque auh can amo temachtihcauh auh ca no senca

¹ Archivo de la fiscalía de Santa María Atlihuetzia. Caja 3, Exp: 244, Año: XVII. La paleografía y la traducción son mías.

² Bien puede ser *Telicça*

³ *Ixco nocpac nemiz*, bien se puede traducir como "traicionar en mi cara, sobre mi caminará".

⁴ Debería de ser *Ximotlaçohtlacan*.

⁵ Sobre el renglón.

La pasión de Atlihuetzia (Fragmento 2. Traducción)

[f. 1r]

[La última cena]

[Cristo] ;Oh! Queridos hijos míos, ya están aquí verán lo que está ante ustedes, lo hice por ustedes; [así] les digo amada gente. Escuchen Ustedes, me llaman, señor, soy su maestro, soy su *tlatoque*. Y ahora me inclino a sus pies, se los he lavado con gusto. Así de esta manera ustedes se los lavarán los unos a los otros; yo he puesto el ejemplo. Aprendan lo que yo hago en la tierra y como lo hice, así ustedes lo harán. De verdad yo les digo *macehuales*, no podrán pasar por la autoridad de su maestro, yo que soy su *tlatoque*, así como el alumno no pasarán por la autoridad del maestro y así lo harán. Así se lo ordenó la palabra sagrada [que está] escrita en su libro [Biblia].

Tú David aquel que junto a mí bebe y come me traicionará. Ustedes no olviden la palabra, que ya les mando. Aquí está la nueva ordenanza, quíeranse así como yo los amé. Ya durante todo el tiempo junto a ustedes yo andaré y así los amarán como a mí, para que la humanidad sepa que ustedes son mis discípulos y a ustedes los despreciará la humanidad, no desmayen, recuerden que a mi primero me despreciaron, me aborrecieron, y [que] soy su maestro. Ustedes harán lo necesario. Sobre ustedes se hará el sufrimiento y la aflicción. [ustedes] se esforzaran. De verdad les digo, ustedes sufrirán. Y la humanidad estará feliz. Su llanto, su tristeza se volverá alegría, nunca terminará, nunca tendrá fin.

monequi amopan mochihuas Yn tecocoh yn tetolini⁶
Cano neli namechylhuia ca anchocasque
antlaocoiasque⁷ auh yn tlalticpac tlacah pactinemizque
auh yn amochoquiz yn amo tlaoco Yaliz Cenca paqui-
liztli mocuepas aic polihuiz ayc tlaniztzonquisas⁸ auh
tlaxiccaqui

[**Xpto**] Yn tiSimon Pedro maCamo motimo⁹cuetlaxos
amo Ytla yc timo çotlahuas ca neli namech ylhuia ca
yntlacatecolotl¹⁰ Cuamech¹¹ mihtlania inic amech Cen
semanas inihuiqui trigo mosenmana mochayahua auh
ca Amo panpa nicmotlatlauhtiliz Yn notlazoh-
mahuizThatzin Dios Yni /.../ Amo polihuiz
inamotlaneltoquiliz tlen ticmamaixquich mihy/o/
Xocon chihua matiquinmihyo cauhti yn moteycauhan
Xiqui huapahua¹²= auh ynin maonpa tihuan Yn
ixochitepantzinco Yn nocohcoltzin Yn David
maximoquetztzino can

§ [**Xpto**] Yn canpa niauh ca ayahuel onpatias yequin
quenman anpatias

§ Notlaçohlamachtiltzitzihuan tlaximocquitihtzinocan
ca ye yn mancaYe oncan yn nanechcauhtiquiçasque¹³
auh ca tel amo noçel Ca notlaMoyetzino ties in
notlacohtahtzin yn Dios- auh ye senca no anquihyohuizque
yn tlahyahuiliztli tlalticpac¹⁴ auh yn axcan

[f. 1v]

Yo hualtica ca anmochintin Anmo tlapolitzque ca yuh
yhcuihuhtoc yn teo/amox/lahtolpan¹⁵ quihuitequizque
quitolinizque yn ichcapixqui yhuan çeçenmanizque
Yn ichcame auh ca yei Ylhuitica nimoscalilitzinoz Ca
namechmoYecaniliz onpa Yn Galilea onpa
annechmotilizq[ue]

⁶ Las palabras *s tecoco* y *tetolini* se refieren a tener dolor, tener comezón, tener aflicción, y bien se puede traducir como "esforzarse".

⁷ Las palabras *anchocasque*, *antlaocoiasque* se pueden interpretar como "ustedes llorarán, ustedes se entristecerán". Se puede traducir como "ustedes sufrirán".

⁸ La palabra *tzonquisa* es "salir-cabello", y se puede traducir como "sin fin".

⁹ La parte "timo" está sobre el renglón.

¹⁰ La traducción literal de esta palabra es "hombre tecolote", y es usada para referirse al diablo.

¹¹ Debería de ser *amech*.

¹² Literalmente quiere decir "hazles palos duros", y por extensión es "edúcalos".

¹³ La palabra se puede traducir como "encargar-salir", y se puede traducir como "abandonar".

¹⁴ La frase *anquihyohuizque yn tlahyahuiliztli tlalticpa* se puede traducir como "ustedes durante la noche caminaran en la tierra"; por extensión es "velar" o "estar despierto durante la noche".

¹⁵ Literalmente quiere decir "sobre la palabra sagrada".

[**Cristo**] Escucha Tú Simón Pedro, ojalá que no te entristezcas, no te desmayes, en verdad te digo el diablo a ustedes los quiere esparcir, así como se esparce el trigo, cómo se derrama, y que por eso rogaré a mi amado padre Dios [para que] no se pierdan, no se renieguen. Toma todo tu aliento, toma fuerza para educar a tus hermanos menores. Y después iremos al jardín De mi abuelo David, [allá] nos detendremos.

§ [**Cristo**] Adonde iremos, nadie de ustedes irá.

§ ¡Oh! Queridos discípulos escuchen ustedes, que aquí allá, ustedes me abandonarán [pero] no estoy sólo [porque] junto a mí estará mi querido padre Dios y ya ustedes velaran y ahora durante

[f. 1v]

la noche, ustedes se escandalizarán, porque así está escrito en la Biblia. Los azotarán, [como] el pastor maltratará a las ovejas y las esparcirán. [Y en] tres días resucitaré yo me les adelantaré allá en Galilea, allá ustedes me verán.

§ [Xpto] Pedroê neli nimitzYlhuia yn axcan Yohualtica yn aYemotzahtzi yn oquiChcuanaca¹⁶ yn amotinechmocuitis Yn amo tinech momachietocas¹⁷

oRacion del Guerto

§ [Xpto] NotlaçohPipilhuantzitzihuanê¹⁸ çenca tequipachiuy Yn noyolohtzin¹⁹ ma ocxinech-momochialican yuan xicmotlatlauhtiliztino can yn toteCuio dios Ynic amo ypan anhuetzizque Yn teneiecoltiliztli²⁰=

§ Notlaçohmahuiztahtzine macamo xic-monequiltiztino yn nimomiquiliz auh ca timotlaçohthatzin ca amo yehhuatl mochihuas yn tle[n] nicnequi casan Yehhuatl mochihuas Yntlen ticmonequiltiztinohua = Tleyn anmaylihtzinohua notlaçohPilhua[n] annê yn acmo achihtzin ican mixtozohua maximehuacan maxicmotlatlauhtilican Yn t[o]t[ecuy]o Dios ynic amo ypa[n] anhuetizque Yn amo Cualì yn amo Yectli²¹

Angelo

[Xpto] Cencan /onoqui/ con elehuia inin nemaquixtililiz²² Yn ixquich ticSemanahuac tlaca ypanpa Ynima nimah çenca Yehhuatl yc nicnomaca yn miquiztli nomiquiztica niquinmaquixtiz Yn çemanahuac tla ca ma Yuh mochihua Yn itlanequiltiztin Yn notlaçohtahtzin Yn dios

§ NotlaçohPilhuanê maximoquetzinocan matihuan ca yc nizhuiz Yn temac nechtlasas²³

§ Nocniuhtzine tlein timailia tleyca yn tematen-namiquiliztica Temactinechtlasa

¹⁶ Literalmente dice "muchacho, cabeza, carne", esta frase se utiliza para denominar al gallo. Hoy en día la palabra no ha cambiado demasiado, ya que se dice *cuanaca* para denominar al mismo animal.

¹⁷ Literalmente dice "no sabrás mi nombre".

¹⁸ La palabra reafirma en cuatro ocasiones el plural.

¹⁹ El "yo" se encuentra sobre el renglón. Literalmente dice "está afligido mi corazón#".

²⁰ Literalmente dice "decir-terminar". Esto se puede traducir como "tentación". Molina traduce la palabra completa como "tentación".

²¹ El texto dice literalmente "para que no caigan en cosas malas, en cosas no buenas", y por extensión se traduce como "que no caigan en la tentación".

²² Sobre el renglón "ne".

²³ El texto literalmente dice "me arrojaron en las manos de alguien".

§ [Cristo] ¡Oh! Pedro, de verdad te digo que ahora durante la noche, antes que cante el Gallo, me negarás, no me conocerás

Oración en el Huerto

§ [Cristo] ¡Oh! Mis queridos discípulos, estoy preocupado por lo que me harán y rogaré a nuestro Padre Dios, para que ustedes no caigan en la tentación.

§ ¡Oh! Amado padre, no deseo morir, tu eres el amado padre, que no se haga lo que yo quiero, haz lo que es necesario ¿Que dicen ustedes, amados hijos míos? ¿Acaso no pueden velar un poco? Levántense, rueguen a nuestro señor Dios, para que no caigan en la tentación.

Ángel

[Cristo] Mucho /.../ deseo que toda la humanidad se salve, porque [con] mi muerte se salvará la humanidad, que así se haga lo que desea mi amado padre Dios.

§ ¡Oh! Queridos hijos míos, levántense, vamos, seré traicionado.

§ ¡Oh! Hermanos, lo que les digo que el maestro será entregado, seré traicionado.

Prendim[jien]to

[Xpo] Ca nehhuatl – Yexpa quihtoz = niman= Ca ye onamech Ylhui canehhuatl auh yn tlaninehhuatl nannechtemohua maxinechAnacan maxinechtzitziquican auh yn notlamachtiltzitzihuan maxiquincahuacan macamo quenin Anqinichihuasque

§ [Xpto] Pedroye ma yonoyan Xoconteca Yn moteposmacuauh Cuixamo ticnequi initlahyohuiz iniuh quimonequiltia yn notlasohmahuizthatzin Dios quenin nosoneltiz Yn ixquich theotlahtolpan²⁴ Yhcuiliuhtoc notechpa yntla nicnequi niCuix amo nicmotlatlauhtilizquia Yn notlaçohtahztzin dios Cuix amo mochintin oquinual

[f. 2r]

mihualisquia y /n..Dn/ nixquichtin Yn gelosme Yn ilhuicac Yaquisa nimê yn ixquich yn onpa tentoque Ca amo san mahtlactecpantli²⁵ Xiquipili ymome yn nechPalehuiquihue Yn amo Yn mac niTlaçalosquia yn Judiosme= Xicualhuica yn inaca Yn motolinia

Ychan Anas

§ [Xpto] Ca yn nehua ca tlenesYan nochitlacatl yn ixpan yn onitemachtiya Yni nesentlaliayan Yn Judiosme yn teopan²⁶ yn oniquinnonotzaya Yn tlalticpac Atle ychtaca xomolco tlayohuayan yn onicteYlhuiaya Tleyca Yn tinechtlahtlania²⁷

§ Yn Tlacamo melahuac maxiquihto Yn tlen amo melahuac niquihto tleyca Yn tinechyxtlatzinia

CaYfas Ychan

§ [Xpto] Ca tehhuatl hotiquihto nipiltzin yn Dios san ixquich namech ylhuia ca aocmo huehcauh ynnanquimotilizque yn ichpochtli Yconetzin ymayecanpatzinc mehuiltihtzinos yn ixquich yhuelitzin Dios²⁸

²⁴ La palabra más común para hacer referencia a la biblia es *teoamoxtli*, pero el tlacuilo utilizó otra forma que hace referencia a la palabra y no a la escritura: *theothatolpan*, "palabra sagrada".

²⁵ La segunda "c" va sobre el renglón.

²⁶ El texto literalmente dice "en la iglesia de los judíos".

²⁷ La palabra dice "rogar", pero por el contexto se puede traducir como "adorar".

²⁸ El texto dice literalmente "todo bien Dios", y se puede traducir como "del honrado Dios".

Prendimiento

[Cristo] Yo les diré tres veces = después= les digo que yo soy al que buscan, yo soy, agárrenme, aprésenme, tómenme de las manos y mis discípulos ojalá que no me acompañen, cómo ustedes lo harán

§ [Cristo] ¡Oh! Pedro guarda tu espada, ¿acaso no quieres sufra? Esto lo requiere mi amado padre Dios. ¿Cómo se hará verdad lo que en la biblia está escrito sobre mí? se necesita ¿acaso no rogaré a mi amado padre Dios? Acaso no él mandará [que]

[f.2r]

todos ángeles salgan del cielo? todos se colocarán allá, se llenará, ¿acaso no cuatro mil ochocientos ángeles me ayudarán?, y con sus manos se arrojarán contra los judíos. Traigan la oreja del pobre.

En casa de Anas

§ [Cristo] Yo aparecí ante mucha gente [en la] reunión les enseñé, en la sinagoga, yo les dije que en la tierra nada es secreto, nada se esconde les digo porque me deben de adorar

§ Si no soy claro en lo que digo, si no lo digo correctamente ¿por qué me abofetearán?

En casa de Caifás

§ [Cristo] Tú lo has dicho, yo soy hijo de Dios, todo lo que me dicen [pero] no hay tiempo. Ustedes verán al hijo de la virgen sentado a la derecha del honrado Dios.

Pilatoz Ychan

§ [Xpto] Ca thehuatl oquihto nihtlahtoheauh Yn
Judiosme²⁹

[f. 2v]

In tinotlaçonantzin Cemicac /chi/ itinotlaçonantzin.³⁰
la palabra
De D[io]s sigue

En casa de Pilatos

§ [Cristo] Tú los has dicho, yo soy *tlatoque* de los
Judíos.

[f. 2v]

Por siempre eres mi querida madre /.../ mi querida
madre.
la palabra
De D[io]s sigue.

²⁹ Al centro de la foja se encuentra una firma de Pilatos; ésta ocupa el resto de la foja.

³⁰ Esta foja solamente tiene una línea de texto, y al margen inferior derecho se encuentra una glosa en español.

Glosario de términos

Acapetlahuacan: era el nombre del valle en donde hoy día se asienta el municipio poblano de Atlixco.

Acaxochitlan: es uno de los 84 municipios que componen el actual estado de Hidalgo. El nombre se debe a una especie de flor que lleva por nombre *acaxochitl*.

Acozcomac: la palabra se traduce como “mano de agua amarilla”. El nombre se debe a que las formaciones rocosas que se encuentran en la ribera del río se asemejan a la palma de la mano. Este sitio es sagrado, y algunas noches de ahí salen los Señores Caballeros, que viven en este lugar.

Acxotecatl Cocomitzin: fue un *pilli* de Atlihuetzia y fue ejecutado en el año 1527 por haber dado muerte a su hijo Cristóbal.¹ Acxotecatl está representado en la copia del llamado *Lienzo de Tlaxcala* que se encuentra resguardado en el Museo Nacional de Antropología e Historia.

Ahuacatlán:² es uno de los municipios que conforman el estado de Puebla, donde se habla náuatl y tutunaku.

Altepetl: denominación de pueblo, literalmente quiere decir “agua-cerro”.³ “además de implicar aspectos religiosos, queda fuera de este difrasismo la idea de tamaño, de ahí que se pueda aplicar a diferentes niveles. El término *hueyaltepetl* parece que es una creación colonial, y lo mismo puede decirse de *tlatoca altepetl*; estos términos aparecen más bien en la Colonia cuando el idioma español introduce la diferencia entre pueblo y ciudad” (Reyes, Celestino *et al.*, 1996: 47). En este trabajo se interpretó también como “vida y comunidad”.

¹ Zapata (1995: 105, 656).

² Se respetó la ortografía oficial.

³ Reyes traduce el término de la forma siguiente “ciudad, pueblo o cabecera” (Zapata, 1995: 56).

Amanteca: son los que confeccionaban ornamento de plumas.

Ameyalle: se traduce como “nacimiento de agua”.

Añute: “Lugar de arena”. Es el nombre de la comunidad de donde procede el código Añute o código Selden 3135 (A.2), conocido ahora como Magdalena Jaltepec.⁴

Apetatitlán: se traduce como “junto a los petates de agua”, y es uno de los 60 municipios que conforman el estado de Tlaxcala.

Aquiahualcatzin: es el apellido de don Francisco, padre de don Pablo de Galicia y Castilla. Ambos personajes se encuentran representados en la “Genealogía de Don Francisco Aquiyauacateuh-tli”,⁵ en el código Tlacocalpan⁶ y en la legitimación de nobleza de la familia Sánchez Rodríguez Aquiahualcateuh-tli Galicia y Castilla.⁷

Atempan: comunidad que pertenecía a la cabecera de Atlihuetzia.

Atlihuetzia: nombre de una comunidad tlaxcalteca que pertenece al municipio de Yauhquemehcan.⁸ En esta comunidad se construyó un convento franciscano a finales del siglo XVI. Hoy día se pueden observar algunos basamentos *i* piramidales alrededor del ex convento. El nombre hace referencia a una caída de agua que está en la comunidad.

Ayacachtli: se traduce como “sonaja”.

Ayate o ayatl: es un lienzo hecho a base de fibra de maguey. En las comunidades del Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo se fabrican ayates para cargar a un recién nacido.

Ayuuk: es la autodeterminación del llamado pueblo

⁴ Véase Jansen y Pérez (2007: 6).

⁵ Reyes (1993: 259).

⁶ En un trabajo aparte se hará el comentario de este código.

⁷ Véase http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=29&codigo=pag_003&carp=02.

⁸ Se respetó la ortografía oficial.

mixe. El nombre de la lengua ayuuk se traduce como “la lengua florida o la lengua de la selva”.⁹

Azcatitlan: la palabra se traduce como “cerca de las hormigas”. Este es el nombre que se le ha dado a un códice colonial que trata sobre la historia de los mexica.¹⁰

Aztaxelli: es un símbolo de nobleza entre los *teuctli* de Tlaxcala. Es un atado de plumas de garza en la cabeza. “Adorno de plumas blancas”.¹¹

Bädi: palabra de origen hñahñu u otomí que significa “los que saben cosas”, y por extensión son los sabios.

Cacaxtla: se traduce como lugar de *cacaxtli*, una especie de jaula o caja hecha de carrizo que sirve para transportar animales, metates, pan, ollas, etcétera.

Cacaxtli: es una especie de jaula o caja hecha de carrizo que sirve para transportar animales, metates, pan, ollas etc. En la actualidad se llama *huacal* o *uacalli* y sirve para el transporte de objetos.

Cactli: se traduce como “huaraches”, y hoy en día esta palabra se entiende como “zapatos”.¹²

Calapan: comunidad que pertenecía a la cabecera de Atlahuetzia. Hay dos documentos pictográficos del año 1776 que mencionan a Calapan: la genealogía de don Francisco Aquiyauacateuhli y el documento sobre las tierras de Calapa. Ambos publicados por Luis Reyes García (1993).

Calpuleque: la palabra se traduce como “dueños de los *calpulli* o barrios”. En el contexto en que se utiliza se hace alusión a los pueblos que salieron de la cueva llamada Chicomoztoc (cueva siete).¹³

Cenmanauac: todo junto. Molina traduce la palabra como “mundo”.

Cenpixquime: esta palabra se traduce como “los que cuidan el maíz”, aunque la comunidad de Santa Catarina traduce el término como “todos los sacerdotes”.

Centzonuitznauac: literalmente se traduce como “los cuatrocientos surianos”.¹⁴

Chalchicoapan: se traduce como “sobre el agua pre-

ciosa”. Este espacio era un centro religioso precolonial, y en el siglo xvi los frailes franciscanos construyeron el convento de la Asunción. En la actualidad es la catedral del estado de Tlaxcala.

Chalchicozcatl: reconstrucción del nombre de uno de los gobernadores de Tlaxcala del siglo xvi. Tomó el nombre castellano de don Pablo de Galicia. En el lienzo de San Damián Tlacocalpan se le identifica con el jade-collar, que porta en el cuello.

Chalchiuite: Nombre de una piedra preciosa: jade.

Chalchiutlicue: se traduce como “la de las faldas preciosas”; es la diosa de las aguas (por eso es la de las faldas preciosas). Ella, y de acuerdo con el códice Vaticano A, es la que destruye el mundo mediante inundaciones.

Chapopotzin: apellido de la testadora Luisa, quien murió en Santa María Atlahuetzia en el año de 1568.¹⁵

Chichicaxtli: en español se le denomina como “ortiga”. Los *tlatmatque* de Santa Catarina la utilizan para limpiar a los asistentes en los rituales de Semana Santa.

Chicomecoatl: se traduce como “víbora siete”, y era la diosa de los alimentos. Sahagún refiere que en la fiesta de *uey tozoztli*¹⁶ las mujeres llevaban las semillas ante el *teocalli* de esta diosa para que junto con Cinteotl fortalecieran las semillas, para que las bendijeran.

Chicomexochitl: literalmente significa “flor siete”, y hace referencia al maíz “en su advocación infantil”.¹⁷ Hay una gran cantidad de relatos orales que hablan sobre la calidad de niño-maíz. En el mundo precolonial mesoamericano el maíz y la milpa tenían varias diosas: Chicomecoatl, Cienteotl y Xilonen, quienes eran festejadas y honradas por el alimento que proporcionaban a los seres humanos.

Chicomoztoc: se traduce como “cueva siete”, donde nacieron los pueblos del centro de México.

Chimalma: se traduce como “mano escudo”. Es el nombre de una *tlatmatqui* que salió de Aztlan para ir a ver a Huitzilopochtli en el cerro del Culhuacan.

Chimalpahin: el nombre completo de este *pilli* de

⁹ Comunicación personal de Juan Carlos Reyes Gómez.

¹⁰ Véase Castañeda y Oudijk (2012: 59-95), quienes hacen un análisis detallado de las secciones que componen el códice.

¹¹ Caso (1993: 39); además véase Olko (*op. cit.*: 57).

¹² Olko identifica al menos 32 tipos de *cactli* en tres fuentes coloniales (véase Olko, 2014: 437-439).

¹³ Véase la discusión sobre este término en Reyes *et al.* (1996).

¹⁴ *Ibid.*: 39

¹⁵ AFA. Caja: 1, año: 1568, exp: 2, fs. 3.

¹⁶ Sahagún (libro II, cap. 23, fs. 27).

¹⁷ Camacho (2008: 51)

Chalco era Domingo Francisco de San Antón Muñon Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Fue un historiador nawa que vivió en el siglo xvii y que escribió lo que hoy en día se conoce como *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*.

