



Universiteit
Leiden
The Netherlands

La Lengua Señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial.

Jansen, M.E.R.G.N.; Perez, G.A.

Citation

Jansen, M. E. R. G. N., & Perez, G. A. (2009). *La Lengua Señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. Oaxaca (Mexico): Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14362>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14362>

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



LA LENGUA SEÑORIAL de Ñuu Dzauí

**Cultura literaria de los antiguos reinos
y transformación colonial**

Maarten E.R.G.N. Jansen
y
Aurora Pérez Jiménez

La lengua señorial de Ñuu Dzaui



DIRECTORIO

GOBIERNO DEL ESTADO DE OAXACA

Ulises Ruiz Ortiz
Gobernador

SECRETARÍA DE CULTURA DEL GOBIERNO DEL ESTADO DE OAXACA

Andrés Webster Henestrosa
Secretario

UNIVERSIDAD DE LEIDEN, FACULTAD DE ARQUEOLOGÍA, SECCIÓN AMÉRICA

Maarten E.R.G.N. Jansen
Profesor Catedrático

COLEGIO SUPERIOR PARA LA EDUCACIÓN INTEGRAL INTERCULTURAL DE OAXACA

Herón García López
Director General

Benjamín Maldonado Alvarado
Dirección Académica

YUU NUU, A. C.

Silvia Cornelio Mier y Concha
Directora

La lengua señorial de Ñuu Dzaui

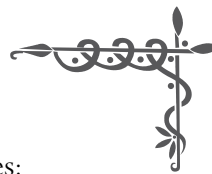
Cultura literaria de los antiguos reinos
y transformación colonial

Maarten E.R.G.N. Jansen & Gabina Aurora Pérez Jiménez

CSEIO
2009



Diseño de portada: Gonzalo Martínez
Tipografía, formación y diseño en interiores:
Pedro Luis García y Gonzalo Martínez



D.R. © 2009
Maarten E.R.G.N. Jansen
y Gabina Aurora Pérez Jiménez



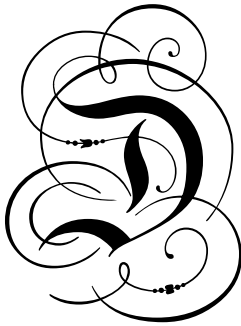
Impreso en México



Contenido

PRÓLOGO	7
1. EL ESPEJO LUMINOSO: — La escritura antigua de Mesoamérica —	13
2. EL IDIOMA DE LOS IYA: — Arte y vocabulario del dzaha dzauí —	79
3. UN NUEVO CIELO, UNA NUEVA TIERRA: — Iconografía y literatura cristianas —	121
4. DEVOCIÓN, MISTERIO Y PODER: — El <i>Dzeque Iyadzehe</i> —	177
5. LOS CACIQUES COLONIALES: — El <i>Códice de Yodzo Cahí</i> (Yanhuitlán) —	285
6. LA CAJA DE LA COMUNIDAD: — <i>Memoria de Ini Yoho</i> (Yolomécatl) —	345
7. EL REINO DE ITA ANDEHUI: — Primer proyecto para recuperar el pasado —	399
8. CORAZÓN GRANDE: — La herencia espiritual —	441
9. HISTORIA, LENGUA E IDENTIDAD	475
REFERENCIAS	485

PRÓLOGO



e repente, después de bajar el desfiladero por un sendero tortuoso, nos encontramos al pie de una gran oquedad. Adentro, en un nicho con pinturas de cruces blancas sobre un fondo negro, vemos una estatua de piedra, claramente una obra de la época antigua, precolonial. La escultura representa a un hombre; ha sido decapitada, pero sigue en pie. Restos de ofrendas recientes –gallinas, dinero, tabaco– la rodean y demuestran que su relevancia no ha disminuido para los que viven actualmente en los alrededores. El pasado y el presente se conectan aquí de manera emocionante. Nos damos cuenta de que los textos pronunciados en un espacio ceremonial como éste no son inventados al momento, sino que proceden de la memoria y que fueron aprendidos de generaciones anteriores, que a su vez los aprendieron de sus ancestros, y así forman una cadena centenaria sin interrupción.

Esta escena podría haber ocurrido en cualquier parte de Mesoamérica, pero en este caso fue una experiencia que tuvimos en Ñuu Dzaui, también conocida como *La Mixteca*. Esta importante región cultural se ubica en el sur de la actual república mexicana, principalmente en el estado de Oaxaca, con las partes aledañas de los estados de Puebla y Guerrero. Es territorio extenso, de mucha arqueología, mucha historia y mucha tradición viva.

La lengua ancestral que aquí se habla es el *dzaha dzauui*, el idioma mixteco, una lengua tonal que pertenece a una familia grande de diferentes lenguas y que fue bautizado por los lingüistas como “oto-mangue”. En *dzaha dzauui ñuu* significa tanto “ciudad, lugar, región” como “gente” y “pueblo”, mientras que *dzauui* (según las variantes dialectales modernas también pronunciado *sauui*, *dauui*, *sau*, o *dau*) es “lluvia” o “el dios de la Lluvia”. La combinación “Ñuu Dzaui” se puede traducir

entonces como “Pueblo de la Lluvia”, “País de la Lluvia” o “Nación del dios de la Lluvia”. Su idioma es la “Lengua (*dzaha*) de la Lluvia (*dzauui*)”.

Hoy en día, casi medio millón de personas hablan o conocen el *dzaha dzauui*. Con los demás pueblos indígenas del mundo, el pueblo Ñuu Dzaui comparte una historia dolorosa de colonización, que hace sentir sus efectos hasta ahora como raíz de realidades apremiantes de privación, pobreza y discriminación. Hasta hoy día existe también un desprecio general (y un desconocimiento vergonzoso) de las lenguas indígenas del país. Especialmente las escuelas modernas –sean del sistema normalista o del sistema llamado bilingüe– no enseñan la propia historia, ni la cultura y mucho menos la lengua del pueblo mesoamericano del lugar; al contrario, muchas veces prohíben su uso en las aulas. Del ideal original de ser centros de promoción de saberes, estas escuelas se han convertido

–como herencia de la mentalidad colonial– en centros de etnocidio. Muy generalizada es la opinión de que las lenguas mesoamericanas son “dialectos”, es decir, una especie lingüística de estatus inferior, porque, se dice, no tienen gramática, ni diccionario, ni escritura, ni literatura. Tales afirmaciones, obviamente, ilustran solamente el desconocimiento y la falta de preparación de quien las hace. Hoy en día existen muchos estudios lingüísticos, gramáticas, diccionarios y textos de estas lenguas, pero –otra consecuencia de la mentalidad colonial– generalmente se realizan en instituciones académicas lejanas o extranjeras y son desconocidos localmente. Conocer la propia cultura, historia y literatura significa para un mixteco interesado toda una odisea. Su civilización precolonial es mundialmente famosa, entre otras cosas, por su patrimonio de magníficos manuscritos pictóricos (códices y lienzos). Estos son auténticos libros (códices), formados por tiras de piel de venado, dobladas en forma de biombo, en cuya superficie, cubierta con cal, los artistas indígenas pintaron las historias de sus antiguos reinos antes de la conquista española (1521) en un sistema original de escritura por medio de imágenes figurativas (pictografía). Hemos interpretado y publicado una serie de tales códices, basando nuestros comentarios no sólo sobre el análisis iconográfico de su arte y la comparación con datos arqueológicos e históricos, sino también sobre el estudio de tradiciones culturales que siguen vivas hasta hoy en día.¹

La experiencia de entrar en una cueva donde el culto antiguo sigue vigente hasta hoy, demuestra cómo las comunidades mismas conservan elementos cruciales de su tradición cultural y literaria. Aquí estudiamos la dimensión histórica de la riqueza literaria del dzaha dzauí. Este libro surgió de la búsqueda de fundamentar

mejor la lectura de los manuscritos pictóricos de Nuu Dzauí sobre las expresiones literarias, las figuras del habla y los discursos ceremoniales del dzaha dzauí. Parte de este tesoro literario está conservado, paradójicamente, en las obras de los misioneros dominicos, los mismos que con tanto afán persiguieron y combatieron el pensamiento religioso precolonial.

La conquista española significó una profunda transformación del mundo social e ideológico de toda Mesoamérica. Monjes y encomenderos ocuparon posiciones clave en la nueva sociedad y por lo tanto en los nuevos relatos, mientras que las casas nobles de la antigüedad precolonial se transformaron en familias de “caciques” –término tomado de una lengua antillana para designar a los gobernantes indígenas–. Y posteriormente los caciques a su vez fueron reemplazados por las comunidades mismas como protagonistas de la historia.

En la época colonial temprana (siglo XVI), la pictografía de los códices continuó empleándose durante un corto tiempo, pero luego fue sustituida por el alfabeto latino introducido por los españoles. Por un lado, se perdieron muchos manuscritos pictóricos antiguos; por otro, los monjes dominicos, los principales evangelizadores de esta región, se empeñaron en desarrollar una forma de escritura alfabética para la lengua mixteca, el dzaha dzauí, y luego con este alfabeto se escribieron muchos documentos en la lengua indígena. La primera gramática y el primer diccionario fueron publicados en 1593.

Analizamos aquí algunos ejemplos mayores de los documentos coloniales escritos en dzaha dzauí que nos permiten conocer más a fondo el lenguaje que se ocupaba para narrar la historia, organizar la sociedad y expresar convicciones religiosas y morales. En parte es una expresión precisa y concentrada, en parte una elaboración elegante y literaria, una auténtica retórica mesoamericana. El autor de la gran gramática colonial de esta lengua, fray Antonio de los Reyes, carac-

¹ La mayor parte de los textos está ahora accesible en internet (www.openaccess.leidenuniv.nl).

teriza esta forma literaria como la “lengua reverencial” o “lengua de los señores”. Este modo especial de hablar se ha conservado de alguna manera hasta hoy, luchando para sobrevivir a los embates de la colonización y de la modernización.

Las formas y los contenidos de los textos coloniales son la clave para comprender el discurso de los reyes antiguos plasmado en los códices pictóricos. El presente libro, por eso, se puede leer como continuación lógica de publicaciones anteriores dedicadas a analizar el aspecto simbólico y religioso de la historiografía precolonial de Ñuu Dzaui. Aquí veremos la transformación colonial de aquella retórica antigua.

Enfocamos el área de la Mixteca alta, la parte más montañosa y elevada de Ñuu Dzaui. En la época precolonial florecieron aquí los reinos de Ñuu Tnoo (Tilantongo), Chiyo Cahnu (Teozacualco), Ñuu Ndecu (Achiutla), Ndisi Nu (Tlaxiaco) y Ñuu Ndaya (Chalcatongo), entre otros. La toponimia del mapa moderno todavía ilustra cómo la expansión del imperio azteca incorporó estas unidades y tradujo los nombres originales del dzaha dzaui a su propia lengua, el náhuatl. Los españoles escogieron para su centro administrativo –la Alcaldía Mayor– la ciudad de Yucu Ndaa (Tepozcolula). Utilizando el náhuatl como *lingua franca*, registraron en sus mapas los topónimos establecidos por los aztecas, agregándoles otra dimensión: la de los santos patrones. Por eso conocemos ahora Ñuu Ndecu como “San Miguel Achiutla”, Yucu Ndaa como “San Pedro y San Pablo Teposcolula”, etc. El gobierno posrevolucionario de la república mexicana a su vez introdujo referencias a los héroes y conceptos centrales de su propia historia reciente (la Independencia y la Revolución). Así, la antigua Ciudad de la Muerte, Ñuu Ndaya, donde se enterraban los reyes de Ñuu Dzaui, ahora se llama “Chalcatongo de Hidalgo” (mientras que su nombre mixteco ha evolucionado a Ñuu

Ndeya en la actualidad). Así como con los topónimos, la literatura refleja los procesos históricos y sociales de esta región, y a la vez registra valores culturales relacionados con una mentalidad y una estética especiales.

A partir de la literatura mesoamericana colonial trataremos de descubrir la experiencia y la visión del pueblo Ñuu Dzaui acerca de los severos cambios socioculturales que surgieron de la colonización. Fue la enseñanza de Benedikt Hartmann, catedrático de la historia de las religiones en la Universidad de Leiden, la que nos inculcó la importancia del análisis de conceptos y palabras clave en los textos históricos de una civilización, así como su insistencia en la transformación del cristianismo original de movimiento de renovación espiritual a religión de Estado. Luego, la enseñanza de Ferdinand Anders (Universidad de Viena) y la cooperación con él nos estimuló a tratar de reconstruir, aunque fuera hipotéticamente, en una nueva *lectura*, los códices mixtecos en dzaha dzaui, método que empleamos en la Colección de Códices Mexicanos del Fondo de Cultura Económica (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a ss). El mismo Ferdinand Anders nos transmitió su interés en la llamada “conquista espiritual”.

Ahora enfocamos un conjunto de textos escritos en dzaha dzaui, la lengua mixteca, y analizamos sus expresiones literarias, especialmente aquellas que pertenecen al género del “discurso ceremonial” (*sahu*). Nos guían los principios de la “microhistoria” (definida y aplicada por el historiador Carlo Ginzburg), que busca descubrir conjuntos de ideas y mentalidades a través de lecturas profundas de fuentes específicas, así como de la “nueva filología”, ejemplificada por Lockhart, 1992, y Terraciano, 2001 (Restall, 2003), que han enfocado el análisis de documentos históricos escritos en lenguas indígenas y han demostrado su enorme valor para entender los acontecimientos y las perspectivas de los protagonistas olvidados y marginados.

Siguiendo al filósofo Ricoeur, podemos tratar de redescubrir en estas voces la *identidad narrativa* de los pueblos indígenas, negada por el proceso colonial. En la historia vemos al ser humano como un sujeto dramático, protagonista de dilemas y acciones a menudo trágicas, capturado en corrientes contrarias o complementarias –tipo *yin* y *yang*– de su propio aspecto biológico-natural y de su ideología cultural, de ser individuo y colectivista al mismo tiempo, de tener voluntad libre pero ser determinado por condiciones externas, maximizador de sus propios intereses pero también un ser creativo y capaz de sacrificarse a sí mismo –y a otros– a sus ideas e ideales.

En este respecto han sido inspiradores una serie de estudios sobre los contactos interculturales y los procesos de la colonización (por ejemplo Wolf, 1982; Lemaire, 1986; Gruzinski, 1988; Bartolomé, 1997), así como, en términos generales, las grandes contribuciones de los pensadores modernos del poscolonialismo como Albert Memmi, Edward Said y Homi Bhabha (véase la introducción de Loomba, 1998). Coincidimos con Bhabha (1994) en ver el colonialismo –y la evangelización– como un proceso no determinado, sino más bien ambivalente y contradictorio, una arena oscura en que la imposición conlleva su propia subversión, el acto totalitario que acarrea su autofracturación. Uno de los retos ahora es que esta compleja experiencia ocupe su lugar como fuerza ética en lo que Jan Assmann ha llamado “la memoria cultural”, concepto que tiene aspectos tanto retrospectivos como prospectivos.

Nuestro estudio forma parte de un proyecto más amplio sobre la naturaleza y el desarrollo de los reinos mixtecos que realizamos en la Universidad de Leiden, Países Bajos (la Facultad de Arqueología y el CNWS Research School of Asian, African and Amerindian Studies), con el apoyo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO) y de la

Real Academia Neerlandesa de las Ciencias y Artes (KNAW). La primera parte de este proyecto fue la publicación e interpretación de varios códices pictográficos que se refieren a la historia y a la ideología los antiguos señoríos mixtecos. El presente libro se concibió como continuación lógica del tomo intitulado *Historia, literatura e ideología de Nuu Dzauí. El Códice Añute y su Contexto Histórico-Cultural*, publicado por el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. En aquella obra, acompañada por la edición facsimilar del *Códice Añute* (Selden), tratamos la dramática epopeya precolonial del Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” y la Señora 6 Mono “Poder de la Serpiente Emplumada”.² Aquí enfocaremos la creación de textos nuevos en lengua mixteca durante la época colonial.

Desde un inicio, el estudio de los conceptos ideológicos mixtecos registrados en textos escritos en dzaha dzauí a partir de la invasión española, fue un objetivo central del proyecto Señoríos Mixtecos (Mixtec City-States) financiado por la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO). Con el tiempo observamos que estos textos contenían también informaciones valiosas sobre todo el proceso de cambio mental que implicó la colonización y la evangelización como “conquista espiritual” en el siglo XVI, de modo que incluimos un análisis de los datos en este sentido.

Huelga decir que el análisis de los textos en dzaha dzauí –mixteco– fue solamente posible después de un estudio largo y formal de esta lengua. Para esto fueron fundamentales las clases del sahin sau (la variante del dzaha dzauí que se habla hoy día en Nuu Ndeya, Chalcatongo) que impartimos en la Universidad de Leiden, Países Bajos, así como el proyecto relacionado de trans-

² Otras publicaciones directamente relacionadas son nuestro comentario al *Códice Nuu Thoo-Ndisi Nuu* (Bodley) y nuestra síntesis de la epopeya de la historia temprana de las dinastías mixtecas (Jansen y Pérez Jiménez, 2005, 2007a).

cribir el gran vocabulario de español-dzaha dzauí, publicado por fray Francisco de Alvarado, a una base de datos para convertirlo en un vocabulario dzaha dzauí-español (Jansen y Pérez Jiménez, 2003).

Otro proyecto financiado por la Fundación Neerlandesa para el Fomento de las Investigaciones Científicas (NWO), dedicado específicamente al estudio y la documentación del sahin sau, nos permitió continuar y ampliar el análisis tanto de los textos antiguos escritos en dzaha dzauí, como del sincretismo religioso que se produjo en la región.

Para este trabajo fue esencial el contacto continuo con la región de Ñuu Dzauí –donde muchos mixtecos nos ayudaron con sus conocimientos y nos alentaron con su interés–, especialmente la oportunidad de participar como “novenarios” en la fiesta patronal de Ñuu Ndeya (Chalcatongo) nos permitió ver la interrelación –íntima– de muchos elementos religiosos mesoamericanos y católicos en un complejo de acciones y convicciones hoy en día. Gracias a esta experiencia pudimos comprender los documentos históricos en su dimensión religiosa viva. A la vez agradecemos la cooperación de un grupo de estudiantes, candidatos al doctorado y colegas, que nos pasaron datos y discutieron con nosotros posibles interpretaciones.³

3 La parte arqueológica de este proyecto fue reportada en las disertaciones de Hernández Sánchez (2005) y Geurds (2007), mientras que varias consideraciones contextuales fueron unidas en el libro publicado por Van Broekhoven (2006). Un grupo de colaboradores presentó un análisis del desarrollo de la escritura mixteca en diferentes manifestaciones, desde sus orígenes en la época preclásica hasta hoy día, durante un congreso financiado por la Real Academia Neerlandesa de las Ciencias y Artes (KNAW) en Amsterdam, 2005, cuyas actas han sido publicadas junto con una película documental que resultó de este proyecto (Jansen y Van Broekhoven, 2007). Ya en el marco de un siguiente proyecto, dirigido al estudio de la lengua mixteca misma –también con el apoyo de NWO–, Michael Swanton

Durante estos años hemos aprendido, además, mucho sobre los valores éticos y místicos del catolicismo indígena –o la “teología india”– por las conversaciones con el sacerdote ngigua Serapio López Cruz. A la vez, el arquitecto mixteco Víctor Hugo Ruiz Ortiz nos hizo partícipes de sus profundos conocimientos acerca de las iglesias y monasterios construidos (en su mayor parte por las comunidades originarias mismas) durante la época colonial. De manera similar, el arqueólogo mixteco Ángel Iván Rivera Guzmán compartió con nosotros su visión y sus avances en la interpretación de inscripciones mixtecas e iconografía de la época clásica.

Comenzamos este libro con una breve revisión de las diferentes formas de escritura original de Mesoamérica, enfocando el desarrollo específico de Ñuu Dzauí e introduciendo algunos elementos característicos de su lenguaje literario, como los paralelismos y los difrasismos. Examinamos en detalle varios ejemplos de textos, tomados de monumentos arqueológicos y de códices precoloniales (capítulo 1).

El mismo estilo especial, elevado, aparece en los textos alfabéticos de la época colonial como parte de la lengua reverencial y metafórica usada por los señores. Revisamos con más detalle las referencias a esta y a otras formas de lenguaje literario, incluyendo los enigmas y las expresiones esotéricas o mágicas de diferentes lenguas mesoamericanas, para luego centrarnos en la manera en que se presenta en las obras lingüísticas de los dominicos (capítulo 2).

Junto con la iconografía plasmada en las iglesias y los monasterios, las expresiones literarias nativas desempeñaron un papel importante en

cooperó con nosotros en el análisis lingüístico del mixteco y de documentos históricos escritos en esta lengua. La tesis doctoral de López García (2007) aborda la forma y el uso del lenguaje ceremonial en la comunidad de Yuta Tnoho (Apoala), mientras que una investigación en progreso de Hans-Jörg Witter enfoca el sincretismo en las narrativas contemporáneas de Ñuu Dzauí.

la predicación de la fe católica. En particular nos ocupamos del intento de los misioneros dominicos de construir “un nuevo cielo”, es decir, de transformar el concepto nativo del ser divino y de su presencia en la tierra (la organización social). Rituales y discursos antiguos tenían que reemplazarse por teatro católico y predicaciones de un igual nivel artístico y de un mismo impacto emocional. Damos a conocer algunos fragmentos del teatro espiritual de fray Martín Jiménez y de la doctrina cristiana de fray Benito Hernández, ambas obras escritas en dzaha dzauí (capítulo 3).

Como un ejemplo elocuente del lenguaje figurativo y narrativo, con sus expresiones idiomáticas y conceptos ideológicos, analizamos el voluminoso manuscrito *Dzeque Iyadzehe*, traducción al dzaha dzauí de un tratado sobre los milagros del Rosario, originalmente escrito en español por fray Jerónimo Taix (capítulo 4).

Para esbozar la vida y la mentalidad de la nobleza de Ñuu Dzauí durante la época colonial temprana e ilustrar las transformaciones de la sociedad, de su arte y de su ideología, presentamos un comentario detallado sobre el *Códice de Yodzo Cahí* (Yanhuitlán). Este magnífico código colonial continúa, por una parte, la tradición de los manuscritos pictóricos antiguos, y por otra manifiesta una nueva estética y su correspondiente iconografía, a la vez que busca manipular la nueva religión católica para los fines políticos de la aristocracia mixteca (capítulo 5).

Una memoria extensa sobre los trabajos, gastos y entradas económicas de la comunidad de Ini Yoho (Yolomécatl) durante un año en el inicio del siglo XVIII nos da un ejemplo elocuente del lenguaje claro, preciso y digno que las autoridades de las “repúblicas de indios” solían manejar en sus memorias; igualmente, documenta la vivencia del pueblo y su organización socioeconómica bajo el régimen de explotación colonial en que la Iglesia desempeñó un papel de primera orden (capítulo 6).

A fines del siglo XIX, ya muchos años después de la Independencia, se produjo un renacimiento del interés por la cultura y la literatura de Ñuu Dzauí. Maestros mixtecos (como Abraham Castellanos y Manuel López Ruiz) e intelectuales oaxaqueños (como Manuel Martínez Gracida) no sólo recopilaron muchos datos y salvaron documentos, sino que también produjeron nuevas obras literarias con que buscaban continuar y revivir la antigua tradición (capítulo 7).

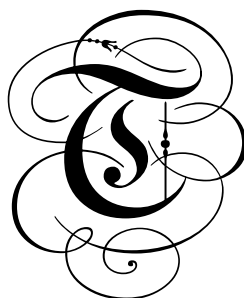
Terminamos esta obra con algunos ejemplos de la continuidad del estilo literario antiguo en la literatura oral de hoy en día y presentamos algunas reflexiones con base en nuestra participación en la fiesta patronal de Ñuu Ndeya (capítulo 8).

Como epílogo, y a manera de conclusión, formulamos algunas ideas sobre la relevancia de todo esto para los procesos de identidad y de memoria cultural (capítulo 9).



1. EL ESPEJO LUMINOSO

La escritura antigua de Mesoamérica



al como la colonización europea ha marginado a los pueblos originarios de las tierras conquistadas, así la historia ha sido escrita de manera predominante desde la perspectiva de los invasores y ha representado los intereses coloniales. También en las Américas, después de la Independencia, hasta en nuestros días, la historia ha sido narrada principalmente por autores ajenos a las comunidades indígenas.

La historia vista por los “occidentales” se ha convertido en la única historia, la “oficial”, la “de bronce”, que atribuye el papel activo, protagónico y naturalmente dominante al “occidental”, y ha minimizado, marginado, hasta negado, la existencia de las historias propias de aquellas otras culturas. Por eso se designa la colonización como “descubrimiento” y se sigue llamando a Cristóbal Colón “el descubridor de América”, pasando por alto la presencia de los primeros descubridores y de los habitantes del continente, los pueblos originarios de las Américas.

En realidad, las culturas originarias de América ya habían desarrollado desde tiempos antiguos diferentes formas para registrar su propia memoria histórica; pero los invasores destruyeron la mayor parte de los registros existentes y sustituyeron aquella historiografía antigua por su escritura y su visión propias. Podemos hablar de una expropiación y enajenamiento de la historia, que dejó a la población originaria como “pueblos sin historia” (Wolf, 1982). Hasta hoy día existe dentro de la disciplina histórica una corriente dominante que estudia el pasado de aquellos pueblos como extensión exótica de la historia de los imperios coloniales, y asimismo hay tendencias que pretenden negar totalmente la historia precolonial e iniciar la enseñanza histórica con la llegada de los conquistadores. El estudio de la historia propia de los pueblos colonizados se coloca en un rincón exótico, la llamada “etno-historia”, como si fuera un tipo de historia especial, separada de la corriente principal y, de hecho, inferior.

De la misma manera se ha desarrollado una arqueología al servicio de los estados-nación modernos, que expropia y nacionaliza el patrimonio material de los pueblos origi-

narios, vacía las tumbas de los reyes antiguos y transforma los sitios sagrados en atracciones turísticas. Hay intelectuales y funcionarios que prefieren una actitud fácil y evitan cualquier compromiso social o conciencia crítica, poniéndose al servicio de los gobiernos que a la postre pagan sus sueldos.

Por otra parte, hay un interés cada vez mayor en conectar la historia de los pueblos colonizados –así como la arqueología de su pasado precolonial– con el presente, y de esta manera reconstruir el pasado de los pueblos vivos para informar e inspirar a las nuevas generaciones y contribuir a su conciencia cultural. Esto implica una labor de redescubrimiento y análisis de una multiplicidad de datos que no sólo arroja luces sobre un capítulo fascinante del desarrollo humano, sino que también exige una interpretación intercultural que contiene enseñanzas para nuestra realidad actual.

JEROGLIFOS E IMÁGENES

En la época precolonial se habían desarrollado distintas formas de registrar la historia. Algunos de los pueblos originarios de las Américas, como los del Caribe, codificaron su memoria colectiva en cantos, areitos, que solían acompañar los ritos públicos. Con el exterminio de la población nativa en grandes regiones y con la feroz persecución de sus ceremonias en otras, se destruyó esta tradición oral, y la mayor parte de esta historia se perdió. En la región andina se había creado un sistema de categorización y conteo complejo por medio de cordones con nudos: los *quipus*. Las categorías y su organización tenían que ser memorizadas a través de la educación. La conquista provocó la desintegración de aquella enseñanza e intelectualidad, de modo que ahora podemos analizar los aspectos cuantitativos de aquellos *quipus*, pero en la mayoría de los casos sin saber a qué se refieren sus datos, y sin poder reconstruir su significado.

En Mesoamérica –aquella gran civilización que se extendía entre los desiertos del norte de México y las montañas de Centroamérica, desde Durango hasta la península de Nicoya en Costa Rica– se desarrollaron varios sistemas de escritura, que eran independientes de la transmisión oral. Las raíces de esos sistemas se remontan hasta la época olmeca (alrededor de 1000 años antes de Cristo), pero su florecimiento se produjo en la llamada “época clásica” (250-900 después de Cristo). Los mayas crearon una *escritura jeroglífica*, que registraba el habla mediante signos que representaban palabras o sílabas. Se han conservado muchas inscripciones en piedra, que en gran parte fueron descifradas en las últimas décadas. Ahora sabemos que tratan principalmente de las hazañas de los gobernantes de los señoríos que conformaban el mapa político: sus linajes, sus ritos y sus conquistas.

En el centro de México, los frescos de la metrópoli de Teotihuacan demuestran el desarrollo de una escritura por medio de imágenes, un *sistema pictográfico* independiente del habla. Esa tradición fue continuada por los toltecas de Tula y de Cholula, y estaba en vigor entre los mexica (aztecas), los ñuu dzaui (mixtecos) y otros pueblos hasta la invasión española (1521). La lectura de tales textos escritos exigía de parte del declamador una

habilidad especial, una familiarización con técnicas de literatura oral, que le permitían embellecer el relato y convertir los datos rudimentarios del registro en una presentación que podía impactar a la audiencia.

LECTURA LITERARIA

Un análisis más detenido de los textos mesoamericanos demuestra que la elegancia literaria se expresa principalmente en el uso de paralelismos, difrasismos, comparaciones, metáforas y expresiones arcaicas. Un paralelismo consiste en dos oraciones consecutivas o dos partes consecutivas de una oración, que se construyen gramaticalmente de la misma manera, es decir, tienen una secuencia similar de palabras. Además, las palabras en cuestión suelen tener un significado semejante.

El difrasismo es un caso especial de paralelismo: la combinación de dos términos genera un nuevo significado. Generalmente se trata de dos términos concretos que juntos simbolizan un concepto abstracto. Esta figura literaria domina la literatura mesoamericana escrita en la época colonial, a la vez que los *parangones* de la tradición oral hasta hoy día.¹ Garibay ha definido el difrasismo con precisión:

consiste en armonizar la expresión de un mismo pensamiento en dos frases que, o repiten con diversas palabras la misma idea (sinonímico), o contraponen dos pensamientos (antitético), o completan el pensamiento agregando una expresión variante, que no es pura repetición (sintético). (Garibay, 1971, I: 65.)

Ejemplos de difrasismos bien conocidos son:

- petate, asiento: “gobierno, nación” (*petlatl icpalli* en náhuatl, *yuvui tayu* en dzaha dzauí)
- agua, monte: “comunidad” (*altepetl* en náhuatl, *yucu nduta* en dzaha dzauí)
- agua, fuego: “guerra” (*atl tlachinolli* en náhuatl, *nduta ndecu* en dzaha dzauí)
- piedra, palo: “castigo” (*tetl quahuítl* en náhuatl, *yuu yutnu* en dzaha dzauí).

Hasta hoy se usa esta figura literaria. Registramos en el mixteco de Ñuu Ndeya (Chalcatongo) expresiones como:

— <i>ndi̱ ḵiu ndi̱ ñuu</i>	todos los días, todas las noches (siempre)
— <i>kuaha jiin yuu, jiin yunu</i>	dar con la piedra, con el palo (castigar)
— <i>sehe ndahu, sehe kee</i>	el hijo pobre, el hijo triste (el humilde)
— <i>yiki ndee, yiki ndanu</i>	el hueso fuerte, el hueso vigoroso (la fuerza corporal)
— <i>vindaa vinene</i>	con verdad y armonía (justicia y paz social).

¹ Compárese la “narrativa antigua verdadera” descrita por Gossen (1974, cap. 7).

Obviamente, esta forma figurativa del habla, que expresa ideas abstractas por medio de combinaciones de elementos concretos, está íntimamente relacionada con la escritura pictórica, cuya fuerza era la presentación directa (representación icónica) de cosas concretas, pero que tenía que hacer esfuerzos especiales para transmitir ideas de carácter abstracto o teórico, así como sensaciones emocionales.

TESTIMONIOS DE HUAMELULPAN

Ñuu Dzauí, la nación mixteca, ubicada en el corazón de Mesoamérica, es heredera de una gran riqueza arqueológica. Numerosos sitios arqueológicos, con sus templos (pirámides), plazas, palacios, tumbas, canchas para el juego de pelota, esculturas, piedras grabadas, cerámicas decoradas y otros artefactos, son testimonios de su gran civilización antigua. La arqueología de esta región está todavía en una fase incipiente, y por lo tanto también la reconstrucción histórica del desarrollo de la escritura.²

Uno de los sitios más tempranos donde se han encontrado piedras grabadas es San Martín Huamelulpan. Su topónimo en dzaha dzauí se ha registrado como Yucu Nindavua, “Cerro que Voló”, pero el nombre en náhuatl, “Huamelulpan” (*cuauh-milol-pan*), significa “Lugar de las Columnas de Madera”, descripción muy apta para un área con vestigios arqueológicos, lo que sugiere que el topónimo original en dzaha dzauí fue Yucu Nundavua, “Cerro de Vigas”. Aquí se encuentra una extensa zona arqueológica con restos de edificios impresionantes del Preclásico (formativo) tardío y el Clásico temprano (entre ± 400 a.C. y ± 400 d.C.). Uno de los más tempranos se distingue por el relieve de una gran lagartija en una de sus esquinas. Como la lagartija y la rana son los ayudantes típicos de la lluvia, suponemos que este relieve indica que el edificio fue un santuario dedicado al dios de la Lluvia (*Dzavui*). Junto a la lagartija están esculpidos varios días. Debemos tener presente que en el calendario mesoamericano se cuentan y nombran los días por la combinación de números de 1 a 13 con una secuencia fija de 20 signos (que en su mayoría representan animales, elementos o fenómenos de la naturaleza, con algunos artefactos humanos). Cada número, cada signo, y por lo tanto cada combinación, tenía su significado simbólico. La cuenta bien documentada de la época posclásica (los siglos antes de la invasión española) va así: 1 Lagarto – 2 Viento – 3 Casa – 4 Lagartija – 5 Serpiente – 6 Muerte – 7 Venado – 8 Conejo – 9 Agua – 10 Perro – 11 Mono – 12 Hierba – 13 Caña – 1 Jaguar – 2 Águila – 3 Zopilote – 4 Movimiento – 5 Pedernal – 6 Lluvia – 7 Flor – 8 Lagarto, etc. Para que regrese el día 1 Lagarto se combina cada uno de los 13 números con cada uno de los 20 signos, formando así una unidad básica de 260 ($= 13 \times 20$) días. Este ciclo (*tonalpoalli* en náhuatl) tiene su propio simbolismo, ya que corresponde al periodo del embarazo humano.³ Las personas solían llevar el día de su nacimiento como “nombre calendárico”, que se

2 El volumen *Mixtec Writing and Society*, publicado por Jansen y Van Broekhoven (2007), ofrece una síntesis actualizada.

3 Una obra clásica sobre el calendario mesoamericano es Caso (1967). Para un estudio del simbolismo adivinatorio, véase el libro explicativo del *Códice Vaticano B* (Anders y Jansen, 1993).

complementaba con un nombre dado, generalmente una referencia a la valentía de los hombres y a la hermosura o a la fuerza de las mujeres. De ahí los nombres de importantes personajes de la historia de Ñuu Dzauí como el Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” y la Señora 6 Mono “Poder de la Serpiente Emplumada”.

Haciendo observaciones astronómicas y aplicando reglas matemáticas, los antiguos sacerdotes contaban a partir del ciclo de 260 días otros ciclos más grandes, como los años solares de 365 días (*xiuitl* en náhuatl, *cuiya* en dzaha dzauí), a los que nombraban por un día distintivo que daba su nombre al año, el llamado “portador del año”. Este “portador”, es decir, el día que representa el nombre del año solar, está marcado con un símbolo especial que originalmente representa una diadema. En la época posclásica fue reinterpretado como un rayo de sol encadenado, lo que resulta en un signo que se parece a una A y una O entrelazadas.

Con este sistema de los portadores de los años se generó una secuencia cíclica de años solares, que en la fase posclásica de la cultura de Ñuu Dzauí se nombraban de la manera siguiente: 1 Caña – 2 Pedernal – 3 Casa – 4 Conejo – 5 Caña ... hasta llegar a 13 Conejo. Todo el ciclo comprendía 52 años solares.

Los días grabados junto a la lagartija en el templo antiguo de Huamelulpan se reconocen como tales por la combinación de números con signos, aunque se trata de signos de una fase arcaica del calendario, cuyo significado y posición en la secuencia de los 20 signos no siempre podemos identificar con certeza. Reconocemos 9 Mazorca (¿Caña?) y 13 Mono abajo de la lagartija, 13 Búho (que corresponde a 13 Casa en el calendario posclásico) al otro lado de la esquina, así como 2 Venado, 9 Jaguar, 5 Muerte y 6 Agua en otro monolito encima de éste.⁴

Estas fechas pueden representar momentos de importancia simbólica y litúrgica en el ciclo de los 260 días, o nombres calendáricos de personalidades que participaron en la construcción del santuario y que fueron recordadas como Ancestros Fundadores. En ambos casos el valor de los días hubiera sido principalmente conmemorativo y ritual.

En Huamelulpan se encontró además una impresionante escultura de piedra, una estela alta que representa a un gran señor o “rey” (*iya toniñe*), que se califica como tal por la diadema puntiaguda en su cabeza. Ahora es la pieza principal del museo comunitario de Huamelulpan. Como está fuera de contexto, es difícil fecharla. El estilo corresponde, sin embargo, a la época ya mencionada del Preclásico tardío y Clásico temprano. Su boca es una variante de la conocida “boca de jaguar” y tiene reminiscencias del arte olmeca. Estamos aquí entonces frente a uno de los primeros retratos de los gobernantes mixtecos.

Toda la imagen nos impresiona por la fuerza que expresa. Su boca de jaguar, con dientes muy marcados, por un lado es un índice de su potencia como *nahual* –aquel animal o fenómeno de la naturaleza que es el “compañero” del ser humano– en que se puede transformar una persona durante un sueño o un estado de trance (como parte del complejo

4 Véanse Gaxiola (1984) y la contribución de Rivera Guzmán al volumen publicado por Jansen y Van Broekhoven (2007).

chamánico en la religión mesoamericana).⁵ A la vez, en el arte de Ñuu Dzauí esta boca con dientes es una característica de los *Ñuhu*, término que designa a los “Seres Divinos”, “Espíritus de la Tierra” y “Ancestros Difuntos”. En el rostro del Señor (*Iya*) de Huamelulpan este emblema puede expresar entonces no sólo su fuerza nahualística sino también su identificación como *Ñuhu*.⁶ En Huamelulpan se encontraron muchas más piedras grabadas con caras de *Ñuhu*, varias de las cuales ahora están empotradas en la fachada de la iglesia.

En cuanto al brazo derecho cruzado ante el pecho, expresa la devoción y la humildad del Señor de Huamelulpan ante los Seres Supremos.⁷ En forma resumida encontramos en esta escultura los rudimentos de un discurso que parece resaltar el carácter religioso del poder del Señor (*Iya*).

PRIMEROS CONTACTOS CON LA CIVILIZACIÓN TOLTECA

En su ponencia “Una estela con iconografía teotihuacana en la Costa de Oaxaca, México” presentada al 72º Congreso Annual de la Society for American Archaeology (SAA) en abril de 2007 en Austin, Texas, EUA, el arqueólogo mixteco Ángel Iván Rivera Guzmán describió y analizó una estela procedente del Cerro de la Tortuga, de la comunidad de Tepenixtlahuaca, en el área chatina, cerca de la costa del Pacífico en el estado de Oaxaca.