Chiquiuitl: se traduce como “canasta”, y sirve para transportar fruta, tortillas, etc. Además tiene un uso ritual, ya que cuando una pareja quiere contraer matrimonio, el novio entrega dos *chiquiuites* a la familia de la novia. Estos tienen pan, fruta, cirios, una botella de alcohol.

Cholula: es el nombre de la ciudad sagrada en tiempos precoloniales. Hoy en día es uno de los 217 municipios que conforman el estado de Puebla.

Chota chin'né: palabra de origen ñā o mazateco que se traduce como “sabio”.¹⁸

Chuchqajau (plural: Chuchqajauib) palabra k'iche', literalmente se traduce como “madre-padre”.¹⁹ Esta palabra es un equivalente de los *tlamatqui* en la zona nawa.

Cincalco: la palabra se traduce como “casa del maíz”. La palabra es muy antigua ya que fray Diego Durán narra que Moctezuma llegó a un cerro en donde había una cueva que se llamaba *cincalco* (hoy día, en las comunidades de Tepeapulco y Epazoyucan, en el estado de Hidalgo, todavía se guarda el maíz en unas casas pequeñas).²⁰

Cipactonal: “El abuelo Cipactonal, ‘El del Primer Día’, que determina las actividades de los sacerdotes, hace ofrendas con el incensario, el punzón de hueso para el autosacrificio y la bolsa de copal”.²¹

Citlaltotnametle: se traduce como “la estrella caliente”, aunque Anders y Jansen (1996) lo traducen como “esplendor de la estrella”. Esta estrella destruyó el mundo con vientos calientes que abrazaron la tierra.

Ciuapilli: literalmente se traduce como “mujer noble”. En la comunidad de Santa Catarina es el nombre que se le da a una olla sagrada, en cuyo interior se resguardan los *cenpixquime* y varias bolas de algodón. La *ciuapilli* solamente se saca cuando se realiza un ritual a la madre tierra.

Ciuapipiltin: la palabra se traduce como “mujeres nobles”. Fray Bernardino de Sahagún refiere que era el nombre de un templo o *teocalli*, y que

frente a éste se enterraban a las mujeres muertas en parto.²²

Ciuatlmatqui: se traduce como “mujer que sabe cosas”, y por extensión es “sabia”. En Santa Catarina los vecinos llaman así a las mujeres que tienen la facultad de comunicarse con los dioses y hacer rituales. En otras regiones de habla nawa es más común decir *tlamatqui*, ya sea para un hombre o mujer.

Coatl: nombre de un *tlamatqui* que fue procesado por idolatría y hechicería en Tlaxcala hacia el año 1665.²³ El nombre se traduce como “víbora”.

Coatlucue: Se traduce como “la de la falda de serpientes”. En las narrativas registradas durante el siglo xvi por los colaboradores nauas de Sahagún, se apunta que Coatlicue es la madre de Huitzilopochtli. Él pelea con sus hermanos, los *centzonuitznauac*, y con Coyolxauqui, su hermana. Por otro lado, Coatlicue representa a la madre tierra.

Cocoliztli: Molina traduce la palabra como “enfermedad” o “pestitencia”.

Contla: es uno de los 60 municipios que conforman el estado de Tlaxcala. El nombre completo es Contla de Juan Cuamatzin, y tiene como santo patrono a San Bernardino de Siena.

Coyolxauqui: se traduce como “la de los cascabeles en las mejillas”, una diosa que en la literatura científica se ha asociado a la Luna. Es hermana de los *centzonuitznauac* (los cuatrocientos del sur), con quienes intentó dar muerte a su madre Coatlicue.²⁴

Cozacoztic: esta palabra es la descripción de los collares amarillos que portaban los que iban a ser ejecutados en el documento denominado del “Aperreamiento”.²⁵

Cozmolli: se traduce como “mole amarillo”, una comida ritual que las mujeres de Santa Catarina preparan para que sea parte de la ofrenda del sábado santo. Es un mole que no lleva sal.

Cualtepetzintle: literalmente significa “cerro bueno”, uno de los cerros sagrados de Santa Catarina.

Cuatlapanga o Cuatlapanca: cerro que se encuentra a los pies de la Matlalucuyetl. El nombre del cerro quiere decir “cabeza partida”, por la forma que tiene.

¹⁸ Comunicación personal de Alessia Frassani.

¹⁹ Comunicación personal de Paul van den Akker.

²⁰ Véase Durán (*op. cit.*: 493).

²¹ *Ibid.*: 181.

²² Sahagún, libro VI.

²³ Montero (2012: 190-193).

²⁴ Véase el análisis que hace López Austin (2010, 38-41)

²⁵ Biblioteca Nacional de Francia, con inventario número 374. <http://amoxcalli.org.mx/codice.php?id=374>

Cuautlatoatzin: se traduce como “águila que habla”.

Es el nombre del *tlamatqui* que escuchó la voz del cerro del Tepeyac, en donde se manifestó o apareció la virgen de Guadalupe.

Cuetlaxcoapan: se traduce como “en el lugar de los cueros de serpiente”. Es el antiguo nombre de la hoy ciudad de Puebla de Zaragoza.

Cuexcomate: la palabra se traduce como “olla de cuero de piedra”. La palabra describe la forma y la textura.

Cuitlixco: fue un barrio de Ocotelulco.²⁶

Culuacan: nombre de un cerro sagrado. En la concepción del mundo nawa del centro de México era un lugar donde se encontraba Chicomoztoc (“cueva siete”), de donde nacieron los hombres. Se traduce como “cerro curvo”.

Ēñā: es la autodeterminación del pueblo mazateco.

Hñahñu: es la autodeterminación del pueblo otomí, que vive en el Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo. La palabra se traduce como “los que hablan con la nariz”, o “los que hablan del camino”. Etimológicamente es ña, “hablar”, y ñu, “camino”.²⁷

Huactzinco: nombre de uno de los 60 municipios que componen el actual estado de Tlaxcala. Este pueblo se caracteriza por la elaboración y venta de pan (también llamado pan de fiesta).

Huamantla: es el nombre de uno de los 60 municipios que conforman el estado de Tlaxcala. En la época precolonial y colonial en esta región se hablaba otomí. El nombre antiguo de este municipio era: *Quamanco*.

Huachinango: es el nombre de uno de los 217 municipios que conforman el estado de Puebla. En estas tierras, en el siglo XVI, fue apresado don Juan Ocelotl, quien era *tlamatqui*.

Huehuetl: es un tambor vertical, un instrumento acústico de origen precolonial.

Huitzilopochtli: hijo de Coatlicue, hermano de Coyolxauhqui y de los *centzonuitznaua*. Se traduce como “el colibrí de la izquierda”.

Iluicasocuame: es un espacio sagrado, y literalmente quiere decir “mujeres del cielo”. Esta palabra se encuentra en Sahagún, quien nos refiere que eran las mujeres que morían de parto. Ellas se convertían en *mociuaquetzque*, “las mujeres valientes”.²⁸

In tenan in tota Tonatiuh: este difrasismo se traduce como “la madre de la gente, nuestro padre el sol”, lo que quiere decir “nuestra madre y padre el sol”, y hace referencia a los ancestros, a los que crearon el mundo.

Ixiptla: Luis Reyes traduce esta palabra como: “imagen”.²⁹

Ixtenco: es el único municipio en el estado de Tlaxcala que conserva la lengua otomí o ñúhmu, como se denomina a la variante dialectal.³⁰

Iztacmixcouatzin: se traduce como “serpiente de nubes blancas”. Es el nombre del *tlamatqui* que se encargó de transportar a Chimalma y a Mixcoatl de la isla de Aztlán.³¹

Maceualuan: es el plural de *maceualli*. Se traduce como “hombre del pueblo”, aunque la raíz de la palabra es *maceua*, “ofrendar”.

Maceuatenancatzintli: nombre que recibe la Señora de la Tierra en la comunidad nawa de Santa Catarina. La palabra se traduce como “venerable madre de la gente”, y se puede descomponer de la forma siguiente: *Maceua*, “gente”; *te*, “gente”; *nan*, “madre”; *ca*, ligadura; *tzin*, reverencial; *tli*, sufijo.

Macuauitl: se traduce como “madera-mano”, y era un arma precolonial (en los códices hay varias representaciones coloniales de ellas).

Mäka T’ohq: es una palabra de origen hñahñu (otomí) y quiere decir “cerro sagrado”. Éste se encuentra en la sierra oriental del estado de Hidalgo, en el municipio de Tenango de Doria.³²

Malinaltepetl: se traduce como “cerro de la hierba”. Los vecinos de Acaxochitlan lo conocen como “el cerro del movimiento”. Es un cerro sagrado al que se le ha rebautizado con el nombre de San Juan Diego.

Malintzi: nombre de la traductora de Hernán Cortés. Se le representó en el Yaotlacuilolli (“pintura de guerra”, también conocido como lienzo de Tlaxcala) y en las Relaciones Geográficas de Tlaxcala del siglo XVI.³³ También es el nombre del cerro sagrado de los tutunaku en el municipio de Ahucatlan, Puebla.³⁴

Mañutzi: se traduce como “tierra gruesa”. Es una

²⁹ Reyes (1995: 648).

³⁰ Comunicación personal de Cornelio Hernández Rojas.

³¹ Chimalpáhin (1998: 180).

³² Comunicación personal de Marta Ramírez Flores.

³³ Acuña (1984).

³⁴ Comunicación personal de don Felipe Dionicio Sosa, 2 de febrero de 2014.

²⁶ Gibson (*op. cit.*: 54).

²⁷ Comunicación personal de Yolanda Hernández Esteban.

²⁸ Sahagún, libro VI: 142V

palabra de origen hñahñu (otomí) del Valle del Mezquital, una comunidad que en la época pre-colonial fue tributaria de los mexicas, quienes trajeron el nombre de Mañutzi por Actopan, como hasta hoy día se le conoce, y se traduce como “tierra gruesa y húmeda”.

Matlalcueyatl: nombre del volcán sagrado de Tlaxcala. Se puede traducir como “la de las faldas azules”.

Maxochitl: se traduce como “flor en mano”. Es el nombre de una danza ceremonial que se realiza en las bodas de las comunidades que rodean al municipio de San Martín Texmelucan, Puebla. En ella, las familias e invitados –a quienes se ha dado pequeños ramos de flores– hacen un gran círculo para que en medio queden los recién casados.

Maxtlatl: la palabra se ha interpretado como: “taparrabo” o “braguero”. En este trabajo se ha traducido como: “nudo”.³⁵

Mazacoatl: se traduce como “víbora-venado”. En la visión del mundo mesoamericano, esta víbora es la que cuida los cerros sagrados, las parcelas y a las comunidades. En las narrativas orales, los vecinos de varios pueblos mesoamericanos refieren que la *mazacoatl* vive en las cuevas y que cuida una gran campana de oro. Estas grandes víboras pueden verse dibujadas en las pinturas murales de Cacaxtla; ahí se encuentran una *mazacoatl* y una *quetzalcoatl*.

Mecat: se traduce la palabra como “lazo”. Éste es hecho con fibras de maguey llamadas *ixtle*.

Metztli: en los documentos nauas coloniales, esta palabra se antepone al nombre del mes castellano, es decir, *metztli* mayo, *metztli* junio, etc. Según el contexto, esta palabra también significa “pierna”, o “luna”.

Mexicat: es la autodeterminación de los hablantes del nauatl en Santa Catarina.

Mixcoat: literalmente quiere decir “serpiente de nubes”. Es el nombre de un *tamatqui* que fue procesado por la Inquisición en 1537 acusado de idolatría y hechicería. También es el nombre del *tamatqui* que salió de la isla de Aztlan para ir a ver a Huitzilopochtli en el cerro del Culucan.

Mixteca: “la nación mixteca es uno de los más de 60 pueblos mesoamericanos que viven en la actual

República Mexicana. La palabra ‘mixteco’ [...] proviene del nauatl [...] La forma original es *mixtecatl*, ‘habitante de la región de las nubes’. En la versión antigua de nuestra lengua nos llamamos Ñuu Dzau (Ñuu Dzavui, Ñuu Dzahui), ‘Nación de la lluvia’”.³⁶

Motlazocamotia: es el nombre que recibe un son ritual, ejecutado por los músicos durante la madrugada del sábado santo. La palabra se traduce como “te agradecemos”.

Nanaualtin: procede de la raíz verbal *naualti*, “esconder”; en el siglo XVI, los religiosos católicos utilizaron el término para llamar a las mujeres sabias como “brujas”.

Nanduku nuni: palabra de origen sahin sau (mixteco de Chalcatongo) que se traduce como “persona que busca en el maíz”.

Naua o naualli: Motolinía lo traduce como “lo que tengo en mi superficie, mago con la facultad de transformarse en otro ser o el ser en el que se transforma”.³⁷

Nauatl: Es la lengua mesoamericana con más hablantes; cuenta aproximadamente con 1 725 620.³⁸

Naupan: es uno de los 217 municipios que conforman el actual estado de Puebla. El nombre se traduce como “sobre de cuatro”.

Necoc Yaotl: era uno de los nombres de Tezcatlipoca; cada año se escogía a un joven *ixiptla* o “imagen”, quien lo representaba.³⁹

Neuctle: se traduce como “pulque”.

Ngiwá: es la autodenominación del pueblo conocido en nauatl como “popoloca”.

Nican mopoua: literalmente se traduce como “aquí se cuenta”. Es el nombre del relato de la aparición de la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac en el siglo XVI.

Ñaha jini saha tana: difrasismo en sahin sau (mixteco de Chalcatongo); se traduce como “señora que sabe hacer medicina”.

Ñúhmu: variante dialectal del otomí que se habla en la comunidad de Ixtenco, Tlaxcala.

Ñuyu: es una variante dialectal del hñahñu (otomí) que se habla en la sierra oriental del estado de Hidalgo.

³⁶ Pérez (2008: 13).

³⁷ Motolinía (1971: 511).

³⁸ Lenguas indígenas en México y hablantes (de 3 años y más) al 2015 en INEGI. http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm.

³⁹ Sahagún (1956. I: 44, 115) en Reyes (1995: 648).

³⁵ Olko ha identificado cerca de 40 tipos de *maxtlatl* (ibid.:433-435).

Ocelotl: esta palabra quiere decir “jaguar”. Nombre de un *tlatmatqui* que fue procesado bajo los cargos de idolatría y hechicería, además de ser desterrado de Mesoamérica por un año.

Ocotelulco: es el nombre de uno de los *tlatocayotl* de Tlaxcala. Culhuatecuhtli se repartió el territorio con su hermano Teyohualminqui, quien fundó Ocotelulco.⁴⁰

Oxomoco: “El nombre Oxomoco ha de ser muy antiguo y su etimología es oscura. Escrito de esta manera, podrá venir del *oxitl*, una trementina medicinal [...] Pero la ortografía alternativa que nos da Veytia nos hace pensar que se compone más bien de *otz-tzomoco*, palabra que interpretamos como ‘hace el esfuerzo de la preñada’ o ‘da fuerzas a la preñada’, de *otztli*, ‘preñada’, y *tzomocoa*, ‘esforzarse, hacer algo con trabajo y diligencia’”.⁴¹

Papalotl: literalmente quiere decir “mariposa”. Es el nombre de un *tlatmatqui* que fue procesado por idolatría y hechicería en el año 1537.

Petatl o petate: es un lienzo hecho de palma. El petate es un elemento importante en los rituales de semana santa en Santa Catarina, ya que sobre éste se recuesta a Cristo crucificado.

Petlacala: comunidad naua que pertenece al municipio de San Miguel Totoloapan, Guerrero, México. En ésta se realiza el pedimento de lluvia en el cerro llamado Petlacaltepetl.

Petla-icpalli: se traduce como “silla petate”. Este tipo de sillas era uno de los símbolos de nobleza en la época precolonial, y era utilizada por los *teuctle* (“señores”).

Picietl: es el tabaco, y se ocupa en la actualidad para hacer rituales. Es uno de los elementos principales de las ceremonias.

Pilli: el término designa a los hijos de los *tlatoque*, por lo que se traduce como “hijo”. En la literatura científica se ha traducido como “noble”.⁴²

Piltopile: *topilli* es el primer cargo dentro de la organización de las comunidades, y quiere decir “bastón”. *Piltopile* se traduce como “señor-bastón”.

Pixcar: recoger la mazorca.

Popocatepetl: se traduce como “cerro que humea”. Las comunidades que viven a sus pies consi-

deran que es un gran *cuexcomate*, “un granero”. El espíritu que vive en el interior de éste es el que provee lluvias y alimentos a las comunidades.

Popoxcomitl: se traduce como “sahumerio”. Se utiliza en todos los rituales, ya que el humo del incienso o copal es indispensable para limpiar y purificar algún espacio.

Quamanco: nombre antiguo del actual municipio tlaxcalteca de Huamantla. Hacia el año 1654, los españoles que vivían en esa zona entablaron un pleito ante el cabildo de Tlaxcala para poder separarse de esta provincia.⁴³

Quechquen o quechquemitl: es un lienzo hecho principalmente de algodón, con una abertura triangular en el centro para que entre la cabeza y así quede sobre los hombros. Es una vestimenta que puede verse en los códices precoloniales. En el municipio hidalguense de Acaxochitlan el uso de esta prenda es cotidiano.

Quetzalcoatl: se traduce como “víbora de quetzal”. Ésta se puede ver en los murales de Cacaxtla como una víbora de agua.

Quiaixtlan: es el nombre de uno de los *tlatocayotl* de Tlaxcala, también conocido en las fuentes tlaxcaltecas como: “(*Tlapitzahuacan*) [...] fue fundada por una segunda migración de *teochichimecas*, a quienes *Culhuatecuhtli* había concedido tierras para establecerse”.⁴⁴

Quineuayan: de acuerdo con Chimalpahin, es el nombre de la cueva en donde se encontraba Huitzilopochtli, dentro del cerro del Culucan.⁴⁵

Tecalli: “señor-casa”.⁴⁶ También se entiende el término como “casa de comunidad”, “casa de la gente”.

Tecamachalco: es uno de los 217 municipios que conforman el estado de Puebla.

Tecatle o Tlacatecle: es la corrupción de un título precolonial. El *Tlacatecatl*, según el código Mendoza es “este valiente nomb[ra]do/ tlacatecatl/ con la devise de Ropa q[ue este t]yene puestas y su trençado e de vysa de plumas Ricas de muestra a ver en las guerras Echo todas las valentías de atrás figuradas y declaradas y tener mas titulo q[ue] valiente y persona señalada

⁴⁰ Gibson (*op. cit.*: 19).

⁴¹ Anders, Jansen y Reyes (1991: 183).

⁴² Luis Reyes tradujo el término como “principal” o “noble” (en Zapata, 1995).

⁴³ Véase Sempat y Martínez (1991: 112-120).

⁴⁴ Gibson (*op. cit.*: 19).

⁴⁵ Chimalpahin (*op. cit.*: 179).

⁴⁶ Lockhart (1999: 151).

q[ue] los de atrás figurados”.⁴⁷ En el año 1536, la Inquisición procesó por por idolatría a un *tamatqui* llamado Tlacatecle.⁴⁸

Telpochtli: es el nombre que recibe el *teponaztli* (tambor vertical de Santa Catarina). Es también uno de los nombres de Tezcatlipoca.⁴⁹

Temazcalli: se traduce como “baño de vapor” o “casa de baño de la gente”.

Tenate: se traduce como “canasta”. Ésta es tejida con las fibras de la palma.

Teoamoxtli: término usado para designar los libros sagrados precoloniales. Durante la Colonia, en Mesoamérica, se designó con este mismo término a la Biblia, libro sagrado de la Iglesia católica.⁵⁰

Teocalli: literalmente quiere decir “casa sagrada” o “templo”. Uno de los *teomamaque* que se encuentra representado en el códice Azcatitlan lleva en su *ayate* una casa sagrada o templo.

Teocintle: se traduce como “maíz sagrado”; es el alimento precioso de las comunidades mesoamericanas desde hace cientos de años.

Teocuitla-icpalli: se traduce como “silla de oro”. Oxomoco y Cipactonal se encuentran sentados en este tipo de sillas. En el *Tonalamatl* de Tlaxcala (Aubin) y en el códice *Ciuacoatl* (Borbónico), varios dioses se encuentran sentados en el mismo tipo de silla.

Teomamaque: es el plural de *teomama* (“cargador de Dios”). Literalmente quiere decir “los que cargan a los dioses”.

Teopixque: se traduce como “los que cuidan a Dios o a los dioses”. En la época colonial, los pueblos nauas del centro de México designaron de esta misma forma a los religiosos de la orden franciscana.

Teoquimilolli: esta palabra en repetidas ocasiones se ha asentado en nauatl como *tlaquimilolli*, que se traduce como “cosas envueltas”, y la acerca a la idea de los ahora llamado “envoltorios sagrados”, cuyo contenido eran las “reliquias” de los dioses (como el de Camaxtli, dios principal de los tlaxcaltecas en la época precolnial). Consideramos que la palabra que se acerca más al

contenido de estos “envoltorios” es *teoquimilolli*, “algo sagrado envuelto”.

Tepeapulco: es el municipio número 64 que conforma el estado de Hidalgo.

Tepeticpac: es el nombre de uno de los *tlatocayotl* de Tlaxcala. Su fundador fue Culhuatecutli.⁵¹

Tepetomatitlan: pertenece al municipio tlaxcalteca de Apetatitlan de Antonio Carbajal. Esta comunidad tiene como santo patrono a San Matías. Hay tres mapas que hablan sobre la historia y el territorio de esta comunidad.⁵²

Teponaztle: es un tambor horizontal. En varias comunidades mesoamericanas del centro de México se resguardan varios *teponaztli*.

Tequexquitla: es uno de los 60 municipios que conforman el estado de Tlaxcala. Esta población tiene como patrona a la virgen del Carmen.

Tequio: la palabra se traduce como “trabajo” (entendido como trabajo comunitario, alguna actividad que tiene beneficio para la colectividad). Al tequio también se le llama *faena*.

Teuctli o Tecuhtli: este término se traduce como “señor principal”, aunque la palabra se forma de *teo*, “dios, y *tli*, sufijo aplicativo.

Tezcatlipoca: se traduce como “espejo humeante”.

Tiachca: la palabra se traduce como “hermano mayor”, y es a su vez el título que recibe la persona que ha cumplido todos los cargos comunitarios en los pueblos tlaxcaltecas.

Tiachcame: “hermanos mayores”.

Tianquiztli: la palabra se traduce como “mercado”.

Tizatlan: es el nombre de uno de los *tlatocayotl* de Tlaxcala; se fundó debido a la separación del *pilli* Tzonpane⁵³ quien procedía de Ocotelulco

Tlacatecolotl: se traduce como “hombre-búho”. Los religiosos católicos utilizaron este término para hacer referencia al diablo.

Tlachichilco: “lugar de tierra quemada”. Es el nombre de una comunidad que pertenece al municipio hidalguense de Acaxochitlan.

Tlachiualtepec: se traduce como “cerro hecho a mano”. Este era el nombre que recibía el *tzacualli* de Cholula. “Llamado también *Totecatepetl* (‘cerro de los toltecas)’”.⁵⁴

Tlacocalpan: es una comunidad tlaxcalteca que per-

⁴⁷ Códice Mendoza (1938: 64r). La transcripción es mía. En la foja 67r se dibujó al *tlatocayotl* con el traje de guerra.

⁴⁸ González (1912: 1).

⁴⁹ véase Heyden (1989: 83-93) y Olivier (1999: 116).

⁵⁰ En las obras de teatro, por ejemplo, se llama *teoamoxtli* a la Biblia.

⁵¹ Véase Muñoz (198: 106) y Gibson (1991: 19).

⁵² Véase Sánchez (2009: 15-38).

⁵³ Gibson (*op. cit.*: 191).

⁵⁴ Gonzáles-Hermosillo, y Reyes, (2002: 81).

tenece al municipio de Amaxac de Guerrero. Tiene como santo patrono a San Damián.

Tlacotonalli: palabra que se traduce como “a medio día”.

Tlacoyoualli: palabra que se traduce como “a media noche”.

Tlacuihlotzin: apellido del teniente Martín de la comunidad de Zacatelco, Tlaxcala (año de 1708). El apellido se traduce como “escribano”.

Tlacuilo: es el nombre designado para los que pintaban los códices precoloniales. En épocas coloniales ya se les llamaba *escribanos*.⁵⁵ El plural de esta palabra es *Tlacuiloque*, “los que pintan o escriben”.

Tlalchiachteotzin: *tlalchiach* es el título de un gobernante de la ciudad de Cholula. “Aquiach tenía por armas un águila y, Tlalchiach, un tigre, que es el animal más bravo desta tierra [...] ‘noble de la tierra’, el tigre, dueño y animal nocturno [...] Y, desta religión, salían los capitanes nombrados por Aquiach y Tlalchiach cuando sucedía tener guerra con los comarcanos”.⁵⁶ Entonces Tlalchiachteotzin se traduce como “dios de la tierra”.

Tlaloc: nombre que ha recibido el dios lluvia. Aunque en los *Primeros Memoriales*, Sahagún describe el fenómeno atmosférico como una tormenta: *Quiavy*, “lluvia”; *tlatlatzinia*, “trueno”; *tlauitequi*, “rayo”.⁵⁷ Durán, por otro lado, ofrece otro significado de la palabra *tlaloc*: “camino debajo de la tierra” o “cueva larga”.⁵⁸

Tlalocan: lugar del dios lluvia. En la Matlalcueytl hay un sitio sagrado llamado así, y es considerado como el corazón de la montaña. Los pueblos que viven a sus faldas suben cada mes de mayo para solicitarle a la montaña que los siga proveyendo de alimentos.

Tlalpilloni: es un atado de plumas preciosas que portaban los señores de alto rango.⁵⁹

Tlaltecutili: se traduce como “señora de la Tierra”.

Tlaltepexic: era el nombre de uno de los barrios de Ocotelulco hacia el siglo XVI (Baltazar Amaque-

me, hacia el año 1560, lo deja asentado en su memoria testamentaria).

Tlalticpactli: “en la tierra o sobre la tierra”. Esta palabra se usa para referirse al espacio en donde vive el espíritu de la tierra.

Tlamacazque: es una palabra plural; el singular es *tlamacazqui*, que se traduce como “sacerdote”.⁶⁰

Tlamatque: por lo regular, los habitantes de la comunidad de Santa Catarina, Acaxochitlan, mencionan el plural, aunque se refieran a una sola persona: “los que saben cosas”, y por extensión, los sabios. La palabra se compone de los siguientes elementos: *tla*, “cosas”; *mati*, “saber”; *que*, sufijo plural.

Tlamatqui: término de las comunidades nauas que designa a las personas que adquirieron el poder de curar enfermedades mediante sueños. Ellos tienen comunicación directa con los dioses, y les hablan y les ruegan por el bien de la comunidad. La traducción literal es “el que sabe cosas”.

Tlaneci: palabra que se traduce como “amanecer”.

Tlapanco: literalmente se traduce como “en lo alto”.

En una gran cantidad de hogares mesoamericanos, las mazorcas se guardan en el *tlapanco* para protegerlas de la humedad. Hoy día en Tlaxcala –y en gran parte de México– a este espacio se le llama *tapanco*.

Tlatelli: se traduce como “tierra amontonada”. Es un espacio sagrado porque es para colocar ofrendas. Los vecinos de Santa Catarina traducen la palabra como “lugar de la piedra”, porque efectivamente hay una enorme piedra y en ella se colocan las ofrendas.

Tlatlahuquitepec:⁶¹ comunidad que pertenece al municipio de Xaltocan, Tlaxcala. Se traduce como “cerro rojo”.

Tlatocayotl: término usado para designar las cabecezas que tenían más influencia en el territorio tlaxcalteca. La palabra se usa en el testamento de doña Luisa Chapopotzin para hacer referencia al *tlatocayotl* de Tizatlan.⁶²

Tlatok o Tlatoc: literalmente significa “tierra-cubierta”. Designa el contexto en que se encuentra alguna semilla depositada en la tierra.

Tlatoque: término utilizado para designar a los señores que gobernaban en la época precolonial. En

⁵⁵ Véase el estudio de Noguez y Wood (1998).

⁵⁶ Acuña 1985: 129-130.

⁵⁷ Sahagún (fs. 270v) en Sullivan (1997: 121).

⁵⁸ Durán (T.I.p.19) tomado de *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 18 de junio de 2016]. Disponible en <http://www.gdn.unam.mx>

⁵⁹ Olko (*op. cit.*: 371-375) menciona diferentes tipos de *tlalpilloni* y los contextos en que se otorgaban durante la época precolonial.

⁶⁰ Kirchhoff, Odena, Reyes (1976: 135).

⁶¹ Se ha respetado la ortografía oficial.

⁶² AFA. Caja: 1, año: 1568, exp: 2, fs. 3.

tiempos coloniales, los *tlatoque* gobernaban bajo la vigilancia de los poderes castellanos. El término quiere decir “los que hablan por alguien”. En la *Historia Tolteca-Chichimeca* se menciona que el singular de *tlatoque* es *tlatoani*, que literalmente significa “el que habla”. Fray Alonso de Molina (1970) traduce el término como “gran señor”. Las funciones de estos *tlatoque*, según asienta Sahagún (1959, vol. II. 315-319), eran: *a*) la guerra, *b*) participar en los juicios, *c*) areitos y bailes, *d*) poner velas de noche y de día dentro y fuera de la ciudad, *e*) el comercio. Chimalpahin (1963: 4) asienta que los *tlatoque* determinaban: *a*) la guerra y *b*) los grandes trabajos. Además, el *tlatoani*, según Sahagún (1956, vol. II: 93), era imagen, representante y portavoz de Dios. Kirchhoff, Odena y Reyes (1976: 136) mencionan igualmente el término *tlatoani* como singular y *tlatoque* como plural. Pueden entenderse en general como “gobernante”.

Tlatoani: es un título que se traduce como “el que habla por otros”, lo que indica que el que ostentaba dicho título era un alto gobernante.

Tlauatzaloyan: se traduce como “lugar de cosas secas”. Aunque la comunidad de Santa Catarina traduce la palabra como “lugar en lo alto”. En este espacio se encuentra un *tlalticpactli*, y en el año 2013 se realizó un ritual a la Señora de la Tierra que vive ahí.

Tlauelpuchtli: se traduce como “luz-humo”. En las narrativas contemporáneas del estado de Tlaxcala es muy común referirse a las *tlauelpuchtli* con el término colonial y despectivo de “brujas”.

Tlaxcala: es el nombre del estado más pequeño de la República Mexicana. Oficialmente se traduce como “lugar de las tortillas”. Aunque el nombre original era “Texcalticpac Tepeticpac y por otro nombre Texcalla, y después Tlaxcalla” que quiere decir “barranco”.⁶³

Tlaxcaltecapan: se traduce como “en el lugar de los tlaxcaltecas”. Era un antiguo barrio tlaxcalteca en la ciudad de Puebla. Hoy en día este barrio ha tomado el nombre de Analco.

Tlaxcoapan: comunidad que pertenecía a la cabecera de Atlahuetzia. Zapata y Mendoza asienta que en este sitio los habitantes de Xaltocan no dejaron

pasar a don Pedro Salgado, quien era un sacerdote católico “cura nuevo” (Zapata y Mendoza, *op. cit.*: 627).

Tlaxilacalli: “es sinónimo de *calpulli* sólo en el sentido de territorio, lugar de residencia. No puede sostenerse que *tlaxilacalli* sea subdivisión de un *calpulli*”.⁶⁴

Tlecuile: sitio para hacer fuego. Se encuentra en el interior de la cocina, que a su vez es un espacio sagrado.

Tochtla: es el nombre de una comunidad en el municipio de Acaxochitlan. Ésta y Santa Catarina son comunidades muy próximas.

Toho ja jini: palabra en sahin sau (mixteco de Chalcatongo) que se traduce como “persona que sabe”.⁶⁵

Tonaca cuauitl: se traduce como “madera de nuestro alimento”. Así llamaron los nauas de Tlaxcala a la cruz católica.

Tonacatepetl: se traduce como “nuestro cerro del alimento”. Esto porque el cerro, en la concepción del mundo en mesoamericano, es el que proporciona las lluvias, el que trae la humedad a la tierra.

Tonalamatl: “papel de los días”. “Los lectores de los destinos (*tonalpouhque*) interpretaban los sueños. Los veían en el libro de los destinos (*tonalamatl*) y ordenaban la forma en que debía ser hecha la ofrenda”.⁶⁶

Tonalconeme: se traduce como “niños espíritu”. Cuando se sufre una gran impresión, el *tonalli*, que es la fuerza vital de los seres humanos, sale y se queda atrapado en el lugar donde se tuvo esa impresión. Para que el *tonalli* –o espíritu– regrese, es necesario hacer un ritual al que comúnmente se llama “levantar la sombra”.

Tonalli: se traduce como “día”, aunque, según el contexto, puede entenderse como “espíritu” o “energía”.

Tonalpoalli: cuenta de los días. Es un calendario ritual mesoamericano que se compone de un ciclo de 260 días, distribuidos en 20 veintenas de a 13 días cada una. Véase el comentario del código Vaticano B.⁶⁷

Tonamalaca: una de las posibles traducciones es “piedra del sol”.

⁶⁴ Reyes *et al.* (1996: 44).

⁶⁵ Agradezco a Aurora Pérez Jiménez la explicación sobre la diversidad de términos y significados.

⁶⁶ Sahagún, en Anders, Jansen y Reyes (1991: 63).

⁶⁷ Anders y Jansen (1993).

⁶³ Muñoz 1998: 112.

Tonantzin: se traduce como “nuestra madre”. Es el nombre que recibió la virgen de Guadalupe.

Tonauan-Totauan: literalmente quiere decir “nuestras madres-nuestros padres”. Este difrasismo hace referencia a quienes dirigen los destinos de una comunidad mesoamericana, y también hace referencia al sol y la luna.

Topilli: se traduce como “bastón”, y es el nombre del primer cargo comunitario de los pueblos nauas tlaxcaltecas contemporáneos.

Totie: cerro sagrado de los hñahñu que se encuentra en el Valle del Mezquital, Hidalgo.

Totola: en las comunidades nauas de Tlaxcala se usa esta palabra para nombrar a las guajolotas.

Totomoxtle: es la hoja de la mazorca.

Tzacualli: se traduce como “lugar para enterrar a los difuntos”, ya que *tzacual* quiere decir “lugar cerrado”. Sahagún registra los nombres de las llamadas pirámides del Sol y la Luna como *tonatiuh itzacual*, “encierro del Sol”, y *metzli itzacual*, “encierro de la Luna”.⁶⁸ Además es el nombre de una comunidad naua del municipio de Acaxochitlan, Hidalgo.

Tzitquime: los vecinos de Santa Catarina traducen la palabra como “las que saben hilar”.

Tzitzimime: es el plural de *tzitzimitl*. Eran “mujeres esqueléticas que habitaban en el cielo”.⁶⁹ En el estado de Tlaxcala hay una comunidad llamada Santa María Belén Atzitzimitlan. Es muy probable que las *tzitzimime* representaran algo muy diferente a lo malo o demoniaco,⁷⁰ como como los cronistas religiosos las calificaron, porque entonces el nombre de Atzitzimitlan hubiera desaparecido totalmente.

Uexolome (o guajolotes): son un tipo de aves mesoamericanas, cuya carne se utiliza en una gran cantidad de pueblos para elaborar platillos rituales.

Uey miccailuitl: literalmente se traduce como “gran día de los difuntos”. En las comunidades mesoamericanas, cada año se festeja y se recuerda a los ancestros, por lo que en cada casa se coloca un altar especial con ofrendas de pan, fruta, cigarros, bebidas alcohólicas, copal o incienso,

flores de *cempoalxochitl*. Esto se hace para que los difuntos, los ancestros, lleguen y disfruten de las ofrendas dispuestas para ellos en el altar.

Wijyja’ay: palabra de origen ayuuk (mixe) que se traduce como “sdabio”.

Xantocalli: Es un espacio sagrado de la comunidad de Santa Catarina, donde se realizan una serie de rituales durante el cuarto viernes de cuaresma, la semana santa y el 24 de diciembre. Se traduce como “casa de los santos”.

Xicohtzinco:⁷¹ nombre de uno de los 60 municipios que componen el actual estado de Tlaxcala. Tiene como santo patrono a Santo Toribio.

Xicotencatl Axayacatzin: capitán general de los ejércitos tlaxcaltecas al momento del contacto con los españoles en el siglo XVI. Fue ejecutado por orden de Hernán Cortés.⁷²

Xiuitl: se traduce como “año”, aunque en ciertos contextos se entiende como “verde”, “turquesa”, “hoja”.

Xiumolpilli: se traduce como “atado de años”.

Xiupoalli: se traduce como “cuenta de los años”. Esta palabra se ocupó para designar los anales.

Xiutecuite: se traduce como “señor precioso”, también llamado dios del fuego.⁷³

Xochimacpalli: literalmente se traduce como “flor en forma de dedos”. Es un palo con tres puntas, adornadas con flores, y en medio se coloca un pan cruzado hecho para la ocasión. Las comunidades de Acaxochitlan los hacen cuando se realizan rituales o bien se regalan en sucesos especiales.

Xochipitzauatl: se traduce como “flor delgada”. Es el nombre de una danza o son ceremonial de los pueblos nauas que se ejecuta en rituales, principalmente.

Xochiquetzal: se traduce como “quetzal-flor”. Es la diosa de los enamorados,⁷⁴ y también es la patrona de la alegría y de las fiestas.⁷⁵

Xochison: es un son ritual que se ejecuta antes de que amanezca el domingo de Resurrección. Se traduce como “son de las flores”.

Xochitecatitla: comunidad del municipio de Nativitas, Tlaxcala. Tiene como santo patrono a San Miguel. En el año 1632 hubo un pleito por tierras

⁶⁸ Retomado de López (2008: 80-81)

⁶⁹ Noguez y López Austin (1997: 127).

⁷⁰ Véase *Gran Diccionario de Náhuatl*.

[en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 18 de junio de 2016]. Disponible en <http://www.gdn.unam.mx>.

⁷¹ Se ha respetado la ortografía oficial.

⁷² Véase Muñoz (1998: 227).

⁷³ Anders y Jansen (1996: 64). Navarrete (2002: 33).

⁷⁴ Muñoz, (1998: 165).

⁷⁵ Anders y Jansen (1991: 66).

entre los *piluan* de esta comunidad y unos españoles que querían robarlas. Para comprobar la legítima posesión de las tierras, la comunidad presentó un mapa que representaba el territorio; en él estaban pintados los cerros del Xochitecatl y Cacaxtla, y sobre el primero el *tlacuilo* dibujó dos mogotes con una cruz.

Xochitl: literalmente se traduce como “flor”. Es el nombre de un *tlamatqui* que se encuentra representado en el códice Azcatitlan.

Xoltzin: apellido del señor Juan –quien hizo su memoria testamentaria en el año 1576–, habitante del pueblo de San Juan Huactzinco, que pertenecía a la cabecera de Quiahuitlan, Tlaxcala.⁷⁶

Xoxocatepetl: literalmente quiere decir “cerro verde”, y es uno de los cerros sagrados de Santa Catarina.

Xoxoteco: se traduce como “lugar de agua verde”. El

nombre lo recibe de un río que pasa a un costado de la Iglesia de Santa María, que cuenta con pinturas murales del siglo XVI.

Yaotlacuilolli: se traduce como “pintura de guerra”. Este término se usa para referirse al llamado Lienzo de Tlaxcala.

Yolotlicue: se traduce como “la de la falda de corazones”. Es la gemela simbólica de Coatlicue.

Youac: palabra que se traduce como “en la noche”.

Zacatelco: es el nombre de uno de los 60 municipios que componen el actual estado de Tlaxcala, y tiene como patrona a Santa Inés.

Zahuatepitzin: es el nombre que recibió el sarampión.⁷⁷

Zahuatl: es el nombre en náuatl de la viruela.

Zi dadá- Zi naná: difrasismo hñahñu (otomí) que significa “nuestros padres-nuestras madres”.

⁷⁶ AFZ, caja: año: 1576, exp: 2, fs: 7.

⁷⁷ Véase Cuenya (1999: 144).

Catálogo de imágenes:

CAPÍTULO I

LOS RITUALES A *TLALTICPACTLI* (TIERRA) EN SANTA CATARINA



Figura 1. El *Tlalticpactli* en el cerro *Cualtepetzintle* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 2. La *ciupili* o mujer noble. Es el nombre que recibe la olla sagrada que contiene en su interior a la madre tierra, también llamada *Maceuatenancatzintli* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 3. Santa Catarina y el *Telpochtli* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figuras 4 y 5. El *tlatatqui* don Francisco Flores Méndez, el primer delegado, Ciro Flores, y don Francisco Aparicio, sahumando el altar del *xantocalli* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 6. Ambas concepciones del mundo, sahumando y limpiando los collares de flores con pan (foto: Raúl Macuil Martínez, 2012).



Figuras 7 y 8. Un niño carga el *telpochtli*, y atrás de él las *tzitquime*; la niña carga el *cuapilli*. Las *tzitquime* y los *tlatmatque* son los únicos que llevan una corona de flores (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 9. La *tlamatcacia* doña Isabel Flores Méndez sostiene la imagen de *Maceuatenancatzintli* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).

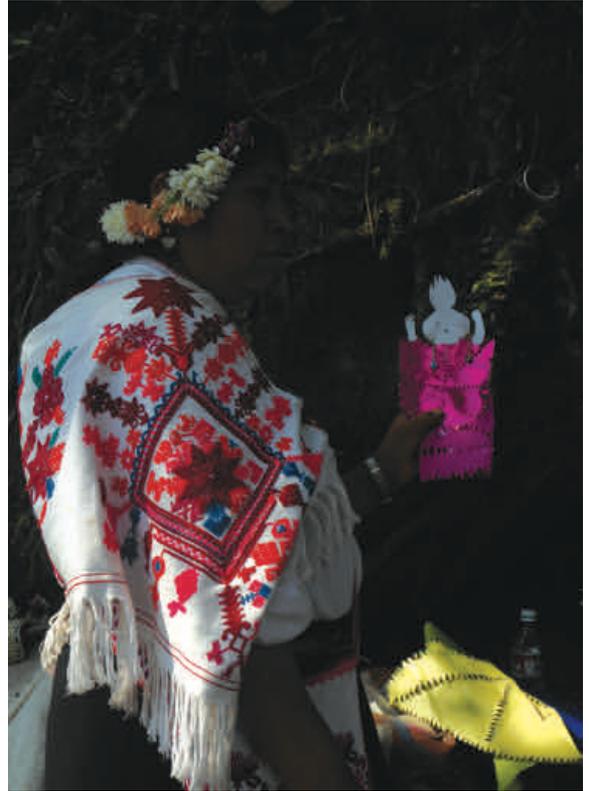


Figura 10. Las *tziqime* hilando algodón durante el ritual (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 11. Reparto de las ofrendas colocadas en el *tlatlcpactli* (foto: Arturo Castelán Zacatenco, 2013).



Figura 12. Los músicos tocando sones de costumbre o ancestrales (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 13. Don Francisco Flores Méndez reparte la ofrenda (foto. Arturo Castelán Zacatenco, 2013).



Figuras 14 y 15. Representación de *Maceuatencatzintli*, cultura nawa de Santa Catarina (izquierda), y de la madre tierra, cultura otomí de Pahuatlan (derecha) (Santos Anita, s/f) fol. 28v (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figuras 16 y 17. Las imágenes religiosas con collares *xochimacpale*, y una *tlamactcuciatl* rezando y limpiando a un danzante de Los Reyes (foto: Valeria Ramírez Corona, 2012).

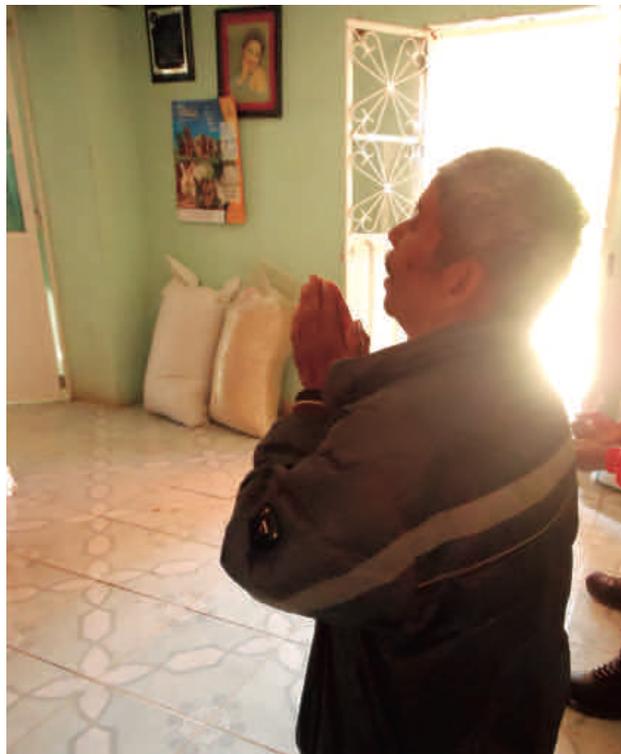


Figura 18. Don Felipe Dionisio Sosa reza frente al altar de su casa (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figuras 19 y 20. Casitas adornadas previamente al depósito de la ofrenda (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).





Figuras 21 y 22. Detalle de las láminas 6 y 18 del códice *Cuiacoatl* (Borbónico).