Este monumento, bautizado como “la Estela 2 del Cerro de la Tortuga”, tenía originalmente más de 2.5



Estela 2 del Cerro de la Tortuga (dibujo: Iván Rivera).

- 5 Para una discusión detallada del nahualismo, véase López Austin (1980: 416 ss). Su presencia en el arte olmeca ya fue identificada por Köhler (1985). Allí vemos cómo los gobernantes y otros hombres de poder muestran rasgos de felinos u otros animales feroces, mientras que sus cuerpos son inscritos con las cabezas de fuerzas divinas. Compárese también Coe *et al.* (1996).
- 6 El uso del término *ñuhu* para difuntos está documentado por Antonio de los Reyes (1976: 19). Véase la discusión de los conceptos *ñuhu* e *iya* en Jansen (1982, cap. 5), así como la reflexión sobre el simbolismo de poder en los códices de Ñuu Dzauí en nuestro comentario al *Códice Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b, cap. 6).
- 7 Los brazos cruzados son un gesto de adoración, sujeción o humildad, bien documentado en el arte mesoamericano (cf. Sahagún, Libro VI, cap. 1).

metros de altura (ahora está roto en dos pedazos). El grabado representa a un hombre en estilo teotihuacano, con un gran penacho de plumas y adornos característicos. Su mano derecha está en posición extendida, mientras que con la otra agarra un *atlatl* (lanza dardos). Encima del brazo izquierdo lleva un escudo (decorado con motivo de rayos de sol) atrás del cual está un dardo atravesado. Encima del escudo con dardo se levanta un quetzal con alas extendidas (también decoradas con el motivo solar). La combinación de escudo y dardo se puede entender como un calificativo de la persona. En dzaha dzauí existe el difrasismo *tay ninihi tatnu ninihi yusa* (“hombre que recibió la lanza, recibió el escudo”) que se traduce como “valiente señalado” (según el vocabulario de Alvarado). A la vez, el quetzal y el Sol son símbolos conocidos de la nobleza.

En el centro del escudo hay un signo en forma de “cruz de Malta”, debajo del cual hay unos pendientes. Rivera Guzmán lee este último conjunto como el signo Movimiento (“glifo E” de la escritura clásica de Oaxaca) con el numeral 8 abajo, por lo que identifica al personaje como el Señor 8 Movimiento.⁸

Con sus sandalias ricamente adornadas, el señor pisa una línea, posiblemente el suelo o la indicación de un camino. Debajo de esta línea vemos dos signos, identificados por Rivera Guzmán como una referencia toponímica. A nuestra derecha está un rectángulo con grecas que se lee *ñuu*, “pueblo, lugar”, en los códices mixtecos, y que lógicamente es la primera parte del topónimo.⁹ Junto a este signo, a nuestra izquierda, están cuatro puntos, cada uno con una línea ondulante, signo que se ha llamado “diente” en la pictografía teotihuacana. Observamos que esos “dientes” son la parte superior de un área dañada. Esto nos impulsa a especular que originalmente puedan haber coronado unos tallos (ahora desaparecidos), de modo que en conjunto representaban los tules (*cohyo* en dzaha dzauí) de Tollan, “Lugar de Tules” (*Ñuu Cohyo* en dzaha dzauí), el nombre conocido de Teotihuacan, que también aparece en las inscripciones mayas.¹⁰ Este signo nos daría entonces el lugar de origen del personaje.

Sea esto como fuera, por el estilo de la figura no cabe duda de que estamos aquí ante un monumento que conmemora la llegada a tierras chatinas de un importante capitán desde la metrópoli clásica de Teotihuacan. Como tal, esta estela es un paralelo de las piedras grabadas con un contenido similar existentes en Monte Albán.¹¹ Son el equivalente oaxaqueño de la escena de la llegada de gente de Teotihuacan a Tikal. En este último sitio, en el Petén de Guatemala, está acompañada por una inscripción en jeroglífos mayas que fecha este acontecimiento en 378 d.C.

Es probable que todos estos monumentos se refieran a un mismo proceso de expansión militar y mercantil teotihuacano, que avanzaba desde el centro de México hacia Guatemala. Posiblemente la Estela 2 de Cerro de la Tortuga y los mencionados relieves de Monte

8 Urcid (2001) sintetiza los avances en el desciframiento de los jeroglífos preclásicos y clásicos de las culturas oaxaqueñas.

9 La clásica monografía de Smith (1973a) trata de los topónimos en la escritura pictórica de Ñuu Dzauí.

10 Véase el artículo de Stuart en Carrasco, Jones y Sessions (2000).

11 Las escenas del llamado “Programa B”: véase el exhaustivo análisis de Urcid (2001).

Albán sean entonces antecedentes directos de la inscripción de Tikal y daten de mediados del siglo iv d.C.

Debajo del topónimo, que interpretamos como Lugar de Tules, están dos días, que Rivera Guzmán ha descifrado como 9 Serpiente (a nuestra izquierda) y 8 Mono (a nuestra derecha). Éstos pueden señalar la fecha de la llegada del señor teotihuacano o los nombres calendáricos de individuos asociados con él (por ejemplo sus padres).

De la boca del capitán sale una elaborada doble voluta, que representa lo esencial de su discurso. La primera voluta, directamente frente a su boca, está un poco dañada, pero parece haber sido decorada con una cuenta y plumas, que podemos leer como “jade y plumas”, una referencia general al gran valor de lo que dijo este hombre. Encima de esta voluta del habla hay una segunda, que contiene dos conchas, un *strombus* (*tecciztli* en náhuatl) y un *spondylus* (*tapachtli* en náhuatl). Estas conchas aparecen a menudo combinadas en el arte de Teotihuacan (por ejemplo en la fachada del templo central de la Ciudadela y en diferentes murales), así como en los manuscritos pictóricos del Posclásico.¹² La misma combinación la encontramos en la descripción de las casas del rey Quetzalcóatl de la Tula posclásica, donde forman pareja con turquesa y plumas de quetzal, así como de jade y oro.¹³ Concluimos que el *strombus* y el *spondylus* forman un difrasismo que se refiere a los tesoros del mar.

Encima de esta segunda voluta hay dos signos más: uno que se parece al crótalo de una serpiente de cascabel y un cartucho con un motivo cuatripartito que parece representar un petate. Este signo parece remitir a una combinación de términos muy conocida: “petate y trono”, es decir, “reino”. De ahí aventuramos la hipótesis de que debemos leer el signo “crótalo” como un asiento, con extremidades inferiores encorvadas.¹⁴

El acto principal del capitán teotihuacano está representado por su mano extendida, que sugiere una lectura de “dar”, “permitir” o “fundar”.

En conjunto entendemos la piedra grabada como un monumento que conmemora la llegada de un capitán teotihuacano, caracterizado como un “noble y valiente guerrero”, procedente de Tollan (Teotihuacan), posiblemente hijo de 9 Serpiente y 8 Mono, quien con sus palabras preciosas, señalando las riquezas de la tierra y del mar, vino a fundar el reino (petate y trono) cuya capital se encontraba en este sitio de Cerro de la Tortuga, Tepenixtlahuaca.

Aunque tal lectura, obviamente, es especulativa por las limitaciones de nuestro conocimiento acerca de la escritura clásica, de todas maneras es evidente que aquí vemos no solamente un reflejo arqueológico explícito de la llegada de los teotihuacanos a la costa de Oaxaca, sino también un ejemplo temprano del empleo de los difrasismos como característicos de un discurso señorial en estas tierras. Lo interpretamos como indicación de que este modo de hablar fue promovido por la civilización tolteca de Teotihuacan.

¹² *Códice Yuta Tnoho*, p. 47; *Códice Mictlan*, p. 23

¹³ Cf. Lehmann (1938, § 66), Sahagún, Libro X, cap. 29.

¹⁴ Compárese la representación del trono en el *Códice Cozcatzin*, por ejemplo f. 11v (Valero de García Lascuráin, 2005: 73).

RELIEVES DEL ESTILO ÑUIÑE

El desarrollo posterior del discurso de los *iya* podemos apreciarlo en varios relieves de la época clásica, procedentes en su mayoría de la Mixteca Baja, cuyo conjunto artístico se ha denominado “estilo Ñuiñe”.¹⁵

La Piedra 19 de Yucu Ndaa Yee (Tequixtepec) muestra un jaguar emplumado que se sienta sobre un cerro en un año determinado. Probablemente el lugar se define, dentro del contexto en que se encuentra, como “nuestro monte”, abreviación para el difrasismo “monte y agua” (*yucu nduta*), es decir, “comunidad” (igual que el término *altepetl* en náhuatl).

Reconocemos en el jaguar sentado la imagen del rey que toma posesión del pueblo, en forma de su nahual. De la boca del animal sale una voluta del habla con dos cuchillos, que podemos leer como la expresión “hablar filoso” (*yocaha dzaa*), que podría significar “hablar con enojo o de manera amenazante”, pero también “hablar con elocuencia y poder de convencer” (*kahan shraan* hoy día en Ñuu Ndeya). El acto de hablar puede ser una calificación del jaguar y entonces nos da el nombre del rey: “Jaguar Emplumado que Habla Cuchillos”, es decir, “Jaguar Noble, Gran Orador”. Otra posibilidad es que las volutas sean parte de la acción y señalen que Jaguar Emplumado (un nombre ya presente en Teotihuacan) tomó posesión de su señorío dando un gran discurso: “subió al trono y habló con elocuencia”.

También la Piedra 17 de Yucu Ndaa Yee (Tequixtepec) muestra un jaguar emplumado que sube al monte. Esta vez parece tener en su garra un monte o una pirámide, que de nuevo podemos leer como precisión de su nombre (“Jaguar que Protege al Pueblo” o “Jaguar que Construyó el Templo”), o como una descripción adicional del acto de entronización: “tomó en su mano la comunidad”.

La Piedra 2 de Cerro de la Caja muestra un felino que está sentado sobre el monte y sostiene en su garra lo que parece ser una cabeza humana. También aquí proponemos una lectura de la escena como la entronización de un rey. Tal vez su nombre fue “Jaguar que



Estela ñuiñe, Museo Etnológico Rotenstrauch-Joest, Alemania (dibujo: Iván Rivera).

¹⁵ Moser (1977), Rodríguez Cano (1996), Rodríguez Cano *et al.* (1996/99), Rivera Guzmán (2000, 2002).

Protege a la Gente”, o la figura nos dice que el rey “Jaguar” al tomar posesión sostiene al pueblo. En el elaborado tocado del personaje notamos una cabeza de animal con lengua bífida, probablemente una serpiente como nahual.

El mismo tema del felino sentado sobre el monte con una fecha lo volvemos a encontrar en la Piedra 1 del Museo Rautenstrauch-Joest en Colonia (Alemania). En este caso la figura es claramente antropomorfa, adornada con un collar y un penacho, clarificando que en realidad se trata de un hombre noble, cuyo nombre y nahual es un jaguar.

Indicando esta fuerza especial, el gobernante no sólo se presenta como verdaderamente poderoso, sino que también destaca su afán y compromiso de proteger a su pueblo.

LOS MANUSCRITOS PICTÓRICOS

En las dos formas de escritura mesoamericanas, la jeroglífica y la pictográfica, se producían verdaderos libros (*códices*): largas tiras, hechas de papel (“amate”) o de piel de venado, dobladas en forma de biombo, enjalbegadas con cal e ilustradas. También se pintaban mapas e historias en largas telas de algodón: los *lienzos*. Aunque esta forma de escribir se remonta, sin duda, a la época clásica, los ejemplares ahora conocidos pertenecen al Posclásico, de hecho a las últimas décadas antes de la invasión española (1518/21) y a las primeras décadas de la época colonial, cuando la misma tradición aún continuaba. No sabemos cuántos documentos de este tipo hubo en Mesoamérica en vísperas de la invasión española, pero se puede calcular que eran por lo menos varios miles. De éstos solamente una fracción ha llegado a nuestras manos. Los pocos ejemplares que sobrevivieron a la destrucción colonial ahora se conservan como tesoros de importancia extraordinaria en bibliotecas y museos, dispersos por el mundo.

Estos códices y lienzos antiguos constituyen lo que ahora llamamos una “literatura”. Es de suponerse que fueron leídos, declamados, ante un público, con frases elaboradas e impactantes.

Originalmente todos estos libros se tenían en gran estima, como obras de sabiduría y memorias del pasado. Por su composición física fueron designados como “la pintura roja, la pintura negra”, y por su valor moral como “espejo luminoso”, un “espejo amplio, de ambos lados trabajado, que ilumina el inframundo, ilumina el cielo”. En una “Enseñanza de los Ancianos” (*huehue tlatolli*) de los nahuas, registrada por fray Juan Bautista en el siglo XVI, se dice explícitamente sobre los libros y la escritura:

En él (este espejo) se miran todas las partes del mundo,
y en él está en pie el grueso hachón,
que no produce humo, que no tiene niebla.
Con él están iluminadas todas las partes del mundo.
En él es visto el amanecer, el resplendor de tu pueblo.¹⁶

¹⁶ Citado por Luis Reyes García en el prefacio general a la Colección “Códices Mexicanos” del Fondo de Cultura Económica (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a: 9-10).

Todo estudio interpretativo debe partir del conjunto de documentos escritos en la época colonial que nos informan sobre la civilización mesoamericana, tanto las crónicas de los mismos españoles (muchas veces monjes) como los documentos conservados en archivos locales, nacionales o internacionales. Estos textos son producto de la compleja interacción entre las dos culturas, que se produjo a partir de la invasión española (1521). La confrontación del colonizador y del colonizado no fue un evento instantáneo, sino un proceso que tomó gran parte del resto del siglo XVI. Por una parte hubo un ambiente de desprecio hegemónico hacia las ciencias y las artes nativas, incluso de demonización, persecución y destrucción; por otra parte hubo momentos de auténtico interés e intentos de rescatar algo de la riqueza intelectual del pasado. Varios cronistas españoles recopilaban datos sobre la organización social y la religión de los pueblos originarios. Las fuentes más ricas proceden del mundo náhuatl en el centro de México. El objetivo de los misioneros fue descubrir las prácticas religiosas de los colonizados para poder combatirlas mejor. Por eso mandaron que se registraran con precisión los ritos y las imágenes de los dioses, el calendario y su simbolismo, en libros de pinturas con explicaciones detalladas. Esta labor a menudo tuvo un carácter humanista, de auténtico interés hacia la civilización indígena, como se observa por ejemplo en las obras de fray Bernardino de Sahagún o fray Diego Durán sobre los mexica.

Además, durante el siglo XVI, varios autores indígenas siguieron produciendo manuscritos pictográficos para registrar la genealogía y los derechos de los nobles indígenas o para explicar otros asuntos a la administración colonial. Otros, que habían aprendido el alfabeto español, comenzaron a escribir su lengua con aquellos signos introducidos y así continuaron su tradición literaria durante toda la época colonial. Chimalpahin e Ixtlilxóchitl están entre los cronistas nahuas que continuaron la historiografía mesoamericana y se esforzaron para transferir datos de la tradición oral o de los libros pintados a nuevos textos escritos con el alfabeto.

Poco después de la invasión colonial, los intelectuales del pueblo quiché de Guatemala trasladaron el núcleo de sus antiguos escritos literarios sobre el inicio de los tiempos y la historia sagrada de la creación a un texto alfabético en su propia lengua, el famoso *Popol Vuh* o “Libro del Consejo”. Ahora este es uno de los textos clásicos y clave para el estudio de la religión mesoamericana. Lo conocemos por la transcripción y traducción hechas por fray Francisco Ximénez, párroco de Chichicastenango, quien en 1701 encontró el manuscrito en su archivo eclesiástico. Originalmente escrito en el siglo XVI por uno o más nobles indígenas en Santa Cruz del Quiché, el texto (en lengua k’iché, registrado con el alfabeto europeo) reproduce “la antigua palabra” (*oher tzih*), es decir, el discurso o “parangón” tradicional sobre el pasado, que, según la introducción, estaba contenido en un libro original (*nabe vuhil*), escrito con los jeroglifos antiguos (*oher tzibam*), pero perdido.¹⁷

17 El texto de Ximénez se publicó como facsímil en 1973 en Guatemala. Existen muchas ediciones y traducciones modernas, por ejemplo Schultze Jena (1944), Edmonson (1971) y Tedlock (1985). La antigüedad de la narración registrada en el *Popol Vuh* ha sido confirmada por las investigaciones de la iconografía del arte maya de la época clásica, que han demostrado que escenas del *Popol Vuh* o de alguna variante de ese relato se pintaron sobre vasijas funerarias y ceremoniales.

LOS LIBROS DE SABIDURÍA

Una categoría fascinante y muy importante consiste en los manuscritos pictóricos de contenido netamente religioso. Éstos normalmente pertenecían a los templos y eran usados por los sacerdotes para sus trabajos de adivinación y culto. Los códices religiosos precoloniales o *Libros de Sabiduría* se conocen como el “Grupo Borgia”. El tema principal de su contenido es el simbolismo adivinatorio del calendario mesoamericano, con sus rituales asociados. Se desconoce la procedencia de la mayor parte de estos códices, pero podemos emplear el náhuatl, la lengua de los aztecas, como el marco de referencia general para describir la religión mesoamericana. No cabe duda de que obras similares se emplearon en Ñuu Dzauí.

Al igual que los códices históricos, estos manuscritos religiosos se han bautizado con nombres derivados de sus dueños europeos, de políticos del momento de su propagación o del sitio donde se conservan.

Proponemos aquí nombres más acordes con su contenido. Para el corpus completo preferimos la designación *Grupo Teoamoxtli*, término náhuatl que señala más correctamente su contenido: libros (*amoxtli*) que hablan de lo divino (*teotl*). Continuando en esta misma línea de pensamiento, sugerimos las siguientes designaciones para los manuscritos individuales:

Códice Yoalli Ehecatl o Libro de Noche y Viento (“Borgia”)

Códice Tonalpouhqui o Libro del Adivino (“Vaticano B”)

Códice Tlamanalli o Libro de las Ofrendas (“Cospi”)

Códice Tezcatlipoca o Libro del Espejo Humeante (“Fejérváry-Mayer”)

Códice Mictlan o Libro de la Muerte (“Laud”)

Códice Yada o Libro de Tututepetongo (“Porfirio Díaz”)

Códice Yecu o Pintura de Invocación para la Lucha (“Fonds Mexicain 20”)

Códice Ciuacoatl o Libro del Ciuacoatl (“Borbónico”)

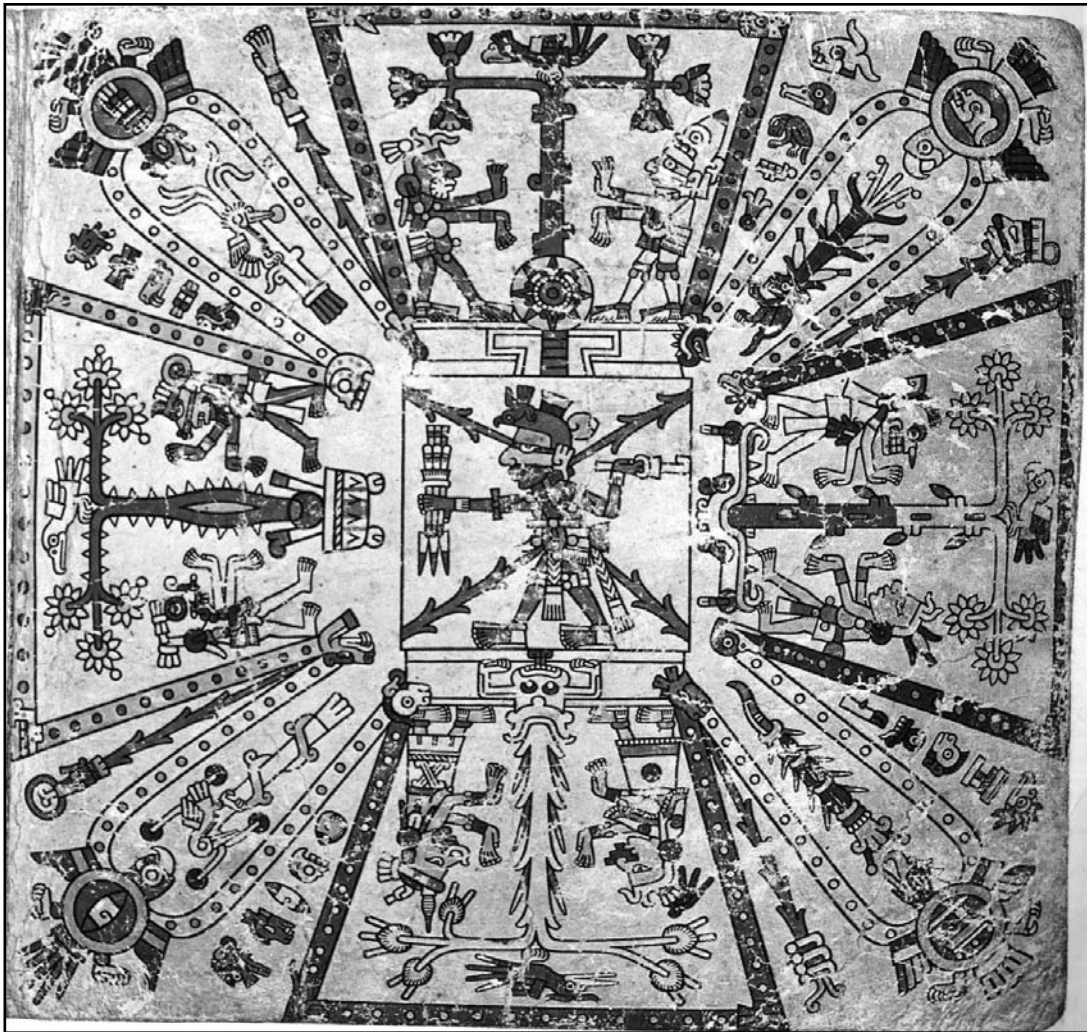
Códice Tonalamatl o Libro de los Días (“Tonalamatl Aubin”).

Estos libros fueron los primeros en ser víctimas de la gran persecución religiosa iniciada después de la conquista española por las diferentes órdenes de monjes. Obviamente fueron considerados “obras del diablo” y muchos terminaron en la hoguera. Por otra parte, los mismos monjes se empeñaron en registrar datos sobre la religión mesoamericana para poder reconocerla y combatirla mejor. Con la ayuda de pintores nativos realizaron libros ilustrados al estilo antiguo y con comentarios basados en sus conversaciones con conocedores nativos de la materia. Ejemplos de esta producción colonial –ahora clave para entender el arte visual precolonial– son el *Libro de la vida que los indios antiguamente hacían, y supersticiones y malos ritos que tenían y guardaban* (Códice Magliabechi) y el que podemos titular *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos* (Códice Vaticano 3738 o “Vaticano A”).

Como ejemplo de este género de manuscritos citamos la primera página del *Códice*

Tezcatlipoca (Códice Fejérváry-Mayer, ahora en Liverpool, Inglaterra).¹⁸ Esta escena cruciforme es famosa porque tiene aspecto de mandala, una imagen simbólica que invita a la meditación. Se nos ofrece un complejo diagrama de las diferentes subdivisiones de tiempo y espacio, asociadas con la serie de las nueve “Deidades de la Noche” del panteón mesoamericano.

Explorando estas asociaciones, el espectador medita sobre la manera en que el individuo se ubica dentro del cosmos y, a partir de esta ubicación, busca su camino moral. Basándonos en un estudio de su contenido y su simbolismo, proponemos la siguiente “lectura” de esta primera página.



Las cuatro direcciones simbólicas del tiempo: Códice Tezcatlipoca (Fejérváry-Mayer), p. 1.

¹⁸ Edición facsimilar con comentario: Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1994).

La cuenta sagrada de los 260 días forma un ciclo completo en forma de cruz,
con sus veinte trecenas orientadas hacia las cuatro direcciones,
tanto en su secuencia histórica, eterna,
como en su división para el arte adivinatorio.

En su centro está de pie el Dios del Fuego,
el primero de los nueve Señores de la Noche,
el que vive en el centro de la tierra,
el núcleo de la casa, del palacio y del templo,
con la energía y la valentía del guerrero,
como ejemplo de la moral del pueblo,
del destino del hombre.
Y sus compañeros, los otros ocho Señores de la Noche,
que acompañan los días en secuencia fija,
están como guardianes en los cuatro puntos cardinales,
en una secuencia contraria al correr del tiempo.

El Oriente es la pirámide donde sube el Sol,
donde crece el árbol de hermosas flores (*xiloxochitl*), con el ave quetzal en su cima.
Allí se adoran y tienen poder el segundo y el tercer Señores de la Noche:
el Cuchillo Divino del Sacrificio y el Príncipe que es el dios del Sol.
Allí se sitúan los años Caña, cargados por un quetzal:
un ave con oro en su pico está en la mata
y pronostica una rica cosecha.

El Norte es un lugar de culto y autosacrificio,
donde crece el *pochote* espinoso, con un halcón en su cima.
Allí se adoran y tienen poder el octavo y el noveno Señores de la Noche:
el Corazón de la Montaña y el dios de la Lluvia.
Allí se sitúan los años Pedernal, cargados por un arará
—el ave se sienta en una mata sofocada por una planta trepadora—;
su pico vacío pronostica una pobre cosecha.

El Poniente es el lugar del espectro que carga la Luna,
donde crece el árbol espinoso (*huizache*), con un colibrí en su cima.
Allí adoran y tienen poder la sexta y la séptima Señoras de la Noche:
la diosa del Agua, cuya falda es jade,
y la diosa Madre, Patrona de la Sexualidad.
Allí se sitúan los años Casa, cargados por un águila.
Su pronóstico es un nopal en que está metido un coralillo:
sequía, y cosecha enviciada.

El Sur es la dirección de las fauces de la tierra,
donde crece el árbol de cacao, con un papagayo en su cima.
Allí adoran y tienen poder el cuarto y el quinto Señores de la Noche:
el dios del Maíz y el dios de la Muerte.
Allí se sitúan los años Conejo, cargados por un papagayo.
Su pronóstico es una mata llena de mazorcas con un ratón:
cosecha buena, pero comida por los ratones.

El eje Oriente-Poniente es el del cielo, del curso del Sol,
de nacimiento y muerte.
El Oriente es el rumbo de los poderes masculinos de luz y sacrificio,
la morada de los guerreros caídos o sacrificados,
que acompañan al Sol hasta el cenit.
El Poniente es el rumbo de las diosas,
la morada de las mujeres muertas en el parto,
las temibles heroínas que llevan el Sol a su ocaso.

El eje Norte-Sur es el de la tierra y del culto.
El Norte aloja a las Montañas y a la Lluvia,
las deidades de la naturaleza que nos rodea.
El dios de la Lluvia tiene su propio Reino de Muertos,
un paraíso adonde van los escogidos por él,
los que mueren por el agua, por el rayo o por enfermedades bubosas.
En el Sur se manifiestan los dos aspectos de la tierra:
la vida que surge, como el Maíz y las plantas cultivadas,
el entierro que nos espera a la hora de morir.
Allí también es el rumbo del Inframundo.

Fuera de este ciclo sagrado del tiempo y del destino
está la fuerza misteriosa del dios Tezcatlipoca, Espejo Humeante,
el Amo que está cerca y alrededor de nosotros.
Él se ha sacrificado y desmembrado, para dar vida.
Las cuatro partes de su cuerpo se han colocado
ritualmente en las cuatro direcciones:
su cabeza en el Sur,
sus costillas en el Poniente,
su brazo en el Oriente,
su pie en el Norte.
De este cuerpo despedazado del dios supremo
fluye la sangre hacia el centro,
donde alimenta al Guerrero, al numen del hogar,
que a su vez le va a corresponder con sacrificios.

Este ciclo místico de vida y muerte
determina el mundo y el tiempo.

EL AMANECER PRIMORDIAL

La cosmovisión, la fe religiosa de Mesoamérica envuelve e imbuye los monumentos arqueológicos y los manuscritos históricos antiguos. La civilización de Mesoamérica pasó por muchas etapas. La complejidad de su secuencia cultural se refleja en la historiografía nativa como una serie de épocas o edades consecutivas, que son referidas como diferentes creaciones, cada una con su propio sol y su propio amanecer. En los tiempos anteriores a la edad presente vivían diversos seres extraños, que, al acabarse su tiempo y al salir el nuevo sol de la edad siguiente, se perdieron y se convirtieron en piedras, animales, etc., y, cuando se trataba de seres de poder divino, también en objetos de culto.

El cronista Durán dice que la época (el sol) anterior terminó con la exterminación de los gigantes:

Muertas estas gentes y destruidas, digo los gigantes, y ahuyentados, edificaron estas otras gentes sus pueblos y ciudades, muy a su voluntad, sin ninguna contradicción ni pesadumbre, dividiendo sus términos unos entre otros, para conocer sus posesiones y tierras, estando ya quietas y sosegadas [...]. (Durán, 1967, II: 25.)

Aquellos gigantes, moradores de la primera edad o creación, fascinaron a muchos autores del siglo XVI, quienes no dejaron de mencionar los hallazgos de grandes huesos o dientes como prueba de su existencia. Aquí coincidieron las ideas mesoamericanas y europeas del siglo XVI sobre el tiempo antediluviano.

Hubo en esta primera edad gigantes en este país, a los que llamaron *Tzocuilicxeque*, de tan desmesurada grandeza que refiere un religioso de la orden de Santo Domingo, llamado fray Pedro de los Ríos, que es el que recopiló la mayor parte de esta pintura, que vio con sus propios ojos un diente molar de la boca de uno de ellos, que encontraron los indios de Amecamecan andando adornando las calles de México en el año de 1566 [error, debe ser 1556], cual pesó este mismo religioso y pesó tres libras menos una onza. Lo han presentado al Virrey Don Luis de Velasco y lo han visto otras personas, por el cual pudieron juzgar la grandeza de estos gigantes, y así por otros huesos que fueron hallados en este país. (*Códice Vaticano* 3738, p. 4v. Cf. Sahagún, Libro XI, cap7, y Mendieta, Libro II, cap. 13.)

La memoria histórica de los aztecas situaba la época fundadora en el tiempo de los toltecas y los chichimecas (en el Posclásico temprano). Pero la memoria de los toltecas a su vez parece remontarse hasta la cultura clásica de Teotihuacan: es allí donde se sitúa la primera salida del sol en diferentes versiones del relato cosmogónico:

*Mitoa in oc ioaian,
in aiamo tona, in aiamo tlahui:
quilmach,
mocentlalique, mononotzque
in teteuh:
in umpa teutiuaan,
quitoque: quimolhuique.
Tla xioalhuiian, teteuie:
aquin tlatquiz? aquin tlamamaz?
in tonaz, in tlathuiz?
(Sahagún, Libro VII, cap. 2.)¹⁹*

En la época de la oscuridad, se relata,
cuando aún no había luz, aún no amanecía,
se dice,
se reunieron y se juntaron en consejo
los dioses
allí en Teotihuacan,
y hablaron, dijeron:
“Vengan aquí, oh, dioses:
¿Quién se encargará, se responsabilizará
de que haya luz, de que amanezca?”.

Se trata del conocido relato en que el “buboso” Nanahuatzin se tiró en la hoguera y se transformó en sol, sobrepasando en valentía al príncipe rico y orgulloso que no se atrevió a tirarse en las llamas sino después y por eso quedó como luna.

Los *Anales de Cuauhtitlan* dicen explícitamente que los toltecas tenían su propia versión antigua:

*inin tonatiuh
itoca naollin
inin ye tehuantin totonatiuh
in tonneimi axcan
auh inin inezca in nican
ca inic tlepanhuetz in tonatiuh
in teotexcalco
in oncan in teotihuacan
ye no ye itonatiuh catca
in topiltzin in tollan in quetzalcoatl
auh inin ayamo tonatiuh
itoca catca nanahuatl
(Lehmann, 1938: 340-341.)*

Este sol,
cuyo nombre es 4 Movimiento,
es nuestro sol (época)
en que nosotros vivimos ahora.
Y este sol apareció aquí
en la cumbre,
en la hoguera divina del sol,
allí en Teotihuacan.
Este también era el sol
de Topiltzin Quetzalcóatl de Tula.
Pero todavía no era el sol
llamado Nanahuatl

La gran ciudad de Teotihuacan, ya en ruinas, fue descrita por los autores coloniales –de acuerdo con sus conceptos renacentistas– como “otra Roma”, es decir, no sólo como la antigua capital de un gran reino, sino también como el origen, centro y modelo de una gran civilización y de la ideología imperial correspondiente. Aunque en el Posclásico aquel sitio había quedado en ruinas, siguió teniendo importancia como lugar de oráculos y como punto de referencia simbólica en los rituales.²⁰

¹⁹ Sahagún mismo tradujo: “decían que antes que hubiese día en el mundo que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacan, que es el pueblo de San Juan... dijeron los unos a los otros dioses: ‘¿Quién tendrá cargo de alumbrar el mundo?’”. Es interesante notar que este modelo fue imitado por los ancestros cuando quisieron establecer una estructura social: “entraron en consulta, donde trataron lo siguiente diciendo: ‘Vendrá tiempo cuando hay luz para el regimiento de esta república...’” (Sahagún, Libro X, cap. 19, § 12).

²⁰ Véase la descripción colonial en Acuña (1986: 232 ss).

El sacerdote Hernán Ruiz de Alarcón introduce su presentación de las prácticas e ideas religiosas de las comunidades campesinas nahuas en lo que ahora es el estado de Guerrero con una interesante observación sobre las implicaciones de estos conceptos para el *ethos* social:

Había dos mundos o dos modos de gentes. El primero en que el género de hombres que tuvo se transmutaron en animales y en sol y en la luna – y así al sol y luna y animales atribuyen anima racional, hablándoles para sus hechicerías como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres para sus conjuros...

Y para fundar la adoración del sol cuentan una fábula al modo del metamorphoseos de Ovidio, que refieren brevemente. Dicen pues que para transformarse los de aquel siglo en las cosas que ellos mismos habían de ser en el segundo, habiendo de ser la transformación según los méritos de cada uno, se mandó hacer una muy grande hoguera, para que después de muy encendida, probándose en ella adquiriesen méritos para la dicha transformación, con ley establecida que por medio de aquel fuego alcanzarían honra y excelencia y quedarían señores de lo superior en el siglo segundo... (Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 10.)

En una secuencia de varias creaciones sucesivas, la humanidad suele pertenecer a la última, la actual. Pero cuando se señalan diferentes “etapas evolucionistas” de la humanidad –fases culturales, imperios sucesivos, etc.–, puede ser que ésta haya aparecido antes, de modo que una cultura antigua se sitúa bajo un sol anterior.

Con la necesidad de incorporar en la historia una gran cantidad de grupos étnicos, señoríos vecinos y civilizaciones sucesivas, se concibió una multiplicidad y una estratigrafía de edades o amaneceres. Dada la importancia de los cuatro puntos cardinales alrededor del centro como principio organizador en la cosmovisión y en la vida ritual de Mesoamérica, no es de extrañar que encontremos una cuadruplicación de los soles, asociados con diferentes segmentos espaciotemporales.

En el relato cosmogónico de Teotihuacan ya se manifiesta este fenómeno en el detalle de que el sol salió primero en cada una las cuatro direcciones: Occidente, Sur, Norte, y al final en el Oriente. Ruiz de Alarcón documenta cómo este principio era considerado la base de la vida ritual popular:

En esta historia fabulosa [...] va fundado lo más de lo que hoy los indios hacen en sus idolatrías al sol, llevándole ofrendas a punto de salir a las cumbres de los montes y cerros y a los estanques de agua.

Lo segundo, la costumbre y supersticiosa devoción de guardar el fuego en el aposento de las paridas por cuatro días continuos, sin sacar el fuego...

Lo tercero, que usan del número cuatro en todas sus supersticiones y ritos idolátricos, como es las insuflaciones que hacen cuando conjuran e invocan al demonio los hechiceros y falsos médicos, cuya causa jamás pude rastrear hasta oí la historia de la espera del sol. Y por la misma razón los cazadores, cuando arman lazos para coger venados, dan cuatro gritos hacia las cuatro partes del mundo, pidiendo favor, y ponen cuatro cuerdas atravesadas sobre una piedra.

Los flecheros llaman cuatro veces a los venados...

Ponen a los difuntos una vela cuatro días arreo en la sepultura y otros echan en ella un cántaro de agua cuatro días arreo.

Y últimamente entre ellos es venerado el número de cuatro. (Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 10.)

En el plan cronológico, los cuatro “soles” son considerados como edades o creaciones sucesivas, que en la literatura colonial se presentan de manera análoga a la periodización cristiana de la historia (de acuerdo con las épocas distinguidas en la Biblia). Cada edad tenía su rumbo y su dios patrón, su comida y su color, su destino específico y una combinación de fechas sagradas. Cada creación también llega a su fin y se destruye de manera específica.

El *Códice Vaticano 3738* (denominado también “Códice Vaticano A”), un documento colonial, distingue:

- a) La edad blanca de Chalchiuhtlicue (diosa de los Ríos y los Lagos), día 9 Agua, cuyo alimento fue el *acecintli* y que fue destruida por inundaciones, de modo que las gentes se convirtieron en peces. Duró 4008 años.
- b) La edad amarilla de Ehecatl (dios del Viento), día 1 Perro, cuyo alimento fue el *acocintli* y que fue destruida por vientos fuertes, de modo que las gentes se convirtieron en monos. Duró 4010 años.
- c) La edad roja de Xiuhtecuhtli (dios del Fuego), día 9 Movimiento, cuyo alimento fue el *cincoco* y que fue destruida por incendios, de modo que las gentes se convirtieron en aves. Duró 4804 años.
- d) La edad negra de Xochiquetzal (diosa del Placer), cuyo día y el alimento no se especifican, pero cuya destrucción ocurrió porque la gente se perdió por bailes, vicios y hambre, de modo que cayeron en el abismo. Duró 5206 años.

En esta presentación tardía se observa la influencia de la doctrina europea de los cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra. La *interpretatio christiana* favorece el diluvio bíblico como paralelo: también fue la destrucción de una creación anterior y marcó el fin de una época (antediluviana), a la que se atribuyeron los fósiles y otros restos inexplicables en aquel entonces. Referencias a seres o dioses que existieron “antes del diluvio” hay que interpretarlas entonces como calificaciones que los sitúan en el Otro Mundo, *in illo tempore*, en la época primordial de la creación del cosmos. De este modo, el diluvio se vuelve un marcador del inicio de la historia, al igual que el primer amanecer. Así, por ejemplo, Chichén Itzá es descrito como: “población antiquísima y, según la cuenta de los indios, la primera que después del Diluvio se pobló en estas provincias” (De la Garza, 1983: 426).

Las versiones precoloniales del tema de los diferentes soles probablemente enfocaron el simbolismo de las cuatro direcciones, que es también el principio estructural del calendario cíclico mesoamericano. Así, los portadores de los cuatro periodos de 13 años, que conforman el “siglo” de 52 años –1 Caña, 1 Pedernal, 1 Casa y 1 Conejo– se distribuyen

por las cuatro edades. Los mexica (en el Posclásico tardío) situaban su reino en el Quinto Sol, cuyo día (y nombre calendárico) era 4 Movimiento, y colocaron Tula (la civilización anterior del Posclásico temprano) con su famoso sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcóatl en la edad anterior, asociada con el día –y portador del año– 1 Pedernal (*Códice Vaticano 3738*, p. 7r). A partir de tales fechas sagradas se calculaba, conforme el modelo interpretativo cristiano, largos periodos de años.