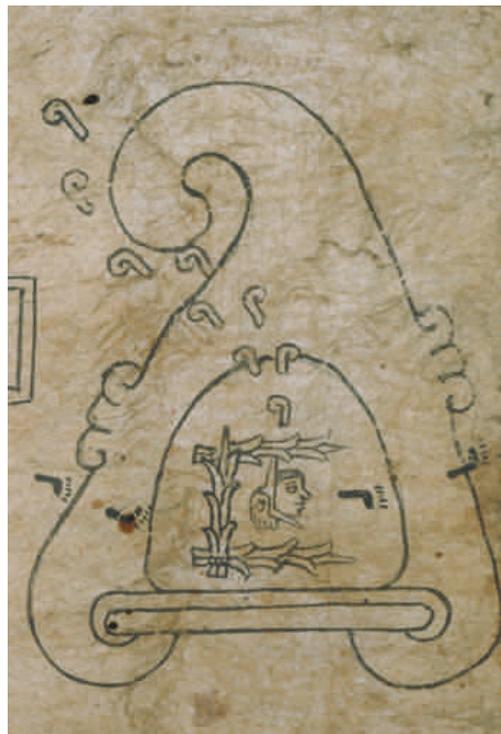


Figura 23. Detalle de la primera lámina de la *Tira de la peregrinación*. Huitzilopochtli en el cerro del Culucan.



Figura 24. Lámina 21r del Mapa de Cuauhtlantzingo tomado de: <http://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A29212/datastream/PDF/view>.



Figura 25. Los delegados y los *tlatmatque* de Santa Catarina, frente a una casita. Se inician los rituales del Cuarto Viernes de Cuaresma (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 26. Don Alejandro Flores sostiene en sus manos las ofrendas que consisten en un huevo envuelto en papel de china blanco y recordado. La envoltura del huevo representa la humanización de los ancestros (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 27. El policía Margarito Salvador Guzmán, dibuja una cruz sobre la piedra que está encima de la ofrenda (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 28. Los *tlatmatque* ofrecen a la tierra el huevo envuelto en papel de china blanco (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 29. Cristo recostado junto a Santa Catarina en un petate (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 30. Doña Isabel sahumando la primera ofrenda (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 31. San Manuelito rodeado por la ofrenda (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).

Figura 32. La imagen de San Manuelito cubierto de rebozos y adornado con collares de flores (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 33. Procesión del Jueves Santo (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 34. Primera "casita" o "estación" durante la procesión nocturna del Jueves Santo (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).

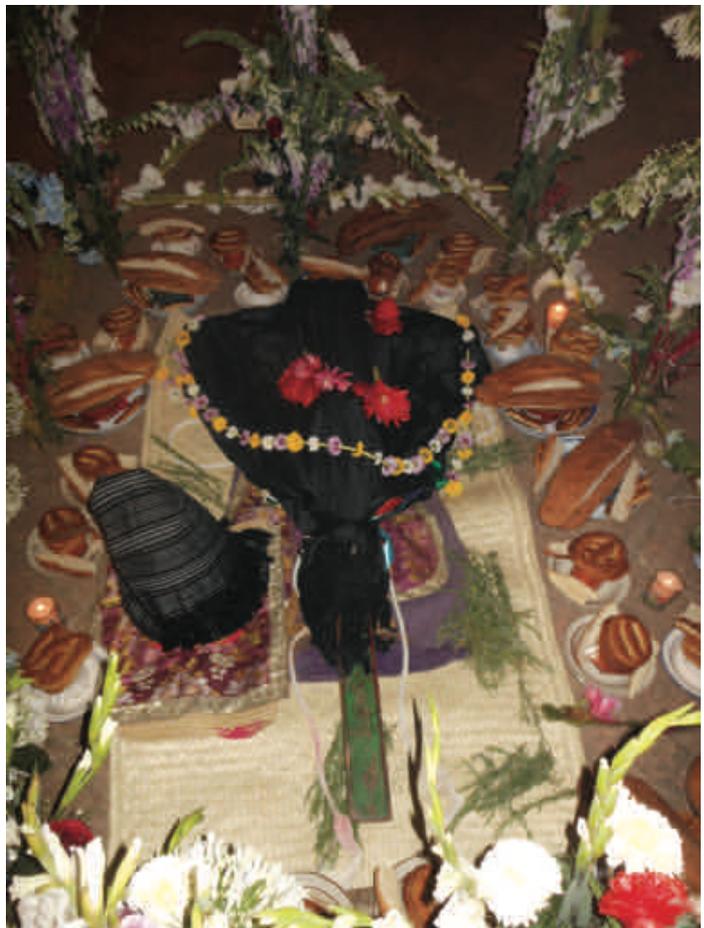


Figura 35. La primera ofrenda de pan cruzado y chocolate (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figuras 36 y 37. San Manuelito y Santa Catarina momentos previos a encontrarse (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 38. Cristo crucificado camina al encuentro de su madre (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



Figura 39. La *tzitquime* carga a Santa Catarina y descubre el rostro de San Manuelito (foto: Valeria Ramírez Corona, 2014).



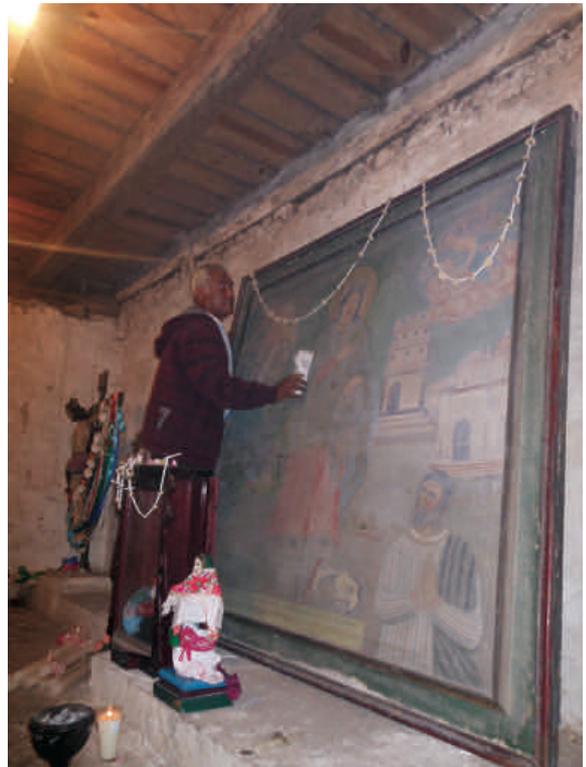
Figura 40. El *tlatmatqui* don Francisco ofreciendo la ortiga a los santos católicos y un miembro de la comunidad preparándose para recibir la ortiga en su espalda (Foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 41. La *tamatcaciua* doña Isabel Flores limpiando al *tamatqui* don Francisco Aparicio (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 42. Los *tamatque* confeccionando dos figuras de papel de china blanco (Foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figuras 43 y 44. La *tamatcaciuatl* ofreciendo las figuras de papel recortado; don Francisco limpia el *xantocalli* y las imágenes religiosas (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figuras 45 y 46. Los mayordomos y los músicos durante el ritual (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 47. Altar mayor con las ofrendas (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).

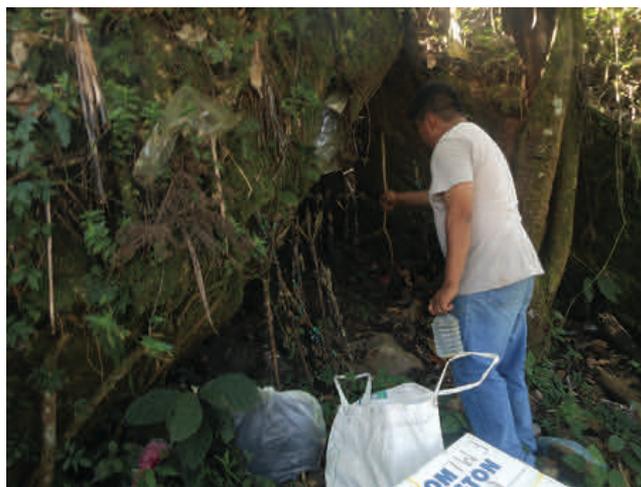


Figura 48. El *tamatqui* don Francisco Flores realiza un ritual privado en el *talticpactli* de *tlautzaloyan* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 49. Ofrenda en el *tonalcoame* (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 50. La Virgen de la Candelaria, Tochtla, Hidalgo (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 51. El sacerdote de Tochtla rocía agua bendita al pequeño Jonathan; él simboliza la semilla. Sus padrinos son Rosalía Cruz Méndez y Adelaido Flores Lechuga (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 52. Las imágenes religiosas también cuidan y protegen el alimento de las comunidades, las semillas (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 53. La comunidad danza el *xochipitzuatl* el 2 de febrero dentro de la iglesia (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).

CAPÍTULO II
LOS *TLAMATQUE* Y LOS CERROS



Figura 54. La danza del *maxochitl* (archivo fotográfico de la familia Méndez Ramírez, 1999).



Figura 55a. Detalle del Manuscrito 040. *Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594*, fs. 2. Tomado de <http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=040>.



Figura 55b. Los mayordomos recuestan a Cristo Crucificado en un petate. Celebración del Cuarto Viernes de Cuaresma (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 56a. Códice Azcatitlan, fojas 3^a. Se representa al cerro del Culucan, Huitzilopochtli dentro de una cueva y nueve *teomamaque*. Tomado de <http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=059-064>.



Figura 56b. Imagen 9 fs 3b del Códice Azcatitlan. El *tlatatqui Xochitl* carga a *Chicomecoatl*.



Figura 56c. Detalle del *tlatatqui Xochitl* quien carga a *Chicomecoatl*.

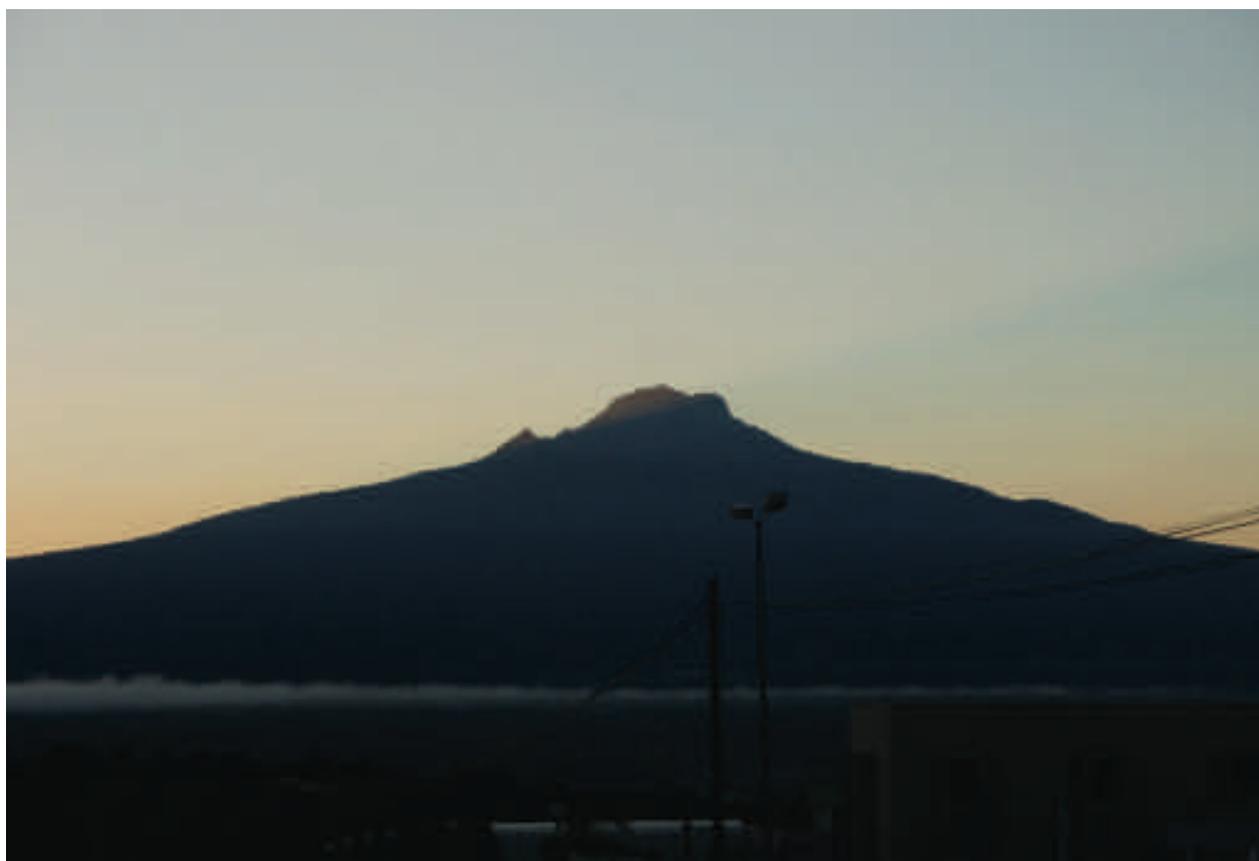


Figura 57. La *Matlalcueyetl* vista desde Tlaxcala (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 58a. Escena del bautizo de Jesús. Capilla abierta de Tizatlan, Tlaxcala (foto: Raúl Macuil Martínez, 2015).



Figura 58b. Detalle de un ave posada en la copa de un árbol (foto: Raúl Macuil Martínez, 2015).



Figura 59. Lápida de un ave posada sobre la copa de un árbol florido. Museo Nacional de Antropología e Historia (foto: Raúl Macuil Martínez, 2015).



Figura 60. 046 Historia Tolteca-Chichimeca, f. 46. Tomado de http://amoxcalli.org.mx/laminas.php?id=046&act=sig&ord_lamina=046_19v.

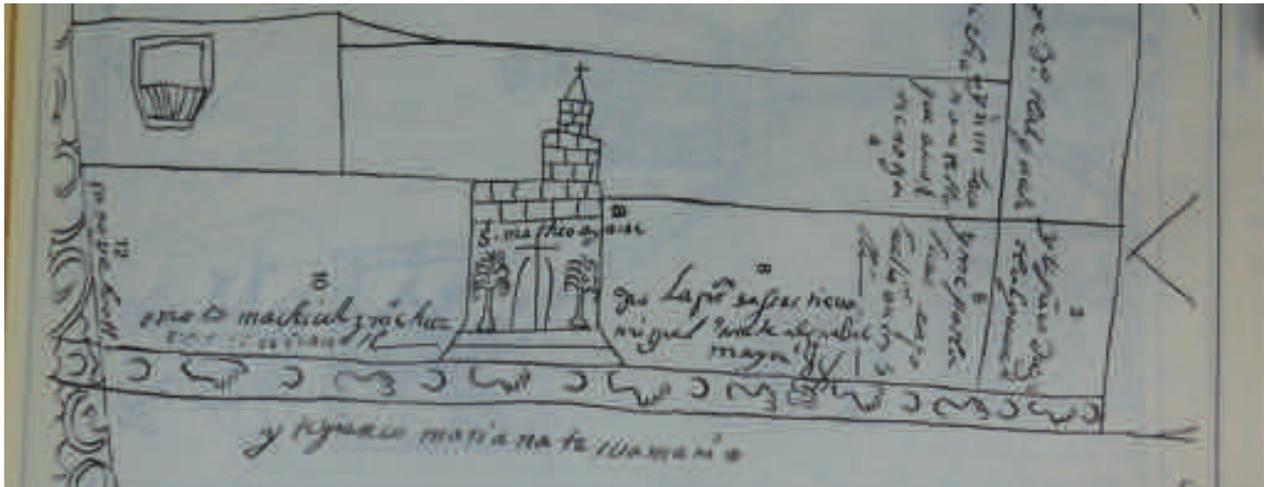


Figura 61a. Detalle del mapa de San Matero Ayac (Reyes, 1993: 253).



Figura 61b. Mapa de Santa Catarina Ayometla. Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET). Fondo: colonia, caja: 96, exp: 21, año: 1691.



Figura 61c. Detalle del mapa de la Pintura de San Lucas Tecopilco (en Reyes, *op. cit.*: 255).

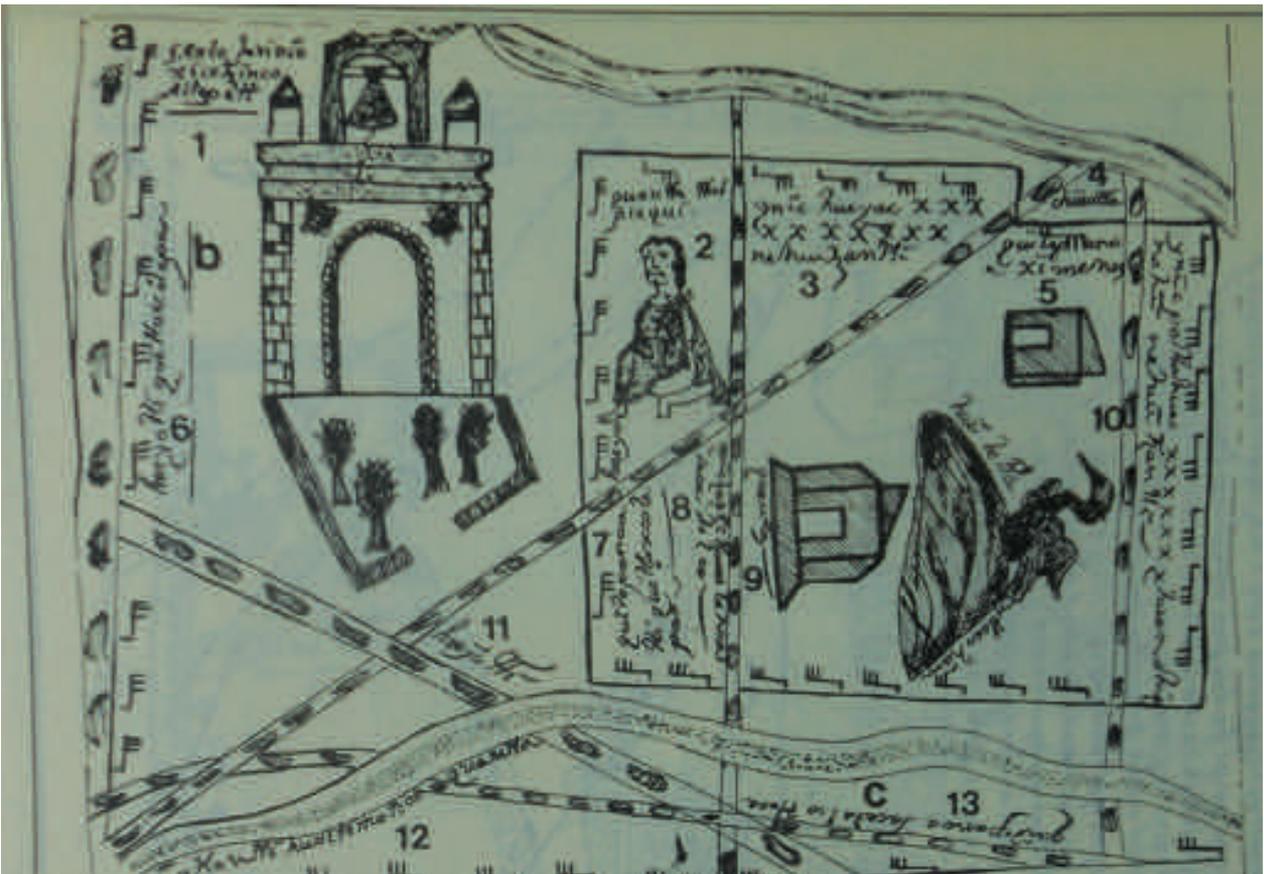


Figura 61d. Detalle del códice de Santo Toribio Xicotiznco. Documento A (ibíd.: 256).

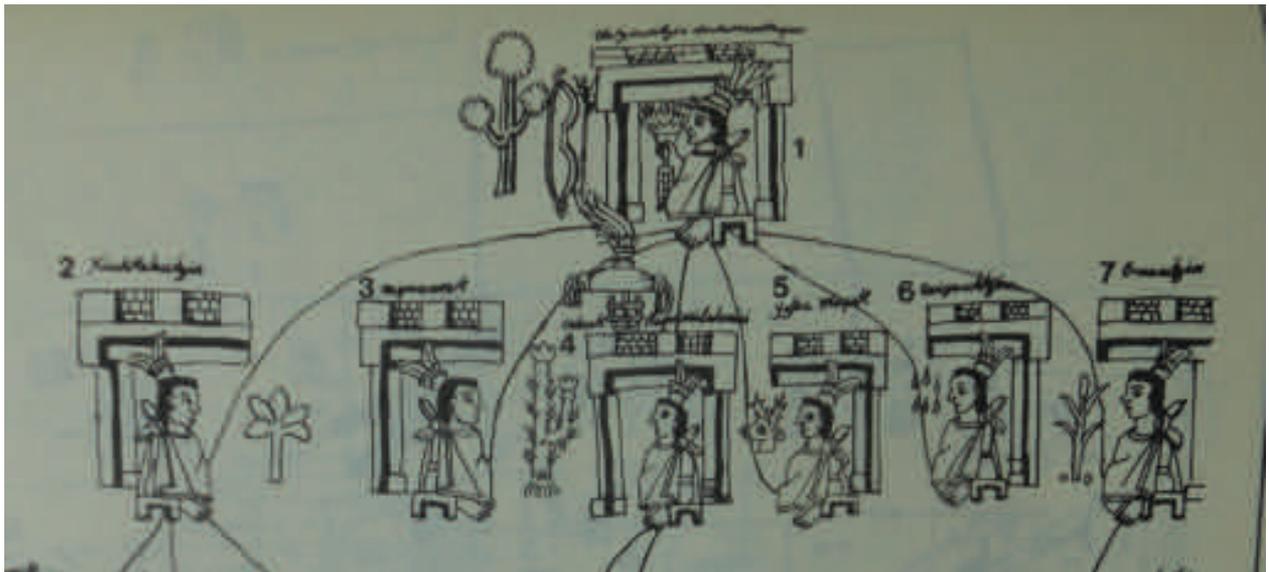


Figura 61e. Detalle de la genealogía de Tlatzantzín (en Reyes, *ibid.*: 269).



Figura 61f. Detalle de la Legitimación de nobleza de la familia Sánchez Rodríguez Aquiahuatl Galicia y Castilla. Tomado de http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=29&codigo=pag_003&carp=02.



Figura 61g. Detalle del códice de San Damián Tlacocalpan. AHET. Gabetta 2, doc: 1. s/f.



Figura 62a. Detalle de la pintura mural del siglo XVI en la capilla abierta en Tizatlan, Tlaxcala (foto: Raúl Macuil Martínez, 2015).



Figura 62b. Detalle de la foja 14 de la *Doctrina Cristiana* en nauatl. San Juan Bautista saca a los pecadores del infierno. Colección Egerton 2898. Egerton Ms. 2898. The British Museum.



Figura 63. Detalle de la pintura mural de Actopan, Hidalgo (foto: Raúl Macuil Martínez, 2015).



Figura 64a. Detalle de la pintura mural de Santa María Xoxoteco, Mezquititlam, Hidalgo (foto: Raúl Macuil Martínez, 2009).



Figura 64b. Detalle de la pintura mural de Santa María Xoxoteco.



Figura 64c. Detalle de la escultura de Cuatlicue: collar de corazones y manos. Vida y trabajo. Museo Nacional de Antropología e Historia (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 64d. Detalle de la llamada Yolotlicue. Muestra un collar con corazones y manos. Museo Nacional de Antropología e Historia (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 64e. Detalles de las Tzitzimil con diadema de manos y corazón, al igual que el collar. Códice Tudela (fs. 46) y Magliabechiano (fs. 76).



Figura 64f. Detalle del códice Tonindeye (fs29). La Señora 7 Casa, Serpiente.



Figura 64g. Detalle del códice Yuta Tnoho (fs 28). Las Señoras 11 Serpiente y 9 Caña.



Figura 64h. Detalle del códice Tonindeye (fs. 3). La Señora 11 Serpiente con trenzado y collar de manos es decapitada.



Figura 65a. El *Cincaico* en la comunidad de los Cides, municipio de Tepeapulco, Hidalgo (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 65b. *Cincaico* en la comunidad de El Nopalillo, Epazoyucan, Hidalgo (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 66a. Cuexcomate en Santa Úrsula Zimatepec, Yauhquemecan, Tlaxcala (foto: Laura Luz Macuil Sánchez, 2016).



Figura 66b. Cuexcomate en Santa Úrsula Zimatepec, Yauhquemecan, Tlaxcala (foto: Laura Luz Macuil Sánchez, 2016).



Figura 67a. Detalle de la lámina 30 del códice Durán. El Uey *teocalli* (tomado de Matos y López, 2012: 225).



Figura 67b. Detalle de lámina 30 del códice Durán. El *teocalli* y rematando el edificio tres jarros.

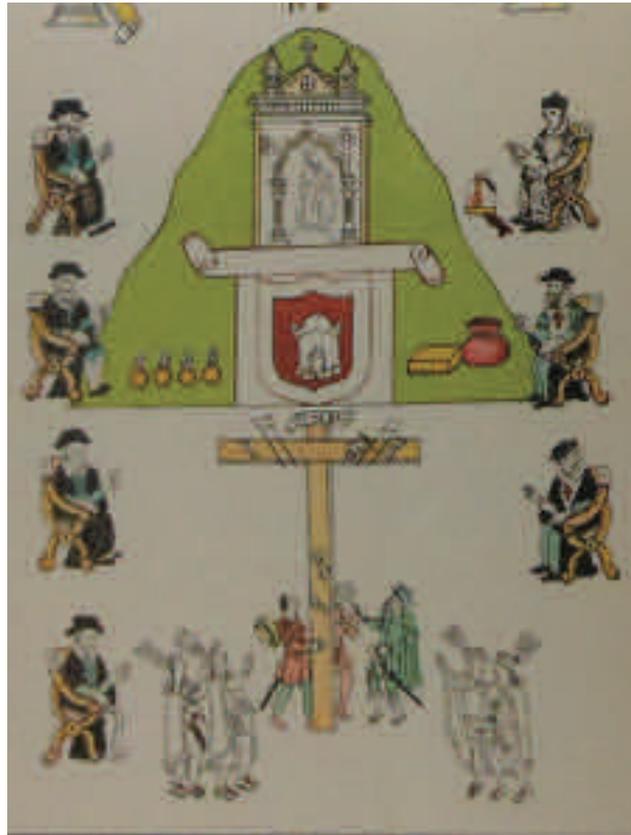


Figura 68. Detalle de la primera lámina del *Yaotlacuiloli* (El Lienzo de Tlaxcala) (Martínez y García, 1983: 57).



Figura 69. El Tlalocan y el pozo de agua. Espacio para pedir agua a la montaña (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 70. El espíritu del cerro en Chalcatzingo, Morelos (tomado de Guzmán, 1934).



Figura 71. La montaña proveedora de agua y abundancia. Mural de Tepantitla, Pórtico 2 (tomado de De la Fuente, 1999).



Figura 72a. Cerro del *Malinaltepetl* o cerro San Juan Diego (foto: Valeria Ramírez Corona, 2010).



Figura 72b. Sitios sagrados en el ascenso al cerro (foto: Valeria Ramírez Corona, 2010).

CAPÍTULO III
LA PAREJA PRIMORDIAL



Figura 73. Detalle de la foja 4v del Códice Vaticanus 3738. Chalchiutlicue baja para destruir el mundo con un gran torrente de agua; una pareja se salva de la destrucción.



Figura 74. Detalle de la foja 6r del Códice Vaticanus 3738. Citlaltotnametle destruye el mundo con los vientos de calor; una pareja se salva de la destrucción.



Figura 75. Detalle de la foja 6v del Códice Vaticanus A 3738. Destrucción del mundo con grandes llamaradas de fuego.



Figura 76. Xochiquetzal, códice Vaticano A 3738, foja 7r.



Figura 77. F. 21 del códice *Cihuacoatl* (Borbónico): Oxomoco y Cipactonal, los creadores del calendario.



Figura 78a. Cipactonal, Oxomoco y una cueva en la Piedra de los Reyes, Coatlan, Morelos (tomado de Anders, Jansen y Reyes, 1991: 182).



Figura 78b. Oxomoco y Cipactonal en Tlalteloco (tomado de Guillerm, 1998: 47).

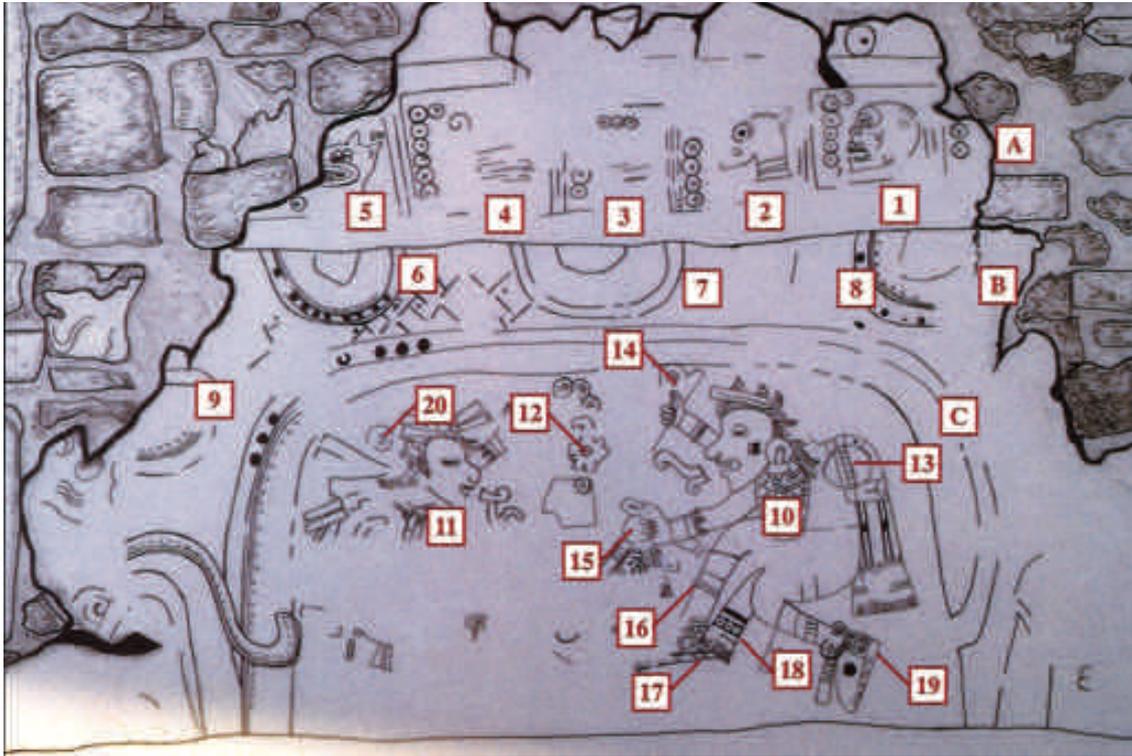


Figura 78c. Representación pictórica de Oxomoco y Cipactonal. Notese la línea que representa una cueva (tomado de Guillerm, *ibid.*: 51).



Figura 79. Detalle de la pintura mural de Cacaxtla (foto: Raúl Macuil Martínez, 2013).



Figura 80a. Dioses antiguos que se veneraban en San Pedro Tlachichilco. Municipio de Acaxochitlan, Hidalgo (fotos: Arturo Castelán Zacatento, 2010).



Figura 80b. Dioses antiguos que se veneraban en San Pedro Tlachichilco. Municipio de Acaxochitlan, Hidalgo (fotos: Arturo Castelán Zacatento, 2010).



Figura 81a. Boda religiosa de Carlos Méndez Romero y Susana Ramírez Corona (archivo fotográfico de la familia Méndez Ramírez, 1999).



Figura 81b. El *Maxochitl* (archivo de la familia Méndez Romero, 1999).



Figura 81c. El *Maxochitl* (archivo de la familia Méndez Romero, 1999).



Figura 82. Archivo fotográfico de la familia Castillo Campech (2005).¹

¹ Quiero agradecer a la familia Castillo Campech la amabilidad de compartir algo tan íntimo como importante para ellos.



Figura 83. Cambio de fiscales en Santa María Atlihuetzia, Tlaxcala (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figuras 84a. Los fiscales pasados sentados por última vez en las sillas (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 84b. Los fiscales nuevos sentados en las mismas sillas. El acto simbólico de tomar el cargo ante la comunidad (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 85a. Detalle del mapa de Santa María Atlihuetzia, siglo XVI, don Francisco Quetzalcutzin, *pille* de Atlihuetzia.²

² Archivo de la fiscalía de Santa María Atlihuetzia, Tlaxcala.

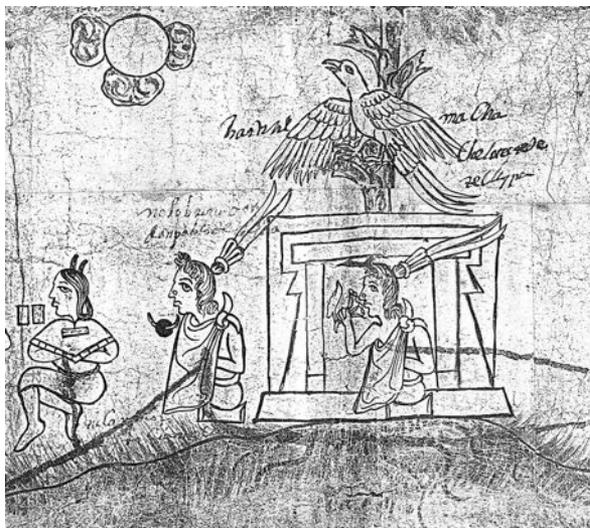


Figura 85b. Detalle del códice de San Damián Tlacocalpan.



Figura 85c. Detalle de la genealogía de Zacatelco. Tlaxcala s. xvii. El *teuctli* Couatli (col. particular. Foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Figura 85d. Detalle de la genealogía de Zacatelco. Tlaxcala s. xvii. El *teuctli* Couatli.

CAPÍTULO IV
EL CALENDARIO Y EL USO DEL TIEMPO
DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL EN TLAXCALA



Figura 86. Detalle del lienzo de San Simón Tlatlahuquitepec. Siglo xvii-xviii.³

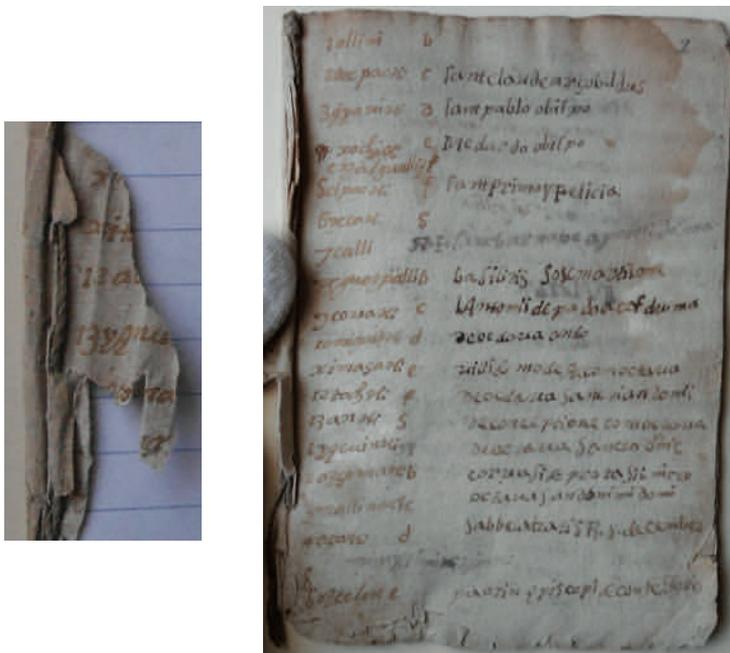


Figura 87. Las dos primeras fojas de los xiupoualli de Atlhuetzia (foto: Raúl Macuill Martínez, 2014).

³ Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala: Mapa de San Simón Tlatlahuquitepec. АНЕТ, colección: fototeca. Cronología: Siglo xvii-xviii. Formato: lienzo. Material: óleo sobre tela. Temática: histórico-cartográfica.

Fuentes

ARCHIVOS CONSULTADOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

AGN. Ramo de Historia vol. III. Fs 22v-41r.
Caja: 5876, exp: 046, año: 1734, fs. 2
Caja: 4460, exp: 035, año: 1817, fs. 2.
Caja: 4460, exp. 13, año: 1776.
Caja: 4460, exp. 14, año: 1769, fs. 301-313.
Caja: 4460, exp: 035, año: 1817, fs. 2.

ARCHIVO HISTÓRICO DEL ESTADO DE TLAXCALA (AHET)

Fondo: Colonia, caja: 60, exp: 33, año: 1725, fs: 138-153.
Col. Fototeca. Cronología: siglo xvii-xviii. Formato: Lienzo. Gaveta: 1, documento: 1, siglo xvii. Tlaxcala. Cartográfico. Códice de San Miguel Xochitecatitla. 1632. Fotocopia Xerox, 1999. Original: fondo: colonia, caja: 60, exp: 33, año: 1725.
Copia del códice de San Damián Tlacocalpan. S/f. Medida 68 × 41 cm. Doc: 10. Gaveta: 5

ARCHIVO DE LA FISCALÍA DE SANTA MARÍA ATLIHUETZIA (AFA)

Caja: 1, exp: 1, año: 1560, fs: 3.
Caja: 1, exp: 2, año: 1568, fs: 3.
Caja: 1, exp: 4, fs: 9.
Caja: 1, exp: 7, año: 1585, fs. f. 20.
Caja: 1, Sección: Miscelánea, exp: 15, año: 1699-1928, fs. 1
Caja: 1, exp: 80, año: 1704, fs: 1.
Caja: 1, exp: 88 bis año: 1714-1819, fs. 11.
Caja: 1, exp: 93, año: 1716, fs: 1.
Caja: 1, exp: 18, año: 1733, fs. 9.
Caja: 1, exp: 100, año: 1719, fs: 2.
Caja: 2, exp: 59, año: 1 673, fs. 1r-v.
Caja: 2, exp: 124, año: 1727-1735, fs. 32.
Caja: 2, exp: 121, año: 1725, fs. 7.

Caja: 2, exp: 147, año: 1735, fs. 5.
Caja. 2, exp. 153, año: 1737, fs. 1.
Caja: 2, exp: 224, año: 1768, fs: 1.
Caja: 5, exp: 63, año: 1866, f: 4r-v.
Caja: 5, exp: 66, año: 1866, fs: 31.
Caja: 5, exp: 6, año: 1866, fs. 31.
Caja: 5, exp: 62, año: 1866, f. 37r.
Anales de Atlihuetzia 1. Caja: 1, exp: 7, año: 1585, fs20.
Anales de Atlihuetzia 2. Caja: 1, exp: 18, año: 1733, fs. 9.

ARCHIVO DE LA FISCALÍA DE SANTA INÉS ZACATELCO (AFZ)

Caja: 1, exp: 2, año: 1576, fs. 6
Caja: 2, exp: 2, año: 1659-166, fs: 1r-v.
Caja: 2, exp: 22, año: 1682, fs. 2
Caja: 2, exp: 27, año: 1708, fs: 11r.
Caja: 2, exp: 52, año: 1662, fs: 1.
Caja: 2, exp: 53, año: 1667, Fs. 1.
Caja: 2, exp: 59, año: 1673, fs. 1r-v.
Caja: 5, exp: 66, año: 1866, fs: 31.
Caja: 1, exp: 2, año: 1576, fs. 7.

ARCHIVO PARROQUIAL DE SANTO TORIBIO XICOTZINCO.

Sección: disciplinar, serie: escrituras, año: 1599-1802, f: 5r
Sección: disciplinar, serie: escrituras, año: 1599-1802, f: 9r

BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (BNAH)

Anales de Tlaxcala, 2. no. 17. Texto mexicano y traducción de Galicia Chimalpopoca. 8. fs. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Colección Antigua.

Anales de Tlaxcala o de Bartolache, 23 fs. Biblioteca Nacional de Antropología, Archivo Histórico, Colección de Anales mexicanos, no. 2.
 Anales de Diego García, no. 24, 9 fs. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Colección Antigua.
 Anales de la colección Gómez de Orozco No. 184, de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
 Cómputo Cronológico de los Indios Mexicanos. Col. Antigua, no. 192.

ENTREVISTAS

- Aparicio Méndez, Francisco (2013, enero 23, abril 15, 16, 25; 2014, abril 2). Entrevista personal.
 Avilés Cortés, Alberto (2011, mayo 15; 2016, marzo 10) Entrevista personal.
 Castelán Zacatenco, Arturo (2012, diciembre 9; 2014, marzo 7). Entrevista personal.
 Castillo Juárez, Oswaldo (2011, marzo 9; 2014, febrero 15). Entrevista personal.
 Corona Pérez, Virginia Yolanda (2007, septiembre 4; 2011, diciembre, 17). Entrevista personal.
 Cruz Méndez, Raúl (2013, febrero 20, enero, 7; 2013, marzo 5). Entrevista personal.
 Dionisio Sosa, Felipe (2014, febrero 25). Entrevista personal.
 Flores García, Alejandro (2013, febrero 3, 7, 16, abril, 13; 2014, enero, 20, febrero, 2, 3, abril, 2, 10, 22, 23). Entrevista personal.
 Flores Escorcia, Vicenta (2013, marzo 9, abril 17; 2014, febrero 2, abril 2). Entrevista personal.
 Flores Méndez, Francisco (2014, febrero 1). Entrevista personal.
 Flores Méndez, Mario (2014, febrero 4). Entrevista personal.
 García Escorcia, Nicolasa (2014, febrero 3, abril 23). Entrevista personal.
 García Lechuga, Leonardo (2014, abril 22). Entrevista personal.
 García Santiago, Carmelo (2014, enero 21). Entrevista personal.
 Gonzáles Cortés, Israel (2007, febrero 18; 2012, diciembre 26). Entrevista personal.
 Lobato Vallejo, Aldo Williams (2014, enero 21). Entrevista personal.
 Macías Flores, Verónica María (2012, marzo 2). Entrevista personal.
 Macuil Goíz, Armando (2010, mayo 21; 2013, diciembre 15). Entrevista personal.
 Macuil Martínez, Sandra (2007, septiembre 4). Entrevista personal.
 Martínez Silva, Jaime (2000, enero 20; 2009, enero 3). Entrevista personal.
 Paredes Sánchez, José Martín (2016, mayo 14). Entrevista de Laura Luz, Macuil Sánchez.
 Ramírez Corona, Valeria (2010, febrero 2). Entrevista personal.
 Ramírez Herrada, Enrique (2009, septiembre 10). Entrevista personal.
 Rosas Bautista, Ernesto (2014, enero 21). Entrevista personal.
 Salvador Guzmán, Margarito (2013, febrero 15, marzo 9; 2014, abril 2, marzo 5). Entrevista personal.
 Sánchez González, Juliza (2007, agosto 27). Entrevista personal.
 Silva Muñoz, Pascuala (2000, enero 1, mayo 6; 2001, octubre 5; 2007, mayo 17, 19; 2010, enero 3; 2016, enero 20, marzo 6). Entrevista personal.
 Téllez Rivera, Elia (2016, marzo 15). Entrevista personal.
 Valentín Méndez, Ramiro (2012, febrero 6, 2013; febrero 4, 16; 2016, enero 11). Entrevista personal.
 Vallejo Vázquez, Julio Cesar (2014, enero 21). Entrevista personal.
 Vásquez Cravioto, José María (2014, enero 21). Entrevista personal.
 Vásquez Hernández, Esteban (2012, marzo 2). Entrevista personal.