Es interesante comparar esta versión con otra fuente que describe este tema, la *Leyenda de los Soles* (Lehmann, 1938). Una síntesis se esculpió en el monumento conocido como “Piedra del Sol” o “Calendario Azteca”: los días característicos de aquellas cuatro edades primordiales forman conjuntamente el signo del día, 4 Movimiento, nombre de la edad actual, el quinto “sol”. Sobre la secuencia de las cuatro edades, sin embargo, las fuentes no están de acuerdo –una discrepancia que tal vez se explica precisamente por el concepto cíclico del tiempo, según el cual no importa la secuencia exacta de los segmentos del gran ciclo–.

- a) El sol del día 4 Jaguar (Ocelotonatiuh), año 1 Caña, con el alimento caracterizado por el signo calendárico 7 Hierba (¿piñones?), duró 676 años (13 “ataduras” de 52 años), después de los cuales las gentes fueron devoradas por fieras. Su patrón era Tezcatlipoca.
- b) El sol del día 4 Viento (Ehecatonatiuh), año 1 Pedernal, con el alimento caracterizado por el signo calendárico 12 Serpiente (¿fruto de acacia?), duró 364 años (7 “ataduras” de 52 años), después de los cuales las gentes fueron llevadas por el viento y se convirtieron en monos. Su patrón era Quetzalcóatl.
- c) El sol del día 4 Lluvia (Quiauh-tonatiuh), año 1 Pedernal, con el alimento caracterizado por el signo calendárico 7 Pedernal (¿*acicintli*?), duró 312 años (6 “ataduras” de 52 años), después de los cuales se destruyó por lluvias de fuego volcánico y las gentes se convirtieron en gallinas. Su patrón era Tláloc.
- d) El sol del día 4 Agua (Atonatiuh), año 1 Casa, con el alimento caracterizado por el signo calendárico 4 Flor (¿*cincocopi*?), duró 676 años (13 “ataduras” de 52 años), después de los cuales se destruyó por inundaciones y las gentes se convirtieron en peces. Su patrona era Chalchiuhtlicue.²¹
- e) El quinto sol es el de la actualidad: se inició en Teotihuacan y su nombre calendárico es 4 Movimiento. El alimento es el maíz. Al final será destruido por temblores.

Claramente, el objetivo de este relato cosmogónico es explicar la presencia de los diversos animales y elementos, así como transmitir la idea de que el maíz, el alimento humano, es producto de una larga evolución –como en verdad lo es–.

En esta versión, las edades anteriores parecen ser derivadas de la cantidad ideal y simbólica de $13 \times 52 = 676$ años, es decir, de una unidad completa (13) de “siglos” mesoame-

21 La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1979, p. 30) da esencialmente la misma secuencia. Los *Anales de Cuauhtitlan*, f.2, comienzan su cuenta con Atonatiuh, el sol del día 4 Agua, y tienen, por consecuencia, el Ecatonatiuh, el sol del día 4 Viento, en cuarto lugar.

ricos (de 52 años). El término náhuatl para “edad” es *tzontli*, “(cabeza con) pelo”, representado en el *Vaticano 3738* por un manojo de pelo anudado. El mismo término se usa para representar el número de 400. De ahí se produjo una confusión: los “años de la edad” fueron pintados como mosaicos de turquesa (ya que *xiuitl* significa tanto “turquesa” como “año”) con el símbolo del pelo, de modo que un año del *tzontli* se pudo interpretar también como una suma de 400 años. Consecuentemente, el intérprete del *Códice Vaticano 3738* leyó los 13 mosaicos (años) del *tzontli* cada vez como periodos de 13×400 años. Por eso atribuía al Cuarto Sol, por ejemplo, una duración de $13 \times 400 + 6$ (puntos adicionales) = 5206 años.

Parece que tales reinterpretaciones cronológicas de la cosmovisión se dieron ya en la época precolonial, y la elaboración se reforzó aún más bajo la influencia de la visión cristiana de la historia.²² En el plan cronológico, la salida del sol, el amanecer del primer día, marca simbólicamente la separación entre la historia humana y la época primordial, entre lo temporal y lo eterno. Se trata del paso de una condición a otra, como un nacimiento o una toma de conciencia. En cierto sentido, podríamos comparar esta dicotomía con la que en el pensamiento occidental existe entre la esfera primaria de lo emocional-irracional y la secundaria de lo racional-lógico. Históricamente, el paso filosófico hacia un modo de pensar que da prioridad a la razón sobre los sentimientos religiosos también es designado con las metáforas de “Ilustración” y “siglo de las luces”. Esta comparación encuentra apoyo en la definición azteca del sabio como “lumbre o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes”, que con su consejo “alumbra a los demás” (Sahagún, Libro X, cap. 8).

El amanecer mismo se convierte en metáfora de “nacimiento” o “manifestación”, como podemos ver en el conjuro para enamorar en que un muchacho se identifica con un aspecto de Tezcatlipoca y se introduce como:

Nomatca nehuatl,
nitelpochtli, niyaotl,
nonitonac, nonitlathuic.

(Ruiz de Alarcón, Tratado IV, cap. 2.)

Yo, mismo,
yo el joven, yo la guerra,
comencé a brillar, amanecí.

22 Un fenómeno similar se ve en la cultura andina, que emplea el concepto del *paqarina* o “amanecer” para designar el punto o momento (del tiempo o espacio) en que un grupo humano, un pueblo o un linaje entra en la historia. Allí también este concepto funciona como incisión que permite subdividir y categorizar el pasado. Los historiadores andinos Guaman Poma y Garcilaso de la Vega *el Inca* mencionan una secuencia de edades, equiparada globalmente con la secuencia cristiana. Es interesante observar que ambos autores evalúan de manera opuesta el proceso histórico de esas edades. Hijo de dos mundos, educado por la nobleza incaica y escribiendo en España, Garcilaso distinguió tres edades: una primera de barbarie, luego la segunda edad –que era la de los incas– de cultura muy avanzada, y la tercera, el cristianismo. La idea de que los incas habían introducido el orden y la civilización parece haber formado parte de la ideología imperial precolonial. Encontramos aquí una simbología similar a la de México: el origen de la dinastía en la cueva del amanecer (*Pakariq tambo*) y el mandato del dios Sol, simbolizado por su cetro real. Por otra parte, Guaman Poma, procedente de la nobleza indígena de una región sojuzgada por los incas, habla de un progreso cultural durante cuatro edades sucesivas, pero califica la quinta, la de los incas, como un tiempo de decadencia y perversión.

Así, la oposición binaria entre día y noche opera en ámbitos diferentes, separando lo visible de lo invisible, el ser del no ser, lo conocido y conocible de lo no conocido y no conocible, lo humano de lo divino. De ahí que el carácter de los dioses –especialmente del dios supremo, Tezcatlipoca– sea descrito en náhuatl con el difrasismo “noche y aire” (*yoalli ehecatl*), es decir, “invisible y no palpable”.²³

Lo nocturno (*yohuayan*) también es donde mora el alma del aún no nacido (Sahagún, Libro III, Apéndice, cap. 4). Hay que tomar en cuenta que el concepto mesoamericano del día (*quih* en k'iché, *tonalli* en lengua azteca) se refiere no solamente a la luz y al calor como manifestaciones de la fuerza del sol, sino también al nacimiento del individuo dentro del año mántico, al nombre calendárico, y por lo tanto al carácter y destino de las personas. El calendario mismo adquiere así un carácter liminal: la cuenta sagrada de los 260 días (*tonalpoalli*) estructura el mundo de lo visible y a la vez tiene función mántica, con lo cual determina el destino, la influencia de los poderes divinos sobre la vida humana.

Tal como la primera página del *Códice Tezcatlipoca* (Fejérvàry-Mayer) nos presenta el mundo temporal propulsado por la fuerza misteriosa del exterior, también el relato cosmogónico de Teotihuacan hace referencia al sacrificio que hacen los dioses: ellos mueren y dan su sangre para que el sol se mueva y haya vida en la naturaleza. De ahí que también el ser humano tenga que realizar (auto-)sacrificios de sangre, en reciprocidad, para alimentar a los dioses y contribuir a la corriente cíclica de energía (sangre, luz) que mantiene el universo. El sacrificio es el acto que pone en contacto ambos mundos. La resultante permanencia y fertilidad cósmica se expresa por medio del símbolo del árbol: el árbol primordial que fue levantado para cargar el universo, los cuatro árboles que caracterizan las cuatro direcciones, el árbol del linaje y del origen de las dinastías, etc. Es con un árbol, por eso, con que se identifica también el gobierno del buen rey.²⁴

ÑII ÑUHU, LOS CÓDICES MIXTECOS

Un corpus específico e importante de manuscritos pictóricos, pintados en las épocas precolonial y colonial temprana, procede de Ñuu Dzau y trata de la historia de las dinastías que gobernaban los distintos señoríos (“ciudades-estado”). Antes de la invasión española, la región de Ñuu Dzau estaba dividida en varias comunidades soberanas o reinos, designados en su propia lengua como *yuvui tayu*, “petate y trono”.

Los gobernantes eran personas de mucho respeto, y llevaban el título de *iya*, “señor”,

23 Sahagún, Libro VI, cap. 1. En el sincretismo de la medicina tradicional, la dicotomía prehispánica luz-oscuridad se combinó con la teoría de Hipócrates y fue traducida en la complementariedad de “lo frío” y “lo caliente” (véase López Austin, 1980).

24 Cf. Sahagún, Libro VI, cap. 43, y Garibay (1979: 32). Sobre el simbolismo del árbol véase también el extenso estudio de López Austin (1994) y nuestro comentario al *Códice Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b, cap. 6). Su importancia en la ideología maya ha sido analizado por varios autores (por ejemplo Freidel y Schele y Parker, 1993). Este tema ya está presente en la iconografía olmeca (Coe *et al.*, 1996).

o *iyadzehe*, “señora”, con la agregación *toniñe*, “rey”. Para referirse a ellos, los españoles empleaban un término tomado del Caribe: *cacique*.

Los caciques tenían sus palacios con apartamentos para las mugeres esterados y con cojines de cuero de leones y tigres y de otros animales; vestían mantas blancas de algodón, tejidas, pintadas y matizadas con flores, rosas y aves de diferentes colores; no traían camisas por no conocer el uso de ellas; por zaragüelles traían matztles [Náhuatl: *maxtlatl*], que los castellanos dicen mastiles. Las mujeres también vestían al uso misteco: todos traían zapatos o sandalias; usaban anillos de oro y de cristal en las orejas, bezotes de oro y d cristal en el labio bajo; los cabellos largos, atados con cintas de cuero hacia arriba empinados como plumajes, las barbas se arrancaban con tenazillas de oro; preciábanse de ser limpios; tenían jardines de deleytes con fuentes para bañarse tarde y mañana. (Herrera, Década III, Libro III, cap. 12.)

Por la designación *cacique*, los colonizadores llamaban *cacicazgos* a las jurisdicciones de aquellos señores y señoras. Hoy en día se usan términos como “señoríos” o “ciudades-estado”. Fue una sociedad compleja, estratificada, basada en el tributo y en la reciprocidad:

Había en la tierra muchos capitanes y caballeros, maestros y predicadores de su ley; tenían sortilegos y médicos, y porque todos los negocios los determinaba el cacique, y no osaban entrar a donde estaba: tenía dos relatores, que en su lengua llaman medianeros, en un aposento del palacio, adonde oían los negociantes, los cuales referían al señor y volvían con las respuestas. Eran los consejeros del señor hombres ancianos sabios y muy experimentados, que primero habían sido papas en los templos, y procuraban de ser afables, y darles buenos expedientes, y recibían presentes de joyas y cosas de comer. El que alcanzaba licencia para hablar con el cacique, entraba descalzo, sin levantar los ojos, no escupía, ni tosía, ni ponía los pies en la estera adonde estaba sentado el cacique. (Herrera, Década III, Libro III, cap. 12.)

La Relación Geográfica de Chila clarifica que el poder del gobernante estaba basado en el común acuerdo de una asamblea de los principales del pueblo:

Este dicho pueblo de Chila se gobernaba por sus caciques y señores naturales, los cuales hacían sus leyes y ordenanzas a su modo, con acuerdo de todos los principales del pueblo; y nunca el dicho cacique hacía ninguna cosa por sí solo, sino que, para cualquier cosa de justicia que se hubiese de hacer, los juntaba a todos, digo, a los principales, y, ante todos, se trataba de la cosa, y entre todos, de común acuerdo se determinaba y aquello se ejecutaba... (Acuña, 1984/85, II: 44.)

Es a las formas organizativas, a la cosmovisión, a la conciencia histórica y ética de aquella sociedad a las que se refieren los manuscritos pictóricos y las otras obras de arte de la misma época. Un cronista dominico del siglo XVII, fray Francisco de Burgoa, ha descrito la “evangelización” o “conquista espiritual” de Nuu Dzauí, y nos da muchas referencias de la historia antigua de la región. Recordando el esplendor de esta civilización

antigua con cierta nostalgia, y resaltando su carácter cosmopolita, que duró y brilló de nuevo en la época colonial temprana, Burgoa observa:

el día de hoy se conservan estas facultades, aunque no con la riqueza que antes, porque han descaecido casi en todo; los tratos y recuas cuantiosas de su trajino a Guatemala y Verapaz es al presente con más policía y ladineza. Servíanse los principales de aquel tiempo con ricas vajillas de plata y joyas de oro subido o bajo como lo sacaban, y hacían cadenas, collares, medallas y animales vaciados para sus fiestas y bailes; y los descendientes, como lo hacen los españoles que heredan, no han sabido conservar lo que no trasudaron, y se hallan poco en las arcas, todo lo han vendido para livianas profanidades, a que son muy aplicados, algunas alhajas han quedado de vasos de plata y medallas de oro por memoria de sus antepasados, y asimesmo algunas historias pintadas en papel de cortezas de árboles y pieles curtidas, de que hacían unas tiras muy largas de una tercia de ancho, y en ellas pinturas de sus caracteres, con que los indios doctos en estas leyendas les explicaban sus linajes y descendencias, con los trofeos de sus hazañas y victorias. (Burgoa, 1934b, I: 288.)

Con aprecio y simpatía, el mismo autor retrata a uno de los historiadores nativos:

... y ya católicos conocí a un venerable viejo, de muy gallarda disposición, talle, y cara, muy ladino, devoto, y [...] sabía grandemente las historias de su antigüedad, discerniendo lo falso que detestaba, de lo verdadero de su nobleza y casa solariega, como pudiera un grande de España, y entre los demás pueblos, le trataron con mucho respeto, que se merecía por su autoridad y venerable trato [...]. (Burgoa, 1934b, I: 320.)

En su conjunto, los códices y los lienzos de Ñuu Dzauí se pueden analizar como una historiografía precolonial coherente que nos informa sobre los acontecimientos de aquella época, pero también sobre la sociedad y su religión, particularmente sobre la ideología de los gobernantes. Cien años de estudios y (re)descubrimientos han abierto el camino para la interpretación y la lectura de esos hermosos e interesantes manuscritos. Fue el arqueólogo mexicano Alfonso Caso quien estableció definitivamente el carácter histórico de los códices y los lienzos de Ñuu Dzauí, demostrando que registraban las historias de las dinastías que gobernaban los distintos reinos de la región entre aproximadamente 900 d.C. y 1521 d.C. Podemos distinguir tres temas principales: *a*) la época primordial (origen de las dinastías), *b*) la época épica (la dramática historia del Señor 8 Venado y la Señora 6 Mono, siglo XI), y *c*) la época dinástica (las genealogías de los gobernantes posteriores hasta el siglo XVI).

Los títulos que antiguamente tuvieron estos códices, generalmente se han perdido. Los bibliotecarios y los estudiosos los han sustituido por designaciones basadas en los nombres de sus dueños europeos, de personalidades políticas a quienes se quería lisonjear o de las instituciones donde ahora se encuentran. En muchos casos es posible, sin embargo, proponer nuevos nombres más acordes con su contenido o con su procedencia.

Los documentos más importantes son los siguientes.

1. El *Códice Yuta Tnoho* procede originalmente de Ñuu Tnoo (Tilantongo en el estado de Oaxaca), pero hoy día se conserva en Viena, en la Biblioteca Nacional de Austria, y se conoce en latín como “Codex Vindobonensis Mexicanus 1”, o simplemente como “Vindobonensis” (“de Viena”).²⁵ Contiene dos textos pictográficos diferentes, ubicados en los dos lados del biombo.

- a) El Anverso comienza en la página 52 y va hacia la página 1. Es un “discurso florido”, un verdadero texto literario en imágenes, que relata el origen divino de los señoríos mixtecos. En un “Prólogo en el Cielo” describe el principio de la vida en el cosmos, la pareja primordial y sus descendientes, los primeros seres, el nacimiento del Señor 9 Viento “Quetzalcóatl” y su llegada a la tierra para iniciar el ciclo agrario-ritual, fundando los señoríos y dándoles sus fechas sagradas. De la Sagrada Madre Ceiba nacen los primeros Señores de Yuta Tnoho (hoy Santiago Apoala), que son los ancestros divinos de las dinastías de Ñuu Dzauí. El Señor 9 Viento les da sus nombres y hace el primer fuego. Después de varios rituales cuyo centro es el maíz, el pulque y los hongos alucinógenos, se levanta por primera vez el Sol. Los Señores de Yuta Tnoho toman posesión de las cuatro partes de Ñuu Dzauí, celebrando el ritual del Fuego Nuevo en diferentes lugares y haciendo una limpia ritual de la tierra. Así se fundan los señoríos en toda la región.
- b) El Reverso consiste en 13 páginas (numeradas con guarismos romanos de I a XIII). Se nota que fue pintado con mucha prisa. Esta parte del código es independiente del Anverso y presenta la genealogía de los príncipes de Ñuu Tnoo (Tilantongo). El relato no está terminado, pero se puede completar con las escenas paralelas en varios otros códigos de Ñuu Dzauí.

2. Un segundo impresionante ejemplo de la historiografía precolonial de Ñuu Dzauí es el *Códice de Ñuu Tnoo y Ndisi Nuú* (Tilantongo y Tlaxiaco). Recibió el nombre de “Códice Bodley 2858”, por el primer dueño europeo conocido, sir Thomas Bodley (1545 -1613), científico, humanista, viajero y diplomático inglés, coleccionista de libros y fundador de la biblioteca universitaria de Oxford.²⁶ Posiblemente obtuvo este manuscrito pictórico por uno de sus agentes que compraba libros interesantes en España.

El código registra la genealogía y la historia de los reyes de Ñuu Tnoo (Tilantongo) en el anverso y de la dinastía de Ndisi Nuú (Tlaxiaco) en el reverso. El último príncipe de la dinastía de Ñuu Tnoo que aparece en el código es el Señor 4 Venado “Águila de Buena Vista” (*iya Qhcuaa “Yaha Ndisi Nuú”*), quien fue el último rey precolonial de este señorío. Todo indica que él fue quien mandó pintar este libro y que lo tuvo en su biblioteca.

²⁵ Edición facsimilar con comentario: Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a).

²⁶ Edición facsimilar con comentario: Caso (1960). En la década de los setenta (siglo xx), Emily Rabin corrigió el esquema cronológico elaborado por Caso y la correlación de las fechas del código con el calendario cristiano. Reproducción fotográfica con nuevo comentario: Jansen y Pérez Jiménez (2005).

3. El *Códice Tonindeye* es una crónica pictográfica similar, pero pintado en un estilo magnífico. Se le ha dado el nombre de “Códice Zouche-Nuttall”, o simplemente “Códice Nuttall”, en honor del aristócrata coleccionista inglés que tuvo el manuscrito en su posesión, Robert Curzon, Lord *Zouche* (1810-1873), y de la investigadora de origen estadounidense que lo estudió y publicó por primera vez, Zelia Nuttall (1857-1933).²⁷ Hoy día el código se conserva en el Museo Británico, en Londres, Inglaterra. No se trata de una obra acabada, destinada para la biblioteca de algún soberano, sino de una especie de borrador o versión preparatoria, una recopilación incompleta de relatos copiados de diferentes fuentes. Se ve la actividad de un taller de pintores mixtecos que reorganizaron la información diversa a su disposición y produjeron este libro de gran valor artístico como documentación o estudio preliminar. Los dos lados tienen temáticas diferentes. El Reverso (pp. 42-84) parece haber sido pintado primero y consiste en un gran capítulo monográfico sobre la vida del Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (1063-1115), personaje principal de la historia de Nñuu Dzauí. Hijo del segundo matrimonio de un sumo sacerdote de Nñuu Tnoo (Tilantongo), llegó a ser gobernante de gran parte de Nñuu Dzauí y aliado del poder tolteca.

El contenido del Anverso (pp. 1-41) es más diverso y trata principalmente de los orígenes de diferentes dinastías, en los siglos x y xi d.C. Vemos cómo el Señor 8 Viento nació de la tierra y del río de Yuta Tnoho (Apoala) para ser aclamado como soberano en el centro ceremonial de Yucuñudahui y en otros lugares diversos. Los primeros Señores lucharon contra los Hombres de Piedra, gente de la época primordial, y los vencieron para fundar sus propios señoríos. Con gran detalle se relatan los sucesos, las peregrinaciones y los encuentros asociados con el nacimiento de la Señora 3 Pedernal, una joven que se casó con el Señor 12 Viento, sacerdote que bajó del Lugar del Cielo. El sitio de la boda (p. 19) fue el antiguo centro ceremonial de Monte Albán. Después de esta fase primordial de la historia, el relato sigue con la genealogía de los gobernantes de Nñuu Tnoo, hasta llegar al Señor 8 Venado “Garra de Jaguar”, para luego seguir con el linaje de uno de sus hijos, quien hereda el señorío de Chiyo Cahnu (Teozacualco). Posteriormente, la dinastía de Chiyo Cahnu se entrelazó con la de los reyes *beni zaa* (zapotecos) de Zaachila. Un capítulo final de esta parte nos lleva de nuevo a Yuta Tnoho, de donde procedieron los fundadores de otras dinastías.

Obviamente, se trata de una recopilación de diferentes segmentos de la historia de Nñuu Dzauí, apuntada en el lado reverso de otro código, que iba ser la biografía del Señor 8 Venado, pero que quedó inconclusa y fue descartada.

Este carácter compuesto caracteriza el documento como una verdadera “historia de linajes”, género que es designado como *tonindeye* en el *Vocabulario de la Lengua Mixteca* de fray Francisco de Alvarado (1593).

4. El *Códice Iya Nacuaa* originalmente se encontraba en posesión de los reyes de Yucu Dzau (Tututepec). De este gran libro hoy sobreviven solamente dos fragmentos que po-

²⁷ Edición facsimilar con comentario: Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b).

demos designar con los numerales I y II, y se bautizaron como “Códice Colombino” y “Códice Becker I” respectivamente. El texto pictórico combinado se designa como “Códice Colombino-Becker” y se ha publicado también como “Códice Alfonso Caso”.²⁸

La parte I (“Colombino”) se encuentra en el Museo Nacional de Antropología, México D. F., y debe su nombre a la “Junta Colombina” que realizó la primera edición de este documento en 1892, en conmemoración del “Cuarto Centenario” del primer viaje de Cristóbal Colón a las Américas (1492).

La parte II (“Becker I”) estuvo en posesión de Philipp J. Becker, coleccionista alemán que vivió en México en el siglo XIX. Después de la muerte de éste, el códice fue vendido, y en 1897 llegó a formar parte de las colecciones de antigüedades mexicanas en el Museo de Etnología de Viena, Austria.

Para reconstruir el contenido original de esta crónica, ahora fragmentada y dañada en muchas partes, es necesario cotejar sus escenas con lo que relatan los otros códices de Ñuu Dzau. De esta comparación emerge una narrativa dramática sobre la vida del Señor 8 Venado (*Iya Nacuaa*).

5. El *Códice Añute* ahora se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, donde se conoce como “MS. Arch. Selden A. 2” o “Codex Selden 3151”, por el primer dueño europeo conocido, el humanista inglés John Selden (1584-1654), quien al morir lo dejó a la Biblioteca Bodleiana.²⁹ El códice contiene datos históricos sobre la dinastía de Añute (Jaltepec), un pueblo vecino de Ñuu Tnoo (Tilantongo), y se remonta hasta más de cinco siglos antes de la invasión española.

Los dioses Sol y Venus tiraron dardos desde el cielo con los que perforaron el gran Cerro Precioso del Lugar de Arena. Uno de sus dardos fertilizó la tierra y así nació el primer Ancestro del linaje (p. 1). La nieta de este Señor primordial se casó con un príncipe, que había nacido de un árbol grande en Ciudad de las Llamas, Ñuu Ndecu, el actual San Miguel Achiutla (p. 2). Esta pareja fundó la casa real de Jaltepec. Su hijo, el Señor 10 Caña “Águila de Fuego”, participó en una larga serie de rituales y recibió el reconocimiento de parte de los gobernantes de los señoríos vecinos (pp. 3-4). La persona más famosa de esta historia dinástica es la Señora 6 Mono (1073 ?-1101 d.C.), quien nació como última descendiente de una señora de la dinastía de Chiyo Yuhu (Suchixtlán) y de un príncipe de Ñuu Tnoo, y cuya vida se entrelaza con la del Señor 8 Venado. La comparación con los demás códices permite reconstruir este episodio como un gran texto dramático. El resto del relato es la historia genealógica de la dinastía de Añute, que descende de un hijo de la Señora 6 Mono y continúa hasta la mitad del siglo XVI. El último gobernante mencionado es el Señor 10 Hierba (*Iya Sicuañe*), que, sin lugar a dudas, fue el dueño original del documento.

28 Edición facsimilar con introducción: León-Portilla (1996). Comentarios: Troike (1974), Jansen y Pérez Jiménez (2007a).

29 Ediciones facsimilares con comentarios: Caso (1964), Jansen y Pérez Jiménez (2007b).

De acuerdo con las convenciones de las lenguas mesoamericanas, la designación de la unidad política se hacía mediante un difrasismo: “petate, asiento” (*petlatl icpalli* en náhuatl, *yuvui tayu* en dzaha dzau y *pop tz’am* en maya yucateco), aunque también existe un término abstraído de la palabra para “rey” o “señor” (*tlahtocayotl* de *tlahtoani*, “mandón” en náhuatl; *sa toniñe* de *toniñe*, “rey”, en dzaha dzau y *ahualil*, de *ahau*, “señor” en maya). En cuanto a su etimología, *tlahtoani* es “el que habla”, o sea “el que tiene la palabra”, mientras que *toniñe* probablemente viene de *toho niñe*, “señor de sangre”.³⁰

Los códices pictográficos muestran frecuentemente individuos sentados en un trono, una estera –o sobre ambos– o en un trono hecho de estera. El cojín de piel de jaguar es un signo alternativo para expresar la misma idea. El *Popol Vuh*, libro sagrado de los k’iché’ en Guatemala, registra cómo los señores recibieron sus nombres y títulos “por sus asientos y cojines”.³¹ En los lienzos del valle de Coixtlahuaca encontramos la representación de la frontera del señorío como una cinta de piel de jaguar.

La convención correspondiente en los textos jeroglíficos mayas de la época clásica es el título del gobernante que suele terminar la inscripción: el llamado “glifo emblema”.³² Se inicia con un prefijo (anteriormente llamado “grupo de agua”), que se lee como *k’ul ahau*, “señor divino” (equivalente del *iya* mixteco), a menudo embellecido con un sartal de cuentas de jade o una serie de gotas de sangre, que lo califican además como “señor de sangre (real)” o “señor precioso”. Encima del signo principal que representa el nombre del lugar (ciudad o sección de un pueblo compuesto), hay dos elementos emparejados (el glifo T 168). Uno se lee *pop*, “estera”. El otro es similar al signo *ben* del calendario yucateco, el decimotercero de los 20 signos calendáricos, que corresponde al signo Caña en otros calendarios mesoamericanos. En la época clásica, este signo parece haber tenido otro valor fonético, probablemente *ah*. El título *ah pop*, “señor de la estera”, está bien documentado, por ejemplo en el *Popol Vuh*. Ya en la época clásica, el dicho superfixo del glifo emblema parece haber funcionado como un ideograma del título del gobernante: en diversos contextos se combina con un sufijo *-w(a)* / *-(a)w*, de modo que el conjunto se debe leer como *ahau*, “señor”. Además hay varios casos en que los dos elementos del glifo T 168 son intercambiados, lo que sugiere que no era relevante la secuencia de su lectura, sino el concepto global que transmitían en combinación.

Por la compatibilidad entre las diferentes expresiones idiomáticas mesoamericanas, es probable que los dos signos en cuestión originalmente se referían al difrasismo para señorío: “petate y trono”. El signo *pop* claramente consiste en una representación icónica estilizada del tejido de la estera. De la misma manera, el otro signo podría provenir de un dibujo abreviado de una silla. El sentido original del título entonces hubiera sido perfectamente lógico en términos mesoamericanos: “señor divino del petate y trono X”.

³⁰ Véase el ensayo de Jansen sobre los símbolos de poder en el México antiguo (cf. Boot, 2005).

³¹ Tedlock (1985: 218).

³² Lounsbury (1973), Mathews (1991). Para una visión general de la sociedad e historia de los reinos mayas, véase por ejemplo Grube, Eggebrecht y Seidel (2001) y Grube y Martin (2002).

La toma de posesión es precisamente el acto de sentarse sobre el petate y el trono del lugar. La historiografía nativa suele combinar esta imagen con la de una pareja sentada sobre el petate del matrimonio. El petate no sólo forma parte del difrasismo “petate y trono” (*yuvui tayu* en dzaha dzau), sino también alude a otra expresión: la “fiesta del petate” (*huico yuvui* en dzaha dzau), que es el casamiento de los nobles (Reyes, 1976: 76). El difrasismo “petate y trono” connota, por lo tanto, la idea que el matrimonio es parte esencial del linaje y que el mando no es el privilegio de un solo individuo, sino que siempre es compartido con su pareja.

Esta idea sigue vigente en expresiones tradicionales de hoy día que designan a la autoridad, al igual que al curandero y al Patrón Divino, como “Padre y Madre” –*tadehe* en el mixteco de Apoala– (López García, 2007).

Es muy claro que la pareja es el sujeto de la historia genealógica, tanto en los códices mixtecos como en las inscripciones mayas: uno de los dos esposos (generalmente el hombre primogénito) continúa el linaje y transmite los derechos asociados mientras que la otra persona (generalmente la esposa) establece la alianza con otros señorios.

La toma de posesión también puede coincidir con una victoria militar, tal vez acompañada por la ejecución ceremonial (el sacrificio) de los enemigos vencidos.³³ Es interesante ver cómo la historiografía ñahñu (otomí), relatada en el *Códice de Huamantla*, emplea la misma convención para registrar la toma de posesión de un cacique a partir de la conquista española: jinetes españoles, con grandes lanzas (que han tomado el lugar de la Flecha Sagrada) matan a los guerreros indígenas y flanquean la escena en que el cacique nuevo (con tocado español), de pie sobre un monte (con un hombre matado), recibe tributo y ofrendas de sus vasallos.³⁴

Siempre la toma de posesión y el tener poder implican ritos de reverencia ante los antepasados. Esta devoción, muy propia de Mesoamérica y de muchas otras civilizaciones, ha recibido relativamente poca atención de parte de los investigadores porque tiene poca presencia en el marco de la cosmovisión occidental.³⁵ La extraordinaria importancia del día de los Muertos en México hasta hoy ya es una indicación de la profunda atención a los ancestros en el sustrato cultural. En el arte antiguo mesoamericano la conexión más palpable con el pasado se expresa en ciertas reliquias, conservadas y veneradas en forma de Envoltorios Sagrados, que pasan a ser el centro espiritual de la comunidad, el “corazón del pueblo” (*altepetl iyollo*). Pueden contener todo tipo de objetos, en que se manifiesta el poder de los ancestros deificados. Están bien documentados el famoso Envoltorio de Huitzilopochtli, que guía al pueblo mexica (en la *Tira de la Peregrinación*), y el *Pizom*

33 Para la combinación de la toma de posesión con el derramamiento de sangre encontramos ejemplos claros en la iconografía maya (la *Placa de Leiden*), así como en los manuscritos pictóricos del Posclásico (códices *Porfirio Díaz* y *Fernández Leal*). El mismo concepto probablemente constituye el fondo ideológico de las escenas de batalla en los famosos frescos de Bonampak y de Cacaxtla, así como de los famosos “danzantes” de Monte Albán (en el Preclásico tardío) y del programa de las estelas en la Plataforma Sur del mismo sitio (época clásica).

34 Lámina 25 en la edición de Aguilera (1984).

35 Un estudio fundamental del culto a los ancestros entre los mayas es la monografía de McAnany (1995).

Cacal del Popol Vuh. En la pictografía de Ñuu Dzauí su contenido se identifica explícitamente con *Ñuhu*, “deidad, poder divino”.³⁶

Como actualización de su lazo con el origen sobrehumano de su linaje –fundamento primordial de su poder–, el gobernante realiza el culto a sus ancestros, así como otros ritos que muestran su intermediación entre la comunidad y el mundo divino. Todo ello se concentra en la imagen del Envoltorio Sagrado, y en Ñuu Dzauí, rendirle culto es una obligación del nuevo rey y parte fija de sus ceremonias de tomar posesión. Esto consistía en:

- 1) untarse con la pomada negra alucinógena, propia de los sacerdotes,
- 2) ayuno –indicado por un trenzado vegetal– y autosacrificio de sangre sacada de la oreja o de otra parte del cuerpo,
- 3) ofrenda de copal en un incensario en forma de cuchara (*tlemaitl* en náhuatl), y ofrenda de piciete o tabaco alucinógeno (*nicotiana rustica*) en forma molida.³⁷ Esta ofrenda recordaba lo que habían instituido los hijos gemelos de la Pareja Primordial, como parte del proceso de la creación, descrito por fray Gregorio García (“pedíanles que por virtud de este beleño que les ofrecían [...] que hubiese claridad en el mundo”).³⁸

Entre los diversos ritos para celebrar la inauguración –sea de un reino, de un templo o de una época determinada– destaca encender un Fuego Nuevo, que recuerda e imita la primera salida del sol como inicio simbólico de la historia humana como tal. Esta actividad ya viene registrada en las inscripciones clásicas mayas. Varias veces encontramos un ejemplo primordial de esta ceremonia: la fricción para el primer fuego en el inicio de la historia. La *Historia Tolteca Chichimeca* (f 16r) muestra cómo un hombre-nahual realiza tal ceremonia en combinación directa con el origen de las tribus en Chicomoxtoc. También en la variante ñahñu (otomí), en el *Códice de Huamantla*, la historia comienza con la fricción para el fuego en la Cueva del Origen, frente al Gran Padre (que empuña la Flecha Sagrada) y la Gran Madre.³⁹ Por eso los Ancestros-Fundadores de los linajes mixtecos, después de salir del árbol de Yuta Tnoho (Apoala) y distribuirse hacia las cuatro direcciones encien-

36 Ya Karl Anton Nowotny (1961) insistió en la importancia ritual de estos Envoltorios en los códices del Grupo Teomoxtlí (Borgia). Posteriormente también se han identificado en los relieves mayas y en los códices de Ñuu Dzauí.

37 Compárese el ritual de ayuno y autosacrificio de los señores ante el Envoltorio Sagrado y la oración correspondiente descritos en el *Popol Vuh* (Tedlock, 1985: 218-223).

38 El “beleño” de este texto lo interpretamos con base en el vocabulario mixteco de fray Francisco de Alvarado (1593), que incluye “beleño piciete: *ino, yucu ino*”. El mismo material aparece en templos como montoncillos de polvo verde. Esparcido o caído en un montoncillo, el mismo polvo se combina con el cacao (sea como almendra, sea como bebida) en algunas escenas de matrimonio, de acuerdo con el difrasismo mixteco para “arras, presentes que se dan en los casamientos entre señores”: *ino dzehua*, que literalmente significa “tabaco, cacao”. Además, el piciete molido tiene un papel importante en los conjuros nahuas registrados por Ruiz de Alarcón, en que se invoca continuamente como *Chiconauhtetzotzonal*, “el nueve veces golpeado”. En los frescos de Teotihuacán y en los relieves mayas encontramos también escenas rituales en que los protagonistas esparcen un material semejante –el paralelo de los códices sugiere que allí también se puede tratar de piciete molido–.

39 Aguilera (1984: 42).

den el Fuego Nuevo, siguiendo el ejemplo del héroe cultural Señor 9 Viento Quetzalcóatl. La tabla y el palo para encender ese Fuego Nuevo quedan como objetos de gran importancia ceremonial, junto con los Envoltorios Sagrados y los Bastones de mando.⁴⁰

El acto de la fricción para un Fuego Nuevo también ocurre en contextos adivinatorios, muchas veces asociados con las cuatro direcciones y los augurios para un segmento específico del tiempo.⁴¹ En varios códices, el palo para encender por fricción un Fuego Nuevo llega a ser identificado iconográficamente con la flecha de la conquista, la flecha de poder como cetro en manos del gobernante y la flecha que se tira a las cuatro direcciones durante el rito de la toma de posesión.⁴² En un ámbito simbólico, este tema iconográfico señala que el gobierno de un nuevo rey es como el amanecer de un nuevo sol. Cuando se trataba de una victoria sobre los habitantes anteriores, éstos quedan relegados por medio de este acto a una fase o creación anterior, como es el caso de los “Hombres de Piedra”, vencidos por los Primeros Señores de Ñuu Dzau.

EL PODER DE LA SERPIENTE

El tiempo es a la vez físico o durativo –el transcurso de los días con que se mide la duración de la vida humana– y conceptual, lleno de significado religioso, por las referencias simbólicas al mundo de los dioses y de los ancestros, a los momentos de la creación y de la historia sagrada. Ambos aspectos se encuentran en la extensa descripción de fray Bernardino de Sahagún: el orden del calendario es comparado con el de las piedras en un muro o el de las joyas de un collar, mientras que su carácter misterioso y mágico se expresa por medio de la palabra azteca *nahuallohtl*, “asunto de nahuales”. Efectivamente, es através de la experiencia nahualística (de compartir la vivencia, el carácter y el destino con uno o más animales u otros seres en la naturaleza) como el ser humano puede trascender sus límites físicos y entrar en el ámbito de los dioses. Como sueño, el nahualismo es parte de la cotidianidad, pero evocado conscientemente y manipulado por los especialistas religiosos se convierte en un verdadero éxtasis chamánico.

40 *Códice Tonindeye*, pp. 16-17. Estos artefactos aparecen también entre los objetos cargados por el Señor 8 Venado, cuando se dirige de Ñuu Thoo a Yucu Dzaa para tomar posesión de su primer señorío (*Códice Iya Nacuaa I*, p. 6). Cuando posteriormente se convierte en rey de Ñuu Thoo, inicia sus actividades con la fricción para el Fuego Nuevo (*Códice Iya Nacuaa I*, p. 17). Entre los mexica se celebraba el Fuego Nuevo (combinado con un sacrificio humano) para marcar el ciclo de los 52 años y para inaugurar santuarios como el Templo Mayor de Tenochtitlan (cf. Anders, Jansen y Reyes García, 1991).