Bibliografía general

- Abad León, Felipe. Doctrina teológico-Pastoral de Fray Martín Sarmiento de Ojacastro, quinto comisario general de la orden franciscana en indias (1543-1546) y tercer obispo de Puebla-Tlaxcala (1548-1557). *Dadun. Depósito Académico Digital. Universidad de Navarra* [en línea] 1989, tomo I. [Consultado en mayo de 2015]. Disponible en: <<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4459/1/FELIPE%20ABAD%20LEON.pdf>>.
- Acosta, José de. 1962. *Historia natural y moral de las Indias*, Edición de Edmundo O'gorman. Fondo de Cultura Económica (serie cronistas de indias), México.
- Acuña, Rene. 1984. Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, tomo I, UNAM, México.
- . 1985. Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala. Tomo II, UNAM, México.
- Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*. 1984. Paleografía y estudio introductorio de Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima. CIESAS, AGN, ITC, México.
- Alonso, Iciar, Baigorri, Jesús y Gertrudis Payás. 2008. Nahuatlitos Familias de Intérpretes en el México Colonial. *Revista de Historia de la Traducción 1611* [en línea] Núm. 2. Universidad Autónoma de Barcelona. [Consultado en junio 2016]. Disponible en: <<http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/alonso-baigorri-payas.htm>>.
- Anales de Tlatelolco*. 2004. Introducción, paleografía y traducción de Rafael Tena, Conaculta, Cien de México, México.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena, Cien de México, México.
- Anales de Tepeteopan. De Xochitecuhtli a don Juan de San Juan Olhuatecatl, 1370 (?) -1675*. 2009, transcripción paleográfica, traducción, estudio y anotaciones de Blanca Lara Tenorio, Eustaquio Celestino Solís y Elisa Pérez Alemán, CIESAS, Conacyt, CNCA, INAH, México.
- Anales de Tecamachalco, 1398-1590*. 1992. Paleografía y traducción de Eustaquio Celestino y Luis Reyes García (Col. Puebla.) FCE, CIESAS, Gobierno del Estado de Puebla. Puebla.
- Aladro Maldonado, Angie y García Romero, Alejandra Paola. 2003. *Estampa vs. Estampa*, tesis de licenciatura en diseño gráfico, Universidad de las Américas Puebla, México.
- Albores, Beatriz y Johanna Broda. 1997. *Graniceros Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, UNAM, México.
- Alemán Ramírez, Guadalupe. 2012 (coord.) Obra de teatro tlaxcalteca del siglo XVIII en náhuatl y castellano. La invención de La Santa Cruz por Santa Elena. Manuel de los Santos y Salazar estudios introductorios, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tlaxcala.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. 1991. El Libro del Ciacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1997. *Matrícula de tributos o Códice Moctezuma*, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1993. Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia, Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1992. Crónica Mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1994. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1992. Origen e Historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand y Maaten Jansen. 1993. *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1994. Calendario de Pronósticos y Ofrendas. Libro

- explicativo del llamado Códice Cospi, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1996. Libro de la vida texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1994. La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud, Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand. 1976. *Mexikanische Zauberfiguren aus der Sammlung Ferdinand Arnders*. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, N. F. 68, Wien.
- Artigas B, Juan. 1985. *Capillas abiertas aisladas de Tlaxcala*, Instituto Tlaxcalteca de La Cultura, UNAM, México.
- Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana. Ortega o pica pica, en *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana* [en línea] 2009. UNAM. [Consultado en febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Ortiguilla_o_pica_pica&id=7899>.
- Avilés Cortés, Alberto. 2005. *Levantando sombras*, ediciones C'angandho, Poxindeje.
- Barrera Rivera, José Álvaro, Alicia Islas Domínguez, Gabino López Arenas. et.al. 2007. Hallazgo de Lápida monumental con la representación de Tlaltecuhli, en *Arqueología Mexicana*, XIV. núm. 83, enero-febrero: 19-21, México.
- Báez Cubero, Lourdes. 1998. De los dioses a los santos: reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual, en *Boletín Antropológico*, no. 44, sep-dic: 60-86, Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico-Universidad de los Andes-Mérida.
- Barón Larios, José (comp). 1994. *Tradiciones, cuentos, ritos y creencias Nahuas*, Gobierno del Estado de Hidalgo, México.
- Bautista, Juan fray. 1606. *Sermonario en Lengua Mexicana*. Casa de Diego López Dávalos, México.
- Beuchot, M. 2013. *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*. 2da. Reimpresión, Fondo de Cultura Económica, UNAM (Col. Breviarios 563), México.
- . 2000. Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación. 2da. Edición. Ítaca, México.
- . 2008. Breve exposición de la Hermenéutica Analógica, en *Revista Teología*, Tomo XLV, No. 97, diciembre: 491-502. Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. Argentina.
- . 2010. Hermenéutica analógica y religión, en *Theologica Xaveriana*, Vol. 60. No. 169: 25-46, enero-junio. Bogotá, Colombia.
- Burke, Peter. 2011. *Formas de Historia Cultural* (trad.) Belén Urrutia, 1.era. Reimpresión, Alianza Editorial, Madrid. [Título Original: Varieties of Cultural History].
- . 2006. ¿Qué es la Historia Cultural? (trad.) Pablo Hermida Lazcano. Paidós, España. [Título original: What is Cultural History?].
- Burkhart, Louise M. 1996. *Holy Wednesday A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, University of Pennsylvania Press, USA.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord). 2001. *La montaña en el paisaje ritual*, INAH, UNAM, México.
- Broda, Johanna y Alejandro Robles. 2004. De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (coord.) Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México), Serie estudios monográficos: 271-288, INAH, UNAM, México.
- Caballero, Juan Julián. Propuesta de continuidad del Programa de Etnolingüística. *Divulgación CIESAS-Divulgacijas* [en línea] 9 de junio de 2015. [Consultado en mayo de 2016]. Disponible en: <<http://divulgacionciesas.wordpress.com/2015/06/09/propuesta-de-continuidad-del-programa-de-etnolingüística/>>.
- Camacho Díaz, Gonzalo. 2008. Mito, música y danza: el Chicomexochitl, en *Perspectiva Interdisciplinaria de Música*, no. 2: 51-58, UNAM, México.
- Camila, Townsend. 2010. Here in this Year: Seventeenth-century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley, Stanford University Press, USA.
- Caso, Alfonso. 1989. *De la arqueología a la antropología*, UNAM, México.
- . 1993. Las Ruinas de Tizatlán, Tlaxcala en *La Escritura Pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana* (Luis Reyes García, ed.): 37-53, CIESAS, UAT, México.
- Castañeda de la Paz, María y Michel R. Oudijk. La Conquista y la Colonia en el Códice Azcatitlan, en *Journal de la société des américaniste* [en línea] 98-2 I 2012, mis en ligne le 10 décembre 2015. [Consultado en agosto de 2015]. Disponible en: <<http://jsa.revues.org/12322>>; DOI: 10.4000/jsa.12322.
- Castañeda de la Paz, María. El Códice X o los anales del grupo de la Tira de la Peregrinación. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo, en *Journal de la société des américanistes* [en línea], 91-II 2005, mis en ligne le 10 janvier 2010. [Consultado en abril de 2016]. Disponible en: <URL: <http://jas.revues.org/2809>>; DOI: 10.4000/jsa.2809.

- Castañeda Delgado, Paulino. *La Teocracia Pontifical en las Controversias sobre el Nuevo Mundo* [en línea] 1996. UNAM, Serie- Estudios Históricos, núm. 59, [Consulta en octubre de 2015]. Disponible en: <<http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=725>>.
- Castelán Zacatenco, Arturo. 2012. El pan tradicional de Acaxochitlán, Hidalgo. La panadería de don Juan y el oficio de una familia, PACMYC, México.
- . 2005. El teponaztli de Santa Catarina, en *Arcanos Hidalguenses en memoria de Víctor Ballesteros García*, UAEH, México.
- Catálogo de Documentos Escritos en Nahuatl Siglo XVI. Vol. 1.* 2013. Yolanda Ramos Galicia (Coord.) Gobierno del Estado de Tlaxcala, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, México.
- Catecismo de la Doctrina Cristiana por el padre Ripalda.* Traducida al idioma mexicano por Miguel Trinidad Palma (Ambrosio nieto ed.) Puebla 1940 [en línea] 2012 [Consultado en marzo de 2013]. Disponible en: <<http://www.sup-infor.com/navigation.htm>>.
- Celestino Solís, Eustaquio y Luis Reyes García. 1992. *Anales de Tecamachalco 1398-159*, CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Puebla, México.
- Cerón Velásquez, María Enriqueta. 2008. Algunos aspectos de la religiosidad tradicional entre los otomíes de Tlachichilco, en *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 6, no. 1.: 225-240, UNAM, México.
- Contreras Martínez, José Eduardo. 1993 La pintura mural de la zona arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala, en *La Escritura Pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*: 135-138, CIESAS, UAT, México.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles.* 1975 (Trad.) Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- Códice de Huamantla. *Códices de México. Memorias y Saberes* [en línea] (s.f) [Consultado en junio de 2013]. Disponible en: <<http://codices.inah.gob.mx/pc/index.php>>.
- Códice de Huamantla. Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín. Carmen Aguilera. 1984. Estudio iconográfico, cartográfico e histórico (Serie Códices y Manuscritos Tlaxcala) Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México.
- Códice Huichapan.* 2003. Paleografía y traducción de Lawrence Ecker, Yolanda Lastra y Doris Bartholomew (eds), UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Códice Techialoyan García Granados.* 1992. Edición Facsimilar, estudio introductorio de Xavier Noguez Ramírez y Rosaura Hernández Rodríguez, El colegio Mexiquense, Gobierno del Estado de México.
- Codex Mendoza the Mexica manuscript know as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library Oxford. 1938 (ed. and translated) James Cooper Clark in three volumes, Waterlow, London.
- Códice Vaticano A. 3738.* 1979. Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- Códices prehispánicos. 2007. *Arqueología Mexicana*, vol. IV. núm. 23, enero-febrero: 4-5, México.
- Doctrina Cristiana*, Collection Egerton2898. Egerton Ms. 2898. The British Museum.
- Corrales Vivar-Cravioto, Luis. 2012. *Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan- Convento de San Miguel Arcángel, Ixmiquilpan*, Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Cortés, Gerónimo. 1859. Lunario y pronostico perpetuo compuesto por nueva edición corregida y aumentada, con la División territorial de España, y una Noticia de sus baños minerales; el Sistema Métrico Decimal; las principales Ferias de estos reynos, y otras curiosidades importantes, Imprenta y Librería de Martínez de Aguilar, Málaga.
- Cuenya Mateos, Miguel Ángel. 1999. *Puebla de los Ángeles en tiempos de una peste colonial. Una mirada en torno al matlazahuatl de 1737*, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Chauvet, Fidel de J. 1950. *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*, Provincia del Santo Evangelio de México, Sobretiro de la Revista Anales de la Provincia del Santo Evangelio, Talleres, Fr. Junípero Serra, OFM, México.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, vol. I y II, paleografía y traducción de Rafael Tena, Conaculta, Cien de México, México.
- Christensen, Bodil, und Samuel Martí. 1971. *Brujerías y papel precolombino* (ed.) Euroamericanas, México.
- Crapo, Richley H y Bonnie Glass-Coffin. 2005. *Anónimo Mexicano*, Utah State University Press, Logan, USA.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. *Naciones Unidas* [en línea] 2007. [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf>.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Trilce-Extensión Universitaria. Universidad de la República. Uruguay.

- Diccionario de Autoridades 1726-1739. *Real Academia Española* [en línea] (s.f). [Consultado en abril de 2015]. Disponible en: <<http://web.frl.es/DA.html>>.
- Diccionario de la Real Academia Española* [en línea] 2002. [Consultado en abril 2015]. Disponible en: <<http://lema.rae.es/drae/?val=almo>>.
- Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana. Levantar la sombra. *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana* [en línea] 2009. UNAM [Consultado en enero de 2015]. Disponible en: <<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=levantar%20la%20sombra>>.
- Dubois López, Elsa. Conocimientos técnicos obtenidos en relación con el proyecto de conservación de las pinturas murales de la capilla abierta de Tizatlán, Tlaxcala. *El correo del Restaurador* [en línea] 2016, no. 2 [Consultado mayo de 2016]. Disponible en: <<http://conservacion.inah.gob.mx/publicaciones/?cat=178>>.
- Durán, Fray Diego. 1967. *Historia de las indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas (ed.) Ángel Ma. Garibay K. Tomo II. [Con 116 láminas en facsímil, a color], Porrúa, México. [Primera edición 1867-1800].
- De la Cruz, Víctor. 2007. El pensamiento de los Binnigula'sa': Cosmovisión, religión, y calendario con especial referencia a los Binnizá, CIESAS, CNCA, INAH, JP, IIEPO, México.
- De la Garza, Mercedes. 1990. Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas, UNAM, México.
- De la Fuente, Beatriz (coord). 1999. *The pre-Columbian Painting murals of the Mesoamerica*. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Jaca Book, Antique Collectors' Club, Italia.
- Delbrugge, Laura. 1999. *Reportorio de los Tiempos*, Andrés de Li, Thamesis, London.
- Delhalle, Jean-Claude y Albert Luykx. 1992. Coatlicue o la degollación de la madre, en *Revista Indiana*, vol. 12, Ibero-Amerikanisches Institut: 15-20, Berlín.
- De Frutos Arribas, María Pilar. 2013. *Rebollo. Paisajes, Estampas y Costumbres*, Aebius, Madrid.
- Dyckerhoff, Ursula. 1984. La historia de curación antigua de San Pablito, Pahuatlan, Puebla. Autor Antonio López M, en *Revista Indiana*, vol. 9, Ibero-Amerikanisches Institut: 69-85, Berlín.
- Eliade, Mircea. 1974. *Tratado de Historia de las Religiones* (ed.) Cristiandad, Madrid. [Título original: *Traité D'Historie des Religions*. Payot, París. 1964.]. *El Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Códice Florentino*. 1979 (ed.) Facsimilar, Secretaría de Gobernación, Talleres de la Casa Editorial Giunti Barbèra. México.
- El Tonalámatl de la Colección de Aubin. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicains No. 18-19). 1981. Presentación de Mercedes Meade de Angulo, estudio Introductorio de Carmen Aguilera, Diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduardo Seler (ed.) facsimilar de la publicada en Berlín y Londres en 1900-1901, Gobierno del Estado de Tlaxcala (col. Tlaxcala. Códices y manuscritos) Tlaxcala.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2010. Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico, Fondo de Cultura Económica, México.
- Esonera Cerdán, Alfonso. 2007. El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer, San Esteban, Salamanca.
- Estrada T, Dorothy. 1973. Las escuelas lancasterianas en la Ciudad de México: 1822-1842, en *Historia mexicana*, vol. 22, núm. 4: 494-513, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México.
- Feijoo, Rosa. 1965. El Tumulto de 1692. *Historia mexicana* [en línea] 2012. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, v. 14, no. 4, abril-jun: 656-679, México [Consultado septiembre de 2014]. Disponible en: <http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/3DS487NGP2K-VUA98U514NHD7Y1SCXI.pdf>.
- Fernández, Justino. 1954 *Coatlicue: Estética del arte indígena antiguo*, Centro de Estudios Filosóficos, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- . 1966. El mictlan de Coatlicue, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6: 47-53, UNAM, México.
- Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Manuscrito 378. Efemérides sobre Tlaxcala-Anales*. Transcripción Luis Reyes García, Rosario Xochiteotzin Hernández, Raúl Macuil Martínez y Rogelio Corte Cuautlapantzin. Traducción Luis Reyes García [en línea] (s.f). [Consultado en marzo Manuscrito de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/paleografiaTraduccion.php?id=378>>.
- . Documento un. 374. El manuscrito del aperreamiento, presentación. Carlos Alfredo Carrillo [en línea] (s.f). [Consultado en abril de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/codice.php?id=374>>.
- . *Manuscrito 040 Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594*. Paleografía y traducción Elia Rocio Hernández Andón [en línea] (s.f) [Consultado en abril de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/facsimilarPaleografia.php?id=040>>.
- . Manuscrito 213. Descripción del Lienzo de Tlaxcala.

- Investigación de Luis Reyes García [en línea] (s.f) [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=213>>.
- . Documento 075. Una revuelta entre los indígenas. Acción judicial contra varios habitantes de Yztacmaztitlan (Ixtacmixtitlan). Piezas relativas a las diligencias ejercidas contra los que se retiran a los cerros, en aversión al régimen bajo el que están sometidos en las aldeas (pueblos sujetos) 1564 [en línea] (s.f). [Consultado en marzo de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/codice.php?id=075>>.
- . Documento No 377 Noticias sobre eventos eclesiásticos y otros observados en la Villa de Puebla y sus alrededores de 1638 a 1677 [en línea] (s.f) [Consultado en marzo de 2013]. Disponible en: <<http://www.amoxcalli.org.mx>>.
- . Documento no. 035-036. El Códice Aubin de 1576. Rita Fernández Díaz. Paleografía y traducción [en línea] (s.f) [Consultado en junio de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/facsimilarPaleografia.php?id=035-036>>.
- . *Documento no. 059-064. Códice Azcatitlan*, investigación Ana Rita Valero de García Lascuráin [en línea] (s.f) [Consultado en junio de 2016]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=059-064>>.
- . Documento, no. 377. Noticias sobre eventos eclesiásticos y otros observados en la Villa de Puebla y sus alrededores de 1638 a 1677, Amelia Camacho Pascoe, Presentación [en línea] (s.f) [Consultado en marzo de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=377>>.
- . *Documento No. 040. Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594*. Paleografía y traducción Elia Rocío Hernández Andón [en línea] (s.f) [Consultado en marzo de 2013]. Disponible en: <<http://amoxcalli.org.mx/paleografiaTraduccion.php?id=040>>.
- Fontcuberta, Cristina. 2008. La iconografía contra el III duque de Alba. Sobre usos y recursos de las imágenes de oposición en la época moderna, en *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Joan Lluís Palos y Diana Carrió-Invernizzi (coord.) Centro de Estudios Europa Hispánica: 207-234, España.
- Galarza, Joaquín y Krystyna M Libura. 2003. *Para leer La Tira de la Peregrinación*, Tecolote (Libros del Rincón) México.
- Galicia, Enrique e Isabel Aquino. Azota fuerte nevada a la región de Tlaxcala. *El Sol de Tlaxcala* [en línea] 3 de enero de 2008 [Consultado en noviembre de 2012]. Disponible en: <<http://www.oem.com.mx/oem/notas/n544519.htm>>.
- Gámez Espinoza, Alejandra. 2012. *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, UNAM, México.
- Gamboa Herrera, Jonatan Ignacio. 2009. Los primeros pasos de las Misiones Culturales y sus huellas en la educación rural de San Luis Potosí, 1923-1932, tesis de maestría en Historia, El Colegio de San Luis, México.
- Gante fray, Pedro de. 1981. *Doctrina Christiana en lengua mexicana*, estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización por Ernesto de la Torre Villar, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, Jus [Edición facsimilar de la de 1553.], México.
- García Garagarza, León. 2012. The 1539 Trial of Don Carlo Ometochtli and the Scramble for Mount Tlaloc, en *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance*, Amos Magged y Stephanie Wood editores: 193-214. University of Oklahoma Press, Norman, USA.
- García Codron, Juan Carlos. 1996. Un clima para la historia... Una historia para el clima, Universidad de Cantabria, Santander.
- García Lascuráin, Ana Rita Valero de. 2005. El códice Cozcatzin, en *Arqueología mexicana*, vol. XIII, no. 76: 70-75, México.
- Garone Gravier, Mariana. 2014. *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, CIESAS, Universidad Veracruzana, México.
- Galinier, Jacques. 2012. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, vol 13, 3ra. edit (Serie Obras fundamentales de la antropología y el Indigenismo en México) CDI, México.
- . 2011. Iconografía otomí y nomadismo del sujeto, en *Alteridades*, vol. 21, no. 42, jul- dic: 167-175, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.
- Galeano, Eduardo. 2004. *Las venas abiertas de América Latina*, sepsuagesimosexta edición, revisada y corregida, Siglo XXI (eds.) México.
- Geschichte der Azteken. Der Codex Aubin und verwandte Dokumente. Quellenwerke zur Alten Gerchichte Amerikas Band. XIII*. 1981. Aztekischer Text. Übersetzt und erläuter von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher Abgescha Lossen und eingeleitet von Günter Vollmer, Gebr, Mann Verlag, Berlín.
- Guilliem Arroyo, Salvador. 1998. El templo Calendárico de México-Tlatelolco, en *Arqueología mexicana*, vol. VI, no. 34: 46-53, México.
- Gibson, Charles. 1991. *Tlaxcala en el siglo XVI* (trad.) Agustín Bárcena, Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

- Glockner, Julio. 2010. El culto a los volcanes, en *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Manferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coord.) Divulgación: 192-194, Gobierno del Estado de Puebla, INAH, México.
- . 2012. *Los Volcanes Sagrados*. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl, Santillana, punto de lectura, México.
- . 2000. *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Grijalbo, México.
- Gómez García, Lidia E. Celia Salazar Exaire, María Elena Stefanón López. 2000. *Anales Del Barrio de San Juan Del Río: Crónica Indígena de la Ciudad de Puebla, Siglo XVII*, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- Gómez Martínez, Arturo. 2004. Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coord.), Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México: 255-269 (Serie estudios monográficos) INAH, UNAM, México.
- González Hernando, Irene. 2012. Santa Catalina de Alejandría. *Revista Digital de Iconografía Medieval* [en línea] vol. IV, no. 7: 37-47. Universidad Complutense de Madrid. España [Consultado junio de 2014]. Disponible en: <http://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-41520/rdim_7.pdf>.
- González-Hermosillo A, Francisco, Reyes García, Luis. 2002. *El códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*, INAH, Gobierno del Estado de Puebla, CIESAS, Porrúa. México.
- González Jácome, Alba. 2003. Ambiente y cultura en la agricultura tradicional de México: Casos y perspectivas, en *Anales de Antropología*, vol. 37: 18-140, UNAM, México.
- González Torres, Yolotl. 2001 (Coord.) *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés, México.
- González Obregón, Luis. 1912. *Procesos de indios idólatras y hechiceros III*, Archivo General de la Nación, México.
- González Osorio, Ignacio. 2011. *Leyendas de Huatlatlauca y el Tenzon. Poal di Huatlatlauca huan Tenzon*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Gonzalo de Andrés, Carmen. Meteorología popular. Las rogativas. *Revista del Aficionado a la Meteorología* [en línea] noviembre de 2003, no. 15, noviembre, España. [Consultado en julio de 2015]. Disponible en: <<http://www.tiempo.com/ram/1121/meteorologia-popular/>>.
- Gutiérrez Arriola, Cecilia. 1997. El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIX, no. 71: 5-36, México.
- Guzmán, Eulalia. 1934. Los relieves de las rocas del cerro de la Cantera, Jonacatepe, Mor, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, tomo. 1 (quinta época): 237-251. Talleres gráficos de la Nación. México.
- Gran Diccionario de Náhuatl. Universidad Nacional Autónoma de México [en línea] 2012 [Ciudad Universitaria, México D.F.] [Consultado en junio de 2016]. Disponible en: <<http://www.gdn.unam.mx>>.
- Granados Loureda, Juan Antonio. 2010. *Breve historia de los borbones españoles*, Nowtilus, S.L. Madrid, España.
- Grosfoguel, Ramón. 2011. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas-otras: Sabel, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), Barcelona.
- Gruzinski, Serge. 2004. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, 5ta. Reimpresión (trad.) Jorge FERREIRO, Fondo de Cultura Económica, México. [Título original: La colonization de l'imaginaire, Société indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XV^e-XVII^e siècle, 1988, París].
- Grove C. David. *Ancient Chalcatzingo*. University of Texas Press. Austin [en línea] 1987. [Consultado en mayo de 2015]. Disponible en: <<http://www.famsi.org/research/grove/chalcatzingo/>>.
- . 2007. Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión Mesoamericana, en *Arqueología Mexicana*, vol XV, no. 87, septiembre-octubre: 30-35. México.
- . Chalcatzingo: A brief Introduction, en *The PARI Journal*. A quarterly publication of the Pre-Columbian Art Research Institute [en línea] 2008 vol. IX, no. 1: 1-7. San Francisco, CA [Consultado en octubre de 2015]. Disponible en: <<http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/901/Chalcatzingo.pdf>>.
- G. Román, Sergio. *Escapulario* [en línea] [Consultado en: marzo de 2014]. Disponible en: <<http://es.catholic.net/op/articulos/19540/qu-es-un-escapulario.html>>.
- Hernández Rojas, Cornelio y Luis Reyes García. 1997. *Catálogo de los archivos históricos de Ixtenco*, UAI, México.