41 En el *Códice Yoalli Ehecatl* (p. 50), por ejemplo, vemos cómo en el norte el dios Tepeyollotl-Pahtecat es el que fricciona para el fuego sobre un hueso y un cuchillo en “agua y fuego” (difrasismo que significa “guerra”). Del cielo descende una pareja de fuerzas divinas, otra vez con el signo de “agua y fuego” (es decir, “guerra”) y con el signo de “palo y piedra” (difrasismo de “castigo”) y “hacha” (ejecución). Probablemente se trata aquí de pronósticos para el inicio de reinados, periodos ceremoniales o grandes empresas en general. Hay un paralelo en el *Códice Maya* de Madrid, p. 38.

42 Ambos elementos –encender fuego y tirar cuatro flechas por las cuatro partes del mundo– forman parte de la ceremonia chichimeca descrita por Ixtlilxóchitl (1975/77, I: 295). Un texto ritual de una ceremonia similar se ha conservado como principio de los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann, 1938).

Varios símbolos se usan para representar este trance, especialmente serpientes, ya que éstas aparecían en las visiones. El franciscano fray Toribio de Benavente, *Motolinia*, fue uno de los primeros cronistas que documentó la experiencia visionaria provocada por el consumo ritual de hongos alucinógenos:

Tenían otra manera de embriaguez que los hacía más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; mas los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos [...]. A estos hongos llaman en su lengua *teunanacatlth*, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba. (Motolinia, 1969: 20.)

Más tarde, Nuñez de la Vega (1702) describió la sobrevivencia de esta práctica entre los tzeltales, cuando se trataba de iniciar a un novicio en el trabajo del especialista religioso (“maestro” o curandero):

En algunas provincias usan, para aprender aqueste oficio de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas; la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra, y le sale por la parte posterior, y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino, donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro que ya está enseñado. (Citado por Aguirre Beltrán, 1963: 283.)

En el arte antiguo hay muchas referencias a tales serpientes de visión, y el ejemplo más ilustrativo es el del capítulo del *Códice Yoalli Ehecatl* (Borgia), página 36, que describe cómo una serpiente de viento y noche sale de un Envoltorio Sagrado y devora al sacerdote que, con los ojos cerrados en trance, va nadando en el vacío. Una representación similar de la experiencia visionaria la encontramos en el *Rollo del Fuego Nuevo* (Rollo Selden): la Cueva del Origen (*Chicomoztoc*) es calificada como un lugar nahualístico (un sacerdote baja como *xiuhcoatl*) y de allí sale un cargador del Envoltorio Sagrado (*teomama*) y va por un camino oscuro de estrellas y cuchillos, es decir, por una vía espiritual, de trance, nocturna, resultado del autosacrificio.

Otros ejemplos son los famosos relieves de Yaxchilán, que muestran cómo el autosacrificio provoca una visión en que se manifiesta el espíritu ancestral.⁴³ De hecho, encontramos muchas representaciones semejantes de serpientes de cuyas fauces emergen personajes.

⁴³ Cf. Freidel, Schele y Parker (1993).

La serpiente llegó a ser empleada como signo de la experiencia visionaria para marcar la frontera y el contacto entre el mundo humano y la esfera de lo sagrado. Por eso en la arquitectura religiosa precolonial hay relieves o cercos en forma de serpientes (*coatepantli*) alrededor de los templos y las pirámides. Por eso serpientes de nube y noche –fuerzas nahualísticas misteriosas– envuelven el Árbol del Origen de la dinastía de Jaltepec (*Códice Añute*, p. 2) o el sitio donde se enciende por fricción el primer fuego (*Rollo del Fuego Nuevo*/Rollo Selden). Por eso es un Coatepec, “Cerro de Culebras”, donde nace o se manifiesta Huitzilopochtli, y por eso el Templo Mayor de Tenochtitlan reproduce en forma monumental aquel cerro.

Encontramos en esta función serpientes comunes, pero también serpientes especiales, que generalmente tienen una carga simbólico aún más fuerte.

La “serpiente de fuego” (*xiuhcoatl* en lengua azteca, *yahui* en mixteco) –la bola de lumbre en que se transforman los sacerdotes-nahuales poderosos– representa la fuerza nahualística divina y aparece como nahual y “arma” de Huitzilopochtli. La encontramos, por ejemplo, en el famoso monumento conocido como Piedra del Sol o Calendario Azteca en el Museo Nacional de Antropología en la ciudad de México. El elemento central es el signo de la edad actual, 4 Movimiento, con la cara del dios Sol (Tonatiuh) en el centro, rodeada por los nombres calendáricos de los cuatro soles o edades anteriores. Este complejo glifo está dentro de un círculo compuesto por los veinte signos básicos del calendario y colocado dentro del disco brillante que es el sol. El total es cercado por las dos serpientes de fuego, que hacen explícito su carácter de *nahuallo*.

Una figura serpentina importante del panteón mesoamericano es Ciuacoatl, la “Mujer-Serpiente”, diosa asociada a la vez con los nacimientos y con la muerte, con el inframundo y con el Templo Oscuro que lo representa (*Tlillan* en náhuatl, *Vehe Kihin* en mixteco).⁴⁴ Su carácter liminal se manifiesta claramente durante el parto, momento de creación pero también de peligro mortal: guía a las mujeres en esta batalla y lleva consigo a las que mueren en ella:

cuix â tomicca
in ticioatzitzinti
ca toiaoioh:
ca uncan miquiztequiti
in Cioacoatl,
in Quilaztli, in Tonantzin.
 (Sahagún, Libro VI, cap. 33.)

Acaso [el parto] no es nuestra mortalidad,
 de nosotras las mujeres,
 porque es nuestra batalla,
 porque allí echa su tributo de muerte
 la Ciuacoatl,
 Quilaztli, Nuestra Madre.

Como Ciuateotl –Mujer Divina– es la madre que ha muerto durante el parto y que ha sido deificada. Como Citlalcueye o Citlalicue, “Ella con la falda de estrellas”, es diosa de la Vía Láctea y desempeña el papel de la Gran Madre en la pareja creadora. Su conexión

⁴⁴ Esta diosa desempeña un papel crucial en los códices *Ciuacoatl* (Borbónico) y *Yoalli Ehecatl* (Borgia), así como en la vida del Señor 8 Venado (Anders, Jansen y Reyes, 1991, 1993; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b; Jansen y Pérez Jiménez, 2007ab).

con la experiencia visionaria consiste en que el “cuerpo” o la “creación” de Ciuacóatl-Citlalcueye es el tabaco alucinógeno, el piciete, la potente *nicotiana rustica*.⁴⁵

Pero el personaje serpentino más conocido y más complejo es, sin duda, Quetzalcóatl. El nombre mismo, “Serpiente con plumas de quetzal”, es una metáfora para “remolino de viento” (sinónimo de Ehecatl, dios del Viento), y, como tal, designa un poderoso nahual: *in vei naoalli* (Sahagún, Libro III, cap. 3). Para toda Mesoamérica, es la figura crucial que se sitúa precisamente en el paso de la oscuridad a la luz, en el proceso creativo del universo y en el umbral de la historia. En un nivel simbólico representa la experiencia nahualística misma que, como área liminal de las transformaciones, conecta ambas esferas. Las plumas de quetzal, como elemento precioso y emblema de la nobleza, lo asocian con los gobernantes y, en particular, con los toltecas, los que mantenían viva la gran tradición cultural de Teotihuacan, Tula y Cholula. Esta asociación simbólica se remonta por lo menos a Teotihuacan mismo, donde relieves impresionantes de Serpientes Emplumadas, combinadas con coronas, rodean el templo central de la Ciudadela –la residencia, se supone, de la máxima autoridad–.⁴⁶ Tanto en Tula, Hidalgo, como en la parte tolteca de Chichén Itzá, la Serpiente Emplumada aparece como nahual protector de los señores y de los guerreros nobles en los relieves de los grandes bancos en las salas del consejo, y como guardián de lo más sagrado en los relieves de las columnas que flanquean la entrada principal del Templo B y del Templo de los Guerreros respectivamente.

También como ser divino, Quetzalcóatl es un intermediario: en el plan astral es asociado con Venus, que está entre el sol y la oscuridad, y en el ciclo de las temporadas es el remolino, que anuncia la venida de la lluvia después del tiempo seco.

Su aspecto creativo es bien denotado por muchas fuentes. En el *Popol Vuh*, la Serpiente Emplumada, Gucumatz, aparece como título de las deidades creadoras. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Quetzalcóatl-Ehécatl y Tezcatlipoca se hicieron árboles grandes para levantar el cielo.⁴⁷ Es Quetzalcóatl el que, al igual que los dos héroes Hunahpú e Ixbalanqué en el *Popol Vuh*, baja al inframundo y, después de pasar las pruebas del dios de la Muerte, logra sacar de allí los huesos (aparentemente de los seres de la creación anterior):

niman ye ic concui
in chalchiuh-omitl
çecni temi
in oquichtli in iyomio
çecni temi
in çihuatl in iyomio
(Lehmann, 1938: 332.)

Entonces agarró
el hueso precioso como jade
en una parte lleno
de lo huesudo del hombre,
en otra lleno
de lo huesudo de la mujer.

⁴⁵ Garibay (1979: 109); Mendieta, Libro II, cap. 19; Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 3 ss.

⁴⁶ Compárese la serpiente emplumada que envuelve personas en los relieves laterales del templo principal de Xochicalco y en los frescos de Cacaxtla. En la iconografía clásica maya, la serpiente bicéfala aparece como emblema del poder del rey.

⁴⁷ Garibay (1979: 32 y 105).

En la salida del inframundo, las codornices lo asustan y Quetzalcóatl deja caer y romper estos huesos, pero al fin él mismo los lleva como envoltorio al templo de Ciucóatl-Quilaztli, la poderosa y también espeluznante diosa de la muerte y del nacimiento. Allí, moliéndolos en un lebrillo de jade y realizando el autosacrificio de la perforación del miembro viril, les da vida esparciendo su sangre encima. Así se creó la humanidad.

A esa historia sagrada se referían aún en la época colonial los conjuros para curar las quebraduras de huesos:

*Ca nehuatl nitlamacazqui
niquetzalcoatl,
niani mictlan, niani topan,
niani chiconauhmicltan,
ompa niccuiz
in mictlan-omitl.
Otlatlacoque in tlamacazque,
in teuhtotome:
otlaxaxamanique otlapozteque
(Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 22.)*

Porque yo soy el espíritu,
yo soy Quetzalcóatl,
voy al Lugar de la Muerte, voy al Más Allá,
voy al Lugar de la Muerte, Lugar 9,
allí agarraré
el hueso del Lugar de la Muerte.
Mal han hecho los espíritus,
los pájaros del polvo:
lo rompieron y quebrantaron

Los pájaros mencionados son las codornices que asustaron a Quetzalcóatl, como demuestra otro conjuro semejante, que viene referido directamente antes del citado:

*Tlacuel tecuçoline,
comontecatle,
tlen ticaitia
in mictlan-omitl
in oticpoztec in oticxamani.
(Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 22.)*

Ven, tú, codorniz macho,
alborotador,
¿qué has hecho
con el hueso del Lugar de los Muertos,
que lo quebraste y rompiste?

Como clara referencia a aquel episodio, Quetzalcóatl es invocado por las parteras y llamado la madre y el padre del recién nacido, el dios que ha hecho al ser humano como una joya y le ha dado la vida, trayéndolo desde *Umeiocan*, “el lugar de la dualidad” o “el lugar de lo huesudo”, y de *Chiconauhnepaniuhcan*, el “lugar de los nueve pisos”, un término empleado tanto para el inframundo como para el cielo superior.⁴⁸ Así aparece como inter-

⁴⁸ Es interesante observar cómo en el siglo XVI este concepto fue interpretado, conforme a la filosofía europea, en términos de “causas”. Véase el texto ilustrativo del *Códice Vaticano 3738*, p. 1v:

Cuánto sea verdad aquello que dice San Pablo, Romanos 1, que de las cosas invisibles de Dios algunas las adquirieron los hombres con luz [razón] natural, aparece claramente en los hombres nacidos en esta Nueva España, que, siendo gente tan bárbara y de intelecto tan bajo, tenían en sus pinturas que existían nueve causas superiores, que nosotros llamamos cielos, a las cuales atribuían todos los efectos del universo, entre las cuales ponían esta primera, la que era causa de todas las otras, y estas nueve causas o cielos las distinguían por los cometas, que veían, y conforme al color que veían en el cometa, pusieron el nombre a aquella causa o cielo.

En el pensamiento mesoamericano, este concepto forma parte de una numerología que expresa el carácter sagrado del universo, al igual que el “Mar 7” y el “Mar 14” de los rezos tlapanecos (Schultze Jena, 1938, III: 173).

mediario de la gran pareja creadora en el plan astral, Citlaltonac y Citlalicue (Sahagún, Libro VI, caps. 7 y 34).

Otro texto enfoca más bien la asociación con el sexo y la fertilidad:

este Quetzalcoatl estando lavándose, tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra. Y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llamaban Xochiquetzal, que quiere decir “rosa”, que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino. Y estando ella durmiendo, lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron, y del agua que de ello deramaron salieron rosas que no huelen bien. Y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecutli, y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas que ellos llaman *suchiles*, por derivación de esta diosa que ellos llaman Xochiquetzal. (*Códice Magliabechi*, p. 61v.)

Una representación pictórica de su autosacrificio vivificador la encontramos en el *Códice Yoalli Ehécatl* (Borgia), página 53, donde, junto con el dios que representa los guerreros muertos en la batalla, perfora su pene y fertiliza con su sangre a la esquelética Ciuacóatl, en la superficie terrestre, de modo que florece un precioso árbol de mazorcas.

La misma idea está presente en la descripción que se da acerca de la fiesta Etzalcualiztli, en la que se veneraba a Quetzalcóatl:

En esta fiesta los indios se sacrificaban de sus naturas, que ellos llamaban *motepuliço* [“extraer sangre del miembro viril”], que quiere decir esta suciedad sacrificada. Dicen algunos que esto hacían porque [= para que] su dios tuviese por bien de darles generación... Y en esta fiesta ofrecían al demonio niños recién nacidos que ellos llaman *teyçoque* [“sangrados”]... Como usan los cristianos en el bautismo de sus hijos. (*Códice Magliabechi*, p. 33v.)

En algunas fuentes, Quetzalcóatl aparece como hijo de la diosa Ciuacóatl, asociado simbólicamente con el cuchillo de pedernal que esta deidad mandó a la tierra como llamamiento al sacrificio, a la vida piadosa y penitente.⁴⁹ El sacrificio, por su misma naturaleza, es también un acto de intermediación, de contacto e intercambio entre humanos y dioses. De ahí que no nos asombre que Quetzalcóatl desempeñe un papel protagónico en esta esfera. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Quetzalcóatl sacrificó a su propio hijo para crear el sol:

... el año 26 después del diluvio, visto que estaba acordado por los dioses de hacer el sol y habían hecho la guerra para darle de comer, quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese sol [...] Quetzalcoatl tomó a su hijo y lo arrojó en una gran lumbre, y de ahí salió hecho sol para alumbrar la tierra [...]. (Garibay, 1979: 35.)

En el relato cosmogónico de Teotihuacan, Quetzalcóatl-Ehécatl es el que inicia los sacrificios de los dioses para que con su sangre y fuerza vital el sol pueda moverse. Para

⁴⁹ Anders, Jansen y Reyes García (1993: 179).

los aztecas, Quetzalcóatl fue, por eso, también el título del sumo sacerdote, el que tenía el oficio de realizar el sacrificio humano, y de ahí el sacerdote arquetípico, el modelo de piedad.⁵⁰

Ya vimos que en los conjuros mágicos el curandero se puede identificar con él: *nitlamacazqui, ninahualteuctli, niquetzalcoatl*, “yo el espiritado, yo el señor nahual, yo Quetzalcóatl” (Ruiz de Alarcón Tratado II, cap. 3).

INTERPRETACIÓN DEL SEÑOR 9 VIENTO

El *Códice Yuta Tnoho* –un libro ideológico por excelencia– conecta el origen de los linajes gobernantes y el principio de la historia mixteca con la estructura del calendario y de la geografía sagrada. El protagonista, el intermediario entre las dos esferas, es el Señor 9 Viento, hombre-dios, versión mixteca del Quetzalcóatl de los nahuas. Cabe observar que en el texto de fray Gregorio García, citado arriba, este Señor 9 Viento no es un solo individuo, sino un par de gemelos, al igual que Hunahpú e Ixbalanqué en el *Popol Vuh*. García dice que los dos se transformaban en águila (*yaha*) y serpiente de fuego (*yahui*): un difrasismo conocido para “nigromántico señor”. El mismo título lleva el Señor 9 Viento en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 48), cuando baja del cielo sobre una cuerda de plumones, la que representa su viaje espiritual y nahualístico.

Tanto en *Yuta Tnoho* como en el *Rollo del Fuego Nuevo* (Rollo Selden) el Señor 9 Viento Quetzalcóatl es instruido por los ancianos en el Cielo, los que en la tradición de Ñuu Dzavui se llaman Señor 1 Venado y Señora 1 Venado. En la tradición nahua, este papel de pareja primordial lo desempeñan Cipactonal (“Día Lagarto”) y Oxomoco (¿“Fuerza de la Preñada”?), de los cuales la última es a su vez identificada por algunas fuentes con Ciua-cóatl, con Itzpapálotl, y, en la *interpretatio christiana*, con Eva.⁵¹ Los tres –la pareja de ancianos y Quetzalcóatl– son considerados como los inventores del calendario y, por lo tanto, como patronos del sortilegio.⁵²

La asociación de la pareja primordial como instructores de Quetzalcóatl en el cielo concuerda con la idea que de el Oriente es el sitio simbólico del origen, específicamente del origen del orden espacial y temporal, y por eso también de la sabiduría. El papel de la pareja primordial en este caso corresponde al del sacerdote anciano, sentado sobre una piedra, que envía a un penitente a hacer una peregrinación:

todo este negocio era tenido y estimado por cosa divina y dedicada a los dioses, y así hablaba y mandaba el tal viejo como hombre de superior esfera, de ciencia revelada y conocimiento profético, y así decía a los peregrinos al tiempo de partirse, que él quedaba viendo todos sus sucesos, pasos y hechos, y así decía:

⁵⁰ Sahagún, Libro VII, cap. 2; Durán (1967, I: 31).

⁵¹ Lehmann (1938: 54), Anders, Jansen y Reyes García (1991: 181 ss).

⁵² Cf. *Códice Magliabechi*, p. 77v-78r, así como Anders, Jansen y Reyes García (1991).

Nican nitlachixtica
nixomoco ni huehue
nicipac nitonal

(Ruiz de Alarcón, Tratado I: cap. 4, cf. Tratado V: cap. 2.)

Aquí te quedo mirando
Yo Oxomoco, yo el anciano,
yo, Cipactonal.

El héroe cultural Señor 9 Viento “Quetzalcóatl”, fundador del orden cósmico, viene bajando del cielo sobre un cordón cubierto de plumones blancos, que serpentea como el mismo remolino (*Códice Yuta Tnoho*, p. 48), y se manifiesta en la Cueva del Origen, Chicomoztoc, para iniciar un camino de oscuridad y cuchillos, o sea de misterio y sacrificio, es decir, de trance shamánico (*Rollo del Fuego Nuevo*). En ambos casos se representa como sacerdote-nahual (“águila, serpiente de fuego”). Interpretamos tales representaciones como símbolos del origen divino, nahualístico, del poder de los reyes históricos.

Luego, según el *Códice Yuta Tnoho*, Quetzalcóatl es el que da a cada lugar su propia fecha sagrada, el que hace nacer los primeros señores de la Sagrada Madre Árbol de Yuta Tnoho y el que inicia las ceremonias del Fuego Nuevo. Así realiza una especie de viaje creador, marcando el paisaje con nombres, fechas ceremoniales y referencias simbólicas, que resultan en un geografía significativa, sagrada, llena de puntos de contacto con el Otro Mundo. La tradición subsiste hasta hoy: en Ñuu Ndeya (Chalcatongo) se atribuye este viaje a una autoridad (*ndaha jaha*, “mano, pie”) que bajó del cielo, o a Jesucristo.⁵³

Nos damos cuenta del carácter de intermediario entre los dos mundos (divino-humano, oscuridad-luz, muerte-vida) que es propio de Quetzalcóatl, como símbolo de la experiencia nahualística de los nobles y los gobernantes, de los que hacen historia. No es de extrañarse, por eso, que esté presente en los relatos sobre el origen del mundo y de la gente.

A primera vista, todos aquellos relatos parecen muy diferentes entre sí, pero se pueden reducir a unos pocos principios. Generalmente enfocan un cambio primordial, un movimiento creativo. Puede ser el movimiento del sol actual, que crea el transcurso del tiempo: su nombre, “4 Movimiento”, alude a los puntos cardinales y a la organización espacial y temporal, mientras que el relato sobre su primer movimiento explica la necesidad de los sacrificios. El poder de los reyes es como la luz y proviene del cielo en un movimiento vertical (desde arriba hacia abajo), traído por el hombre-dios, el primordial sacerdote-nahual que baja de allí. Por otro lado, origina a la primera gente en un movimiento vertical desde abajo hacia arriba, emergiendo de un árbol o directamente de la tierra, y siendo creada de huesos sacados del inframundo, etc. Luego los primeros señores, los Ancestros-Fundadores, toman posesión de la tierra en un movimiento horizontal, expandiéndose hacia las cuatro direcciones, o llegando a su “tierra prometida” después de una larga peregrinación.

En estos relatos encontramos a menudo el paso de la oscuridad a la luz, por ejemplo en los símbolos de Chicomoztoc o de caminatas bajo tierra. Otro marcador de la frontera entre ambos mundos es el río; los pueblos que peregrinan deben cruzar el agua –el mar del lebrillo precioso o la laguna de Aztlán– al igual que los muertos que, en su viaje en

⁵³ Una versión amplia sobrevive también entre los mazatecos (cf. Stenzel, 1980: 46).

sentido contrario, al Más Allá, deben cruzar el “Río 9”, que encierra el reino del inframundo.⁵⁴ Este *apanohuayan*, “paso del agua”, no sólo es parte importante de la geografía sagrada, sino también de la cronología sagrada, de la periodización de las creaciones. A la inundación (*apachihuiliztli*) que acaba con la creación anterior y que en la *interpretatio christiana* se identifica con el diluvio, sobrevive una pareja primordial:

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. El árbol en que escaparon llaman ahuehuate; y dicen que vino este diluvio en la letra diez, según su computación, que ellos representan con el signo agua [...]. Otros dicen que no sólo escaparon de este diluvio aquellos dos del árbol, sino que otros siete quedaron escondidos en ciertas grutas y que, pasado el diluvio, salieron y repararon (repoblaron) el mundo repartiéndose por él, y aquellos que después los sucedieron adorábanlos como dioses, cada uno en su nación. (*Vaticano 3738*, p. 4v.)

Como tal, el paso por un río grande o por el mar se convierte en un tema común de la historia del origen del pueblo –para ser interpretado posteriormente como una prueba de que los habitantes del continente americano provenían del Viejo Mundo, habiendo cruzado el océano–.

En el *Rollo del Fuego Nuevo* (Rollo Selden) encontramos un río como paso entre oscuridad y luz: tiene agua oscura por una parte y agua clara por la otra, y se sitúa en medio de un repertorio del simbolismo que venimos discutiendo: después de las imágenes de la bajada del cielo y la salida de la cueva nahualística, el grupo que ha recogido del Envoltorio de Quetzalcóatl y otros símbolos del poder en el Templo de los Temblores, pasa por ese río, para luego surgir de la tierra y entrar en el campo de los cuatro puntos cardinales; y a esto sigue la ceremonia del Fuego Nuevo sobre una montaña rodeada por serpientes con plumas de quetzal, la victoria sobre el hombre de piedra, etcétera.⁵⁵

La realidad geográfica contenida en los códices es entonces más que un conjunto de elementos cartográficos. No se trata de señalar las urbes pobladas ni de delimitar sus territorios. Los lugares son asociados con sus correspondencias simbólicas e interpretados en función de presencias de poderes divinos, de acciones rituales y de experiencias históricas. La combinación con la fecha sagrada marca el momento de la fundación (“el primer amanecer”), pero a la vez la continuada celebración ritual de aquel momento. La devoción se expresa en convivencia y se erige comunidad. Cada lugar tiene su fiesta, que es vivencia ostentativa de su identidad, de manera abierta, incluyente y dinámica. La fiesta del “Lunes

54 El lebrillo precioso se ve en el *Lienzo de Jucutacato*, la laguna de Aztlán en el *Códice Azcatitlan* y la *Tira de Peregrinación*. En la frontera del Más Allá se encuentra el paraje de los montes en colisión continua –*Tepemaxcalco* o *Tepetl imonamiquiyan*–: por allí pasan tanto los difuntos en camino al *Mictlan* (*Códice Vaticano A*, p. 2 r) como Quetzalcóatl después de la caída de Tula (*Vaticano 3738*, p. 9r) y los mexica en camino a Tenochtitlan (*Códice Azcatitlan*, lám. IV: véase la tesis doctoral de Castañeda, 1997).

55 Nótese que el río en el *Rollo del Fuego Nuevo* (Rollo Selden) es a la vez el Río de la Abuela, en términos mixtecos, el Río de Ceniza, la frontera occidental del territorio de Ñuu Dzavui, el Río Nejapa en la realidad geográfica. La Abuela del Río, Sitna Yuta, es la Patrona de la “generación humana” (cf. códices *Yuta Tnoho*, p. 16, y *Tonindeye*, p. 15).

del Cerro” o *Guelaguetza* de Oaxaca (los dos últimos lunes de julio), aunque tiene aspectos muy turísticos, es un ejemplo reciente y característico.

La tierra, por las vivencias e ideas inscritas en ella, se vuelve una matriz de identidad narrativa del pueblo Ñuu Dzaui. Una arqueología materialista de fuera (*etic*) que en sus recorridos y exploraciones se limita a establecer jerarquías de sitios en términos meramente cuantitativos y a explicar los patrones de asentamiento de acuerdo con estrategias económicas y ambiciones militaristas, pasa por alto las categorías, las motivaciones y los valores propios de la cultura (*emic*) y pierde de vista esta importante dimensión del paisaje. Los vestigios arqueológicos mismos deben registrarse dentro de su contexto cultural, tanto material como inmaterial, tal como los ve el mismo pueblo. Por ejemplo: no sólo hay que mapear los muros, tiestos y áreas de recursos económicos, sino también las cuevas, los manantiales, las rocas, las cumbres y otras sedes de los *Ñuhu*, los seres divinos.

EL FLECHADOR DEL SOL

Analizando el contenido de los antiguos libros de Ñuu Dzaui, ya con el conocimiento de hoy en día, vemos que los protagonistas de esta historia, los reyes y las reinas de los diferentes señoríos, fueron respetados como Ancestros Divinos, a la par con las deidades con las que compartían los títulos de *Iya*, “Señor divino” y *Ñuhu*, “Dios”. El inicio de la historia relatada por los manuscritos pictóricos de Ñuu Dzaui se remonta al origen de los fundadores de los señoríos precoloniales, que asocian con sitios sagrados como Yuta Tnoho (Apoala). Lo mismo dice Burgoa:

[...] la Mixteca, cuyo origen atribuían a dos árboles altivos de soberbios y ufanos de ramas, que deshojaba el viento a los márgenes del río, de la soledad retirada de Apoala entre montes de lo que después fue población [...] con las venas de este río crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques [señores nativos], varón y hembra, y de aquí por generación se aumentaron y extendieron poblando un dilatado reino. (Burgoa, 1934, I: 274.)

De ahí la historiografía de Ñuu Dzaui enfoca las dinastías de diferentes señoríos, en particular la de Ñuu Tnoo (Tilantongo). De nuevo esto coincide con la breve información que proporciona Burgoa. Un episodio que ha adquirido mucha popularidad y fama es el del “Flechador del Sol”:

Los hijos de aquellos árboles de Apoala, de donde fingen su origen, saliendo a conquistar tierras, divididos, el más alentado de ellos llegó al país de Tilantongo. Y armado de arco, saetas y escudo, no hallando con quién ejercitar sus armas, y fatigado de lo doblado y fragoso del camino, sintió que la braveza del sol le encendía grandemente, juzgó que aquel era el señor de aquella tierra [...] y desenvainando las saetas de la aljaba, embrazó el escudo para defenderse de la estación del sol, y enviábale pedernales en las varas [...]. Ya era hora de la tarde, en que iba el padre de los vivientes declinando a la pira del ocaso,

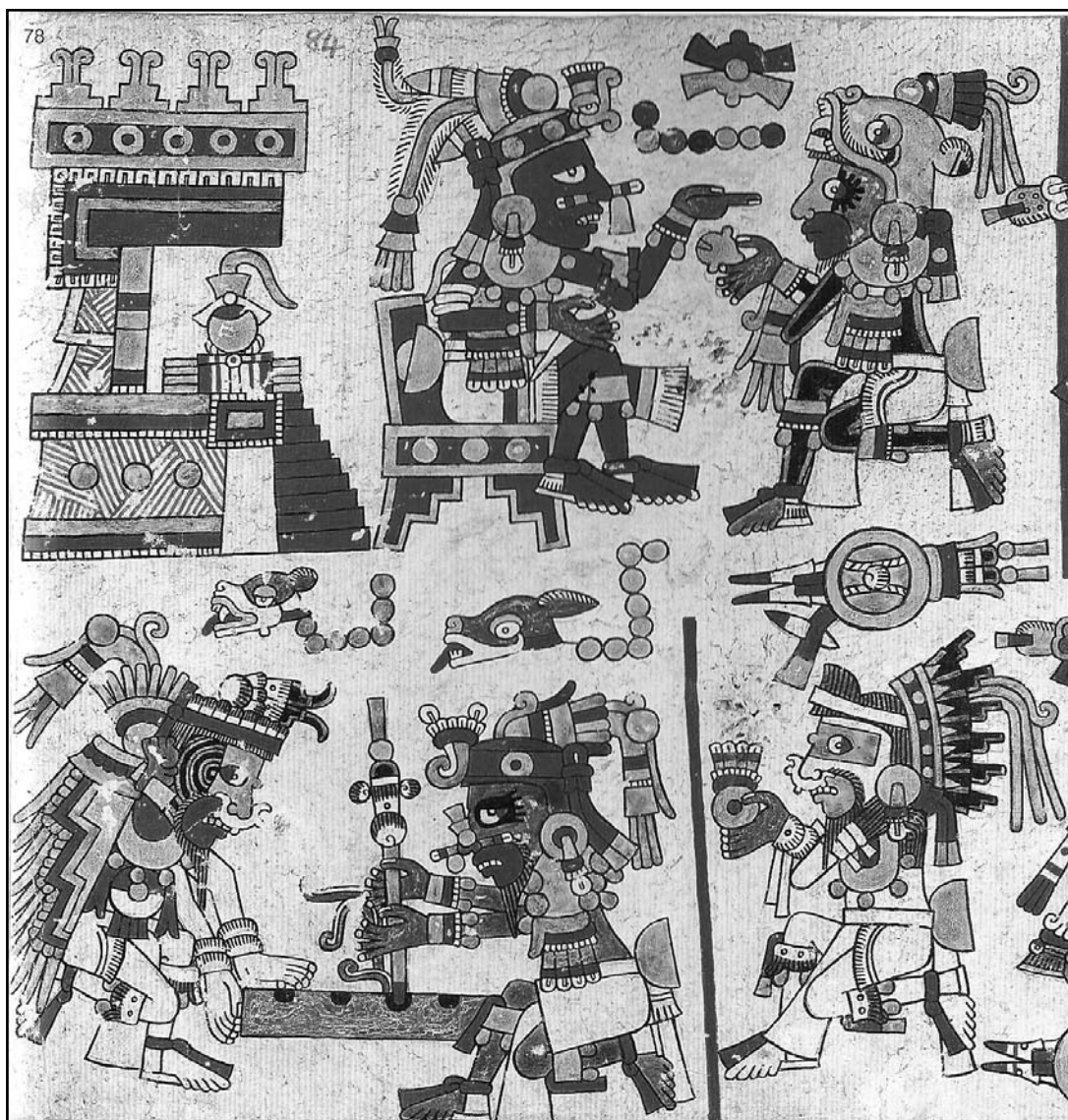
sobre una montaña [...]. Y todo apadrinó a la quimera del desvanecido y sagitario gentil, presumiendo que herido el sol de sus saetas, en mortales paroxismos desmayó vencido, dejándole por suya la tierra.

[...] la victoria del sol es tan general en el blasón de los mixtecas, que en los escudos de sus armas pintan un capitán armado, de penacho de plumas, rodela, arco y saetas en las manos, y en su presencia el sol, poniéndose entre nubes pardas, y hasta en algunas jícaras y tecomates de los indios principales [...].

Y de esta ridícula fábula hizo fundamento para ser su señorío y magnífico reino el más estimado y venerado entre los reyes de esta Mixteca, con tanta estimación que para calificarse de nobles los caciques alegan tienen algún ramo de aquel tronco, de donde se extendió el lustre de todos los caciques, que se dividieron en todas las cuatro partes de Mixteca Alta y Baja, de Oriente y Ocaso, Norte y Sur [...]. (Burgoa, 1934b, I: 369-371.)

Lo que el cronista dominico llama “esta ridícula fábula” es, hasta hoy, un poderoso icono de la cultura e identidad de Ñuu Dzaui. La leyenda del Flechador del Sol es un eco colonial de la vida del personaje más famoso en los códices mixtecos: el Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (1063-1115), cuya biografía se entrelaza de manera dramática con la de la Señora 6 Mono “Poder de la Serpiente Emplumada” y con el ciclo de sagas que rodea a la figura misteriosa del “Quetzalcóatl histórico”, rey de los toltecas (Jansen y Pérez Jiménez, 2007ab). Temas centrales de esta historia, que, por su composición, parece haber sido un drama que se presentaba durante rituales dinásticos, son:

- la llegada al poder de un joven guerrero (Señor 8 Venado), que no pertenecía a la dinastía real sino que logró un estatus superior por sus éxitos en la guerra y en la diplomacia,
- encuentros visionarios de los humanos con seres divinos misteriosos, quienes determinan sus destinos (la Señora 9 Hierba “Cihuacóatl” de la Cueva de los Muertos en Chalcatongo y la Señora 9 Caña “Itzpapalotl” de la Cueva del Boquerón en Tonalá),
- el sueño y diseño del Señor 8 Venado de unificar Ñuu Dzaui como un solo reino integrado, aliado con el poder más grande en la Mesoamérica de su tiempo, el imperio tolteca de Cholula, donde gobernaba el “Quetzalcóatl histórico”, llamado Señor 4 Jaguar en los códices mixtecos,
- una campaña de hazañas y conquistas para ganar gran fama, el viaje del Señor 8 Venado y del rey tolteca que los lleva a cruzar una gran extensión de agua (Laguna de Términos), para entrar en “Otro Mundo” y allí entrevistarse con el Señor 1 Muerte “Sol” en el Templo del Oriente (es decir: Chichén Itzá),
- la tragedia personal con desenlace sangriento: el Señor 8 Venado mata a la Señora 6 Mono (con quien había ido a la Cueva de la Muerte en Chalcatongo), y a su vez es matado por el hijo de ella, el Señor 4 Viento, quien será su sucesor como “hombre fuerte” de la Mixteca.



Códice Tonindeye (Nuttall), p. 76: El Señor 8 Venado y el Señor 4 Jaguar visitan el Templo del dios Sol, donde –por fricción– encienden un Fuego Nuevo.

Es el viaje hacia el Templo del Oriente y el encuentro con el dios Sol que sirvió como pauta para crear la leyenda del Flechador del Sol. Este Señor Sol (o su sacerdote) estaba sentado en un templo precioso, cerca del cual se encuentran un altar que sube hasta el cielo y una preciosa cancha para el juego de pelota.⁵⁶ Es un lugar de autoridad divina, simbolizada por una fila de narigueras sobre el techo del templo, por la ceremonia del fuego nuevo que los dos líderes celebran y por la visión que les toca experimentar allí. Se

⁵⁶ Códices Tonindeye, pp. 78-80, e Iya Nacuaa II, pp. 3-4.

trata en verdad del *Tonatiuh Ichan*, el reino del Sol, donde moran las almas de los guerreros muertos en batalla o en sacrificio.

No cabe duda de que el viaje tiene un aspecto religioso, ya que termina en el Oriente, que a la vez se representa en un nivel ideológico como el Más Allá, el ámbito del dios Sol. Pero esto lo reconocemos como un elemento narrativo de suspenso progresivo. La campaña comienza en una realidad cotidiana, con rituales en Ñuu Tnoo, luego continúa con una serie de conquistas que no tienen nada de extraordinario, para después entrar en un ámbito imaginario religioso. Interpretamos el relato, por eso, en dos ámbitos a la vez, uno de cosmovisión sagrada (la Casa del dios Sol) y otro conforme a la realidad geográfica (una campaña desde Cholula a Xicalango y a Chichén Itzá). El paso por el mar como acto liminal evoca la idea del gran río por donde hay que pasar para entrar en el Reino de los Muertos.

La referencia al Templo del Sol concuerda con la tradición del centro de México. El rey se fue al Oriente, a Tlapallan, porque lo había llamado el Sol: “y preguntándole [la gente] ¿a qué iba a aquellas tierras?, [Quetzalcóatl] respondió, que habían venido a llamarle de parte del señor de ellas, que era el sol. Esta fábula o embuste corrió muy en general entre estos indios mexicanos [...]” (Torquemada, Libro VI: cap. 24).

Probablemente esta respuesta fue en parte metafórica: “ir a la casa del Sol” significa “buscar fama”. *Tonatiuh ichan*, la “Casa del Sol”, es a la vez el Oriente y el destino de los guerreros valientes que mueren en el combate o por sacrificio.⁵⁷

Por otra parte, el “Quetzalcóatl histórico” efectivamente parece haber hecho un viaje, o, mejor dicho, una campaña de expansión guerrera, hacia el Oriente (cf. Jansen, 2006). Este Templo del Sol obviamente es un ambiente sagrado, pero a la vez parece haber tenido su realidad terrestre: la comparación con las fuentes arriba citadas sugiere que aquel donde hay un “altar que sube hasta los cielos” y una “gran y preciosa cancha del juego de pelota”, es en realidad Chichén Itzá, lugar adonde Landa y otras fuentes mayas concuerdan que llegó Kukulcán. A su llegada a Chichén Itzá lógicamente el rey tolteca se debe de haber entrevistado con la máxima autoridad religiosa, el *Ah Kin*, que fue precisamente un sacerdote del Sol.⁵⁸

El tema de la invasión de Quetzalcóatl y su encuentro con el Sol está representado también en Chichén Itzá, en los relieves y frescos del llamado Templo de los Jaguares, junto a la gran cancha para el juego de pelota. En las escenas de batalla destaca la figura del Señor Serpiente Emplumada: el nombre de este líder coincide con el de Kukulcán-Quetzalcóatl. El dintel del mismo edificio contiene relieves en que este Señor Serpiente Emplumada rinde homenaje al Señor Sol.⁵⁹

Una vez más nos damos cuenta de que en las entidades lo conceptual interactúa con

⁵⁷ Sahagún, Libro VI: caps 4, 21 y 33, cf. Sahagún Libro III apéndice, cap. 3. El viaje al Sol es un motivo que ocurre también fuera de Mesoamérica, y pertenece al tema clásico del viaje al Reino de los Muertos, tal como lo realizan Gilgamesh, Orfeo, Aeneas, Quetzalcóatl, Hunahpú e Ixbalanqué, etc. Más que una prueba del valor temerario, se trata de un símbolo religioso y psicológico: el héroe cruza la última frontera para entrar en el mundo divino, para explorar lo que hay más allá de lo consciente.