- Hernández Sánchez, Gilda. 2005. Vasijas para Ceremonia. Iconografía de la Cerámica Tipo Códice del Estilo Mixteca-Puebla, CNWS Publications, Leiden, The Netherlands.
- Hernández Ferrer, Marcela. 2004. Idhidh Kwitol: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca Potosina, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Johanna Broda y Catharina Good (coord.): 215-233, INAH, UNAM, México.
- Hernández Sotelo, Anel. 2005. Del paraíso al infierno: hacia una posible lectura indígena de la capilla abierta de Actopan, Hidalgo, en *Memoria XVIII Congreso del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí.
- Hernández Hernández, Hugo. 2011. Sincretismo en la Capilla Abierta de Tizatlán, Tlaxcala, en el siglo XVI, tesis de arquitectura, UNAM, México.
- Kramer, Heinrich y Sprenger, Jacobus. 1975. *El martillo de las brujas*. Ediciones Orión, Bueno Aires. [Título original: Malleus maleficarum].
- Heyden, Doris. 1989. Tezcatlipoca en el mundo náhuatl, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19: 83-93 UNAM, México.
- Hernández Cruz, Luis, Moisés Victoria y Donald Sinclair Crawford. 2004. *Diccionario del Hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. Segunda reimpresión. Instituto Lingüístico de verano, México.
- Historia general de las cosas de Nueva España por el fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino. [en línea] [Consultado en abril de 2015]. Disponible en: <<http://www.wdl.org/es/item/10614/view/1/8/>> (Consultado en junio de 2014).
- Historia Tolteca-Chichimeca*. 1976. Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, CISINA, INAH, SEP, México.
- Historia de Tlaxcala (Ms. 210. De la Biblioteca Nacional de París)*. 1998. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, CIESAS, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Horcasitas, Fernando. 1974. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna* (prol.) Miguel León-Portilla, UNAM, México.
- . 2004. *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. Vol. I. 2da (ed.) (Prol.) Miguel León-Portilla, UNAM, México.
- Iglesias, C. Sonia. Leticia Salazar Cárdenas y Julio César Martínez Gómez. 2002. *La Semana Santa en México. Con la muerte en la cruz*, Conaculta, México.
- INALI. 2010. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geoestadísticas, México.
- INEGI. 2010. *Censo de Población y Vivienda*, México [en línea] [Consultado en febrero de 2014]. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/>>.
- Invencción de la Santa Cruz por Santa Elena, coloquio escrito en Mexicano por el BR.D. Manuel de los Santos y Salazar. Traducción libremente al castellano Francisco del Paso y Troncoso. 1890. Imprenta del Museo Nacional, México. Edición Facsimil. 2012. Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Conaculta, México.
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2015. Tiempo, religión e interculturalidad en la colonia: los catecismos pictográficos de México, en *Tiempo y Comunidad. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. Maarten Jansen y Valentina Raffa (coord.): 65-101, Archeological Studies Leiden University 29, Leiden University Press, the Netherlands.
- . 2011. The Mixtec Pictorial Manuscripts: Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico, vol. 1, The early Americas: history and culture, Leiden-Boston.
- . 2009. Lenguaje ceremonial en los códice mixtecos, en *Image and Ritual in the Aztec World. Selected papers of the 'Ritual Americas' conferences* (ed.) Sylvie Peperstraete, BAR International Series 1896: 7-18, Belgium.
- . 2008. Historia, literatura e ideología de ñuu Dzauí. El códice Añute y su contexto histórico-cultural, CSEIIO, SAI, IEEPO, México.
- . 2007. Historia, literatura e ideología de ñuu Dzauí. El códice Añute y su contexto histórico-cultural, Fondo editorial del IEEPO, Oaxaca.
- . 2005. *Codex Bodley. A painted Chronicle from the Mixtec Highlands, México*, Treasures from the Bodleian Library, 1, Bodleian Library, University of Oxford.
- . 2004. Renaming the mexican códices, in *Ancient Mesoamerica*, no. 15, Cambridge University Press.
- . Paisajes sagrados: códices y arqueología de Ñuu Dzauí [en línea] 2008 *Itinerarios Vol. 8*: 83-112 [Consultado en octubre de 2013]. Disponible en: <<http://itinerarios.uw.edu.pl/paisajes-sagrados-codices-y-arqueologia-de-nuu-dzau-i>>.
- Jansen, Maarten. 1997. Símbolos de poder en el México Antiguo, en *Anales del Museo de América*, 5: 73-101, Madrid.
- Jiménez Padilla, Blanca, Samuel Villela Flores. 2003. Rituales y Protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero, en *Relaciones. Estudios de Historia y*

- Sociedad*, 95, vol. XXIV: 106-107, Colegio de Michoacán.
- Johansson K, Patrick. 1999. Tezcatlipoca o Quetzalcoatl: Una disyuntiva mítico-existencial precolombina, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 23: 179- 199, UNAM, México.
- Klein, Cecelia F. 2000. The Devil and the Skirt: an Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzizimine, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31: 17-62. UNAM, México
- . 2008. A New Interpretation of the Aztec Statue Called Coatlicue, “Snakes-Her-Skirt”, en *Ethnohistory*, Volume 55, Number, 2: 229-250.
- Krieger, Peter. 2004. La decosrucción de Jacques Derida (1930-2004) en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol XXVI, no. 84: 179-188. UNAM, México.
- Lara, Jaime. 2008. Christian Texts for Aztecs. Art and Liturgy in Colonial Mexico. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Lastra Yolanda y Doris Bartholomew. 2001 (eds). *Códice de Huichapan*, paleografía y traducción. Lawrence Ecker, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Lastra, Yolanda. 2006. *Los otomíes, su lengua y su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- . 1997. *El otomí de Ixtenco*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Lenz, Hanz. 1973. *El papel indígena mexicano*, 3 Aufl (Sep-Setentas, 65) México.
- León-Portilla, Miguel. 2014. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, México.
- . 2002. Mitos de los orígenes en Mesoamérica, en *Arqueología Mexicana*, vol X, núm. 56: 20-27, México.
- Lejarazu Hermann, Manuel A. 2007. Símbolos de poder: un análisis comparativo entre la iconografía del clásico maya y los códices mixtecos, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX: 79-106, UNAM, México.
- Lienhard, Martín. 2002. Los indios novohispanos y la primera inquisición: el juicio contra don Carlos Chichimecatecuhtli, principal de Tezcoco (1539), en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*. Mariana Masera (coord.) UNAM-Azul editorial, México.
- Lienzos y códice de Tepeticpac. 1986. Estudio iconográfico e histórico de Carmen Aguilera, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México.
- Lienzo de Tlaxcala no. 1 [en línea] [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <<http://codices.inah.gob.mx/pc/index.php>>.
- Lockhart, James. 1992. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, California.
- . 1999. Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII (Trad.) Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 2010. Coyolxauhqui en el mito, en *Arqueología Mexicana*, vol XVII, no. 102, Marzo-abril: 38-41. México.
- . Un repertorio de los tiempos en idioma náhuatl [en línea] 1973 *Anales de Antropología*, vol, X: 286-296, México [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23290/pdf_724>.
- . 1997. El árbol cósmico en la tradición mesoamericana, en *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, núm. 5: 85-98.
- López Luján, Leonardo. 2012. La Tlaltecuhltli, en *Escultura monumental Mexica*, Fondo de Cultura Económica, Fundación Conmemoraciones: 381-447, México.
- . 2005. Teotihuacan, Estado de México: La ciudad de los dioses, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XIII, Núm. 74, julio- agosto: 76-83, México.
- . 2011. El ídolo sin pies ni cabeza: la Coatlicue a fines del siglo XVIII, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42: 203-232, UNAM, México.
- López García, Ubaldo. 2007. *Sa’vi Discursos ceremoniales de Yutsa To’on (Apoala)*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden, Países Bajos.
- Luzán Cervantes, Olivia. 2013. Indios acusados por hechicería ante los foros de justicia de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Siglo XVIII, tesis de maestría, UNAM, México.
- Macuil Martínez, Raúl. 2016. La Pasión de Atlhuetzia en lengua nauatl, siglo XVII y XVIII, [en línea] *INDIANA*, vol. 33, núm. 1: 223-249. Berlín. [Consultado en agosto de 2016]. Doi: <<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i1>>.
- . 2015. Los dos mundos de Santa Catarina, en *Tiempo y Comunidad. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente* (Coord) Maarten Jansen y Valentina Raffa, Archaeological Studies Leiden University 29: 53-59, Leiden University Press, The Netherlands.
- . 2012. La memoria histórica de San Simón Tlatlauh-

- quitepec en un lienzo del siglo XVIII, en *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, David Charles Wright Carr, Luis Enrique Ferro Vidal y Ricardo Contreras Soto (coords.): 42-65. [Consultado en marzo de 2014] Disponible en: <<http://www.eumed.net/libros-gratis/2011f/1119/indice.htm>>.
- . 2010. *La pasión de Tlatlauquitepec. Obra de teatro tlaxcalteca en náhuatl del siglo XVI* (comp) Guadalupe Alemán Ramírez, edición facsimilar, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México.
- . 2010. Títulos Primordiales de los Santos Reyes, Acaxochitlán, en *Gaceta Olinka*, año. 3, no. 9: 14-16, Secretaría de Educación Pública de Hidalgo, Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas, Pachuca.
- . 2007. Historia de un pueblo llamado San Luis Teolocholco, Tlax. A partir del relato oral de Pascuala Silva Muñoz, en *Experiencias hacia una Educación Intercultural. Memoria de los Encuentros "Testimonios y Reflexiones de la práctica docente"* vol. IV: 3-7, Secretaría de Educación Pública de Hidalgo, Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas, Pachuca.
- Madrazo Miranda, María. Algunas consideraciones entorno al significado de la tradición [en línea] *Contribuciones desde Coatepec*, 2005. núm. 9, julio-diciembre: 115-132. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México [Consultado en febrero de 2015]. Disponible en: <<file:///C:/Users/sony/Downloads/104-198-2-PB.pdf>>.
- Manero Salvador, Ana. La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América [en línea] *Revista Electrónica Iberoamericana*, 2009, vol. 3, no. 2: 85-114, España [Consultado en marzo de 2013]. Disponible en: http://www.urjc.es/images/ceib/revista_electronica/vol_3_2009_2/REIB_03_02_A_Manero_Salvador.pdf>.
- Map of Cuauhtlantzinco (Codex Campos), [en línea] Tulane University Digital Library, Digital Collections. Mesoamerican Painted Manuscripts at the Latin American Library [Consultado en julio de 2016]. Disponible en: <<http://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3Ap16313coll37>>.
- Maquivar Maquivar, María del Consuelo. 1998. *La Santísima Trinidad en el Arte Novohispano. Un estudio iconográfico*, tesis de doctorado en Historia del Arte, UNAM, México.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján. 2012. *Escultura Monumental Mexica*, Fondo de Cultura Económica, Fundación Conmemoraciones,-FundLocal, México.
- . 2008. Las danzas de moros y cristianos y de la conquista en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 94, nov-dic: 60-65, México.
- Marcelino Hernández, Beatriz. 2004. *Manual para aprender náhuatl* (ed.) Makuilxochitl, México.
- Martínez Marín, Carlos, Josefina García Quintana. 1983. *El Lienzo de Tlaxcal*, Cartón y Papel, México.
- Martínez Marín, Carlos. 1994. Los códices mexicanos de época colonial. Coleccionismo y éxodo, en *México en el mundo de las colecciones de arte*, María Luisa Sabau García: 10-71, UNAM, CNCA. México.
- Martínez Buenabad, Elizabeth. La educación indígena e intercultural en México y sus implicaciones en la construcción de ciudadanías [en línea] 2011. *Memoria del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa* [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <<http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/ponencias.htm>>.
- Martínez, Roberto y Rocío de la Maza. 2011. Indios granícelos, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 45, julio-diciembre: 163-184, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- Martínez Baracs, Andrea. 2008. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, CIESAS, El Colegio de Historia de Tlaxcala, Fondo de Cultura Económica, México.
- Martínez Gil, Fernando. 2000. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Matrícula de tributos [en línea] *Códices de México. Memorias y Saberes*. [Consultado en junio de 2013]. Disponible en: <<http://codices.inah.gob.mx/pc/index.php>>.
- Memmi, Albert. 2011. *Retrato del colonizado*. Temuko:Walmapuwen [Edición 1957].
- Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*. 2013.(ed y trad.) introducción, y notas de Adrián Recinos, trad. del quiché de Dionisio José Chonay, 2ª ed, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mendieta, fray Gerónimo de. 1971. *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa, México.
- . 1993. 4ta. Edición Facsimilar, Porrúa, México. [Primera edición 1870].
- . 2002. tomo 1, Cien de México, México.
- Molina, Fray Alonso de. 1992. *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 3era. ed, Biblioteca Porrúa, México. [Edición original: 155-1571].
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2004. *La metáfora en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas, UNAM, México.

- Montero García, Ismael Arturo. 2012. *Matlalcueye. El volcán del alma tlaxcalteca*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Morgado García, Arturo. 1999. *Demonios, Magos y Brujas en la España Moderna*, Universidad de Cádiz. España.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, UAT, CIESAS, México.
- Navarrete, Federico. 2004. *The hidden codes of the Codex Azcatitlan*, Res 45 vol. 45: 144-160, Cambridge.
- . 2002. Vivir en el Universo de los Nahuas, en *Aqueología Mexicana*, vol x, jul-agos, no. 56: 30-35, México.
- Nebot García, Edgar. 2013. El Xochitlican y el Quauiltl-xicalli del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo, en *Dimensión Antropológica*, año 20, vol. 59 septiembre-diciembre: 7-50, INAH, México.
- Noguez, Xavier. 2014. Manuscrito Mexicano no. 40 de la Biblioteca Nacional de Francia. Aportaciones de México al mundo, en *Arqueología Mexicana*, nov-dic, vol. XXII, no. 130: 14-15, México.
- . Códice Azcatitlan, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVII, nov-dic, no. 100: 84-85, México.
- . 1999. Los códices del grupo Techialoyan, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, Jul-Agos. No. 38: 38-43, México.
- Noguez, Xavier y López Austin, Alfredo (coord). 1997. *De hombres y Dioses*, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, México.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján. 2010. Las imágenes de Moctezuma II y sus símbolos de poder, en *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante* (ed.) Leonardo López Luján y Colin McEwan: 79-91, INAH, México.
- Olivier, Guilhem. 2008 (coord.) *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas (serie: Culturas Mesoamericanas, 5) UNAM, México.
- . 2004. Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1999. Huehucóyotl “Coyote Viejo”, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 30: 113-132, UNAM, México.
- Olmos, fray Andrés de. 1990. *Tratado de Hechicerías y sortilegios 1553* (ed.) Georges Baudot, UNAM, México.
- Olko, Justina. 2006. Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales, en *Anales del Museo de América*, no. 14: 61-88, Madrid.
- . 2014. Insignia of Rank in the Nahuatl World. From the fifteenth to the seventeenth century, University Press of Colorado, USA.
- Oviedo Herreras, Angélica, Pérez Blas, Delfino, Julio Berdeja Martínez. 1997. *Los ritos de pedimento de lluvia en Santa Catarina Región de la Sierra Baja en Acaxochitlán, Hgo*, Costumbres y Tradiciones, No. 1 (Col. Etnografía), Presidencia Municipal de Acaxochitlan, Acaxochitlan.
- Pardo de Santayana, Manuel, Gómez Pellón, Eloy. 2003. Etnobotánica: aprovechamiento tradicional de plantas y patrimonio cultural, en *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, no. 60, 1: 171-182, Madrid.
- Pérez Jiménez, Gabina Aurora. 2015. Descolonizar memoria, mentalidad e investigación, en *Tiempo y Comunidad: Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, Maarten Jansen y Valentina Raffa (Coord), Archaeological Studies Leiden University 29: 269-284, Leiden University Press, the Netherlands.
- . 2008. Sahín Sáú. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuu Ndéyá) con notas históricas y culturales, CSEHO, México.
- Pérez González, David. 2011. *El complejo ritual otomí de la sierra oriental de Hidalgo*, tesis de licenciatura en antropología Social, ENAH, México.
- Peperstraete, Sylvie. 2006. Los Murales de Ocotelulco y el problema de la procedencia del códice Borgia en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 37: 15-32, UNAM, México.
- Piazza, Rosalba. 2005. Los Procesos de Yanhuítlan: algunas nuevas preguntas, en *Colonial Latin American*, vol. 14, no. 2: 205-229, USA.
- Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México: Códice Osuna*. 1973. Vol. 1. Vicenta Cortés Alonso, Ministerio de Educación. Edición Facsimilar, España.
- Pitarch, Pedro. 2013. *La palabra fragante Cantos chamánicos tzeltales*, Artes de México, México.
- Proceso Criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra Don Carlos, indio principal de Tezcuco*. 1968. Edición facsimilar, Edmundo Aviña Levy, México.
- Planas, N. 2001. Etnomatemáticas. In M. A. Essomba (Ed.), *Construir la escuela intercultural: Reflexiones y propuestas para trabajar la diversidad étnica y cultural*: 123-133, Barcelona: Graó.
- Quiñones Keber, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Foreword Emmanuel Le Roy Ladurie, University of Texas Press, Austin.
- Qué significa tu nombre [en línea] Catholic.net. [Consultado en mayo de 2015]. Disponible en: <http://

- es.catholic.net/op/articulos/18071/cat/730/que-sig-nifica-tu-nombre.html#L>.
- Ramos L, Frances. 2012. *Identity, Ritual, and Power in Colonial Puebla*, University of Arizona Press, USA.
- Rappaport Roy A. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (trad.) Sabino Perea (serie, Religiones y mitos), Cambridge University Press, España.
- Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades 1726-1739* [en línea] [Consultado en marzo de 2016]. Disponible en: <<http://web.frl.es/DA.html>>.
- . Real Academia Española. *Diccionarios* [en línea] [Consultado en marzo de 2016]. Disponible en: <<http://www.rae.es>>.
- Restall, Matthew. 2001. Filología y etnohistoria. Una breve historia de la “nueva filología”, en Norteamérica, en *Desacatos 7*: 85-102, Revista de Antropología Social, CIESAS, México.
- Reyes García, Luis y Dieter Christensen. 1976. *El anillo del Tlalocan*, Gebr, Mann Verlag, Berlín.
- Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, et.al. 1996. *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*, Archivo General de la Nación, CIESAS, México.
- Reyes García, Luis. 1960. *Pasión y muerte del cristo sol: carnaval de cuaresma en Ichcatepec*. Universidad Veracruzana, Veracruz.
- . 2001. *Anales de Juan Bautista. ¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?*, CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, México.
- . 2001. Documentos históricos Cuahuixmatlac Atetecocho, UAT, ITC, México.
- . 2009. Anales tlaxcaltecas: manuscritos históricos en náhuatl durante la época colonial, en *Tlahcuilo 8,9*, Boletín del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala: 90-104, Tlaxcala.
- . 1983. La represión religiosa en el siglo XVI; la Ordenanza de 1539, en *Civilización, Configuraciones de la Diversidad*, no. 1, Centro de Estudios Económicos y Sociales del tercer Mundo: 11-35. México.
- . 1993. La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana, CIESAS, UAT, México.
- . (s/f.). *Las fiscalías de Tlaxcala y sus archivos* (manuscrito inédito), México.
- Rivero, Antonio. Elementos Materiales de la Liturgia [en línea] 2014 *Catholic.net* [Consultado en mayo de 2014]. Disponible en: <<http://es.catholic.net/op/articulos/13787/elementos-materiales-de-la-liturgia>>.
- Rivero, Antonio. ¿Qué es la Cuaresma? [en línea] *Catholic.net*. [Consultado en mayo de 2014]. Disponible en: <<http://es.catholic.net/op/articulos/18279/qu-es-la-cuaresma.html>>.
- Robledo Cecilio A. *Origen del Calendario Náhuatl* [en línea] 1910. Anales del Museo Nacional de México, Tomo III: 338-350. [Consultado en abril de 2016]. Disponible en: <<http://www.mna.inah.gob.mx/anales.html>>.
- Robles Sierra, Adolfo op. 1996. *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Ajuntament de Valencia, Valencia.
- Rojas Garcidueñas, José. 1939. San Miguel del Milagro, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. Vol. 1, núm. 4: 55-63, UNAM, México.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli. *El tiempo y la sabiduría: Un calendario sagrado entre los ayyöök de Oaxaca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp-Helú Oaxaca, A.C. Oaxaca.
- . 2012. *El tiempo y la Sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca*, tesis doctoral, Universiteit Leiden.
- Rojas Garcidueñas, José. 1973. *El Teatro de la Nueva España en el siglo XVI*, 2da. Ed. Secretaría de Educación Pública (Sepsetentas), México.
- Rojas Sánchez, Mario. 1988 (trad). *Nican Mopohua. Dn. Antonio Valeriano*, Centro de Educación y Estudios Guadalupeños de Puebla, Puebla.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. Los Privilegios Perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc su tiempo, su nobleza, y su crónica mexicana, UNAM, México.
- Ruiz García, Elisa. 2011. El calendario litúrgico y su representación gráfica, en *X Jornadas científicas sobre documentación: El calendario y la datación histórica*, Juan Carlos Galende Díaz y Javier de Santiago Fernández (eds), departamento de ciencias y técnicas historiográficas: 289-306, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Ruiz Medrano, Ethelia, Barrera Gutiérrez, Claudio y Florencio Barrera Gutiérrez. 2012. *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de antropología), México.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1953. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (ed.) Fuente Cultural, México.
- Sagrada Biblia. 1999 (Trad.) Félix Torres, Amat, EUM, México.
- Sahagún fray, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan. Completed and Revised, with Additions by H.B Nicholson, Arthur J.O Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, and Wayne Ruwet, University of Oklahoma Press,

- USA. [Primeros Memoriales by Francisco del Paso y Troncoso in his 1905-1907 facsimile edition of the collection of Sahagustine manuscripts he called the Códices Maritense].
- Sandstrom R, Alan. 2010. El maíz es nuestra sangre: Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo. CIESAS, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Secretaria de Cultura del Estado de San Luis Potosí. Col. Huasteca, México. [Título original: Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village 1991]
- Santos Anita, Julio (s/f). Ceremonia Religiosa contra la brujería de la sierra de Puebla de San Pablito Pahuatlán, Puebla, en *Archivo General de la Nación México*, Clasif. FR.133.4 S2371.
- San Medardo Obispo. Año 560 [en línea] *EWTNO* [Consultado en 2013]. Disponible en: <http://www.ewtn.com/spanish/saints/Medardo_6_8.htm>.
- Sastre Santos, Eutimio. 1995. Una instrucción de Jovellanos para el arreglo del archivo del Monasterio Santiaguista de Sancti Spiritus. Salamanca, 1790, Instituto Salazar y Castro, Hidalguía, Madrid.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A. 2009. Los códices de Tlaxcala, en *Tlahcuilo 8,9, Boletín del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala*: 15-38, Tlaxcala.
- San Vicente Ferrer, en *Dominicos. Orden de Predicadores* [en línea] [Consultado en abril de 2014]. Disponible en: <<http://www.dominicos.org/grandes-figuras/santos/san-vicente-ferrer>>.
- Sell, Barry D. and Burkhart, Louise M. 2004. *Nahuatl Theater, vol. 1. Death and Life in Colonial Nahua Mexico*. Foreword Miguel León-Portilla, University of Oklahoma, Normam. USA.
- . 2006. *Nahuatl Theater, vol 2. Our Lady of Guadalupe*. University of Oklahoma, Normam. USA
- . 2008. *Nahuatl Theater. Vol. 3. Spanish Golden Age Drama in Mexican Translation*. Foreword John Frederick Schawaller, University of Oklahoma, Normam. USA.
- . 2009. *Nahuatl Theater. Vol 4. Nahua Christianity in Performance*, University of Oklahoma, Normam. USA.
- Sempat Assadourian, Carlos y Martínez Baracs, Andrea. 1991. *Tlaxcala textos de su historia. Siglo XVII-XVIII*, vol. 8. Gobierno del Estado de Tlaxcala, Consejo Nacional para la Culturas y las Artes, México.
- Serna, Jacinto de la. 1953. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2da edición, Fuente Cultural, México.
- Silva Galeana, Librado. 1997. Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 562. Un texto inédito de don Gabriel de Ayala, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol 27: 395-404, UNAM, México.
- Smithsonian National Museum of the American Indian [en línea] [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <<http://www.nmai.si.edu/searchcollections/item.aspx?irn=175131&catids=2&areaid=12&src=1-1&page=7>>.
- Sten, María. 2000. (coord). El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI, UNAM, Conaculta, México.
- Stresser-Péan, Guy. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, Fondo de Cultura Económica, CEMCA, Embajada de Francia en México, México.
- Suma y Epiloga de Toda de Descripción de Tlaxcala. 1994. Paleografía, presentación y notas de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, prólogo de Wayne Ruwet, UAT-CIESAS, México.
- Tena, Rafael. 2009. La cronología de la Tira de la Peregrinación en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 40: 121-129, UNAM, México.
- Testimonios y ejecutorio de nobleza de la familia tlaxcalteca Sánchez Rodríguez Aquihualcateuhtli Galicia y Castilla m3 1724, m5-1759, m3 Diego Sánchez Rodríguez Aquihualcateuhtli m5, José Antonio Sánchez Rodríguez, [en línea] *Biblioteca Digital Mexicana*. [Consultado en octubre de 2015]. Disponible en: <http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=29&codigo=pag_003&carp=02>.
- Trexler C, Richard. 2003. *Reliving Golgotha. The passion play of Iztapalapa*, Harvard University Press, USA.
- Tornamira, Francisco Vicente de. 1585. *Chronographia, y Repertorio de los tiempos, a lo moderno, el qual trata varias y diversas cosas*, Impreso con licencia de su Magestad en la muy noble y muy leal Ciudad de Pamplona, por Thomas Porrális de Sauoya, Pamplona.
- Toribio de Benavente, Motolinia. 1969. *Historia de los Indios de Nueva España*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 1era. ed (Sepan Cuantos), Porrúa, México. [Primera edición 1858].
- . 1995. *Historia de los Indios de la Nueva España*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman 6ta.ed (Sepan Cuantos), Porrúa, México.
- . 1984. *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que dios en ello ha obrado*, estudio

- crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman (Sepan Cuantos), Porrúa, México.
- . 1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, Nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, que completan el texto de los Memoriales. Edición. Edmundo O'Gorman, UNAM, México. [Primera edición: Documentos Históricos de Méjico. Vol. I, México 1903].
- Torquemada, fray Juan de. 1975. *Monarquía Indiana*, vol. 2, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- . *Monarquía Indiana*, vol. III [en línea] 2010 Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México [Consultado en junio de 2015]. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/03/mi_vol03.html>.
- Úzquiza Ruiz, Teodoro. 2012 Símbolos en el arte cristiano. Breve diccionario ilustrado, en *Revista Sembrar*, España.
- Valverde Valdés, María del Carmen. 2004. *Balam. El jaguar a través de los tiempos y espacios del universo maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
- Valle, Pamela Anet. 2014. *Leyendas de Tlaxcala*, ediciones Horus, México.
- Vallés. Tere. *Sábado Santo Jesús está sepultado. Es un día de reflexión y silencio* [en línea] [Consultado en noviembre de 2015]. Disponible en: <<http://es.catholic.net/op/articulos/18282/sbado-santo.html>>.
- Velázquez, Ma. Del Carmen. La defensa del virreinato de la Nueva España [en línea] *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 1982. vol. 12: 45-65, El Colegio de Michoacán, México [Consultado en abril de 2014]. Disponible en: <<http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/012/pdf/MadelCarmenVelazquez.pdf>>.
- Vergara, Hernández. Arturo. 2008. *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Patrimonio Cultural Hidalguense, Pachuca.
- Vermeir R, Ebben M.A. y Fagel R.P (Eds). 2011. Agentes e identidades en movimiento. España y los Países Bajos. Siglos XVI-XVIII, Sílex Ediciones, Madrid.
- Villapaldo Nava, José Manuel. 2009. *Historia de la Educación en México*, Porrúa, México.
- Volcanes de México [en línea] *Servicio Geológico Mexicano*. [Consultado en octubre de 2015]. Disponible en: <<http://portalweb.sgm.gob.mx/museo/es/riesgos/vulcanismo/volcanes-de-mexico>>.
- Williams García, Roberto. 1968. Chicomexochitl, en La Palabra y el Hombre, en *Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 46, abril-junio: 261-265, Jalapa.
- Wood, Stephanie. 2003. *Transcending Conquest. Nahuatl views of spanish colonial Mexico*, Univerity of Oklahoma Press, Norman, USA.
- . Mapa de Cuauhtlancingo [en línea] The Mapas Project by the Wired Humanities Projects. [Consultado 30 de Julio de 2016] Disponible en: <http://mapas.uoregon.edu/mapa_single_intro.lasso?&mapaid=cuah>.
- Wright Carr, David Charles. 2009. El calendario mesoamericano en las lenguas otomí y náhuatl, en *Tlaloacan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. XVI: 217-253, UNAM, México.
- . 2005. Los otomíes: cultura, lengua y escritura, vol. 2: referencias, figuras, glosario y apéndices, tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, Michoacán.
- Yoneda, Keiko. 1991. *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Puebla (Col. Puebla), México.
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura. 1995. *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, Transcripción paleográfica, traducción presentación y notas de Luis Reyes García y Andrea Martínez Barracs, UAT, CIESAS, México.

English Summary

***THE TLAMATQUE, GUARDIANS OF HERITAGE:
INTERCULTURAL DYNAMICS IN NAHUA SOCIETY (MEXICO).***
PHD DISSERTATION OF RAÚL MACUIL MARTÍNEZ

The present work is the result of the profound teaching and discussions with the late Luis Reyes García, professor of the University of Tlaxcala (Universidad Autónoma de Tlaxcala), who first sparked my interest in the study, analysis, transcription, and translation of Nahua texts and documents. Professor Reyes always encouraged his Tlaxcalan students to study and appreciate the rich cultural legacy found in the archives of the state's local communities.

In the present work, several parts are joined together, as pieces of a puzzle. First, the teaching of Professor Reyes García on the oral and archival history of the people of Tlaxcala, the knowledge about the discourses, narratives, and ceremonies that are still carried out in my family, and the worldview of the Nauh and Totonac *tlatmatque* (wise people) through their own eyes, hearts, and mouths. Secondly, what was shared with me by Dr. Maarten Jansen and Aurora Pérez at Leiden University: the worldview of the *ñuu savi* (Mixtecs) and other Mesoamerican peoples, a crucial aspect in order to appreciate the interdependence of our shared heritage.

Part of the research work consisted in the concentrated study of contemporary Nauh religion, specifically in the community of Santa Catarina Acaxochitlan, in the state of Hidalgo, and Tlaxcala, from where the author originates. This allowed me to know and appreciate Nauh worldview and the ethical values harbored in local communities. The numerous talks with the *tlatmatque* opened a deeper understanding of the religion and culture of Mesoamerica.

Part of the documentary research was carried out in the local archives of Santa María Atlahuetzia and Santa Inés Zacatelco, both in the state of Tlaxcala, and in the Archivo Histórico del Estado Tlaxcala (AHET) and the Archivo General de la Nación (AGN). The analysis of the Nauh historical and documentary record revealed the relationship, made of conflicts and adaptations, between two distinct visions of the world, the Mesoamerican and

the Spanish. It also clearly demonstrated the widespread and concerted efforts on the part of *tiahcame*, or *fiscales*, local officials, to maintain community values and ritual customs through the course of many centuries.

The work is part of the project 'Time in Intercultural Context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala', funded by the European Research Council (ERC) in the context of the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) under grant agreement n° 295434. P.I.: Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, Faculty of Archaeology, Leiden University. Without the financial support of this project, the present research would not have been possible.

The present work is divided in two parts. The first one includes a general introduction and four chapters. The first chapter deals with the Nauh community of Santa Catarina Acaxochitlan, in the state of Hidalgo, and how people there conceive of their relationship with the earth, considered as a live being, a venerable elderly woman, whose name is Maceuatenancatzintli, the venerable mother of the people. She is always called upon during prayers and rituals and is indeed the center of the Nauh world. The profound respect and veneration that the community has for the earth reflects in the ceremonies that shows deep Mesoamerican roots, kept alive by the *tlatmatque* who have been in charge of the continuity of Nauh religious life for centuries.

The second chapter deals with the discrimination suffered by the *tlatmatque*, often stigmatized as *brujos* or *hechiceros* (sorcerers), charlatans or shamans. Such discrimination is the result of hundreds of years of colonization, during which the wise peoples throughout Mesoamerican communities were persecuted, punished, and killed. Nevertheless, they were able to pass on their knowledge, which still alive today in oral narratives relating the profound relationship local communities maintain with the territory, a sacred landscape. Hills are regarded as living beings and as such they have names.

The spirits that have dwelled in the hills since precolonial times speak to the wise peoples in their dreams. The spirit, female or masculine, can require certain rituals, such as the burning of *copal* (incense), or the communal feasting on the hill itself, the house or abode of the spirit. Also, Mesoamerican peoples consider mountains as the place where food is stored, the sacred house of maize, known as *tonacatepetl* (our mountain of sustenance). Finally, Mesoamerican narratives tell that there are cities in the mountains, where celebrations are held, as well as golden bells, and great serpents (*mazacoatl*).

The third chapter analyzes the archetypical couple in the Mesoamerican world, as it is represented in colonial documents and oral origin narratives. Today, the archetype of the primordial couple is found in the service rendered to the community in Tlaxcala, where public officials are referred to as *tiachca* (older brother) or *tiachcame* (older brothers), highly regarded people because they work for the community. The grandparents are also a primordial couple, because they advise and guide future generations, know the ancient words and how to speak with respect. They are in charge, together with the *tlamatque*, of the continuation of religious and ceremonial customs.

The fourth chapter analyzes the presence and adaptation of the Mesoamerican calendar among Tlaxcalan communities during the colonial period, based on the Nahuatl *xiupoalli* (annals) found in the local archive of

Santa María Atlihuetzia and those in the Biblioteca Nacional de Antropología e Historia in Mexico City. Thanks to this documentation, written in Nahuatl, it becomes clear that local communities lived in two worlds, two realities, one pressured by the civil and religious powers and the other, the community. Finally, this first part ends with concluding remarks.

The second part centers on the transcription and translation of a series of Nahuatl documents. A first group is now held in the local archive of Santa María Atlihuetzia and belongs to the genre of the *xiupoalli*, or annals (manuscripts 01 and 02). Then the paleography and transcription of the Annals of Diego García is presented, a document now in the Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Moreover, this part includes the document known as *Computo Cronológico de los Indios Mexicanos* (Chronological reckoning of the Mexican Indians). All these documents are of great importance for the Nahuatl peoples of Tlaxcala. Finally, this part ends with a paleography and transcription of two fragments of Passion plays, written in Nahuatl, dated to the seventeenth and eighteenth centuries. These last two documents reveal how the Tlaxcalan community of Atlihuetzia understood the Spanish world and adapted it to local necessities.

In order to facilitate the reading, a glossary of Nahuatl and other Mesoamerican language terms used throughout the thesis is included.

Nederlandse Samenvatting

DE TLAMATQUE, HOEDERS VAN HET ERFGOED.

INTERCULTURELE DYNAMIEK IN DE NAUA SAMENLEVING, (MEXICO).

PROEFSCHRIFT VAN RAÚL MACUIL MARTÍNEZ

Het voorliggende werk is het resultaat van het onderricht van en de diepgaande gesprekken met wijlen Luis Reyes García, docent aan de universiteit van Tlaxcala (Universidad Autónoma de Tlaxcala), Mexico, die mijn belangstelling in de studie, analyse, transcriptie, en vertaling van Nahuatl teksten en documenten voor het eerst heeft aangewakkerd. Professor Reyes moedigde ons, zijn Tlaxcalteekse studenten, altijd aan om het rijke culturele erfgoed in de archieven van de lokale gemeenschappen van deze deelstaat te bestuderen en te waarderen.

In deze dissertatie worden verschillende fundamentele onderdelen als stukjes van een puzzel met elkaar verbonden. Allereerst de door professor Reyes overgedragen kennis met betrekking tot de orale geschiedenis en de archieven van de bevolking van Tlaxcala. Vervolgens de kennis van het ceremoniële taalgebruik, de overgeleverde verhalen en de ceremonies die nog steeds in mijn familie worden gecultiveerd, alsmede het wereldbeeld van de Nahuatl en Totonac *tlamatque* (wijze personen) vanuit hun eigen ogen, harten en monden. Daarnaast datgene waarmee Prof. Dr. Maarten Jansen, Aurora Pérez en diverse collega's aan de Universiteit Leiden mij vertrouwd maakten: het wereldbeeld van de Nuu Savi (Mixteken) en andere Meso-Amerikaanse volkeren – inzicht in de diversiteit en overeenkomsten is cruciaal voor de waardering van onze onderlinge verbondenheid in ons gemeenschappelijk erfgoed.

Een deel van het onderzoek bestond uit de gedetailleerde studie van de hedendaagse Nahuatl religie zowel in de gemeenschap van Santa Catarina Acaxochitlan in de deelstaat Hidalgo als in de stad Tlaxcala, waar ikzelf mee vertrouwd ben. Dit gaf mij de mogelijkheid het Nahuatl wereldbeeld en de ethische waarden die in lokale gemeenschappen worden gekoesterd, te leren kennen en te waarderen. De vele gesprekken met de *tlamatque* hebben een dieper begrip van de Meso-amerikaanse religie en cultuur mogelijk gemaakt.

Een ander deel van het onderzoek is uitgevoerd in de

lokale archieven van Santa Maria Atlihuetzia en Santa Ines Zacatelco, beide in de deelstaat Tlaxcala, in het Archivo Histórico del Estado Tlaxcala (AHET) en in het Archivo General de la Nación (AGN). De analyse van de Nahuatl documenten en historische bronnen toont een relatie – van conflicten en aanpassingen – tussen twee verschillende wereldvisies: de Meso-Amerikaanse en de Spaanse visie. Daarbij bleken ook duidelijk de wijdverspreide en gezamenlijke inspanningen van de *tiachcame* of *fiscales* (personen van aanzien in de lokale gemeenschap) om de gemeenschapswaarden en rituele gewoontes gedurende vele eeuwen te behouden.

Deze studie maakt deel uit van het project 'Tijd in interculturele context: de inheemse kalenders van Mexico en Guatemala', gefinancierd door de European Research Council (ERC) in het kader van het Zevende Kaderprogramma van de Europese Unie (FP7 / 2007-2013) onder subsidieovereenkomst No. 295434. Dit project wordt geleid door Prof. Dr. Maarten ERGN Jansen, Faculteit der Archeologie van de Universiteit Leiden. Zonder de financiële steun van dit project zou het huidige onderzoek niet mogelijk geweest zijn.

Deze dissertatie bestaat uit twee delen. Het eerste deel bevat een algemene inleiding en vier hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk behandelt de Nahuatl gemeenschap van Santa Catarina Acaxochitlan in de deelstaat Hidalgo en gaat over de wijze waarop mensen hun relatie met de aarde begrijpen. De aarde wordt beschouwd als een levend wezen, een eerbiedwaardige oudere vrouw genaamd Maceuatencatzintli, de eerbiedwaardige moeder van de mensen. Zij is het middelpunt van de Nahuatl wereld en wordt tijdens gebeden en rituelen altijd aangeropen. De eerbied van de gemeenschap voor de aarde komt naar voren tijdens de ceremonies – de diepe Meso-Amerikaanse wortels zijn in leven gehouden door de *tlamatque*, die eeuwenlang verantwoordelijk waren voor de continuïteit van het religieuze leven van de Nahuatl's.

Het tweede hoofdstuk gaat over de discriminatie

waarmee de *tlamatque* te kampen hebben. Vaak worden zij gestigmatiseerd als heksen, tovenaars, charlatans of sjamanen. Deze discriminatie is het resultaat van honderden jaren kolonisatie, gedurende welke de wijze personen uit alle Meso-Amerikaanse gemeenschappen werden vervolgd, gestraft en zelfs vermoord. Toch zijn ze in staat geweest om hun kennis door te geven. Deze kennis is vandaag de dag nog levend in orale narratieven, waarin de relatie naar voren komt die de lokale gemeenschappen onderhouden met het grondgebied als een heilig landschap. Heuvels en bergen worden beschouwd als levende wezens en als zodanig hebben ze ook namen en karakters. De geesten die sinds de voor-koloniale periode in de bergen wonen, openbaren zich aan de wijze mensen in hun dromen. Het kan noodzakelijk zijn om voor deze (vrouwelijke of mannelijke) geest bepaalde rituelen uit te voeren, zoals het branden van *copal* (wieroek) of om een gemeenschappelijk feest te organiseren op de berg zelf, de verblijfplaats van de geest. Ook beschouwen Meso-Amerikaanse volkeren bergen als de plaats waar voedsel wordt opgeslagen, het heilige huis van maïs, ook bekend als *Tonacatepetl* (“de berg van ons levensonderhoud”). Tot slot vertellen de Meso-Amerikaanse narratieven over steden die zich in de bergen bevinden, waar feesten worden gehouden en waar gouden klokken en grote slangen (*mazacoatl*) aanwezig zijn.

Het derde hoofdstuk analyseert het archetypische echtpaar in de Meso-Amerikaanse wereld zoals dat voorkomt in koloniale documenten en in mondelinge overleveringen over oorsprong en schepping. Vandaag de dag is dit archetype van het oer-echtpaar terug te vinden in de benaming van leden van de gemeenschapsdienst in Tlaxcala. Deze ambtenaren worden aangeduid als *tiachca* (oudere broer) of *tiachcame* (oudere broers), hoog gerespecteerde mensen die zich inzetten voor gemeenschappelijk belang. Ook de grootouders zijn een oer-echtpaar omdat zij de nieuwe generaties raadgeven, adviseren en begeleiden door middel van de oude, respectvolle woorden waarmee zij vertrouwd zijn. Samen met de

tlamatque zijn zij verantwoordelijk voor de voortzetting van de religieuze en ceremoniële gebruiken.

Het vierde hoofdstuk analyseert de aanwezigheid en de aanpassingen van de Meso-Amerikaanse kalender in de Tlaxcalteekse gemeenschappen tijdens de koloniale periode op basis van de *xiupoalli* (annalen geschreven in Nahuatl) die zijn gelokaliseerd in het archief van de gemeenschap Santa Maria Atlhuetzia en in de Nationale Bibliotheek van Antropologie en Geschiedenis in Mexico-Stad. Aan de hand van deze in Nahuatl geschreven documenten wordt onderzocht hoe de lokale gemeenschappen in twee werelden en twee realiteiten leefden: één officiële wereld die onder druk stond van de burgerlijke en religieuze macht van de kolonisator en een andere, inofficiële wereld van de gemeenschap, die te maken had met conflicten en ongelijkheid.

Het tweede deel behelst de transcriptie en vertaling van een reeks koloniale Nahuatl documenten. De eerste groep bevindt zich in het fiscaal archief van Santa Maria Atlhuetzia en behoort tot het genre van de *xiupoalli* of annalen (manuscripten 01 en 02). Vervolgens wordt de tekst gepresenteerd van de Annalen van Diego García, een document dat nu in de Nationale Bibliotheek van Antropologie en Geschiedenis (BNAH) bewaard wordt. Daarna het document dat bekend staat als *Cómputo Cronológico de los Indios Mexicanos* (Chronologische Berekening van de Mexicaanse indianen). Al deze documenten zijn van groot belang voor de Nahua bevolking van Tlaxcala. Tot slot eindigt dit deel met een paleografie en transcriptie van twee fragmenten van toneelstukken over de Passie van Christus, geschreven in het Nahuatl en daterend uit de 17e en 18e eeuw. Uit deze laatste twee documenten blijkt hoe de Tlaxcalteekse gemeenschap van Atlhuetzia de Spaanse wereld begreep en hoe zij deze aanpaste aan de lokale behoeften.

Om het lezen te vergemakkelijken, is een verklarende woordenlijst van gebruikte termen in Nahuatl en andere Meso-Amerikaanse talen in het proefschrift opgenomen.

Currículum Vitae del autor

Raul Macuil Martínez nació el 4 de mayo de 1976 en Tlaxcala. En la capital del estado de Tlaxcala estudió Historia en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, en donde conoció a su maestro y mentor Luis Reyes García, bajo su asesoría escribió la tesis titulada “*La pasión de Tlatlahquitepec: obra de teatro tlaxcalteca en náhuatl del siglo XVI*”.

Durante sus años universitarios cursó el seminario de traducción de textos coloniales escritos en náhuatl, impartido por el maestro Reyes García. Esto le permitió conocer el legado documental de los pueblos nauas tlaxcaltecas. Poco tiempo después se convirtió en Auxiliar docente del Mtro. Reyes, en la Universidad Autónoma de Tlaxcala desde el año de 1998 y hasta el momento de su fallecimiento ocurrido en el año de 2004. En la misma universidad se graduó con la licenciatura en Historia en 2008.

Desde el año 2006, comenzó a radicar en la ciudad de Pachuca de Soto, en el vecino estado de Hidalgo, en donde ingresó como apoyo técnico pedagógico en el Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas (CELCI) de la Secretaría de Educación Pública del Estado de Hidalgo. Esto le permitió recorrer y conocer la gran mayoría de los municipios con población indígena del estado. Desde el año de 2009 al 2011 fue director adjunto de la Dirección de Investigación y Desarrollo Lingüístico del (CELCI).

A principios del año de 2012 ingresó como apoyo técnico pedagógico de la Subdirección de Investigación Educativa y Fortalecimiento Institucional de la Secretaría de Educación Pública del Estado de Hidalgo. En su estancia en esta oficina fue Coordinador Académico del Diplomado: Herramientas Metodológicas para la Investigación en Historia de la Educación. De febrero-agosto de 2012 en coordinación con la Universidad Pedagógica Nacional sede Hidalgo. En el mismo año Raul Macuil Martínez ingresó como candidato al doctorado en el proyecto ‘*Time in Intercultural Context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala*’, financiado por el European Research Council (ERC) y dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden. En este contexto realizó varias estancias de trabajo de campo en la comunidad naua de Santa Catarina (Hidalgo) y la investigación documental en los archivos de fiscales en el estado de Tlaxcala, cuyo resultado es esta disertación.

Raul Macuil Martínez desde que fue auxiliar docente del fallecido maestro Luis Reyes García y hasta la fecha ha estudiado la memoria documental de los pueblos nauas de Tlaxcala e Hidalgo. Como resultado de ello ha publicado varios artículos en revistas locales, nacionales e internacionales, y ha participado en programas de televisión como de radio en el estado de Hidalgo.