⁵⁸ Véase la descripción de Landa, cap. 7.

⁵⁹ Cf. Seler, *Gesammelte Abhandlungen* I: 683.

la realidad geográfica. Por eso los signos toponímicos en cuestión también coinciden con los símbolos direccionales de los códices religiosos. Por el valor simbólico que se les atribuye, tales lugares se convierten en referentes emblemáticos de la identidad de una cultura o de un pueblo. Sin dejar de ser entidades físicas, se convierten en elementos constructivos de la colectividad social y espiritual.⁶⁰

TRANSCRIPCIÓN DE LA PICTOGRAFÍA HISTÓRICA DE ÑUU DZAUÍ

La introducción de la escritura alfabética produjo en primer lugar documentos mixtos, es decir, copias de los antiguos códices pictográficos con textos alfabéticos que registraron cómo tal manuscrito fue leído y transcrito.

Un ejemplo es el *Códice Ñuu Naha*. Este documento colonial procede de San Pedro Cántaros y también se conoce con el nombre de “Códice Muro”, por el comerciante oaxaqueño que lo tuvo en su poder durante un tiempo en el siglo xx.⁶¹ Sus pinturas consisten solamente en líneas negras, pero las acompaña un comentario escrito en dzaha dzaui con el alfabeto introducido por los españoles. Se trata de una lectura rudimentaria de las escenas pictóricas.

El texto inicia relatando la fundación de la dinastía de Ñuu Naha, con la llegada de un príncipe de Ñuu Tnoo (Tilantongo), para luego enumerar la secuencia de reyes (*iya toniñe*) y reinas (*iyadzehe toniñe*) del lugar. Los dibujos y los textos se refieren al casamiento: los gobernantes mandan siempre como pareja. La primera persona de cada pareja es el heredero y sucesor, hijo o hija de la pareja anterior. Esta persona mira a la segunda, que es su pareja, con quien contrae matrimonio. Junto a ella se menciona su lugar de origen, cuyo nombre identifica el jeroglifo toponímico en el dibujo. Ambos personajes son calificados como *ñuhu*, es decir, “difuntos que se volvieron seres divinos”. Cada individuo es identificado por medio de su nombre calendárico y su nombre dado.

La primera página muestra el año 3 Casa, día Casa (o Perro) con un número ilegible. Tres hombres están sentados frente a una casa almenada, hecha de piedra, caracterizada por un objeto puntiagudo, posiblemente una coa que se lee *yata* y que se usa también para escribir fonéticamente la palabra “antiguo” (*yata*). Desde este “pueblo antiguo” de Ñuu Naha (San Pedro Cántaros), los tres hombres van en camino para llegar, en la página 2, a la pareja Señor 8 Conejo y Señora 6 Hierba (aunque el dibujo muestra solamente el número 4), gobernantes de Tablero Doblado, es decir Chiyo Cahnu (Teozacualco) y Tablero Negro, Ñuu Tnoo (Tilantongo).

Estas primeras dos páginas contienen varios textos en dzaha dzaui, unos parcialmen-

60 Es iluminador el ensayo de Bartolomé (1997, cap. 6) sobre las personas físicas, sociales y espirituales en las culturas indígenas de México.

61 Después de los estudios anteriores de Smith (1973b) y Jansen (1994), Hermann Lejarazu (2003) ofrece un nuevo comentario muy detallado, profundo, con base en una exhaustiva investigación del original y de documentos pertinentes tanto del Archivo General de la Nación como del archivo local de San Pedro Cántaros, incluyendo una identificación de los linderos cuyos nombres se pusieron como un “mapa escrito” alrededor de las escenas pictóricas.

te escritos encima de otros, de modo que desenmarañarlos es difícil. Presentamos una reconstrucción y traducción tentativa.

<i>cuiya qo mau cuiya nacusi</i>	Año 3 Casa, año 8 Pedernal,
<i>cuiya cabiyo</i>	año 1 (?) Caña [fecha del principio]
<i>te nisitniño</i>	entonces hicieron su trabajo
<i>yya ñunaha nitasisaha</i>	los señores de Ñuu Naha fundaron
<i>ñuu chayu</i>	el señorío (pueblo, trono)
<i>sanaha sanino</i>	antiguo, del pasado.
<i>ninooya tnuhu</i>	El linaje lo dieron
<i>yya toniñe ñuutnoo</i>	los señores reyes de Ñuu Thoo (Tilantongo).

La frase “señorío antiguo” se comprende desde la perspectiva de quien escribió en la época colonial.

En cuanto a la página 1, el hombre sentado directamente frente a la Casa de la Coa, Señor 2 Lagarto, es glosado como *yya cannu toniñe ñunaha*, “Señor grande, rey de Ñuu Naha”. Los otros dos hombres se identifican como *uhui toho ya chayu Ñunaha*, “dos principales y Señores del Señorío (Trono) de Ñuu Naha”. Debajo de ellos vienen sus nombres calendáricos: *ñuhuquhua ñuqhcuaa ñucoquevi*, “el difunto 9 Perro, el difunto 5 Venado, el difunto 2 Lagarto”. Sigue un texto breve, legible solamente en parte:

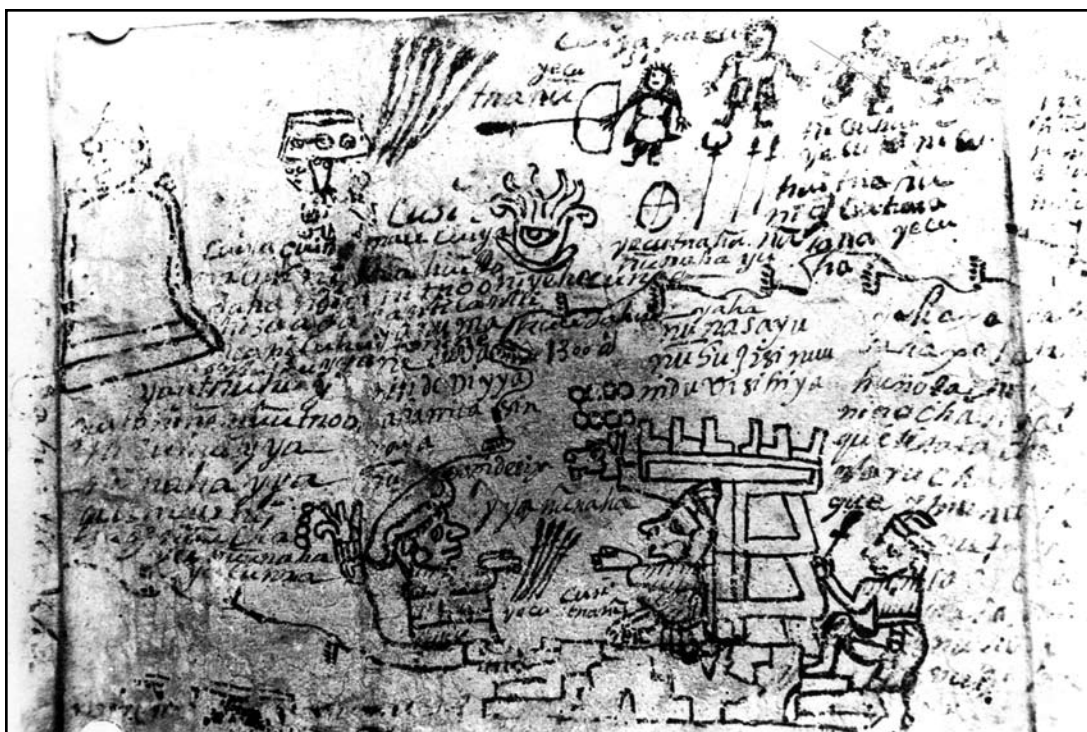
<i>yya sihi</i>	El Señor con
<i>uni toho nicoo duva... [?]</i>	tres principales bajaron sus pasos... (?)
<i>ñu saa cuiya qo mau</i>	al pueblo nuevo, en el año 3 Casa,
<i>quevi qh mau dza... [?]</i>	día 4 Casa para hacer... (?)
<i>vico tnone... [?]</i>	la fiesta de la boda ... (?)
<i>yya ñusa</i>	del señor del pueblo nuevo,
<i>ñu camau</i>	el difunto Señor 1 Casa. ⁶²

Este Señor 1 Casa volveremos a encontrarlo en la página 3: se trata del hijo de la pareja gobernante de Chiyo Cahnu y Ñuu Thoo, quien llegó por mandato de sus padres como el nuevo rey de Ñuu Naha y se estableció allí, según el texto sugiere, en un asentamiento nuevo de la cabecera.

En la página 2 el camino de los señores de Ñuu Naha llega a la reina, que es identificada por la siguiente glosa:

<i>ya ñumañe</i>	Esta es la Señora 6 Hierba
<i>cuva dzisi devi</i>	“Mariposa Transparente (‘que cuela el cielo’).”
<i>yya yaha nitasin dzaya</i>	Esta señora mandó a su hijo.
<i>ñutnoo nidesiya</i>	De Ñuu Thoo (Tilantongo) vino.

62 Posiblemente *duva* es “pie del señor” (*nduhua* en la ortografía de Alvarado). *Tnone* ha de corresponder a *tnono*. Alvarado registra: *huahi ninduvui tnonota*, “bodas, lugar de convite” y *yosandacandi tnono*, “acompañar al novio o a la novia trayéndolo de un pueblo a otro donde de se ha de casar”.



Códice Nuu Naha (San Pedro Cántaros), p. 2: la pareja real de Teozacualco.

Ella está sentada frente a su esposo, gobernante de Chiyo Cahnu:

yaha ñu nasayu
ñuhu jisi nuu
niduvi sihiya

Este es el difunto Señor 8 Conejo
“Fuego de Ndisi Nuu (Tlaxiaco)”,
[quien] estaba casado con ella.⁶³

Notamos la importancia dinástica de la reina, quien es la que envía al hijo a tomar posesión de este señorío. Efectivamente, ella fue la heredera del linaje de Nuu Thoo (Tilantongo). Entre los dos personajes, en el *Códice Nuu Naha*, página 2, se encuentra una fecha de la era cristiana: 1300 años, que aparentemente ha de corresponder al año 3 Casa de la primera página. La sincronología más aceptable hoy en día es la calculada por Emily Rabin, que implica una corrección de la sincronología originalmente propuesta por Alfonso Caso. En el sistema de Rabin este año 3 Casa ha de corresponder a 1249 d.C. Si queremos seguir al historiador de Nuu Naha tendríamos que recortar la secuencia cronológica de los códices mixtecos con otro ciclo de 52 años.

En el texto pictográfico sigue entonces el signo de Cerro con Cabeza, que probablemente corresponde al asentamiento ahora conocido como Deque Yucu, “En la cabeza del cerro”, un sitio arqueológico a un lado de la población actual.⁶⁴ La forma *deque* de la va-

⁶³ La misma pareja viene mencionada en otros códices de Nuu Dzau, específicamente en el *Códice Nuu Thoo-Ndisi Nuu* (Bodley), p. 16-I, y el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 30-II.

⁶⁴ Véase el convincente análisis de Hermann Lejarazu (2003: 140 ss).

riante dialectal del mixteco de esta área corresponde a *dzeque* en la ortografía de Alvarado. Esta palabra significa tanto “cabeza” como “joya, collar”. De ahí, probablemente, que hablantes de náhuatl tradujeron este topónimo como Cozcaltepec, “Monte del Collar”.

La página 3 muestra cómo el recién llegado príncipe, Señor 1 Casa, toma posesión del palacio (*aniñe* en dzaha dzauí, *tecpan* en náhuatl), que se reconoce por su tablero con círculos.⁶⁵ Luego se casa con dos esposas. La glosa aclara:

<i>ñucamau</i>	El difunto Señor 1 Casa
<i>cuiñe nisami devi</i>	“Jaguar Matador del Cielo”
<i>niduvi sihi</i>	se casó con
<i>ñusatucha</i>	la difunta Señora 7 Agua
<i>duva dzisi devi</i>	“Telaraña Transparente (‘que cuele el cielo’)”
<i>ñuñuchi</i>	y la difunta Señora 6 Viento
<i>duva dzisi devi</i>	“Telaraña Transparente”,
<i>nidesi acuchi</i>	que vino de Acuchi (San Jerónimo Sosola)
<i>ñatuui tata nicuviya</i>	y no tuvo hijos.
<i>ñusatucha</i>	La difunta Señora 7 Agua
<i>nidesi ayuu</i>	vino de Ayuu.

Las otras glosas en esta y las siguientes páginas se refieren a las sucesivas generaciones, descendientes del fundador del linaje de Ñuu Naha.

Páginas 3/4

<i>ñusaqhu</i>	El difunto Señor 7 Movimiento
<i>ñaña nino yecu</i>	“Coyote en la Guerra”
<i>niduvi sihi</i>	se casó con
<i>ñuqhhua</i>	la difunta Señora 5 Perro
<i>duva dzisi devi</i>	“Telaraña Transparente”,
<i>niday ñutnoo</i>	que vino de Ñuu Thoo (Tilantongo).

Página 4:

<i>Ñuñusa</i>	El difunto Señor 6 Águila
<i>yavi nicaní yuu</i>	“Serpiente de Fuego que Pegó la Piedra”
<i>niduvi sihi</i>	se casó con
<i>ñusisayu</i>	la difunta Señora 11 Conejo
<i>yodzo nicaná dziñe</i>	“Pluma que salió de lado”,
<i>nidesi chiyo yuhu</i>	que vino de Chiyo Yuhu (Suchixtlán).

Página 5:

<i>ñusicuiy</i>	El difunto Señor 10 Zopilote
<i>yavi tnoo yecu</i>	“Serpiente de Fuego que enciende la Guerra”

⁶⁵ Este motivo ha sido identificado por Batalla Rosado (1997).

niduvi sihi
ñuñuqh
yodzo yusi ndaa
niday yuqh duchi

se casó con
la difunta Señora 6 Lagartija
“Pluma – Turquesa”,
que vino de Yucu Nduchi (Etlatongo).

ñu siquevi
dzauj jicaghiy
niduvi sihi
ñu siviyo
chacu nicana ñuhu
niday ñutnoo

El difunto Señor 10 Lagarto
“Lluvia – Sol”
se casó con
la difunta Señora 7 Zopilote
“Vivo Salió Dios (Aurora Viva)”,
que vino de Ñuu Thoo (Tilantongo).

Página 6:

ñuñumahu
dzavi jicaji
niduvi sihi
ñucavaco
yusi tedzadodzo
niday chiyo yuhu

El difunto Señor 6 Muerte,
“Lluvia – Sol”
se casó con
la difunta Señora 2 Flor
“Joya – Quetzal”,
que vino de Chiyo Yuhu (Suchixtlán).

Esta pareja viene mencionada también en el *Códice Ñuu Thoo-Ndisi Nu* (Bodley), p. 17-II. La Señora 2 Flor fue hermana del Señor 6 Venado de Ñuu Thoo (Tilantongo), quien nació, según nuestra reconstrucción, en 1393,⁶⁶ y de la Señora 5 Serpiente, esposa del Señor 3 Mono, el rey de Andua.

Este Señor 3 Mono (“Tres Micos”) es mencionado por el cronista Herrera como líder de la resistencia mixteca contra la invasión mexicana:

En la Era del primero Motezuma, deseando acabar de conquistar a este Reyno Misteco, viendo que no lo podía hazer por fuerza de armas, tuvo forma para que por traycion fuesse muerto el Cazique de Yanguitlan, hombre valeroso, que le hazia gran resistencia, que se llamaba el señor Tres Micos, y con su muerte todos se le sugetaron. (Herrera, década III, libro 3, cap. 13.)

Andua y Chiyo Yuhu (Suchixtlán) parecen haber sido las cabeceras importantes de esta área anteriores a la fundación posterior de Yanhuitlán, que, como dice su nombre en náhuatl, fue un “lugar nuevo”. El mismo Señor 3 Mono atacó Añute (Jaltepec) en 1449, según el *Códice Añute* (Selden), página 16-III.

Esto sugiere que la Señora 2 Flor y su esposo el Señor 6 Muerte, gobernantes de Ñuu Naha, también vivieron en la primera mitad del siglo xv.

Ñucohua
yavi nicana devi

El difunto Señor 3 Perro
“Serpiente de Fuego que salió del Cielo”

⁶⁶ Jansen y Pérez Jiménez (2005: 71).

niduvi sihi
ñusacuañe
duva yusi
niday yucu tnoo

se casó con
la difunta Señora 7 Hierba
“Telaraña Perlada”,
que vino de Yucu Tnoo (Tiltepec).

Junto al Señor 3 Perro aparece una fecha, descifrada por Hermann Lejarazu (2003: 250) como año 7 Casa (1461), probablemente el de su entronización.

Página 7:

ñu sii cuañe
cuiñe nicana ñuhu
– *dn felipe de gusman* –
niduvi sihi
ñusacuañe
tnono yucu dzini
niday yodzo diyu

El difunto Señor 11 Hierba
“Jaguar del Oriente”
–[bautizado como] don Felipe de Guzmán–
se casó con
la difunta Señora 7 Hierba
“Arco de las Pléyades”,
que vino de Llano de la Escalera.

Aparentemente este Señor 11 Hierba, hijo del Señor 3 Perro (cuya entronización fue en 1461) todavía estaba vivo en el tiempo de la invasión española, de modo que fue bautizado.

ñucoñuu
dzavi dziñe
– *dn Carlos de gusman* –
nidesi añute
niduvi sihi
ñu qhtucha
vichi nisaa yusi
nidesi yucu nicata

El difunto Señor 3 Mono
“Lluvia de lado”
–don Carlos de Guzmán–
que vino de Añute (Jaltepec),
se casó con
la difunta Señora 4 Agua
“Abanico Enjoyado”,
que vino de Yucu Cata (Zahuatlan).⁶⁷

Notamos que este rey nativo combinó en su nombre de pila el nombre del rey de España (Carlos V) y el apellido del fundador de la orden dominica. Para su antecesor se escogió el nombre del padre de Carlos V: Felipe el Hermoso.

La frase “que vino de Añute (Jaltepec)” sugiere que aquí hubo una ruptura dinástica.

Página 8:

ñu qhco
cuiñe nisami devi
niduvi sihi
ñu caquevi

El difunto Señor 4 Lluvia
“Jaguar Matador del Cielo”
se casó con
la difunta Señora 12 Lagarto:

⁶⁷ Hermann Lejarazu (2003: 252) explora la hipótesis de que este Señor 3 Mono fuera idéntico a aquel que atacó a Añute y que fue mencionado por Herrera como “Tres Micos”. Sin embargo, los nombres dados de ambos personajes no coinciden, como tampoco los lugares con que son asociados. Equipararlos resulta además en graves problemas cronológicos. Por eso estamos convencidos de que se trata de individuos muy distintos.

– *dn andres de gusman y osorio*
ñucaquevi
ita yucu ñoo
niday chiyo yuhu

–don Andrés de Guzmán y Osorio–.
 La difunta Señora 12 Lagarto
 “Flor del Monte de Guajolote”
 vino de Chiyo Yuhu (Suchixtlán).

do dgo natucha
[yavi jicajiy]
niduvi sihi
da ma ca
niday anuyucu [?]
1582 años

El difunto don Domingo 8 Agua
 [“Serpiente de Fuego – Sol”],
 se casó con
 doña María Catalina,
 que vino del Lugar de Cara al Monte (?),⁶⁸
 en 1582 A. D.

Página 9:

ñu don gaspar de ...do
camahu
nidesi...
niduvi sihi
ñu doña ma. de roxa
cauidzu
yya ñu Sn migel
sata catalina andutu

El difunto don Gaspar de ...do
 1, 2 o 12 Casa,
 que vino de...,
 se casó con
 la difunta doña María de Rojas,
 1, 2 o 12 Jaguar,
 caciques del pueblo San Miguel,
 Santa Catalina Andutu (Amatlán).

don feliphe mexia
ñuquevi
yya andutu,
niduvi sihi
doña marta de guzman
qhuidzu
nidesi ñunaha
Oi 1610 años.

Don Felipe Mexía,
 6 Lagarto,
 cacique de Andutu (Amatlán)
 se casó con
 doña Marta de Guzmán,
 4, 5 o 9 Jaguar,
 que vino de Ñuu Naha
 hoy 1610 d.C.

Notamos cómo a fines del siglo xvi y principios del siglo xvii se cambió el patrón onomástico. La antigua combinación del nombre calendárico con nombre dado se transforma en una combinación del nombre cristiano (del bautismo), en primer lugar, y con el nombre calendárico (al estilo antiguo) en segundo.

Página 10:

Desde la pareja anterior vienen dos caminos (representados por pies). El primero va a:

do josepe mexia
cua nuhu ñunaha
niduvi sihi
doña ynes de alvarado

Don José Mexía
 se fue a Ñuu Naha
 se casó con
 doña Inés de Alvarado

⁶⁸ Hermann Lejarazu (2003: 179) propone para el topónimo la lectura *adequ yucu*, que sería una referencia a Adeques.

nidesi tiyugh
de 1632 años

que vino de Tiyucu (Sayultepec),
en el año 1632.

De allí un línea con un pie continúa a:

do felipe de roca
yucu ndeq
niduvi sihi
da p.onilla de [Guzmán]
yya yucundeq

Don Felipe de Rojas
de Yucu Ndeque (Huahtlilla)
se casó con
doña Petronela de [Guzmán]:
[fueron] caciques de Yucu Ndeque.

El segundo camino desde la pareja en la página 9 va a:

do ju.o mexia
nidesiya adutu
niduvi sihi
doña cristina maldonado
nidesi ñudodzo
yya adutu
de 1680 años

Don Juan Mexía
vino de Andutu (Amatlán),
se casó con
doña Cristina Maldonado,
que vino de Ñuu Ndodzo (Huitzo):
[fueron] caciques de Andutu (Amatlán),
en el año 1680.

De allí un línea con un pie continúa a:

do miguel mexia
qh ñuu adutu
niduvi sihi
doña adela (?) de los angeles
de 1684

Don Miguel Mexía
se fue a Andutu (Amatlán),
se casó con
doña Adela (?) de los Ángeles,
en el año 1684.

Página 11:

Dos parejas pintadas. Las glosas de la primera (en la parte de arriba) son ilegibles. La segunda se identifica como:

dn juan de Alvarado
doña Ursula de [...] y gusma
yya ñunaha
de 1642 años

Don Juan de Alvarado,
doña Ursula de [...] y Guzmán,
caciques de Ñuu Naha,
en el año 1642.

Al lado hay dos breves textos más, sin imágenes:

domingo de Alvarado y gusman
y doña marta de suñica
yya ñunaha

Domingo de Alvarado y Guzmán
y doña Marta de Zúñiga,
caciques de Ñuu Naha.

*do domingo de Alvarado y gusman
y doña fhelipa de belasco
yya ñunaha*

Don Domingo de Alvarado y Guzmán
y doña Felipa de Velasco,
caciques de Ñuu Naha.⁶⁹

Debajo de estas últimas referencias a la familia de los gobernantes hay otro texto:

*yyo merced
saha nicuhuitahuita
taa tnanunju yya nisanu sanaha
Don andres de gusman y osorio
nisahañaha visirey
don luis de belasco*

Hay una merced
que fue el beneficio que dejó
mi abuelo, cacique anciano de antes,
don Andrés de Guzmán y Osorio;
se lo dio el virrey
don Luis de Velasco.

Notamos cómo un documento genealógico fue transformado en la época colonial en un título primordial que señala el derecho de la familia de los caciques a una extensión de tierras. Esta reformulación ya comienza en la parte inferior de la página 1, donde hay un texto alfabético ilegible, que posiblemente esté conectado con el largo texto que se ubica en medio, donde se juntan las páginas 1 y 2, y que también en su mayor parte es indescifrable. La palabra *dzanu* (*dzañu*) “mojonera” en el primer renglón, así como algunas palabras que parecen ser topónimos, sugiere que se trate del establecimiento del territorio. La misma temática continúa en la página 2, al lado del signo toponímico de Yucu Dzeque, donde hay otro largo texto de difícil lectura y muy insegura traducción:

*Cuiya cuin mau cuiya nacusi
nisaa huido daha ndios
nitnoo niyehe
nisaa daya ñu casti
la nicuhui
njuhu yya toniñe
yaatnuhu yya toniñe ñuutnoo
nicuhua yya ñunaha
yya camau
nisaq (?) dzañuu chayü ñuunaha
yucu naa*

En el año 3 Casa, año 8 Pedernal,
vino la ley y doctrina de Dios,
que alumbró y se puso,
vinieron los hijos de Castilla,
entonces fui yo,
el señor rey,
del linaje de los Señores reyes de Ñuu Tnoo,
que dio el señor de Ñuu Naha,
Señor 1 Casa,
puse los términos del reino (trono) de Ñuu Naha
al Norte (Cerro Oscuro).

En la página 4, encima de la segunda pareja, se puso un texto similar, igualmente de insegura comprensión:

*Cuiya quin cusi
huico huita nituhui
huido daha ndios
quisi daya nu casti*

En el año 4 Pedernal,
fiesta (mes) de vigas, se manifestó
la ley y doctrina de Dios,
vienen los hijos de Castilla,

⁶⁹ Manuel Hermann Lejarazu (2003: 257-271) ha hecho un excelente trabajo en la reconstrucción genealógica de esta dinastía colonial con base en datos de los documentos históricos asociados.

nitno niyehe
nicuhui njuhu do
nacido christiano
yya toniñe ñutnoo
nucodota tnanu
dañu andutu
ñunaha adeque
ñu sa naha sa nino
nicuhui yatnuhu yya toniñe

se alumbró, se puso,
 fui yo don
 nacido cristiano,
 Señor rey de Ñuu Tnoo (Tilantongo),
 a concertar la división (?)
 del lindero de Andutu (Amatlán),
 Ñuu Naha, Adeques,
 pueblos antiguos y del pasado.
 Fue el linaje de los Señores reyes.

Estos textos sugieren que en la época colonial temprana se trazaron los linderos del señorío con base en las referencias a su antiguo linaje.

El documento relata que la dinastía de Ñuu Naha se remonta hasta el siglo XII d.C., cuando se conecta con reyes de Chiyo Cahnu y Ñuu Tnoo bien conocidos. El texto alfabético es muy limitado, pero nos proporciona valiosos ejemplos de cómo leer los signos onomásticos de los personajes. La presencia de nombres y apellidos españoles es indicativa de las transformaciones coloniales, y a la vez demuestra la continuidad del uso de los nombres calendáricos hasta el primer cuarto del siglo XVII. Al final vemos una separación del linaje en dos partes y la referencia a una merced del virrey.

Las escenas de la parte que se refiere a la época precolonial están dibujadas en el estilo tradicional: obviamente se trata de una copia de un códice anterior. La representación de los señores (*iya*) o “caciques” coloniales sigue el mismo formato (de parejas sentadas), pero en su trazo ya muestra cómo la influencia del estilo europeo tuvo un efecto destintegrante sobre el arte antiguo.

El comentario no sólo nos da un ejemplo de cómo leer las escenas pictográficas, sino también demuestra cómo esta forma de historiografía indígena siguió en vigor durante gran parte de la época colonial.

LA TUMBA I DE ZAACHILA

Zaachila, la antigua capital de los *beni za* (zapotecos), está situado en el fértil valle de Zaachila y Zimatlán, a unos 15 kilómetros al sur de la Ciudad de Oaxaca. Es un pueblo de mercado importante, atractivo para algunos turistas selectivos, entre otras razones por la zona arqueológica en el centro, a un lado de la iglesia colonial. El sitio arqueológico es dominado “Montículo A”, que contiene los restos de un edificio de residencia (“palacio real”), donde, bajo el piso estucado del patio, se han encontrado dos tumbas que contenían huesos, cerámica y otros artefactos preciosos.⁷⁰ Aquí podemos apreciar la interacción directa entre los códices, los documentos históricos y los restos materiales que nos descubre la arqueología. A la vez vemos aquí cómo los datos históricos se conectan con ideas religiosas y prácticas rituales.

⁷⁰ Retomamos y elaboramos aquí el artículo “Viaje al Otro Mundo: La Tumba I de Zaachila” (Jansen, 1982).

La Tumba I se destaca por los relieves moldeados de estuco que adornan sus paredes. Su descubrimiento, el día 27 de enero de 1962 (*El Imparcial* 3579: 1, Oaxaca 28-I-1962), levantó una polémica local, ya que varios habitantes se preocuparon de que todo este tesoro les sería confiscado y se opusieron a más excavaciones.

Una breve revisión de los periódicos de aquellos días en la hemeroteca de Oaxaca no sólo proporciona datos adicionales sobre este proceso y la continuación de las obras arqueológicas, sino también da un testimonio sobre el contexto socioeconómico en que vivieron en aquel momento (y esencialmente siguen viviendo) los pueblos indígenas:

- Arbitrarias cuotas fijadas para las tomas de agua al pueblo de Zaachila.
- Director de la escuela primaria viene cobrando arbitrariamente la cantidad de un peso por la entrega de los libros de texto.
- Hace falta maíz para el pueblo de la Mixteca.
- Abandonados los trabajos de caminos en la Mixteca.
- Un brote de tifo en la Mixteca.
- Ejidatarios víctimas de negra extorsión
- Sangrientos encuentros y caótica situación.
- La Mixteca: humilde región sumida en la pobreza y en la explotación.

Un artículo resume la situación: “la mayoría de los pueblos mixtecos siguen siendo víctimas de comerciantes y en una palabra de toda clase de ladrones [...] y de los salarios miserables, del vicio del aguardiente, de trabajo sin seguro, del doloroso estado paupérrimo”. En las décadas posteriores, tal estado de cosas casi no ha cambiado.

Dada esta realidad, es lógico que la gente local viera la exploración arqueológica con sospecha de que iba a resultar en otra arbitrariedad y una explotación más. Sin embargo, sus inquietudes y protestas no fueron toleradas. En una forma característica de la mentalidad de aquel entonces (que todavía sobrevive en algunas partes), la prensa oaxaqueña condenó a aquellos zaachilenses como “un grupo de individuos enemigos de la cultura y de todo adelanto para su población” y “perversos agitadores” que “hacen labor de sabotaje” (*Oaxaca Gráfico* 2664: 1, del 6-II-1962).

Al mismo tiempo, el periódico aplaudió la visita

para enterarse del caso y evitar cualquier posible desorden” del “Señor Gral. De División Maximiano Ochoa Moreno, Comandante de la 28ª zona militar, a quien se le dio toda clase de facilidades para que conociera la tumba, ya que se trata de persona que sabe la importancia que tienen estos trabajos. (*Oaxaca Gráfico* 2667: 1 y *El Imparcial* 3592: 4.)

Luego, las excavaciones continuaron bajo protección federal, es decir, imponiéndose con la fuerza militar en contra de una parte considerable de la población indígena, heredera directa de este patrimonio. A la vez, los arqueólogos trataban de calmar a los habitantes con una promesa:

Zaachila, por las investigaciones que se vienen realizando, llegará a tener datos más exactos sobre sus antepasados, constituyéndose además en un centro turístico de gran importancia, ya que hay el propósito de establecer un Museo con dos salones de doce metros de largo cada uno, siendo uno mixteco y otro zapoteco, en los que se expondrán objetos y otras reliquias históricas de cada raza, completándose con otras piezas encontradas en Monte Albán y otros lugares. Todo lo que se ha venido localizando, será llevado al Museo Nacional de Antropología para que una vez hecho el estudio correspondiente, se regrese a Zaachila, quedando quizás algo en el propio Museo con la leyenda correspondiente, de que pertenecen a la referida tumba de Zaachila. (*El Imparcial* 3592: 4, del 10-II-1962.)

Se instalará por cuenta del I.N.A.H [...] un museo que constará de dos salas, Mixteca y Zapoteca, con una proporción de 11 metros de largo cada una y en las cuales se exhibirán piezas de ambas culturas [...]. Formarán parte integrante del dicho Museo las piezas de cerámica encontradas en la tumba recientemente descubierta [...]. Una vez que hayan sido estudiadas, catalogadas, restauradas por el I.N.A.H. quedarán permanentemente en Zaachila para ser conocidas por propios y extraños. (*Oaxaca Gráfico* 2673: 1, del 15-II-1962.)

Los objetos quedaron en el Museo Nacional de Antropología en la ciudad de México, pero las tumbas sí se abrieron al público. La persona encargada de la excavación, el arqueólogo Roberto Gallegos Ruiz, publicó varios artículos interesantes y, en 1978, una valiosa monografía muy informativa sobre los hallazgos. Otra referencia importante se encuentra en la obra clásica *Ancient Oaxaca*, publicada por John Paddock (1966).

La ubicación del sitio arqueológico de Zaachila, sobre una elevación natural en el centro de la comunidad, sugiere que era una residencia de los gobernantes. El historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida, a fines del siglo XIX, lo llama “palacio real”. Según él, fue obra del rey Zaachilla I, fundador de la capital del mismo nombre, y data del año 1390 d.C. Tales datos suelen ser reconstrucciones y no son históricamente fiables (véase el capítulo 7). Más clara y relevante es la afirmación del cronista dominico fray Francisco de Burgoa de que todavía en la época colonial la gente recordaba que este sitio, cerca de donde se construyó la iglesia, había sido la antigua residencia de los reyes: “que las casas y palacio del cacique y señor hubiesen estado inmediatos donde se edificó esta mala vivienda, que dura hasta hoy, por casa de religiosos” (Burgoa, 1934b, I: 415.)

Este estatus se comprueba en el relieve en la fachada de la Tumba I (que mira hacia el sur): es un tablero de grecas que en este ambiente cultural se usa como signo para “pueblo, nación”. Además se encontraron dos cabezas de jaguar, moldeadas en estuco, que flanqueaban la entrada: obviamente símbolos de alto estatus.⁷¹

La Tumba I misma consiste en una antecámara (de aproximadamente 0.50 × 1.20 m) y de una cámara (de aproximadamente 3.00 × 1.40 m): ambas tienen un nicho en cada pared lateral. Un quinto nicho se encuentra en la pared norte, o sea en el fondo de la tumba, directamente opuesto a la entrada. Estos nichos contenían muchas vasijas y otras ofrendas (mosaicos y huesos labrados).

71 Gallegos (1978) da descripciones detalladas de la tumba y del proceso de excavación, así como una amplia documentación visual.

Las figuras moldeadas en estuco forman escenas paralelas a lo largo de las paredes laterales (la oriental y la occidental):

1. Sobre los nichos, en la antecámara y a ambos lados está la imagen frontal de un búho: es el conocido pájaro mensajero de la muerte. Cada uno de ellos mira de frente a quien entra, recordándole que para todos hay un tiempo de morir.
2. Dentro de la cámara y antes del nicho, sigue la figura del dios de la Muerte. Tiene el cuerpo de un hombre, pero se reconoce por su característica calavera con un cuchillo de pedernal colocado en la nariz y ojos arrancados en el cabello (símbolos de la muerte y de la oscuridad). En su pecho cuelga un collar con corazón, como un signo de la vida que él se lleva. Se dirige hacia la entrada (salida) de la Tumba, alzando sus garras en un gesto como si quisiera decir “sígueme” a la persona atrás de él.
3. La tercera y última figura en las paredes laterales representa a un hombre que viste un ceñidor (*maxtlatl*) y lleva en la cabeza una corona llamativa, que consiste en un elemento cónico del cual salen plumas y cae una tela decorada (con motivos cuadrados de rojo sobre blanco) sobre su espalda. Con una mano empuña una bolsa de copal, el típico atributo de un sacerdote; el otro brazo lo tiene doblado sobre su pecho, en un gesto que expresa sumisión y reverencia.⁷² Esta figura se sitúa en la pared lateral después del nicho: está de pie, caminando, y mira igual que el dios de la Muerte, hacia la entrada (salida) de la Tumba, o sea hacia el sur. El nombre calendárico que acompaña e identifica a esta figura de hombre es distinto en ambas paredes. En la pared oriental está el Señor 9 Flor; al lado opuesto, en la pared occidental, vemos al Señor 5 Flor. Otro elemento que los distingue es el adorno que cargan en el pecho: el primero tiene un collar de cuentas, el segundo un pectoral rectangular colgado de una banda.

El contenido de la escena en ambas paredes laterales es el mismo, pero los protagonistas son distintos. Dos individuos, el Señor 9 Flor y el Señor 5 Flor, siguen como sacerdotes, en actitud de respeto religioso, al dios de la Muerte, quien, junto con su pájaro mensajero, los llama y guía en un camino para salir de la Tumba en dirección al sur. Fray Francisco de Alvarado documenta en su *Vocabulario* (1593) que en Ñuu Dzauí el sur es el rumbo de la muerte (*Andaya*). Burgoa explica: “Al Sur tenían por nocivo de excesivos y secos calores, y observan que desde su gentilidad en los trece años del Sur, les habían venido todos sus trabajos de hambres, pestes y guerras, y le pintaban como la boca de un dragón echando llamas” (Burgoa, 1934b, I: 289).

La asociación general de la muerte con una de las cuatro direcciones era común en Mesoamérica, pero en lo específico pudo haber variaciones. Los mexicas, por ejemplo, situaban el Reino de la Muerte (*Mictlan* en náhuatl) en el norte.

La asociación de la muerte con el sur parece haber sido más tradicional y dominante

⁷² Compárese el gesto del Señor de Huamelulpan en la escultura discutida arriba.



El dios de la Muerte (relieve de estuco, tumba I de Zaachila).

en muchas partes: es la que encontramos como general y normativa en los códices religiosos del Grupo Teomamotli (Borgia).⁷³ En el texto pictórico de los relieves de la Tumba I este concepto se combina con la dirección de la estructura: los difuntos, siguiendo al dios de la Muerte, inician su viaje al Más Allá (situado en el sur). No se trata, sin embargo, de un arreglo arquitectónico fijo: la Tumba II, que se encuentra a un lado de la Tumba I, mira hacia el oriente.

En la cámara se encontraron tres esqueletos: dos entierros primarios y un secundario. El entierro secundario consiste en una persona que fue puesta a un lado, en la esquina noroeste, para dar lugar a los dos entierros primarios que vinieron después a ocupar la Tumba. Según el arqueólogo Gallegos Ruiz (1978: 77-78) la Tumba I fue construida desde antes para dos personas (los dos entierros primarios), pero durante la construcción se hizo un sacrificio humano para inaugurar la Tumba. La víctima fue enterrada en ella y removida (en forma de entierro secundario) cuando llegó la hora de sepultar a los personajes principales. Esto suena convincente, pero, obviamente, no es la única explicación posible. Lo que sí es muy probable es que los relieves de las paredes laterales se refieran a

⁷³ Véanse los comentarios sobre el *Códice Yoalli Ehecatl* (Borgia), el *Códice Tonalpouhqui* (Vaticano B) y *Mictlan* (Laud): Anders, Jansen y Reyes (1993), Anders y Jansen (1993), Anders y Jansen (1994).

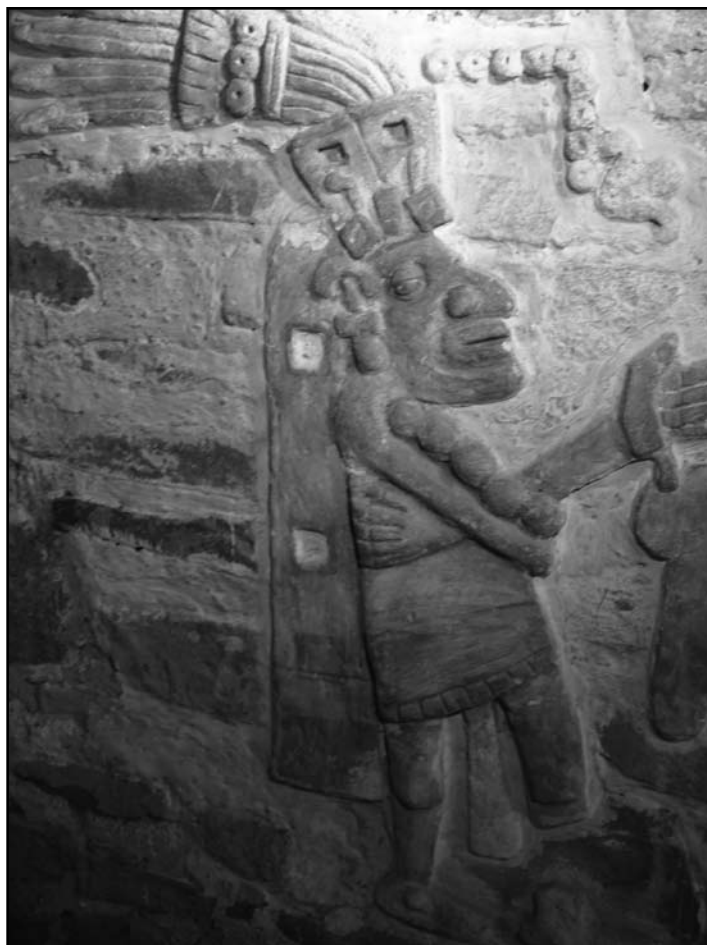
las dos personas principales allí sepultadas en forma primaria, acostadas en posición extendida sobre su espalda. Uno de los dos esqueletos se encontró a lo largo de la pared occidental: este sería el Señor 5 Flor, cuya representación vemos en dicha pared. El otro esqueleto ocupa la posición central en la Tumba y debería de ser el Señor 9 Flor.

La antecámara contenía ocho esqueletos, los que, al igual que las vasijas y los demás artefactos, deben de haber sido destinados a acompañar a los dos difuntos. El cronista Antonio de Herrera describe precisamente esta costumbre cuando trata de cómo eran sepultados los reyes de Ñuu Dzau:

Si [el cacique] moría, se hacían las obsequias funerales con gran majestad: ofrecían por el cuerpo del difunto, poníanse adelante y hablábanle; estaba delante un esclavo vestido realmente y servido como si fuera el muerto: enterrábanle a media noche cuatro religiosos en los montes o prados o en alguna cueva; y con el esclavo que representaba al muerto otros dos esclavos y tres mujeres que llevaban borrachos, y primero los ahogaban para que sirviesen al cacique en el otro siglo: amortajábanle con muchas mantas de algodón,



El Señor 5 Flor (relieve de estuco, tumba I de Zaachila).



El Señor 9 Flor (relieve de estuco, tumba I de Zaachila).

con una máscara en la cara, zarzillos de oro en las orejas, y joyas al cuello, y anillos en las manos, y en la cabeza una mitra; poníanle una capa real, y así los enterraban en la sepultura, hueca, sin echar tierra encima: hacían cada año las honras en el día de su nacimiento, y no en el que moría. (Herrera, Década III, Libro III, cap. 12.)

El complejo y poco común tocado de los dos hombres representados en los relieves de estuco es muy similar a los atributos de la llamada “Dinastía de Xipe” en el *Códice Tonindeye* (pp. 33-35 y 61) y de los reyes de Zaachila en los lienzos de Guevea y Petapa. En ambas fuentes los signos de los nombres calendáricos de los personajes principales coinciden durante cuatro generaciones consecutivas, lo que nos permite identificar el capítulo del *Códice Tonindeye* (pp. 33-35) como una representación ñuu dzauí de la dinastía de los gobernantes de la capital de los beni zaa, es decir, de Zaachila.⁷⁴ El jeroglifo toponími-

⁷⁴ En su ponencia presentada en el coloquio Los Indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad (Leiden, 1981), posteriormente publicada en 1982, Jansen identificó este capítulo del *Códice Tonindeye* o Nuttall (pp. 33-35) como una lista de gobernantes de Zaachila, observando el

co asociado con esta dinastía es un armazón (*sito*) blanco (*cuisi*), que se interpreta como *sitoho cuis*, y es una escritura fonética de Tocuisi, “Señor Blanco”, el nombre de Zaachila en dzaha dzauí.⁷⁵

Pero hay más. La dinastía de Zaachila en el *Códice Tonindeye*, página 33, comienza precisamente con el Señor 5 Flor, que ha de ser idéntico al personaje de este nombre sepultado en la Tumba I de Zaachila. Él fue hijo de la pareja real, Señor 9 Serpiente y Señora 11 Conejo, y contrajo matrimonio con una princesa de la dinastía de Chiyo Cahnu (Teozacualco), la Señora 4 Conejo “Quetzal”.

En la Relación Geográfica de Teozapotlan (Zaachila) se explica la presencia de gente de Ñuu Dzauí en la ciudad de Cuilapan en la siguiente manera: “[...] preguntados cómo vinieron ellos a esta provincia zapoteca, siendo ellos mixtecos, responden que por vía de un casamiento que se hizo de una mixteca con un señor de Teozapotlan. Vinieron más ha de trescientos años [...]” (Acuña, 1984, II: 157).

Ya que la Relación misma es de 1580, el casamiento referido (de hace más de 300 años) se puede fechar en 1280 aproximadamente. Esta fecha coincide con lo que podemos reconstruir para el matrimonio del Señor 5 Flor en el *Códice Tonindeye*. Para la historia de Ñuu Dzauí este príncipe y su matrimonio con la Señora 4 Conejo fueron muy importantes porque su hijo, el Señor 2 Perro, comenzaría una nueva dinastía Chiyo Cahnu, que tendría gran influencia. Pero los lienzos de Guevea y Petapa lo omiten de su lista de reyes de Zaachila, y hacen pasar el poder directamente de su padre, Señor 9 Serpiente, a otro hijo del Señor 5 Flor, el Señor 3 Lagarto. Para la historiografía de los beni zaa parece haber sido un personaje secundario. A esto corresponde tal vez el hecho de que no ocupa el lugar central en la Tumba I. Por otra parte, el otro personaje enterrado en la Tumba I, el Señor 9 Flor, no aparece en las fuentes revisadas. Es probable que fuera otro miembro de la familia real, por ejemplo un antecesor (¿abuelo?), un hermano u otro familiar cercano del Señor 5 Flor, o alguien –pariente o no– con una importante función como sacerdote.

Los que sí gobernaron como reyes en Zaachila, según el testimonio de Burgoa, fueron normalmente sepultados en Mitla. El *Lienzo de Guevea* y documentos relacionados no mencionan al Señor 5 Flor como rey de Zaachila, sino que dicen que el Señor 9 Lagarto fue el fundador de esta dinastía y que fue sucedido por su nieto, el Señor 3 Lagarto (hijo del Señor 5 Flor y la princesa de Chiyo Cahnu, la Señora 4 Conejo). Probablemente el Señor 5 Flor entonces nunca gobernó como rey, pero sí ha de haber sido un funcionario importante (y obviamente un eslabón crucial en la secuencia dinástica). Su entierro en una tumba prominente en este patio sugiere que el Señor 5 Flor y el Señor 9 Flor tuvieron un papel principal en la construcción de esta parte del centro ceremonial.

paralelo con el *Lienzo de Guevea*. Al mismo tiempo, John Paddock publicó un interesante estudio (1983). Posteriormente, Jansen confirmó y elaboró esta identificación (1989), y además encontró nuevos datos sobre el *Lienzo de Guevea* en la obra inédita de Manuel Martínez Gracida. Todo esto fue un punto de partida para la tesis doctoral de Michel Oudijk (Leiden, 2000), que contiene una investigación a fondo de los lienzos de los Beni Zaa. Oudijk descubrió varios otros manuscritos relacionados con el *Lienzo de Guevea* y logró clarificar su origen e historia. Véanse también los artículos de Oudijk y Jansen (1998 y 2000).

⁷⁵ Véanse *Códice Tonindeye*, p. 61-III, y *Códice Añute*, p. 13-I.

Las figuras en estuco se pueden leer como las “almas” de ambos señores, por estar de pie al lado (cerca de la cabeza) de los cuerpos y preparándose para seguir al dios de la Muerte al Más Allá. Los nahuas llamaron a esta “alma” o “principio vital” *teyolia*, “que hace mover o da vida”.

El cronista Fernández de Oviedo ha documentado este concepto con detalle entre los hablantes de náhuatl de Nicaragua: “en muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulio*, e va allá [...]” (López Austin, 1980: 217).

En los códices encontramos otros ejemplos de la representación del “alma” después de la muerte como un ser humano vivo de tamaño reducido. Cabe observar que tal visualización tiene su paralelo en la iconografía cristiana. Los nahuas, el pueblo mesoamericano sobre cuya cosmovisión antigua se han conservado más datos, distinguieron diferentes destinos de los muertos, según el modo en que moría cada cual, o mejor dicho, según la deidad que causaba su muerte.⁷⁶ A cada destino correspondía una forma específica de entierro.

1. Los guerreros caídos en la guerra o sacrificados, así como otros individuos que fallecían en cumplimiento de su misión (mujeres en el parto, mercaderes en su viaje), iban a la Casa del Sol (*Tonatiuh Ichan*). Estos difuntos recibían distintas formas de sepultura, en las que generalmente se nota un elemento de “exposición”. guerreros caídos y los mercaderes eran colocados al aire libre allí donde habían muerto. Según otras fuentes, eran vestidos como el dios Huitzilopochtli y quemados. Las cabezas de los sacrificados quedaban expuestas en los *tzompantli*, aquellos famosos monumentos de calaveras. Las mujeres que perdían la vida dando a luz se sepultaban en cruces de caminos, donde a menudo algunos ladrones las desenterraban para cortarles un brazo, al que se atribuía fuerza mágica.
2. Los que fallecían por causa del agua (ahogados), del rayo o de enfermedades asociadas con las deidades de la lluvia, iban al reino de éstas, al *Tlalocan*, un paraíso de mucha vegetación. Estos difuntos se enterraban.
3. Los demás individuos que morían sin haber sido escogido por una deidad específica iban al Reino de la Muerte, al *Mictlan* misterioso e infernal. Estos eran incinerados.

El *Códice Vaticano A* contiene una pintura de la costumbre funeraria y explica:

De este modo quemaban los cuerpos de los muertos, excepto los de los leprosos o los de mal francés o de otra enfermedad incurable y contagiosa, ni los de los jóvenes de menos de 17 años, porque a éstos no los quemaban sino que los enterraban. Pero a todos los otros los ponían en un brasero grande, que tenían en el patio del templo, hecho de cal y canto, y en ese los quemaban. En esta nación mexicana esta era la costumbre, y estos que hacían el oficio de quemar, eran sacerdotes o papas, a los que los parientes del muerto

⁷⁶ López Austin (1980: 378 ss). La fuente más completa es la obra de Sahagún, concretamente el apéndice del Libro III. Compárese el *Códice Vaticano A*, ff. 56v-57r.

daban en aquel día de comer espléndidamente; y a los papas que tenían este oficio llamaban los *coacuiles* [*quaquacuiltin*]. Tenían esto por ceremonia tan santa, que para hacerla estos papas se confesaban antes de quemar [los cuerpos], como ahora nos confesamos los sacerdotes para decir misa. Los viejos dicen que esta costumbre la tomaron los mexicanos de los otomíes, que fue la nación que estaba en esta tierra cuando ellos vinieron a habitarla, como adelante se verá. (*Códice Vaticano A*, f. 56v.)

Las distinciones en cuanto a la forma de la muerte y el Más Allá no eran rigurosas ni compartidas por todos los pueblos mesoamericanos. Explicando la fiesta para los difuntos (*Miccailhuatl*), el mismo *Códice Vaticano A* aclara:

El 3 de agosto hacían fiesta a los difuntos, y así les ofrecían de comer y beber sobre sus sepulturas, como la que hacen en España el segundo día de noviembre. Esta fiesta la hacían a los muertos los cuatro primeros años después del fallecimiento, porque creían que hasta que no habían pasado estos cuatro años, [los muertos] estaban en un lugar de mucho trabajo [sufrimiento], y que, pasados [estos cuatro años], eran llevados a otro [lugar], donde tenían un cierto modo de reposo a su manera, pero ya no como aquellos que morían en la guerra porque ellos tenían el gran reposo de los dioses del cielo. Y por lo tanto enterraban a sus muertos vestidos y calzados, creyendo que necesitarían todo eso para el trabajo [las dificultades] del camino de esos cuatro años, y además, si [el muerto] era hombre principal, mataban un esclavo junto con él, el día que moría, para que lo sirviese [en el Más Allá].

La nación mixteca, zapoteca y mixe, hacían esta [fiesta] a sus difuntos casi al modo que la nuestra hace los honores a los muertos, y ponían un monumento [una tumba] cubierto con paño negro y alrededor mucho de comer.

Ya que tratamos aquí de los muertos, será bueno poner el modo que tenían para enterrar sus muertos, el cual era al modo nuestro, los pies hacia el oriente, en una sepultura, extendidos. Después que los cuerpos eran comidos, excavaban los huesos y los metían en otro lugar, como los osarios que se usan en las iglesias o cementerios de nuestra España: eran contruidos de modo muy pulido en los cementerios de las iglesias. Esto hacían aquellas tres naciones –mixteca, zapoteca y mixe–, porque la mexicana quemaba los huesos como la otomí, de la cual la mexicana tomó este uso. (*Códice Vaticano A*, f. 46v.)

La Tumba I de Zaachila es un sepulcro parecido a una cueva, en la que se expone el cuerpo, como puntualiza Herrera: una “sepultura hueca sin echar tierra encima”.⁷⁷ El dios de la Muerte que aparece en las paredes como guía del difunto, a primera vista parece estar asociado únicamente al Inframundo tipo Mictlán, pero hay otras posibilidades: el relato del viaje del Señor 8 Venado y del Señor 4 Jaguar hacia el oriente muestra que el dios de la Muerte es uno de los guardianes de la Casa del Sol, donde moran los guerreros sacrificados.

Esta deidad solar es relevante en vista de que la iconografía de las vasijas policromas encontradas en la tumba muestra una temática de tal índole. Mencionemos tres ejemplos sobresalientes:

⁷⁷ Herrera, Libro III, Década 3, cap. 13

1. Una copa elegante, que se encontró junto al esqueleto principal (Señor 9 Flor), tiene sobre el borde la figura modelada de un colibrí, como si estuviera bebiendo de la copa.⁷⁸ Es una referencia clara a la cosmovisión mesoamericana (bien documentada para los mexica), según la cual los guerreros muertos se convierten en colibríes que van a chupar el néctar de las flores. Hasta en los catecismos pictográficos, pintados en México durante la época colonial temprana, el colibrí que chupa la flor aparece como signo para “gloria”.⁷⁹
2. Una vasija en forma de la cabeza del dios solar (conocido como Xochipilli, Ma-cuilxochitl y Piltzintecuhitl en náhuatl).⁸⁰
3. Un plato trípode con pies en forma de patas de venado y con una decoración de plumas pintada alrededor. Dentro del plato se ve la imagen del dios Sol mismo en un disco precioso y radiante.⁸¹

Si leemos la decoración de estas vasijas rituales como textos rituales breves, es probable que contengan un deseo para el difunto: que vaya a reunirse con el dios Sol en su gloria.⁸²

Podemos comparar su mensaje con el discurso pronunciado ante el difunto rey mexicana Ahuizotl, que combina referencias a *Mictlan* con otras a *Tonatiuh Ichan*: “ya estás acostado y descansando a la sombra de los prados sombríos de las nueve bocas de la muerte, y en la casa de la lumbre resplandeciente del Sol, donde tus antepasados están” (López Austin, 1980: 377).

Nos resta comentar sobre la última figura en estuco, que se ubica encima del nicho central al fondo de la Tumba I. Es un hombre que parece volar y que lleva como casco la cabeza de un ser conocido como “Serpiente de Fuego” (*xiuhcōatl* en náhuatl), como cobertura de su espalda un caparazón de tortuga y además una cola de escamas, en sus manos tiene cuchillos de pedernal, y de su boca sale una voluta: está hablando o cantando. Este ser compuesto, originalmente bautizado “*xiuhcōatl*-tortuga-sacrificador” por Alfonso Caso, ha sido identificado como *yahui* por Mary Elizabeth Smith (1973b).

Alvarado traduce este término como “hechizero, otro embaidor que por los ayres bolava”. Hasta hoy día existe en La Mixteca ese concepto de un nahual peligroso de gran poder, que es la Bola de Lumbre que “vuela por el aire”. Fray Gregorio García lo describe como “un animal pequeño, figura de serpiente, que tenía alas con que volaba por los aires con tanta agilidad y sutileza, que entraba por las peñas y paredes, y se hacía invisible [...]” (García, 1981, Libro V, cap. 4). Interpretamos esta Serpiente de Fuego como un símbolo general del poder nahualista, tal como lo ocupa un sacerdote en trance. La facultad de perforar paredes de piedra la interpretamos como el poder del especialista religioso en

⁷⁸ Gallegos (1978: lámina en color después de la p. 6); cf. Paddock (1966: láminas 18,19 y 20).

⁷⁹ En su comentario al *Códice Magliabechi* (1996), Anders y Jansen incluyen una lectura de tal catecismo.

⁸⁰ Gallegos (1978, tercera lámina en color después de la p. 86); cf. Paddock (1966: lámina 24).

⁸¹ Gallegos (1978, segunda lámina en color después de la p. 86); cf. Paddock (1966: lámina 26).

⁸² Como parte de nuestro proyecto de investigación en Leiden, la arqueóloga Gilda Hernández Sánchez ha hecho un estudio exhaustivo de las vasijas policromas tipo códice y descubierto una serie de unidades temáticas que se pueden leer como textos rituales (2005).

trance para lograr penetrar con la vista (espiritual) las superficies duras y ver hacia dentro de montes, casas, cosas macizas, etc. Hacerse invisible probablemente corresponde al estado mental que en los conjuros se describe como “andar sin sangre ni color” y “traer la mano y el cuerpo insensible como muerto”, estado en que el sacerdote-nahual participa en la existencia inmaterial de los dioses, que son “noche y viento”, es decir, invisibles, impalpables, misteriosos.⁸³

El *yahui* forma pareja con el águila (*yaha*), como los nahuales de los hijos de la Pareja Primordial según fray Gregorio García, quien agrega: “Tomaban estas figuras para dar a entender el poder que tenían para transformarse”. Una confirmación de todo esto la encontramos en el difrasismo en dzaha dzau *iya yaha iya yahui*, “Señor águila, Señor serpiente de fuego”, que es traducido por fray Antonio de los Reyes como “nigromántico señor”, es decir “chamán”.⁸⁴

La Serpiente de Fuego aparece como nahual de varios dioses (como Huitzilopochtli y Tezcatlipoca), como marcador de la presencia divina. De ahí las esculturas en forma de Serpientes de Fuego u otras serpientes sagradas (como la misma Serpiente Emplumada) que rodean los templos y flanquean las escaleras de las pirámides.⁸⁵ En la obra de Sahagún (Libro VI) encontramos dibujos de hombres en actitud de humildad y entrega piadosa ante el fascinante poder del dios Tezcatlipoca, representado como la cabeza de la serpiente de fuego en la noche oscura. Podemos afirmar que el traje del *yahui* es indicativo del sacerdote chamánico, capaz de entrar en el mundo de los nahuales. Se trata de un mundo en que todo es espiritado. Lo evocan los conjuros registrados por Ruiz de Alarcón como la “otra realidad” en que se entra por éxtasis religioso.

La representación del *yahui* en la Tumba I de Zaachila demuestra que la sepultura real es un lugar de poder. Mientras que las almas de los reyes sepultados son guiadas por el dios de la Muerte a la Casa del Sol, su fuerza nahualista se queda en el espacio subterráneo de la tumba, muy viva, volando como lumbré, llamando. En este sentido se puede comparar con la cripta del Templo de las Inscripciones en Palenque, donde se ha encontrado el sarcófago del rey Ah Pakal (603-683 d.C.). El relieve de la laja que lo cubre muestra a este personaje, acostado en un plato sagrado, en proceso de ser depositado como ofrenda dentro de las fauces de la tierra, al pie del gran Árbol Divino de la Realeza, en este paso de su existencia humana a otra, en que se va a colocar en el círculo de sus ancestros, convertidos en espíritus de la tierra. La iconografía de ambas tumbas es una ilustración elocuente del concepto de que los reyes y las reinas tienen un poder divino y que después de

⁸³ Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 1; Sahagún, Libro VI, cap. 1.

⁸⁴ Sahagún define tal “nigromántico” claramente en términos nahualistas: “el hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura en diversos animales” (Libro X, cap. 8). Lo que el fraile español llama “pacto con el demonio” fue en realidad la experiencia del contacto directo con las fuerzas divinas, el “ser espiritado” (volverse espíritu) como ellas.

⁸⁵ Ejemplos son: los grandes templos en el *Códice Yoalli Ehecatl* (pp. 33-34), las esculturas en forma de *xiuhcoatl*, probablemente procedentes de templos mexicas (Pasztory, 1983: 172; Nicholson y Quiñones Keber, 1983: 46-47), la fachada de la Ciudadela de Teotihuacan (donde se combina con el tocado de la realeza), los lados del Templo de la Serpiente Emplumada en Xochicalco, las columnas de la entrada al Templo de los Guerreros en Chichén Itzá y el *coatepantli* del Templo Mayor de Tenochtitlan.

la muerte se transforman en deidades que desde su sepulcro siguen protegiendo a sus pueblos.⁸⁶

Aún no se ha examinado a fondo una de las preguntas fundamentales que surgen en torno a la excavación de tales sepulturas antiguas: ¿Qué pasa con los restos óseos de los que allí estaban enterrados? ¿No deben ser reenterrados y respetados, de acuerdo con la tradición religiosa de la cultura local? En Estados Unidos de América este cuestionamiento ha llevado a un debate enorme entre representantes de los pueblos indígenas y arqueólogos de fuera, cuyo resultado ha sido la victoria de los primeros, con la aceptación de una legislación especial que protege las sepulturas y ordena el regreso (la repatriación) de los artefactos exhumados y otros objetos sagrados a las comunidades herederas de sus dueños originales: el famoso NAGPRA o Native American Graves Protection and Repatriation Act de 1990.⁸⁷

Poco después, en 1994, en el marco del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la ONU, en Ginebra, Suiza, se redactó el proyecto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Este texto es el resultado de una discusión de unos 10 años en que participaron diversos representantes de muchos pueblos indígenas, y, después de 13 años, fue aceptado finalmente por la Asamblea General de la ONU en Nueva York como declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas (2007). Esta declaración, publicada inmediatamente en internet, contiene artículos valiosos que marcan el inicio de una nueva época:

Artículo 11

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, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas
2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y vigilar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.
2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

⁸⁶ Véase nuestro análisis en el último capítulo del comentario al *Código Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b). Wood (1998) comenta sobre el carácter del gobernante como guardián de su pueblo.

⁸⁷ Esta materia y problemas relacionados han resultado en una gran cantidad de publicaciones. Para un resumen remitimos a Biolsi y Zimmerman (1997).

En México, todo esto, durante largo tiempo ha sido un tema tabú, lo que probablemente se debe a una ideología nacional que hace una diferenciación muy fuerte entre el glorificado patrimonio cultural precolonial (prehispánico) y los actuales pueblos indígenas, generalmente discriminados. En razón de este divorcio, el pasado es expropiado por el Estado-Nación. Como ha dicho un antropólogo crítico mexicano: “Los constructores de Teotihuacan y de Chichén Itzá devinieron ancestros ilustres de los no indios, y los indios, una vez más, quedaron al margen de la historia” (Bonfil Batalla, 1980: 233).⁸⁸

Cuando se encuentran los huesos de héroes de la república mexicana, éstos normalmente son de nuevo colocados en un monumento funerario, pero en cuanto al patrimonio de los pueblos indígenas seguimos viendo la práctica común de excavar sitios sagrados y abrir tumbas: los restos de los sepultados son exhumados, puestos en bolsitas de plástico y llevados a laboratorios de investigación o bodegas, donde con frecuencia se pierden. *¿Qué pasó, por ejemplo, con la reina sepultada en la famosa Tumba 7 de Monte Albán?*

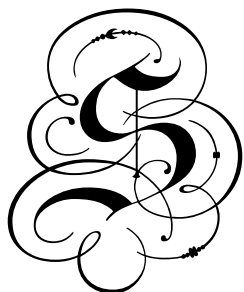
Al ser removidos los restos mismos de los difuntos, el monumento funerario original pierde una parte esencial de su significado y se convierte en un mero objeto de curiosidad, por ejemplo, para los turistas; o en un espacio vacío para proyectar en él cualquier sensación, que a la postre es, obviamente, ajena. Antiguamente, estas tumbas eran lugares de veneración y poder, que anclaban la historia humana en el paisaje cultural, proveyendo protección e identidad para el pueblo.

Los monumentos arqueológicos, así como los códices, nos hacen entender que los reyes y las reinas de Ñuu Dzaui (así como de otras partes de Mesoamérica) se movían en un ambiente íntegramente sacralizado. Sus ropas e insignias, el lenguaje que usaban y que los demás usaban en referencia a ellos, su iconografía y la forma en que fueron recordados tanto en la historiografía y la épica como en monumentos funerarios y lugares especiales, todo respira esta atmósfera liminal de contacto con las deidades y los ancestros. El paisaje cultural que heredamos fue construido por la presencia y la acción de los que nos precedieron, por sus huellas, sus obras y sus recuerdos. Los antiguos reyes y reinas se convirtieron en los Dueños y Protectores de sus tierras.

⁸⁸ Ya nos referimos a esta problemática del “pasado robado” en uno de nuestros primeros artículos (Pérez Jiménez y Jansen, 1979). Guillermo Bonfil Batalla analizó la situación con más detalle en su clásico estudio *El México profundo* (1980). Entre las publicaciones más recientes destaca el libro de Linda Tuhiwai Smith (1999). El volumen publicado por Van Broekhoven (2006) discute varios estudios de caso, a partir de experiencias en el área de Oaxaca.

2. EL IDIOMA DE LOS IYA

Arte y vocabulario del dzaha dzauí



San Miguel Achiutla, como se conoce actualmente a Ñuu Ndecu (“Ciudad Ardiente”), fue en la época antigua el centro espiritual de la Mixteca Alta, el “Templo Mayor de esta Nación [mixteca], donde para todas sus resoluciones de paz y de guerras tenían el oráculo de sus consultas [...]; venían de otras muy distantes provincias a pedirle favor y preguntarle en sus trabajos y dudas lo que debían hacer”. El asentamiento prehispánico fue grande e importante: más de cuatro mil familias vivieron en sus hermosos valles al lado de los ríos, ocupándose en los trabajos del campo, “y para que no se descuidasen, tenían señalados como pregoneros, oficiales que elegían por año, para que todas las mañanas al despuntar el sol, subidos en lo más alto de la casa de su república, con grandes voces, llamasen y excitasen a todos, diciendo: salid, salid a trabajar, a trabajar” (Burgoa, 1934b I: caps. 23 y 26).

Con calificar a Ñuu Ndecu como el Templo Mayor de Ñuu Dzauí –la nación mixteca–, los cronistas hacen una comparación implícita con el famoso Templo Mayor de los aztecas en su capital Mexico-Tenochtitlan. Hasta hoy se distingue la silueta de la antigua pirámide sobre la loma central del pueblo, una especie de acrópolis, a la que la tradición designa como el Templo del Sol. Todo este conjunto está, como dijimos, sobre una loma con promontorio, entre ríos (que corren de norte a sur). En el lado occidental pasa el Río de los Sabinos; en el lado oriental (ya en la entrada del pueblo actual) pasan el *Yute Uha*, “Río Salado”, y el *Yute Ita*, “Río de Flores”. Al pie del promontorio del convento se juntan estos arroyos y forman el *Yute Ndaa*, “Río Extendido” o “Río Azul”.

La tradición oral del lugar sostiene que antiguamente todo el valle de Ñuu Ndecu fue una gran laguna, sobre la que apenas se levantaba el promontorio y la loma del Siki Tinduu. Se trata del concepto del lago primordial, que al igual que la oscuridad, es una metáfora para la zona liminal en que se produjo la creación del mundo actual.¹

¹ Véase el artículo de Sachse y Christenson (2005) para una discusión detallada de este simbolismo del agua en las fuentes mayas.

El *Códice Añute* (Selden), página 2, muestra aquella laguna primordial, dentro de la cual tres piedras sostienen la Ciudad Ardiente, Ñuu Ndecu, como en el fuego de la cocina las tres piedras o tenamastles (*yiyi* en dzaha dzau) sostienen un comal. El código da nombres específicos a esas tres piedras, que corresponden a la organización política del reino antiguo y a su división en cuatro barrios, mencionados con sus nombres en náhuatl por la *Suma de Visitas*.

La primera es la Piedra de la Joya, que coincide con el barrio de Xiuhtepec, probablemente relacionado con el Yute Ndaa.²

Como la palabra *ndaa*, “azul”, puede representarse por una joya (turquesa), es posible que la joya (turquesa) en el agua abajo del jeroglifo de Ñuu Ndecu, “Ciudad Ardiente”, sea una referencia a este topónimo.

Sigue la Piedra del Puma, que está conectada con el barrio Miztepec, mientras que la tercera, la Piedra de las Llamas corresponde al nombre del pueblo mismo: Ñuu Ndecu.

La laguna está enmarcada en un paisaje rocoso, delimitado por la Peña de la Serpiente y la Peña del Puma. La primera ha de representar una cueva, aunque también existe un Cerro de la Culebra al norte de la población. La segunda ha de ser el lugar emblemático del barrio Miztepec, Cerro del Puma, mencionado por la *Suma de Visitas*.

Sobre este conjunto de laguna, piedras y ciudad se levanta el gran Árbol del Origen, rodeado por serpientes de niebla y oscuridad, que representan los poderes misteriosos que lo protegen.

El *Códice Añute* identifica el nombre del Árbol (*yutnu*) del Origen –por medio de un ojo (*nuu*) en el tronco– como *yutnu nuu*, “ceiba”. Este árbol es también sagrado en otras partes de Mesoamérica (especialmente en la región maya). Una ceiba similar que forma parte de la historia del origen de las dinastías mixtecas en Yuta Tnoho (Apoala) es calificada como “Madre Sagrada” en una escena paralela del *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), página 37.

El simbolismo del árbol –omnipresente en Mesoamérica– es amplio y profundo: es una metáfora de lo arraigado de la dinastía y de su conexión con la tierra natal, así como de la continuidad, unidad y prosperidad del linaje. A la vez, su sombra benéfica simboliza la protección y el poder que el rey ejerce sobre la comunidad, y su aspecto vertical conecta la tierra con el cielo como eje cósmico (*axis mundi*).³

De manera misteriosa, y como resultado de actos rituales de dos sacerdotes primordiales, este Árbol dio origen a la dinastía de Añute.

El primer protagonista fue el anciano Señor 10 Lagartija “Hacha de Jade”, quien, al parecer, fue recordado en términos generales como el gran sacerdote de la época de fundación (que antecede el tiempo histórico pero que aquí corresponde más o menos al siglo x). Su vida en el relato del código se extiende hacia el tiempo de la Señora 6 Mono (fines del siglo xi). Este sacerdote anciano, cargador del bule de piciete, fue a consultar en

2 De hecho pensamos que el topónimo náhuatl de Achiutla no procede de *Achio-tlan*, “Lugar de Achiotetes” (como sugiere el *Códice Mendoza*), sino de *A-xiuh-tlan*, “Lugar del Agua de Turquesa”, una traducción (defectuosa por cierto, como ocurre más veces en esta región) de Yute Ndaa.

3 Véase nuestro comentario al *Códice Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b, cap. 6).

Río del Pato a otro sacerdote similar, el Señor 10 Pedernal “Cabeza de Cueva”, es decir, un hombre encargado de un culto en cuevas.⁴

Los dos sacerdotes llevaron piedras de poder –Piedra del dios de la Lluvia y Piedra de Lagartija– al santuario de Yuta Tnoho (Apoala), donde recibieron bendiciones e instrucciones de la Señora 9 Lagarto, que reinaba allí (*Códice Añute*, p. 1-III). Notamos de paso la coincidencia conceptual entre esta Piedra de Lagartija y el relieve de una lagartija en un edificio temprano de Huamelulpan. En Ñuu Ndecu (Achiutla), los sacerdotes colocaron estas piedras al lado de la laguna primordial, al pie de la Gran Ceiba, hicieron sus rezos, esparcieron su sangre sobre papeles y ofrecieron piciete molido. Fue entonces cuando se abrió el Árbol y parió al Ancestro Fundador, Señor 2 Hierba “Difunto que se manifiesta como Serpiente Emplumada”. Le siguieron seis hermanos, probablemente ancestros de seis familias nobles de Añute (Jaltepec).⁵ Es decir, esta historia de origen nos habla de un grupo de siete hombres que nacieron del Árbol de Ñuu Ndecu, el principal de los cuales fue el fundador de la dinastía gobernante (*yaa tnuhu iya toniñe*).

La posición importante de Ñuu Ndecu como centro espiritual de Ñuu Dzau y núcleo de su vida litúrgica y política en la época precolonial, se expresa también en el nombre de la deidad principal que se veneró aquí. El santuario principal se encontraba en la cumbre más alta de la montaña del pueblo, donde el Sumo Sacerdote rendía culto al Envoltorio Sagrado que se llamaba *Corazón del Pueblo*. Envuelta en los tejidos preciosos estaba una antigua piedra de jade luciente del tamaño de un chile grande y esculpida en forma de un ave y una culebra enroscada, es decir, una imagen de la Serpiente Emplumada, el poder divino más importante de Mesoamérica, conocido como Quetzalcóatl en lengua náhuatl.⁶

Este Corazón del Pueblo aparece también en los manuscritos pictóricos de Ñuu Dzau, concretamente en el *Códice Añute* (Selden), página 6-III, donde se pinta como una piedra preciosa con el nombre de “Corazón del Pueblo de la Lluvia” (*Ini Ñuu Dzavui*), es decir, “Corazón del Pueblo Mixteco”. Está situada en una gran cueva encima de un río.

Estas referencias históricas no son suficientes para identificar el lugar exacto del culto al Corazón del Pueblo, ni su relación precisa con el oráculo. Claro está que el río representa el valle profundo de Ñuu Ndecu, donde los diferentes arroyos vienen bajando a los lados de un collado montañoso, para al pie de su promontorio extremo formar un solo río, el Yute Ndaa. En varias cumbres alrededor del pueblo hay restos arqueológicos. El adoratorio “en lo más alto del collado de peñascos de este pueblo de Achiutla, en lo áspero y fragoso de la eminencia” puede referirse a la cumbre en el extremo norte del mencionado collado montañoso, el Kaua Kahnu, “Peña Grande”, a varias horas de camino de la población actual, que se caracteriza por impresionantes riscos grises y por un sitio arqueológico.

4 El número 10 (*si*) en los nombres calendáricos de ambos sacerdotes hace un juego de palabras con el título *sii*, “Abuelo”.

5 No aparecen como fundadores de otros sitios importantes en los códices. Son comparables con las 10 parejas fundadores de Ñuu Tnoo en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (Bodley), pp. 1-2, o las cuatro parejas fundadores del mismo lugar en el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 22.

6 Burgoa (1934b, I, cap. 28).

Pero también el Cerro de la Corona al oeste de Ñuu Ndecu, y, por supuesto, el Monte Negro al oriente califican como candidatos. De hecho, todo el contorno de Ñuu Ndecu nos impresiona como un paisaje sagrado.

Ñuu Ndecu fue escenario de un suceso conmovedor en vísperas de la conquista española. Fue aquí donde se anunció por primera vez el fin del imperio azteca, y con esto el término del desarrollo autónomo de Mesoamérica. El gran Moctezuma, gobernante del imperio azteca, que acababa de conquistar Ñuu Ndecu, envió embajadores al famoso oráculo con regalos preciosos, para hacer ofrendas y pedir una consulta. ¿Qué significaba la venida de aquella nueva gente de donde sale el sol (los conquistadores españoles)? Para este efecto se le encargó al Sumo Sacerdote realizar una plegaria con ofrendas.

Entrando éste, con su adorno sacerdotal, prevenido de los inciensos aromáticos y otros dones, solo en la presencia del poder divino, los embajadores aztecas que le esperaron fuera, después de un rato oyeron voces que decían repetidas veces que se acabó ya su señorío. Luego salió muy triste y congojado el sacerdote, y les confirmó esta respuesta. (Burgoa, 1934b, I, cap. 23.)

CONQUISTA ESPIRITUAL

Como había anunciado el Oráculo, pronto los invasores españoles bajo Hernán Cortés sujetaron por fuerza militar el imperio azteca (1521). Esta irrupción violenta afectó a toda Mesoamérica, la enorme región cultural contenida entre los desiertos del norte de México y las montañas tropicales de Nicaragua y Costa Rica. La historia de este proceso es bien conocida. A la etapa militar siguió la “conquista espiritual”, es decir, el intento de convertir a todos los habitantes de esta extensa región al catolicismo. Monjes de diferentes órdenes religiosas desempeñaron un papel central en esta “cruzada” contra la religión mesoamericana, a la que calificaron como “idolatría”, además de considerar a sus dioses como “demonios” y a sus sacerdotes como “brujos”. Recordemos que fue el mismo periodo en que la irracional y criminal “persecución de las brujas” azotaba a los países europeos (Ginzburg, 1989; Levack, 2006). La “conquista espiritual” de las Américas fue parte de la misma empresa, destinada a imponer el poder exclusivo de la iglesia católica y a suprimir cualquier disidencia o resto de religiosidad precristiana en las hogueras.

Los franciscanos fueron especialmente activos en el centro de México: varios de ellos se interesaban mucho por la cultura nativa y la lengua náhuatl y produjeron importantes crónicas y obras descriptivas como la famosa y fundamental *Historia General de las Cosas de Nueva España* (Códice Florentino) de fray Bernardino de Sahagún. Ñuu Dzauí, y todo lo que ahora es el estado de Oaxaca, fue evangelizado por monjes de la Orden de Predicadores, los dominicos. El objetivo central de esta orden era cuidar la pureza de la fe católica. De ahí que los dominicos eran los protagonistas de la “Santa Inquisición”.⁷

⁷ La obra clásica sobre la “conquista espiritual” es Ricard (1986); véase también Anders (1974) y el comentario de Anders y Jansen sobre el *Códice Magliabechi* (1996). Estudios profundos del aspecto

Lógicamente, esos monjes se dirigieron también a Ñuu Ndecu para reemplazar su papel de antiguo centro espiritual mediante uno nuevo, una gran parroquia católica con un convento de su orden. No fue de inmediato, porque tardaron algo en darse cuenta de la gran importancia espiritual de aquel sitio. Primero se mandó a este lugar un clérigo anciano a oficiar como padre vicario, pero éste, sabiendo el dzaha dzauí, no pudo con la profunda religiosidad mesoamericana que reinaba en el lugar. Por eso el obispo de Oaxaca –Juan López de Zárate– pidió al provincial de la orden dominica un monje de gran capacidad para predicar la doctrina. Para esta tarea escogieron a fray Benito Hernández, monje español, formado en la casa madre de los dominicos: el seminario y convento de San Esteban en Salamanca.⁸ No se conoce su familia, ni su lugar de nacimiento, pero se había empeñado desde muy temprana edad en el estudio de letras y filosofía. Habiéndose distinguido por su inteligencia y su devoción, fue llamado para desempeñarse en la “conquista espiritual” de México. Caminando con “la capa al hombro, el breviario a la cinta, y en la mano el báculo”, llegó desde Castilla al Puerto, donde se embarcó para Veracruz, y de allí a la ciudad de México, donde “los padres graves y prelados reconocieron luego las prendas grandes y espíritu del recién venido”. Acompañando a fray Gonzalo Lucero, se dirigió a Ñuu Dzauí. Primero estuvo en el convento de Ndisi Nuú (Tlaxiaco), donde presencié la muerte del anciano vicario de Ñuu Ndecu. Entonces el provincial lo nombró a él “por orden del virrey y a petición del obispo” como cura de Ñuu Ndecu (Achiutla). Una vez allí, vivió en una ermita. Los habitantes, descontentos desde el inicio con la nueva predicación, que obviamente ofendía sus más profundas convicciones, lo encerraron ahí y trataron de matarlo de hambre. Solamente algunos pobres se compadecieron del fraile y en secreto le arrojaron tortillas. Al final, los principales del reino cambiaron de opinión y ordenaron su liberación. Un factor importante fue sin duda su dominio del dzaha dzauí, que asombró a propios y ajenos, y le permitía expresarse con gran convencimiento y carisma

los que al principio se le resistieron tanto, y quisieron quitarle la vida por hambre, llegaron a tener tanta de su doctrina, que siempre la mostraban de oírle, buscándole, y comunicándole todos sus negocios, y causas, en especial de los casamientos de los señores, en que los de esta Nación [mixteca] han hecho mucho reparo, para la igualdad de nobleza, y cacicazgos de pueblos, y se sujetaban, y obedecían sin arbitrar más en lo que les proponía, y ordenaba: en sus pleitos y diferencias, aunque fuesen muy antiguos los litigios, y equívocos los fundamentos de la justicia de las partes, en que son estos naturales tenacísimos, en tomando la mano el siervo de Dios, los componía y conformaba, con grande paz y unión [...]. (Burgoa, 1934b, I: 335.)

Sin miedo y sin reposo, fray Benito continuó su lucha contra la fe mesoamericana. Supo del gran adoratorio en la cumbre de la montaña, y un día tomó la atrevida decisión

mental de este proceso y de la interacción cultural son por ejemplo: Greenleaf (1961, 1969), Phelan (1972), Gruzinski (1988), Burkhart (1989), y Wood (2003).

⁸ La vida de fray Benito Hernández fue descrita por Dávila Padilla, Libro II, cap. 27, y por Burgoa (1934b, I: caps. 27-29).

“a trepar por aquellos riscos y subir arrastrándose hasta la cumbre”, acompañado por mucha gente, algunos por ser sus seguidores, otros con el plan de matarlo allí arriba en presencia de sus deidades. Al llegar, viendo allí gran cantidad de estatuas de dioses, colocadas en nichos y sobre altares ahumados de copal y ensangrentados por los actos de autosacrificio, “como otro Sansón a los filisteos, con pies y manos empezó a arrojarlos en tierra, hollándolos y quebrantándolos afrentosamente, conjurándolos y retándolos en la lengua de los indios” (Burgoa, 1934b, I: 332).

Calificándolas como demonios “falsos” y “mentirosos”, pronunció sobre estas imágenes un auténtico exorcismo, propio de aquella época:

En qué aliviáis vuestras penas eternas, en llevar ellas a estas criaturas
redimidas con la sangre de vuestro Dios,
que vino a buscarlas y a sacarlas de vuestro tirano dominio,
y vosotros como soberbios,
que perdistéis la gloria y hermosura en que os crió,
despeñados en los abismos,
arderéis sin fin,
y sólo por vengaros de este castigo tan merecido,
queréis la perdición de estas almas, que tenéis engañadas.
Salid de esas piedras, y maderos inmundos
a mostrar vuestras fuerzas y enojos,
contra un pobre, desnudo, y solo ministro,
el más pequeño de todos los que sirven a mi Señor Jesucristo,
en cuyo nombre sacratísimo os mando que desamparéis este lugar,
y os vais al que os tiene señalado,
para padecer ardiendo en los calabozos del infierno.
(Burgoa, 1934b, I: 333.)

Este texto ilustra muy bien que para aquellos monjes los dioses mesoamericanos no fueron imágenes irreales, sino que existieron en verdad, como “demonios”, esto es, como un ejército de servidores de Satanás, a quienes Dios había mandado al infierno y a quienes san Miguel iba a vencer definitivamente en el juicio final. Así, la conquista de las Américas y la lucha de los monjes contra la religión nativa, como una verdadera nueva cruzada, se declaraba equivalente a la victoria apocalíptica del arcángel sobre las fuerzas del infierno.

Desde Ñuu Ndecu, fray Benito Hernández extendió su campaña de “extirpación de idolatría” hacia el reino de Ñuu Ndaya (Chalcatongo), donde, en la Cumbre de los Cervatillos, se encontraba la cueva que funcionaba como el sepulcro general de los reyes de Ñuu Dzauí, venerada por todos los señoríos de la región. La entrada a esta enorme cueva estaba permitida solamente a sacerdotes especiales; a quienes no lo fueran e intentaran entrar les esperaba la pena de muerte. Allí estaba la puerta o tránsito para las “amenas florestas”, adonde iban las almas de los difuntos.

Toda la circunferencia estaba muy barrida y cubierta con variedad de flores, de las que crecen en las frescuras de la montaña. Adentro hubo una dilatadísima cuadra, alumbrada por la luz de unas ventanas que se habían abierto en lo alto. En los lados había bases, como urnas de piedra, sobre las que hubo una gran cantidad de cuerpos, por orden y en hileras, con ricas vestiduras y variedad de joyas, piedras preciosas y medallas de oro. Más adentro hubo otra recámara con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de ídolos, de diversidad de figuras y variedad de materias de oro, metales, piedras, madera y lienzos de pinturas [...]. (Burgoa, 1934b, I: 338-340.)

Vemos aquí cómo los “lienzos de pinturas” acompañaban a los reyes en su sepulcro, sin duda como documentación histórica de su biografía, de sus ancestros y de sus derechos y responsabilidades. Todo indica el gran respeto y el contexto sagrado que rodeaban a estas obras. Fray Francisco de Burgoa documenta que aquí estuvo enterrado el fundador de la dinastía de Ñuu Tnoo (Tilantongo), el Flechador del Sol, es decir, el Señor 8 Venado:

y este señor fue el que escogió por sepulcro, y de su descendencia, la gran cueva que descubrió el siervo de Dios, fray Benito Hernández, muchos años y edades después, y en todas sus obras mostró este gentil el ánimo altivo y generoso con que vivió en tantos errores. Su descendiente fue el que se bautizó, y llamó don Felipe de Austria [...]. (Burgoa, 1934b, I: 372.)

En un acto característico de la llamada “conquista espiritual”, fray Benito Hernández interpretaba aquel sitio como algo diabólico y lo destruyó completamente. Burgoa describe el hecho con satisfacción y elogio:

El nuevo Sansón de la Ley de Gracia [fray Benito Hernández], ardiendo en celo del honor Divino, embistió a los cuerpos, y, arrojándolos por los suelos, los pisaba y arrastraba como despojos de Satanás, quitó a muchos las vestiduras y preseas [...]. Empezó el furor santo [del fraile] a enbravecerse, quebrantando a golpes, todos los ídolos que pudo, y arrojando a sus pies los demás maldiciéndolos como a espíritus de tinieblas [...] los volvió a pisar, y a escarnecer, detestando sus mentiras, y engaños, con que tenían pervertidas tantas almas, y empezando a predicar a aquel numeroso concurso [...] fue tan grande la eficacia de sus razones, tan ardiente el espíritu, que ablandó aquellos corazones endurecidos, y como si fueran de cera, los redujo a que hicieran allí una grandísima hoguera de teas, que nacen y crecen con abundancia por estos montes, y pudo acabar con ellos, que a los ídolos y cuerpos de sus señores difuntos arrojasen en ella, y con este espantoso triunfo, los dejó tan confusos y avergonzados, de considerar el temor engañoso en que habían vivido, que se siguieron grandes conversiones. (Burgoa, 1934b, I: 340-341.)

Una confrontación similar tuvo fray Benito con el Corazón del Pueblo. Logró por medio de los primeros convertidos al catolicismo apoderarse de este Envoltorio Sagrado. Una “persona de calidad y hacienda” trató de comprarle esta joya, ofreciéndole más de 3 000 ducados, pero en vano. Fray Benito organizó un evento solemne, al que invitó a los habitantes de muchos pueblos:

sacó la piedra y la quebrantó con grande dificultad, a fuerza de instrumentos, por su dureza, y mandó molerla allí, hasta convertirla en polvo (como Moisés al becerro que adoraron los israelitas), y desleída con tierra, la arrojó y pisó a los ojos de una gran multitud que concurrió al caso. (Burgoa, 1934b, I: 333.)

EL ESTUDIO DE LA LENGUA

Aquellos violentos acontecimientos fueron relatados en otra parte por el mismo historiador oaxaqueño del siglo XVII, fray Francisco de Burgoa, quien de paso describió y elogió con retórica barroca las hazañas de los predicadores de su orden en las tierras conquistadas. En su crónica ponderó frecuentemente la importancia de conocer la lengua nativa para lograr una doctrinación exitosa. Menciona a varios misioneros dominicos del siglo XVI que se empeñaron, al igual que fray Benito Hernández, en aprender el dzaha dzauí y llegaron a dominarlo bien, incluso a conocer sus aspectos más detallados y las expresiones metafóricas de la expresión literaria:

Y el padre fray Diego del Río supo templar la mucha viveza de su natural así en obedecer a sus preladados que le enviaron a la nación Mixteca a aprender aquella obscura lengua, y fue con tan encendido celo que penetró los términos, voces y frases de aquella nación con tanta comprensión que admiraba a los naturales [...] escribió muchos sermones y tratados espirituales para aprovecharlos y un diccionario como el de Calepino, copiosísimo y de extremados notables [...] enseñaba la lengua a los que le asistían; tanto que la plática y conversación y los papeles que escribía habían de ser en lengua mixteca para instruirlos mejor en ella. (Burgoa, 1934b, I: 313-314.)

El padre fray Pedro de Aranda [...] enviaron a la nación Mixteca; en ella estudió la lengua natural de los indios con tanto tesón y celo que llegó a ser uno de los más aventajados ministros que ha tenido esta provincia; fue muy elocuente en la predicación, y sabía con grande propiedad los vocablos y voces de las cosas más pequeñas y usuales de los indios [...] y valíase de las metáforas y figuras de que ellos usan. (Burgoa, 1934b, I: 314.)

Los monjes de la España medieval se encontraban frente a un pueblo de una gran civilización, acostumbrado a rituales pomposos con declamaciones y presentaciones dramáticas de sus historias, pintadas a todo color en los libros (códices) de piel de venado o de papel amate. Fue un elemento crucial de su empresa de “conquista espiritual” conocer a fondo esta lengua y su carácter literario, para reemplazar aquellas expresiones estéticas de la antigüedad “pagana” con obras de impacto similar dirigidas a promover la conversión a la fe católica (y a la ideología colonial).

El proyecto dominico de describir y analizar el dzaha dzauí culminó con la gramática de fray Antonio de los Reyes y el vocabulario de fray Francisco de Alvarado, ambos publicados en 1593. Sobre estos autores un cronista de la orden dominica nos da los siguientes datos:

Fr. Francisco de Alvarado, natural de Mexico, tomó el habito en Sto. Domingo de la misma ciudad y professó á 24 de Julio del año 1574. Fue muy exemplar religioso, gran ministro del evangelio, vicario de algunos pueblos de la misteca, y en todo grandemente escrupuloso. Supo muy bien la lengua de aquella nacion y compuso e ymprimió el vocabulario della. Murió en Teposculula á donde era prior y vicario a los [...] de março del año 1603.

.....
Fr. Antonio de los Reyes fue hijo de padre aleman y natural de la ciudad de Toro. Sirvió en su moçedad al marquez de alcañizes y á sus hijos: y tocandole Dios dexó la vida de palacio y tomó el habito en Sn. Esteban de Salamanca. Pasó á esta provincia de mexico el año 1555, á donde deprendió la lengua misteca y la supo con tanta perfeccion y elegancia como los mismos yndios. Compuso e ymprimió el arte della, en la cual fue predicador y ministro del evangelio. Muy elegante y eloquente en la castellana, y curial en todas sus cosas: gentil hombre, de buena gracia y disposicion, muy exemplar y gran religioso: y tan compuesto en sus palabras y obras, que nunca hizo con ellas mal á nadie. Ni nadie se quejó del. Fue vicario muchas vezes de los mas principales pueblos de aquella nacion, diffinidor y vicario provincial algunas. Vivió en esta provincia quarenta y ocho años; y passó desta vida en el convento de Teposculula de la misma misteca á los ocho de noviembre del año de Xo 1603. (Ojea, 1897: 70.)

Las obras de estos frailes siguen siendo de importancia fundamental para el estudio histórico y cultural de la lengua mixteca, aunque la variante a que se refieren, el mixteco de Yucu Ndaa (Tepozcolula), ya no se habla. Su ortografía fue utilizada –con adaptaciones a las pronunciaciones locales– en un sinnúmero de documentos coloniales escritos en dzaha dzauí con el alfabeto.

Hay que tomar en cuenta que esta lengua cuenta con una serie de variantes dialectales. Ya fray Antonio de los Reyes menciona la existencia de diferencias fonéticas importantes que existían por ejemplo entre el mixteco de Yucu Ndaa (Tepozcolula) y el de Ñuu Ndecu-Ndisi Nuú (Achiutla-Tlaxiaco).

En los últimos siglos, la distancia entre las variantes no solamente persistió, sino que se ha incrementado. El uso del castellano como lingua franca ha reducido la costumbre de comunicarse en dzaha dzauí y, por lo tanto, ha contribuido a un grado progresivo de falta de inteligibilidad mutua entre las variantes dialectales. La castellanización obligatoria en el sistema de educación nacional ha sido tan efectiva que se puede prever la extinción casi total de la lengua mixteca dentro de las dos próximas generaciones.⁹

Comenzamos con un breve resumen de las características principales del dzaha dzauí y de la forma en que fue escrito en la época virreinal. Nos basamos en la combinación de las obras de Alvarado y de Reyes, y con el conocimiento de la variante dialectal que se habla en Ñuu Ndeya (Chalcatongo) y alrededores: el Sahin Sau.¹⁰

Fray Antonio de los Reyes, aunque fue un intelectual notable, estaba condicionado

9 El número de hablantes de la lengua mixteca hoy en día se calcula en casi medio millón (INEGI, 2000). Dependiendo del criterio utilizado se afirma que existen aproximadamente 30 o hasta 52 variantes dialectales (Josserand, 1983; Julián Caballero, 1993; Smith-Stark, 1995).

10 Véanse Dyk y Stoudt (1973) y Macaulay (1996), así como el curso *on-line* de Pérez Jiménez (2003).

por los prejuicios de su tiempo y veía la otra lengua que estaba estudiando en términos no de diferencias y soluciones originales, sino de faltas y defectos. Consideraba el dzaha dzauí como una lengua “imperfecta”, de estatus inferior, pero a la vez reconoció que así como era en realidad tenía las mismas características que las lenguas europeas (consideradas como “perfectas”):

Con toda la inperfection desta lengua Mixteca y defectos que en ella se pueden notar como de lengua barbara, se puede reduzir lo mas de ella a reglas y poner en orden de arte que es lo que aquí se pretende. Ansi dezimos que se hallan en ella todas las ocho partes de la oracion como en el latin y en las demas lenguas perfectas [...]. (Reyes 1593: 3.)

Como muchas otras lenguas del mundo, pero a diferencia de las lenguas europeas, el dzaha dzauí es una lengua tonal. Cada sílaba tiene un tono particular. Hoy se distinguen tres tonos: alto (á), medio (a) y bajo (à). En las palabras la diferencia de tono implica también una diferencia en el significado. En combinaciones de palabras la melodía del total afecta la tonalidad. Una palabra con determinado patrón tonal puede afectar el patrón tonal de la palabra que sigue (un fenómeno lingüístico conocido como *sandhi*). La escritura virreinal no registró los tonos, ni la nasalización; los diccionarios modernos generalmente sí.

La mayor parte de las palabras en dzaha dzauí se construye a partir de raíces o radicales, que consisten en dos sílabas cortas (*yucu*, “monte”) o una sílaba larga (*yuu*, “piedra”). Las vocales largas se escriben duplicando la letra correspondiente (/aa/, /ee/, /ii/, /oo/, /uu/); la escritura virreinal no distinguió la vocal adicional: la “i herida” o “i tachada” (i) que aparece en varias variantes dialectales de hoy día. En cuanto a los fonemas consonantes, la escritura virreinal empleó las gráficas del español de su tiempo (usando /qu/ y /c/ donde ahora se prefiere /k/, etcétera).

Entre vocales puede ocurrir un saltillo, que se escribe con /h/ (*ndaha*, “mano”). También hay casos de un saltillo entre una vocal y una consonante (*canu*, “grande” hoy se escribe como *kahnu*). Alvarado marcó varios de estos casos con un acento sobre la vocal, pero en la época virreinal generalmente este saltillo entre vocal y consonante no se escribía. Alvarado distinguió también entre /hu/ (= saltillo + w) y /vu/ (= w), de modo que apreciamos la diferencia entre *yavui*, “maguey” o “cueva” (en Ñuu Ndeya: *yau*) y *yahui*, “mercado” (en Ñuu Ndeya: *yahu*). Pero otros escribanos no siguieron su ejemplo y escribieron tanto *dzavui* como *dzahui*, etcétera.

Al igual que en el latín, en dzaha dzauí los sustantivos en sí ya son determinados (*huahi* significa “la casa”), de modo que el artículo determinado es superfluo. Para indicar la forma no determinada se usa *ee*, “uno” (*ee huahi*, “una casa”). Con pocas excepciones, las palabras no cambian en el plural: *oco huahi*, “las veinte casas”.

En varios casos, la categoría a que pertenece el sustantivo es expresada por medio de un prefijo. Por ejemplo el prefijo *te-* (de *quete*, “animal”) se usa para animales y cosas redondas o menudas (*dzuma*, “cola”; *tedzuma*, “alacrán”) y el prefijo *tnu-* para árboles (de *yutnu*, “árbol”).

Los sustantivos pueden ir seguidos por un adjetivo o un segundo sustantivo que los califica. Esta construcción aparece regularmente en los topónimos. *Ñuu Tnoo*, el nombre en dzaha dzau de Santiago Tilantongo, se compone de *ñuu* (“pueblo”) y *tnoo* (“negro”), lo que resulta en el significado “Pueblo Negro”. De la misma manera *Yucu Ita* se compone de *yucu* (“monte”) e *ita* (“flor”), y significa “Monte de las Flores”.

Muchos adjetivos son sustantivados con las palabras *sa* (“lo”) y *tay* (“hombre”) o *ñaha* (“mujer”). Los pronombres se expresan por medio de sufijos, agregados a los sustantivos (en las formas posesivas) o a la raíz verbal (en las formas verbales). El sufijo de la primera persona (“yo, mío”), es *-ñadza* cuando hablamos con respeto, y *-ndi* en situaciones que no exigen lenguaje reverencial (*huahindi*, “mi casa”). El sufijo de la segunda persona, hablando con respeto es *-ni* (“usted, suyo”) y en relaciones de igualdad: *-ndo* (“tú, tuyo”). Cuando la tercera persona (“él, ella”, etc.) es conocida o mencionada antes en el relato, no se necesita indicar explícitamente mediante un sufijo; en otras situaciones hay una serie de sufijos diferentes, de acuerdo con la categoría del sujeto: *-ta* (“hombre”), *-ña* (“mujer”), *-to* (“persona respetada”), *-ya* (“ser divino”), *-te* (animal), etc. En construcciones posesivas el sufijo *-si* se puede incluir antes del sufijo pronominal: *huahi-si-ta*, “su casa”. En las variantes dialectales modernas estos sufijos han sufrido cambios considerables, pero el sistema sigue siendo el mismo.

En cuanto a las formas verbales, los tiempos se expresan por medio de prefijos: *yo-*, para el presente, y *ni-* para el pasado. De éstos el prefijo *yo-* generalmente ha desaparecido en las variantes modernas. En un número significativo de casos, el futuro ocupa un radical modificado: por ejemplo “yo miro” es *yo-sito-ndi*, pero para el futuro se usa el radical *coto* en vez de *sito*. Lógicamente el prefijo causativo *dza-* y el prefijo intencional *na-* se combinan con el radical del futuro. Los prefijos de tiempo siempre preceden a los demás prefijos verbales.

Cuando una persona es objeto de una acción realizada por otra, se agrega el sufijo del objeto después del sufijo del sujeto, por ejemplo *yo-sini-mani-ndi-ndo*, “yo te amo” (el radical del verbo se compone de *sini*, “sentir”, y *mani*, “amor, afección, respeto, compasión”). Una indicación general de que el verbo tiene una persona como objeto es el sufijo *-ñaha*, que se agrega a la raíz antes del sufijo pronominal: *yo-sini-mani-ñaha-ndi*, “siento compasión por alguien”.

Las diferencias fonéticas entre el dzaha dzau de Yucu Ndaa, registrado por Alvarado y Reyes, y las variantes dialectales modernas son a primera vista bastante grandes, pero en su mayoría representan cambios muy regulares.

Por ejemplo la /dz/ y la /s/ de Alvarado ahora son /s/ y /j/ respectivamente en la parte sur de la Mixteca Alta; por eso *dzasi*, “sobrino”, de Alvarado se vuelve *sajin* (con nasalización).

De ahí las correspondencias siguientes: *dzaa* = *saa*, “pájaro”, y *saa* = *jaa*, “nuevo”. Huelga decir que hay que tener mucho cuidado en los estudios etimológicos que involucren variantes diversas.

EL TÉRMINO ÑUU DZAUÍ

Alvarado y Reyes escriben el nombre propio de la nación mixteca como Ñudzavui. El significado es claramente “Lugar, Pueblo, Gente” (*ñuu*) de la lluvia (*dzavui*). La desventaja de esta forma de escritura del gentilicio es que tiende a provocar hoy en día una pronunciación como *dzabi* o *sabi*, donde en realidad se trata de *dzawi*. Tal vez por eso, otros textos coloniales (por ejemplo la *Doctrina* de fray Benito Hernández, 1568) prefirieron Ñudzahui con /hu/ que en español se pronuncia como /w/. El problema de esta transcripción, sin embargo, es que Alvarado y Reyes distinguen con precisión entre las terminaciones -vui (= /wi/) y -hui (= /'wi/), de las cuales la última implica un saltito al inicio. Ahora bien, la palabra *dzahui* en la ortografía de Alvarado y Reyes no significa “lluvia”, sino “cubierto” u “oscuro”, de modo que *tay dzahui ini*, “hombre de corazón cubierto”, es un “descuidado”, y el similar *tay sa dzahui ini* un “loco como quiera”, mientras que *tay nidzahui mihi* (“hombre que cubrió suciedad”) es un “tosco hombre sin pulicia [pulidez, urbanidad, aseo]”. El verbo causativo *yodzadzahui ini ñahandi* significa “emborrachar a otro”. Por todo eso, la escritura del gentilicio como Ñu(u) dzahui no nos parece conveniente tampoco.

Optamos por usar una forma más simple, omitiendo la /h/ y la /v/ que nos causan problemas: *dzaui*, que se pronuncia como el *dzavui* usado por Alvarado y Reyes, pero sin los posibles equívocos desde la pronunciación española actual. Escribimos en este y en otros textos entonces el nombre histórico de la nación mixteca como Ñuu Dzaui, que se entiende también como la base para los términos actuales Ñuu Dauí, Ñuu Sauí, Ñuu Dau, Ñuu Sau, etc., según las diferentes variantes dialectales.

Para la lengua usamos el término *dzaha*, que Alvarado ocupa también para el español (*dzaha castilla*, “romance”) y en expresiones como *yocaha dzahandi*, “declarar e interpretar en otra lengua”. La misma palabra se ocupa para “ley”, “mandamiento” y “doctrina” y por eso connota un conjunto de reglas. Hoy en día se usa en varias partes de la región como referencia a la lengua mixteca (*sahan savi*).

A diferencia de *dzaha*, el término *tnuhu* significa “palabra”, y se ocupa también para “relato” e “historia”. Los términos *ndudzu*, “voz”, y *yuhu*, “boca”, se refieren al “habla” y al aspecto de la pronunciación, incluso de diferencias dialectales. Alvarado registra las expresiones *dzuchini yodzama yuhuta*, y *dzuchini yondiyo ndaa ndudzuta*, ambas con el significado “diferir una lengua de otra en algunas cosas (como la de Tepozcolula y Yanhuitlán)”.

IDIOMA LITERARIO

Los frailes dominicos se empeñaron en perseguir y destruir el arte religioso antiguo, así como los libros precoloniales, y por otra parte produjeron obras de carácter católico (doctrinas, catecismos, tratados) escritas en *dzaha dzaui* con el alfabeto. Luego también se usó la escritura alfabética para redactar documentos de carácter administrativo y otros textos en *dzaha dzaui*. En su conjunto, estas obras vinieron a sustituir los códices antiguos y, acaso sin proponérselo, continuaron su tradición literaria.

El concepto de analizar el conjunto de los textos alfabéticos en lenguas mesoamericanas como una literatura colonial y como una continuación de la literatura precolonial es relativamente nuevo. En el siglo xx, fray Ángel María Garibay puso el fundamento con su estudio exhaustivo de la historia de la literatura náhuatl, seguido por las publicaciones de Miguel León-Portilla, Thelma Sullivan, Luis Reyes García, James Lockhart y otros, pero para muchas otras lenguas mesoamericanas faltan aún obras similares. Varios textos coloniales en dzaha dzauí han sido publicados por Jansen (1994) y Terraciano (2001).

En el *Vocabulario* de Alvarado encontramos el equivalente en dzaha dzauí del concepto occidental de “literatura” –es decir un texto estético y profundo– en expresiones como *ndudzu huaha*, *ndudzu canu canda*, *ndudzu cuite*, “palabras buenas, palabras grandes y admirables, palabras verdaderas”, o *ndudzu huaha ndudzu dzicu*, “palabras buenas, palabras virtuosas”. El término básico es *ndudzu*, “palabra”, “voz”, “plática”, “mensaje”, “noticia”, “testimonio” y “sermón”. Situada a la cabeza, esta “palabra” se traduce como “juicio, entendimiento” (*ndudzu iyo dzini*). En combinación con *taniño*, “signo”, significa “comparación, ejemplo, figura o parábola” (*ndudzu taniño*).

Alvarado da una lista de combinaciones para referirse a un discurso hermoso y agradable.

<i>ndudzu adzi</i>	dulces palabras
<i>ndudzu huaha</i>	palabras buenas
<i>ndudzu huata</i>	dulces palabras
<i>ndudzu huayu</i>	dulces palabras, elegante plática
<i>ndudzu huico</i>	dulces palabras
<i>ndudzu huidzi</i>	dulces palabras
<i>ndudzu huii</i>	dulces palabras, elegante plática
<i>ndudzu toho</i>	elegante plática

La expresión *ndudzu toho* indica que la “elegante plática” era propia de los “principales” o “personas de respeto” (*toho*). Encontramos términos relacionados para “hablar elegantemente” (*yocaha huayu*, *yocaha huii*, *yocaha toho*) y otros especiales para “orar como orador” (*yocaha casi*, *yocaha ndichi*, *yocaha tuhua*). A la vez, el vocabulario de Alvarado contiene otros términos que demuestran la idea de una estética de la expresión oral.

<i>sahu</i>	discurso, sermón, ley
<i>tnuhu</i>	palabra, historia
<i>yaa</i>	canto, música, baile, comedia

En general, la historia se considera un discurso sobre lo que ha pasado: *tnuhu sanaha*, “el relato del pasado”; *tnuhu nicuvui*, “el relato de lo que fue”; *tnuhu yata*, “el relato de antes” etc.). En particular se refiere a los hechos de los señores gobernantes: *tnuhu niquidza yya*, “relato de lo que hicieron los señores”, o *nduvua yya*, “flechas –o sea: conquistas– de los señores”. Un sinónimo es *to ni[ñe] ndeye*, “reyes difuntos”, término traducido como “historia de linajes”.

La actividad de los que registraron y contaron tal historia es una combinación de *tnuhu* y *yaa*.

yochidzo yaandita tnuhu huaha
yonandasi ninondi yaa tnuhu
tay taa tacu tnuhu yaa

cantar en alabanza de otro
 contar historias
 cronista

LA HISTORIA DE LA CREACIÓN

El carácter literario de los textos mesoamericanos antiguos de contenido profundo se manifiesta en el uso de paralelismos y difrasismos. Un ejemplo clave es el *Popol Vuh*, libro sagrado de los k'iche' en Guatemala (véase el análisis de Edmonson, 1971).

La primera parte comienza con una impresionante descripción literaria del escenario:

Vae cute nabe tzih nabe uchan.
mahabioc hun vinac, hun chicop,
tziquin, car, tap,
che abah,
hul, zivan,
quim, quichelah;
xa utuquel cah qolic...
xa ca chamanic ca tzininic
chi quecum chi acab
xa utuquel ri tzacol, bitol,
tepeu, qucumatz
e alom, e qaholom
qo pa ha zactetoh
e qo vi e mucutal
pa cuc, pa raxon
are ubinaan vi ri qucumatz...
 (Ximénez, 1973: 26.)

Esta es la primera palabra y elocuencia:
 aún no había hombres, animales,
 pájaros, pescado, cangrejo,
 palo, piedra,
 hoyo, barranca,
 paja ni monte;
 sino sólo estaba el cielo...
 sólo estaba en silencio y sosiego,
 en la oscuridad y la noche.
 Sólo estaba el Criador y Formador,
 Señor Culebra Fuerte,
 las Madres y Padres,
 están en el agua, en una claridad abierta.
 Y estaban cubiertos
 en plumas verdes,
 por eso se llama Qucumatz...

La historia sagrada comienza y se desarrolla “en oscuridad y tinieblas” y desde un inicio el plan creativo de las fuerzas divinas es hacer germinar y aclarar (*ta chauaxoc, ta zaquiroc*), aunando e identificando conceptualmente el ciclo de la fertilidad de la naturaleza con el ciclo de los días y las noches. La humanidad misma, cuya existencia se desarrolla dentro de esos ciclos, es calificada como “pueblo de la luz” (*zaquil amaquil*), “hijos paridos de la luz” (*zaquil al*), “hijos engendrados de la luz” (*zaquil qahol*). Varios intentos para crear al ser humano fracasan, hasta que los hermanos Sol y Luna logran su victoria sobre los espíritus del inframundo. La creación de los ancestros de los linajes, sus primeras aventuras y sus peregrinaciones todavía se desarrollan en la oscuridad. El inicio de su etapa histórica viene claramente marcado en el texto:

are cut xexahuax vi
 xezaquir vi
 camam cacahau
 va chicabijh chic u zaquiric
 u va chinic puch quih,
 ic, qhumil...
 catepuch ta xel ulo quih
 xquicotic
 chuti chicop nima chicop
 catepuc xchaquihic uvach uleu
 rumal ri quih...
 catepuch huzu xabahir
 ri tohil avilix hacavitz
 ruq u cabavilal
 coh, balam zochoh,
 canti, zaquicoxol...
 (Ximénez, 1973: 194-198.)

Y ahora diremos cuándo fueron sembrados
 y aclarados
 nuestros abuelos y padres,
 y cuándo aclaró
 y se vio la cara al Sol,
 a la luna y a las estrellas...
 Y luego cuando salió el Sol
 se alegraron
 todos los animales, chicos y grandes.
 Y luego se secó la tierra
 por el Sol...
 Y luego se hicieron piedra
 los ídolos Tohil, Avilix, Hacavitz,
 y también los ídolos
 del león, del tigre, de la víbora,
 del cantil y del duende...

El texto alfabético del *Popol Vuh* es producto de un proyecto consciente de salvar el patrimonio espiritual de la época precolonial. Intentos similares se hicieron en otras partes de Mesoamérica. Las obras que resultaron muestran la variedad regional pero también una cosmovisión compartida. En la historiografía náhuatl el alba primordial aparece como inicio de la cuenta de los días y por eso como inicio de la historia humana, de manera muy similar al *Popol Vuh*. La época oscura o nocturna, *yohuayan*, es el punto de partida para las diferentes historias locales en los *Anales de Cuauhtitlan*:

yn ypan ynyn xiuhcahuatl
 yn ypan nemia yn chichimeca
 mitoa motenehua ca oc yohuayan.
 yc mitoa yn oc yohuayan
 ca acatle yntenyo yntoca
 ayatle paquiliztli catca
 çan oc nenentinenca.
 (Lehmann, 1938: 57-58.)

Este tiempo
 en que vivían los chichimecas
 se dice que era la época nocturna.
 Así se llama, “época nocturna”,
 porque no hubo fama ni nombre,
 nada de comodidad hubo,
 solamente como nómadas vivían.

La época colonial no ha conservado textos profundos en dzaha dzaui, testimonios del poder religioso y estético similares a las obras precoloniales, pero sí existe un resumen del “Génesis mixteco” registrado y publicado por fray Gregorio García en 1607 (nueva edición: 1981). Aunque este texto está escrito en español y es muy breve, su importancia se puede comparar con la del *Popol Vuh* de los k’iche’. Este fraile dominico viajó por la Nueva España en los años 1597-1600 y nos relata cómo vio en manos del vicario de Saha Yucu (Cuilapan) aquel “manual”:

Legua y media de la ciudad de Oaxaca, confinante con la Mixteca, en un pueblo de Indios, llamado Cuilapa, tenemos un insigne convento de mi orden [dominica], cuyo vicario,

que a la sazón era, cuando yo llegué allí, tenía un libro de mano, que él había compuesto y escrito con sus figuras, como los indios de aquel Reino Mixteco las tenían en sus libros o pergaminos arrollados, con la declaración de lo que significaban las figuras, en que contaban su origen, y creación del mundo, y diluvio general. El cual libro procuré, con todas veras, comprar, más, como era trabajo y obra de este religioso, gustaba de tenerlo en su poder y no menospreciarlo y echarlo de la casa. Y así le supliqué, me diese licencia para sacar lo que hacía a mi propósito e intento, que es el origen, que estos Indios del Reino Mixteco cuentan que tuvieron, el cual refieren de esta manera. (García, 1981, Libro V, cap. 4.)

En 1598, tiempo en que debe de haber llegado fray Gregorio García, fue nombrado vicario de Saha Yucu (Cuilapan) fray Diego de Ontiveros, un andaluz, hijo del convento de Peñafiel, que había llegado a México en 1548. Asignado al convento dominico de Ndisi Nuú (Tlaxiaco), fue compañero del misionero fray Benito Hernández, y aprendió el dzaha dzauí.¹¹

La lectura del texto resumido por fray Gregorio García sugiere que se trataba de un manuscrito pictórico, muy cercano al *Códice Yuta Tnoho*, con un comentario en dzaha dzauí. Aunque fray Gregorio García atribuye la autoría de la obra al vicario de Saha Yucu (Cuilapan), es más probable que éste haya sido solamente el supervisor, y que fueron nativos de Ñuu Dzauí, conocedores de la tradición y del modo cómo leer los antiguos códices, quienes pintaron la obra y la explicaron mediante textos en su propia lengua, registrados con el alfabeto.

El texto de fray Gregorio García está en prosa, pero por la primera oración, que parece ser una reproducción directa, pensamos que la mayor parte del original consistía en un poema narrativo, similar a las primeras frases del Génesis. Presentamos aquí una versión reconstruida, que toma en cuenta los conceptos y el estilo de Ñuu Dzauí:

En el año y en el día
de la oscuridad y tinieblas,
antes que hubiese días ni años,
estando el mundo en gran oscuridad,
que todo era un caos y confusión,
estaba la tierra cubierta de agua:
sólo había limo y lama
sobre la faz de la tierra.
(García, 1981, Libro V, cap. 4.)

Obviamente, este texto llamó la atención de los frailes dominicos por su similitud con el inicio de la historia de la creación en la Biblia. Después de esta frase introductoria, el relato continúa con la referencia a los primeros dioses (*Ñuhu*) o Ancestros Fundadores, en el estilo típico de los códices precoloniales. De acuerdo con la costumbre de Ñuu Dzauí,

¹¹ Burgoa incluye algunas breves referencias biográficas en su obra *Geográfica Descripción* (1934b, I: 406-409).

el nombre de cada individuo consta de dos partes. La primera es el nombre calendárico, que es el día en que nació (una combinación de un número entre 1 y 13 con uno de los 20 signos de los días del calendario mesoamericano). La segunda es el nombre dado (o “sobrenombre”), de carácter más descriptivo o poético, haciendo alusión a elementos simbólicos de valentía (jaguar, águila, etc.) para los hombres, o belleza (flor, joya, etc.) para las mujeres.¹²

En aquel tiempo aparecieron y se hicieron visibles
un Dios (*Ñuhu*) que tuvo por nombre *Un Ciervo* [= 1 Venado]
y por sobrenombre Culebra de León,
y una Diosa (*Ñuhu*) muy linda y hermosa,
que su nombre fue *Un Ciervo* [= 1 Venado],
y por sobrenombre Culebra de Tigre.
Estos dos fueron el principio de los demás Dioses (*Ñuhu*)
Esta Peña y palacios de los *Ñuhu*
estaba en un cerro muy alto,
junto al pueblo de Yuta Thoho (Apoala).
Esta Peña tenía por nombre *Lugar donde estaba el Cielo*:
ya que era lugar de paraíso y gloria,
donde había suma felicidad y abundancia de todo bien,
sin haber falta de cosa alguna.
Este fue el primer lugar que los *Ñuhu* tuvieron
para su morada en la tierra,
adonde estuvieron muchos siglos
en gran descanso y contento,
como en lugar ameno y deleitable,
estando este tiempo el mundo en oscuridad y tinieblas.
(García, 1981, Libro V, cap. 4.)

Yuta Thoho (Apoala) tiene un papel central en el relato sobre el origen de las dinastías de Ñuu Dzauí.¹³ Es allí donde creció el árbol primordial de donde nacieron los fundadores de los reinos mixtecos. El “Lugar donde estaba el Cielo” lo hemos identificado en la localidad como el Kaua Kaandiui, la “Peña (donde) está (tendido) el Cielo” al Oriente del valle sagrado en que se ubica aquella comunidad. En su cumbre se encuentra un importante sitio arqueológico, un templo antiguo que en la construcción de sus terrazas integra grandes rocas naturales, llamado *Ñuhu*, “deidad”, en la cosmovisión de Ñuu Dzauí.

El texto de fray Gregorio García continúa con el relato de cómo la primera pareja tuvo dos hijos gemelos, ambos con el nombre calendárico 9 Viento, que con sus capacidades extraordinarias iniciaron el culto y la cultura.

12 Para el calendario y otros aspectos de la lectura de los códices remitimos a las publicaciones de Caso (1960, 1967) y Boone (2000), así como a nuestras propias publicaciones sobre este tema.

13 En varias publicaciones hemos hecho referencia de la importancia religiosa e ideológica de Yuta Thoho, por ejemplo Jansen (1982), Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a), Jansen y Pérez Jiménez (2007a).

Estos *Ñuhu*, Padre y Madre de todos los *Ñuhu*,
estando en sus palacios y corte,
tuvieron dos hijos varones
muy hermosos, discretos
y sabios en todas las artes.

El primero se llamó Señor 9 Viento Culebra [Emplumada].
El segundo se llamó Señor 9 Viento *Yahui* [Serpiente de Fuego].
Estos dos niños fueron criados en mucho regalo:
el nahual del mayor era un águila (*yaha*)
que andaba volando por los altos,
el nahual del segundo era una serpiente alada (*yahui*),
que volaba por los aires
con tanta agilidad y sutileza,
que entraba por las peñas y paredes,
y se hacía invisible.
Los que estaban abajo sentían el ruido y estruendo
que hacían ambos a dos.
Estos animales son símbolos del poder
de transformarse en nahual y volverse a la figura humana.

Según la cosmovisión mesoamericana, el individuo está íntimamente conectado con uno o más animales (jaguar, águila, etc.) o elementos de la naturaleza (viento, rayo etc.), con los que comparte carácter, poder y destino. En sueños o en momentos de trance, el individuo siente ser este animal o elemento. El término *nahual* se usa para designar tanto ese *alter ego* o “animal compañero” (en náhuatl: *nahualli*), como la persona que sabe usar esta facultad de manera consciente en función de objetivos religiosos (en náhuatl: *nahua-llê*). Los sacerdotes-nahuales o chamanes pueden manipular esta transfiguración, y lo mismo vale generalmente para los reyes y los héroes.

Esos hombres-nahuales podían también transformar las cosas y forjar ilusiones.¹⁴

El texto de la creación, resumido por fray Gregorio García, dice que los nahuales de los gemelos eran un águila y una serpiente alada, que por comparación con los códices identificamos como la “serpiente de fuego”, es decir una “bola de lumbre” que de noche “vuela por el aire” y que es considerado como un nahual muy poderoso. Estos nahuales señalan su poder de volar, de día y de noche. Juntos forman un difrasismo, *iya yaha iya yahui*, “Señor Águila, Señor Bola de Lumbre”, que es traducido por fray Antonio de los Reyes como “nigromántico señor”. Obviamente, los españoles interpretaban el concepto del *nahual*, de acuerdo con su propia obsesión, con la “brujería”, como un conjunto de saberes y experiencias inexplicables y por lo tanto asociados con el diablo. Citamos un tratado español contemporáneo sobre esta materia:

14 Un ejemplo importante es la ilusión de quemar casas y rehacerlas o de matarse y revivir, atribuida por Sahagún (Libro X, cap. 29) a los huastecos y empleada, como es bien conocido, por Hunahpú e Ixbalanqué para vencer a los dioses de la Muerte en el *Popol Vuh* y al mago Océlotl que se presentaba ante Moctezuma (Anders y Jansen, 1994: 95). La fundamental obra de López Austin (1980) sobre la cosmovisión náhuatl incluye también un estudio exhaustivo del nahualismo.

A esta nigromancia pertenece la arte que el diablo ha enseñado a las bruxas o xorquinas hombres o mugeres: que tienen hecho pacto con el diablo que untandose con ciertos unguentos y diziendo ciertas palabras, van de noche por los ayres y caminan a lexas tierras a hazer ciertos maleficios. Mas esta ilusion acontece en dos maneras principales, que horas ay que ellas realmente salen de sus casas, y el diablo las lleva por los ayres a otras casas y lugares, y lo que alla veen, hazen y dizen, passa realmente ansi como ellas lo dizen y cuentan. Otras vezes ellas no salen de sus casas, y el diablo se reviste en ellas de tal manera que les priva de todos sus sentidos, y caen en tierra como muertas y frias. Y les representa en sus fantasias que van a las otras casas y lugares, y que alla veen y hazen, y dizen tales y tales cosas. Y nada de ello es verdad: aunque ellas piensan que todo es ansi como ellas lo han soñado, y cuentan muchas cosas de las que alla passaron. Y mientras que ellas estan ansi caidas y frias, no sienten mas que muertas... (Ciruelo 1628: 37.)

Hoy en día interpretamos tales fenómenos como experiencias visionarias y actividades chamánicas, propias del mundo preindustrial. En el texto de la creación, este difrasismo señala los poderes de los seres primordiales (*Ñuhu*).

Estando estos hermanos en la casa de sus padres,
gozando de mucha tranquilidad,
acordaron de hacer ofrenda y sacrificio
a los *Ñuhu*, sus padres:
tomaron incensarios de barro con unas brasas,
sobre las cuales echaron piciete molido.
Esta fue la primera ofrenda que se hizo en el mundo.

Los códices dan muchos ejemplos de esta combinación de actos rituales: tirar el polvo verde (tabaco molido) al aire e incensar con copal. Es parte de una limpia ceremonial y una santificación del ambiente.

Hasta hoy se valoriza el tabaco como un elemento que da fuerza y limpieza espiritual, de modo que no puede faltar su presencia (en forma de cigarro o cigarillo) en la ceremonia tradicional.

Ofrecido este sacrificio, hicieron estos dos hermanos
un jardín para su recreación, en el cual pusieron
muchos géneros de árboles que llevaban flores y rosas
y otros que llevaban frutas,
muchas hierbas de olor y de otras especies.
En este jardín y huerta
se estaban de ordinario recreando y deleitando.
Junto a este jardín hicieron otro prado muy hermoso,
en el cual había todas las cosas necesarias
para las ofrendas y sacrificios,
que habían de hacer y ofrecer
a los *Ñuhu* sus padres.

Después de la idea de las aguas primordiales en la historia de la creación, ahora el jardín en los ojos de los misioneros ha de haber ofrecido otra similitud con la Biblia, una posible referencia al paraíso de la tradición judía-cristiana descrito en el Génesis. Leyendo este texto dentro del horizonte de la cosmovisión mesoamericana entendemos este jardín como hincapié en la idea de que el mundo natural fue creado y existió mucho antes del ser humano. Probablemente hubo una conexión entre este jardín y la historia sobre el Árbol del Origen situado en Yuta Tnoho (Apoala) o Ñuu Ndecu (Achiutla).

Después que estos dos hermanos salieron de la casa de sus padres,
estuvieron en este jardín,
teniendo cuidado de regar los árboles y plantas,
y procurando que fuesen en aumento,
y haciendo ofrenda del piciete en polvo
sobre incensarios de barro.

Hacían oración, votos y promesa,
y pedían a sus padres,
que, por virtud del piciete que les ofrecían
y por los demás sacrificios que les hacían,
tuviesen por bien de hacer el cielo,
que hubiese claridad en el mundo,
que se fundase la tierra, que apareciese,
y que las aguas se congregasen,
pues no había otro lugar para su descanso,
sino aquel pequeño vergel.

Con estas ofrendas, los dos hermanos gemelos –o las dos manifestaciones del Señor 9 Viento “Quetzalcóatl”– lograron iniciar el acto central del proceso creador: la primera salida del sol, que da vida y conocimiento a los humanos. El mundo aparece emergiendo de las tinieblas y de las aguas del océano primordial. Este acto no es descrito como la palabra de voluntad de un dios omnipotente, sino como un respeto a los ancestros. Como muestra palpable de este respeto religioso se crea también la costumbre del autosacrificio:

Y para más convencerles a que hiciesen esto que pedían,
se punzaban las orejas con lancetas de pedernal,
para que saliesen gotas de sangre.
Lo mismo hacían en las lenguas.
Y esta sangre la esparcían y echaban
sobre los ramos de los árboles y plantas
con un hisopo de una rama de sauce,
como cosa santa y bendita.

En lo cual se ocupaban,
aguardando el tiempo que deseaban,

para más contento suyo,
mostrando siempre sujeción a los *Ñuhu*, sus padres
y atribuyéndoles más poder y deidad que ellos tenían entre sí [...].

El fraile dominico termina su resumen del relato cosmogónico con una expresión típica de la mentalidad colonial: “Por no enfadar al lector con tantas fábulas y disparates, como los Indios cuentan, dejo y paso por alto muchas cosas” (*loc. cit.*).

Luego hace todavía una interesante referencia al “diluvio”, que ha de ser una alusión a una secuencia de diferentes creaciones:

Concluyendo con que después de haber referido los hijos e hijas que tuvieron aquellos Dioses marido y mujer, y las cosas que hicieron, adónde tuvieron sus asientos y moradas, las obras y efectos que les atribuyeron, dicen los Indios, que hubo un diluvio general, donde muchos Dioses se ahogaron.

Después de pasado el diluvio, se comenzó la creación del cielo y la tierra por el Dios que en su lengua llamaron *Criador de todas las Cosas*. Restauróse el género humano y de aquesta manera se pobló aquel Reino Mixteco. (García, 1981, Libro V, cap. 4.)

Este es un ejemplo único de un texto de contenido religioso antiguo, conservado como casualidad en una crónica de la época virreinal. La gran mayoría de documentos coloniales producidos en Ñuu Dzauí –tanto en español como en dzaha dzauí– se trata de asuntos administrativos (actas de procesos jurídicos, testamentos, pleitos entre comunidades, etc.) o de la divulgación de la fe católica (doctrinas, catecismos). Nos dan una imagen detallada de la sociedad indígena bajo el régimen español, pero su información acerca del pensamiento y la experiencia vital de los colonizados generalmente queda implícita, y es limitada e indirecta. Para reconstruir algo de ese mundo, necesitamos combinar todo tipo de datos: tanto el arte visual y los códices de la época precolonial, como la documentación histórica posterior, a la par de las tradiciones vivas de las comunidades contemporáneas, y sobre todo la información contentida en la propia lengua, el dzaha dzauí.

El relato de fray Gregorio García sobre el origen del mundo de Ñuu Dzauí revela que el texto original estaba compuesto en el estilo literario mesoamericano, que se caracteriza por el uso frecuente de *paralelismos* (secuencias de dos frases o dos términos de significado similar o complementario) y de *difrasismos* (que consisten en dos términos cuya combinación genera un nuevo significado, generalmente más abstracto). Encontramos un catálogo de esta figura literaria:

en el año y en el día
de la oscuridad y tinieblas
caos y confusión
limo y lama
aparecieron y se hicieron visibles
lugar de paraíso y gloria
suma felicidad y abundancia de todo bien
en gran descanso y contento

en lugar ameno y deleitable
 en oscuridad y tinieblas
 aparecieron visibles y con figura humana
 omnipotencia y sabiduría
 hicieron y fundaron
 palacios muy suntuosos y hechos con grandísimo artificio,
 su asiento y morada
 casa y habitación
 palacios y corte
 hermosos, discretos y sabios
 agilidad y sutileza
 peñas y paredes
 ruido y estruendo
 ofrenda y sacrificio
 flores y rosas
 se estaban recreando y deleitando
 teniendo cuidado y procurando
 hacían oración, votos y promesa y pedían
 que se fundase la tierra, que apareciese
 esta sangre la esparcían y echaban
 sobre los ramos de los árboles y plantas
 como cosa santa y bendita
 atribuyéndoles más poder y deidad

El *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado aclara el significado de varios difrasismos de este texto, por ejemplo:

- *cuiya, quevui*, “año, día” = tiempo,
- *sa naa, sa yavui*, “lo oscuro, las tinieblas” = misterio.

Concluimos que fray Gregorio García reprodujo la lectura de un manuscrito pictórico en forma de coplas con los paralelismos y difrasismos, como es usual en el lenguaje de culto y en la literatura oral. Este estilo comprueba la autenticidad del texto y el carácter literario del original.¹⁵

La estructura y también la belleza de tales textos arrojan luces sobre la forma en que fueron leídos los códices. Un ejemplo ilustrativo del lenguaje ceremonial en un texto pictórico lo encontramos en el *Códice Añute* (p. 3-III/IV). Cuando el príncipe Señor 10 Caña “Águila de Fuego” es aclamado como soberano de Añute (Jaltepec), los señores de las comunidades sujetas y vecinas depositan ante él los símbolos de la autoridad civil y del mando militar, sea como objetos concretos, sea como elementos del discurso florido:

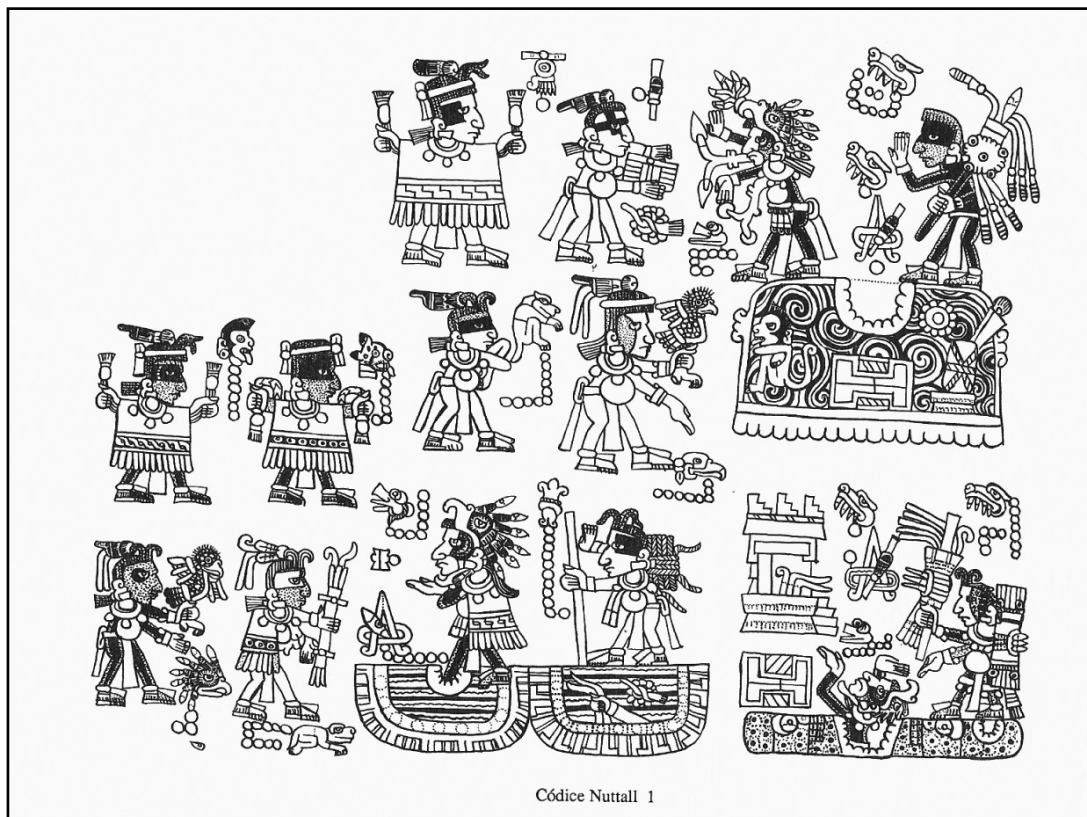
¹⁵ Para un análisis más completo de los difrasismos de este texto y una ubicación dentro de la tradición literaria de Nuu Dzaui, véase nuestro estudio del *Códice Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b, cap. 3).

el hacha de cobre y el hacha de pedernal –el poder sobre vida y muerte–
 la cuerda de la guerra y la cuerda anudada –el poder de tomar prisioneros–,
 la vasija con sangre y la vasija con un corazón –implementos del sacrificio–,
 el color rojo y el color blanco –con que se pintan las víctimas del sacrificio–,
 la bolsa de copal y el plato con ceniza –para hacer ofrendas y tiznarse–,
 la bolsa de los plumones del sacrificio, decorada con una cabeza de lagartija,
 plumones para la cabeza y plumones para el brazo del sacrificado,
 plumones de águila negra y plumones de águila blanca,
 los amazones de madera del puma y del jaguar,
 las “jaulas” del águila negra y del águila blanca
 –para flechar a los valientes que se capturan en la guerra–,
 la fuerza divina (*Ñuhu*) de las armas, la fuerza divina (*Ñuhu*) del Envoltorio.

En este caso el lenguaje ceremonial se usa en la descripción de un rito. Pero hay muchos casos que nos demuestran que el pintor tenía en mente esta técnica retórica también cuando compuso las escenas narrativas de un códice.

Veamos las cuatro escenas de entronización en las primeras dos páginas del *Códice Tonindeye* (Nuttall).

Año 1 Caña día 1 Lagarto –en el primer año, en el primer día–
 salió el Señor 8 Viento “Águila de Pedernales” de la tierra

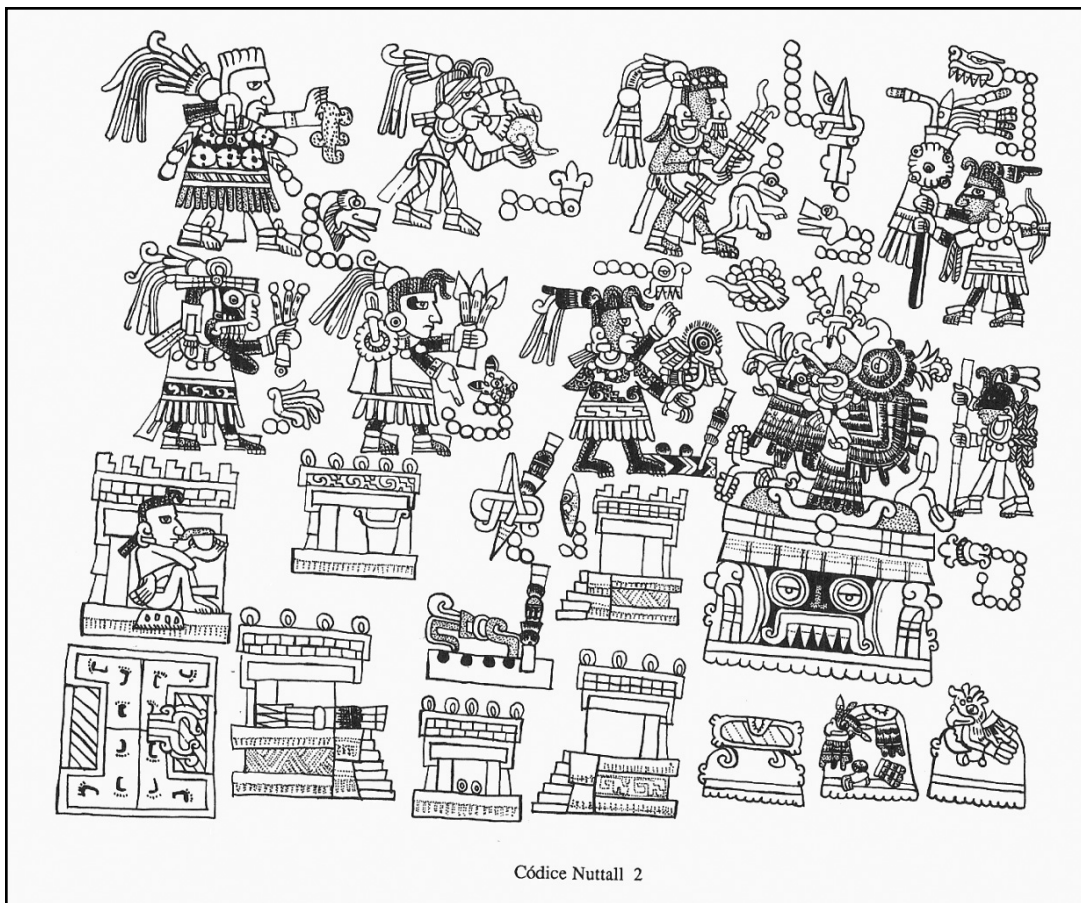


–tierra de parcelas, tierra de la muerte–
donde está el Templo de Fuego,
donde está el Pasajuego de Piedra,
acompañado por el Señor 12 Lagarto,
sacerdote cargador del bastón decorado con plumas
y con el emblema del Dios Xipe.

Año 1 Caña día 1 Lagarto –en el primer año, en el primer día–
salió el Señor 8 Viento “Águila de Pedernales” del monte
–como maguey, como planta, como bejuco–
en el Monte del Mono,
donde está el Pasajuego de Piedra,
donde está el Altar de los Muertos,
acompañado por el Señor 12 Lagarto,
sacerdote cargador del bastón decorado con un cuchillo
y con el emblema de los cuatro puntos cardinales.
Cuatro nobles le vinieron a saludar y rendir homenaje:
Señor 1 Caña le ofreció leña para el fuego,
Señor 8 Zopilote le ofreció una codorniz,
Señor 1 Lluvia le ofreció una túnica roja,
Señor 10 Lagartija le manifestó su respeto.

Año 7 Pedernal día 1 Movimiento –una fecha sagrada–
salió el Señor 8 Viento “Águila de Pedernales” del agua,
–vestido ya con la túnica real–
en Río que Arranca: Yuta Tnoho (Apoala),
el lugar de dos ríos,
acompañado por el Señor 11 Flor,
noble cargador del mecate,
emblema de las genealogías.
Cuatro nobles le vinieron a saludar y rendir homenaje:
Señor 10 Lagartija le ofreció una antorcha con fuego,
Señor 3 Águila, sacerdote, le ofreció una codorniz,
Señor 7 Jaguar, sacerdote, le ofreció una túnica roja,
Señor 7 Mono, sacerdote, le ofreció otra túnica roja.

Año 7 Pedernal día 1 Movimiento –una fecha sagrada–
salió el Señor 8 Viento “Águila de Pedernales” del monte,
–como maguey, como espiga de maíz,
como árbol, como planta–
en Monte de la Lluvia, Monte Negro (Yucuñudahui, Yucu tnoo),
donde están el Cerro del Ave Azul, Cerro del Águila, y Cerro de Piedra,
acompañado por el Señor 12 Lagarto,
sacerdote cargador del Envoltorio Sagrado
y del bastón decorado con un cuchillo
y con el emblema de los cuatro puntos cardinales,
acompañado por el Señor 11 Flor,



noble cargador de un bastón rojo y verde
y del mecate, emblema de las genealogías.
Seis nobles le vinieron a saludar y rendir homenaje:
Señor 2 Lagartija “Sacerdote del Ñuhu” le ofreció una antorcha con fuego,
Señor 4 Lluvia “Sacerdote Pie en Guerra con Flecha” le ofreció una codorniz,
Señor 5 Flor “Hombre de Piedra” le tocó el caracol,
Señor 7 Viento “Hombre Verde” le veneró con tabaco molido,
Señor 10 Jaguar “sacerdote con Bule de Tabaco” vistiéndolo una túnica roja le ofreció hojas
puntiagudas,
Señor 2 Agua “Sacerdote de la Lluvia” vistiéndolo otra túnica roja le ofreció hojas redondas.

Esta breve lectura demuestra que las cuatro escenas están estructuradas claramente de la misma manera: el mismo protagonista, la misma acción, en diferentes lugares y con diferentes participantes. Las primeras tres escenas, en la página 1, anticipan la cuarta escena, que es más detallada y amplia, y efectivamente ocupa gran parte de la página 2. Las primeras dos escenas tienen una fecha en común (la general del inicio del tiempo); las segundas dos también, ahora una fecha sagrada específica. Los acompañantes de las primeras dos escenas son el mismo personaje con dos tipos de bastones (símbolos comple-

mentarios); en la tercera escena se introduce otro acompañante, cuyo nombre calendárico cae un día antes del primero; en la cuarta escena se combinan los dos acompañantes. Las escenas 2 y 3 están construidas de tal manera que el referente geográfico connota el difrasismo *yucu nduta*, “monte y agua”, es decir, “comunidad”. La expresión pictórica refleja los paralelismos de la literatura oral.

LA LENGUA DIVINA

Una referencia casual, pero preciosa, de fines del siglo xvi nos abre una ventana a la retórica y a la mentalidad de los antiguos reinos de Ñuu Dzauí. En su *Arte de la Lengua Mixteca* de 1593, fray Antonio de los Reyes dedica un capítulo (25) a “los nombres y verbos reverenciales de que usan los naturales con los grandes señores o haciendo relación de ellos”.¹⁶ Es una breve lista de palabras distintas del dzaha dzauí común. También fray Francisco de Alvarado incluye en su *Vocabulario en Lengua Mixteca* algunas palabras especiales “para con los señores”. Obviamente es importante estudiar estas frases y términos para entender mejor la forma en que los *iya*, “señores, reyes, nobles” de Ñuu Dzauí se expresaban y en su habla reflejaban su visión del mundo. Sin embargo, el registro que nos dejaron los dos frailes dominicos es muy limitado e incompleto, y hay varios problemas en la interpretación de estos datos únicos.

La lingüista mexicana Evangelina Arana (1960) fue la primera que estudió este lenguaje especial, y lo denominó “lengua de los *iya*” o simplemente *iya*. Advirtió que este lenguaje se compone de:

- 1) las mismas palabras que el mixteco común, generalmente combinadas con el sufijo *-ya*, que se refiere al señor (*iya*),
- 2) combinaciones de una raíz del dzaha dzauí común con una raíz específicamente *iya*, y
- 3) raíces que no son del dzaha dzauí común, sino *iya* exclusivamente.

Comparando las palabras que pertenecen netamente a la “lengua *iya*” con sus cognados en otras lenguas otomangués, Arana concluyó que esta lengua “es bien distinta a cualquiera otra [lengua] conocida hasta ahora, pero con indudables relaciones con el ‘micro-filum’ popoloca-zapoteco. Dentro de éste ocupa una posición más o menos central y guarda una relación más estrecha con el cuicateco”.

La idea de que la lengua de los *iya* tuviera una relación estrecha con el cuicateco levantó interés entre los estudiosos de la historia antigua de Ñuu Dzauí, por la tradición que sitúa el origen de las dinastías precoloniales en el pueblo de Yuta Thoho (Apoala), muy cercano a la región cuicateca.¹⁷

¹⁶ Aquí retomamos y elaboramos el artículo “Las lenguas divinas del México precolonial” (Jansen, 1985).

¹⁷ Véase la introducción de Jiménez Moreno al *Vocabulario* de Alvarado (1962: 53-54).

Partiendo de la idea de que un vocabulario distinto normalmente es indicativo de la presencia de una lengua diferente, Arana no consideró que podría tratarse de expresiones diferentes dentro de una misma lengua, es decir, de otro modo de hablar. En muchas culturas encontramos el fenómeno de un lenguaje especial, propio de un oficio específico o de un estamento social. Con frecuencia, un lenguaje esotérico no manejado por el pueblo en general o no usado en contextos cotidianos, es la prerrogativa de los señores supremos, de sacerdotes y hasta de los seres divinos. El gran bardo griego, Homero, por ejemplo, documenta en su *Iliada* la diferencia entre la terminología divina y la terminología humana:

Está frente a la ciudad un montículo alto
que los hombres llaman “El Zarzal”
y los Dioses “Monumento de la rápida Myrine”.
(*Iliada* II: 811-814.)¹⁸

El concepto de una lengua especial de dioses y espíritus procede de ideas antiguas sobre el poder y el encanto de las palabras y de los nombres. Tal “lengua divina” ya se menciona en las inscripciones hititas.¹⁹ El *Alvismal*, un canto de la *Edda*, texto nórdico de religiosidad precristiana, enumera una serie de términos equivalentes en diversas lenguas de este tipo: el sol para los dioses es “el brillo del Sur”, para los enanos “la burla de Dvalin”, para los gigantes “el chamuscador”, para los elfos “la rueda hermosa”, y para los hijos de los Ases “el reluciente”.²⁰

En estos casos se trata de un tema literario: para dar ejemplos de un lenguaje sublime y sagrado, el poeta recurre a términos arcaicos y a paráfrasis metafóricas, que suenan exquisitas y ambiguas, nobles y hasta inaccesibles para los mortales.²¹ También ocurre que un idioma formado con tales principios lo cultivan grupos sociales específicos en la vida real.

En Mesoamérica hay varios ejemplos de este tipo de lenguaje esotérico. El *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, un testimonio impresionante de la civilización maya yucateca, contiene una sección sobre la *lengua de Zuyua*. Zuyua es un topónimo todavía no identificado con seguridad: una propuesta interesante es que puede venir de *Tzuy Ua*, “Lugar de Calabazas”, posiblemente el nombre maya de Xicalango, puerto crucial en la frontera (y zona liminal) entre la civilización tolteca del centro de México y el área maya.²²

18 Véase el clásico análisis de Hermann Güntert (1921: 106 ss). Myrine es el nombre de la amazona que estaba enterrada en aquel montículo.

19 Friedrich (1954) ya analizó las pruebas. Cf. Watkins (1970).

20 Güntert (1921: 144-145). “Burla de Dvalin” porque Dvalin es el nombre de un enano y la luz del sol convierte en piedra a los enanos. Cf. De Vries (1952: 57-62).

21 Un libro publicado por Montes de Oca Vega (2004) ofrece un panorama interesante de estudios recientes sobre el lenguaje metafórico en Mesoamérica. Abundan consideraciones teóricas sobre el uso de metáforas. Nos limitamos a citar el artículo clásico de Fernández (1974), el ensayo filosófico de Ricoeur (2006) y el artículo sintético “Language and Religion” de Webb Keane (en Duranti, 2004).

22 Autores que han discutido el misterioso Zuyua o Zuiva son por ejemplo Davies (1977: 35-40) y López Austin y López Luján (2000). La etimología *Tzuy Ua* fue defendida por Van Akkeren en su contribución al X European Maya Conference en Leiden (2005).

De todas maneras, Zuyua está asociado con la cultura tolteca, y mencionado junto con Tollan, la capital emblemática de los toltecas, y con Chicomoztoc, la sagrada Cueva del Origen con siete cámaras. Son sitios muy importantes en la historia y en la ideología del centro de México, y de hecho en toda Mesoamérica. La lengua de Zuyua, por lo tanto, está relacionada con los toltecas, quienes tuvieron gran influencia en Yucatán durante el inicio del periodo posclásico.²³ El *Chilam Balam* relata cómo solamente el grupo de los gobernantes sabía dicha lengua. Los príncipes de los diversos pueblos eran interrogados por el señor supremo en lengua de Zuyua para que comprobaran su conocimiento de la misma y por consecuencia su derecho de mando. Se menciona un riguroso castigo para quienes no supieron interpretar correctamente las preguntas esotéricas: “por eso son ahorcados y por eso les son cortadas las puntas de las lenguas y por eso les son arrancados los ojos”.²⁴

Primero el señor les pedía: “Traedme el sol, hijo mío, y que sea extendido en mi plato, / que esté clavada una lanza, una cruz alta, en medio de su corazón / y que esté sentado un jaguar verde sobre el sol para beber su sangre”.

Afortunadamente el mismo *Chilam Balam* explica esta misteriosa frase de una manera bastante simple: el sol es una metáfora para un huevo frito; lanza y cruz se refiere a la bendición hecha sobre la comida, y el jaguar verde no es otra cosa que el chile.²⁵

Así se enumeran muchos acertijos que nombran en lenguaje esotérico cosas comunes de la vida diaria.

“Mekene, ca a talez ten ix canan col ixnuc ektunlah u uinicile. Uuc nab u tan yit[t]e. Yan uol u ilab.”

Hex lic u katice, lay u yax ick dzole. Zuyua than.

“Hijo mío, tráeme aquí una anciana campesina, que tenga un cuerpo negro y un trasero de siete palmos. Tengo deseos de verla.”

Lo que pide es el fruto de la calabaza, en la lengua de Zuyua.²⁶

De la misma manera, la imagen de una mujer blanca que será desvestida sirve para simbolizar una jícama que será pelada o una guajolota que será desplumada.

La luciérnaga representa al cigarro, metáfora que también aparece en el dramático contexto del *Popol Vuh*, el libro sagrado de los k'iche' de Guatemala, en la parte donde los gemelos divinos vencen a los dioses de la Muerte, cumpliendo las tareas y las difíciles pruebas que éstos les imponen. Los Infernales exigen que los gemelos mantengan ardiendo su cigarro durante toda la noche, lo que ellos logran hacer cambiando el fuego por una luciérnaga...

Siguiendo un razonamiento similar al de Evangelina Arana citado arriba, el lingüista

23 El texto ha sido publicado y analizado por Roys (1967: 25-31). Cf. Thompson (1970: capítulo I).

24 Barrera Vásquez y Rendón (1972: 135), Roys (1967: 92), Médez Bolio (1973: 43).

25 Barrera Vásquez y Rendón (1972: 132), Roys (1967: 89), Médez Bolio (1973: 38). Barrera Vásquez y Rendón (1972: 191) comentan además que en maya “jaguar” es *balam*, y que existe una expresión *balam ien ic* para el chile que empieza a colorear.

26 Barrera Vásquez y Rendón (1972: 142), Roys (1967: 30, 97), Médez Bolio (1973: 56).

estadounidense Brian Stross (1983) ha sugerido que la lengua de Zuyua podría estar basada en una lengua mixe-zoque, porque solamente en tal lengua (no mayance), argumentó, las metáforas darían sentido como juegos de palabras y homofonías. Por ejemplo, la comparación del “vino maya” con sangre podría ser provocada por la semejanza fonética entre *nUU?pUn*, “sangre”, en el mixe de Totontepec, y la combinación de *nAA*, “líquido, bebida alcohólica, agua”, con *pena*, “alma, espíritu” (Stross, 1983: 159). El ejemplo no parece ser un buen argumento, por las siguientes razones: 1) *pena* probablemente es un préstamo del español, 2) el juego de palabras es mucho más convincente en el maya yucateco mismo, ya que “vino maya” es *ki’* y “sangre” es *k’ik’*, 3) la comparación entre sangre y vino es más bien de carácter universal (hasta es una de las bases del ritual cristiano). Una consideración más importante aún es que muchas sociedades conocen el principio de ocupar metáforas para formar tanto adivinanzas como lenguajes literarios. El juego fonético puede ser uno de los mecanismos constituyentes de un lenguaje esotérico, pero no es probable que un sistema simbólico de asociaciones de ideas se deba a una homofonía casual.

Ya vimos que la lengua de Zuyua fue un elemento de la cultura tolteca en Yucatán. No debe extrañarnos entonces que se puede encontrar referencias a aquel idioma esotérico en la historia propiamente tolteca. Un malentendido trágico se produjo en el juego de pelota entre el gobernante Huémac y los dioses de la Lluvia.²⁷ Los dos equipos habían acordado que el perdedor daría piedras preciosas y plumas de quetzal al que resultara triunfador. Los dioses de la Lluvia perdieron y entonces resultó que para ellos las piedras preciosas y las plumas eran mazorcas y hojas del maíz. Huémac, sin embargo, insistió: quiso recibir jade y plumas “reales”. Así que los dioses se las dieron, pero una sequía fatal y una cosecha malograda fueron la consecuencia de esta incompreensión de los términos divinos.

Un paralelo directo con los enigmas de la lengua de Zuyua aparece en otro relato sobre el fin del reino tolteca (en la crónica náhuatl *Historia Tolteca Chichimeca*). Protagonista, de nuevo, es Huémac. Un gran conflicto político se originó cuando él hizo el siguiente pedido a los nonoalcâ (uno de los pueblos dentro del imperio, al que confiaba la vigilancia de su palacio):

annechmomaquilizque ciua namechnonauatillia yeuatl y nauiztetl ynic tzintamal patlauac.

Ustedes me darán mujer, les ordeno que sea de caderas de cuatro palmos de ancho. (*Historia Tolteca Chichimeca*, 1976: 133 ss.)

Los nonoalcâ no lo entendieron: trajeron mujer tras mujer al gobernante, pero ninguna de ellas fue aceptada. ¡Claro que no! Huémac, según ahora podemos comprender, estaba examinando a sus vasallos en cuanto a su conocimiento del idioma señorial, esto es, estaba poniendo a prueba la legitimidad de su estatus dentro la sociedad tolteca: lo que pedía probablemente no era más que una calabaza.

²⁷ Códice Chimalpopoca (1975: 126).

Por fin, los nonoalcâ, enojados por no poder complacer al gobernante (y tal vez preocupados por los posibles castigos de su falla), iniciaron una rebelión que finalmente causó la muerte de Huémac.

Ambos relatos –aunque uno culpa a Huémac mismo, el otro a los nonoalcâ– coinciden en presentar como elemento decisivo en el proceso que llevó a la caída del imperio tolteca la interpretación errónea de una metáfora. Por analogía con la lengua de Zuyua, entendemos esto como una crisis en la jerarquía social establecida.

Estos ejemplos demuestran cómo en la antigua Mesoamérica un lenguaje metafórico, similar al que figura en el Alvismal, podía funcionar como una prueba en forma de adivinanza. Así como en las historias sagradas y en los cuentos de hadas, tal adivinanza tiene enormes implicaciones: cuestiona las bases del estatus y del poder. Pero dicho lenguaje no está completamente desvinculado del mundo prosaico de la experiencia cotidiana, pues se construye a base de la lengua común, con palabras seleccionadas por su fuerza plástica y sus connotaciones múltiples, usadas en combinaciones inesperadas, con el sabor del misterio. Precisamente por eso, tal lenguaje suena “divino”. Si fuera simplemente otra lengua, no relacionada con la lengua hablada por la comunidad en cuestión, no tendría tal efecto, sino que solamente sería ininteligible.

LENGUA DE PRÍNCIPES Y LENGUA MÁGICA ENTRE LOS AZTECAS

Los aztecas o mexica, herederos intelectuales de los toltecas y desde luego también hablantes del náhuatl, distinguían entre diversos modos de hablar según la estratificación social:

- *maceuallatolli* era la lengua de la gente común, y
- *tecpillatolli* la de los nobles, definida por el *Vocabulario* de Alonso de Molina (siglo XVI) como “habla o razonamiento cortés y elegante”.

Ejemplos del *tecpillatolli* se encuentran en la poesía azteca y en la famosa *Historia General de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, concretamente en el Libro VI de su obra, que lleva el significativo título de *Filosofía Retórica y Moral*. Allí se presentan oraciones elaboradas, discursos ceremoniales y proverbios (*tlatlatolli*), adivinanzas (*zazanilli*) así como metáforas (*machiotlatolli*).

Frecuentemente, este lenguaje se compara con flores, plumas y jade:

Igual a una piedra verde preciosa, una turquesa de forma cilíndrica perfecta. Esto se decía de quien pronunciaba discursos y daba consejos de manera muy buena. (Sahagún, Libro VI, cap. 43.)

Como turquesas, como jade y plumas de quetzal, estimo mis cantares, mis flores. O, mis nobles amigos. (Garibay, 1964/68, III: 8.)

Un lenguaje más complicado se utilizaba en los conjuros: el *nahuallatolli*, “idioma de los ‘magos’ o sacerdotes-nahuales”, que ya ha sido analizado por Alfredo López Austin (1967). Recordemos que el término nahual alude a la experiencia de transformarse en animales o elementos de la naturaleza (remolino, nubes, rayo, lluvia) durante sueños o visiones, como parte medular de la religión mesoamericana. La fuente colonial más explícita sobre el nahualismo es el tratado de Hernán Ruiz de Alarcón, que contiene múltiples ejemplos de conjuros en *nahuallatolli*. En ellos encontramos los procesos metafóricos más diversos: el ser divino al que se dirige es identificado a través de la personificación, el parentesco, la localidad o el carácter físico que se le atribuye, su posición en el calendario adivinatorio, su identidad en la historia sagrada, etc. El sol, por ejemplo, se llamaba “Nanahuatzin” (el nombre del personaje primordial que se transformó en el sol, arrojándose en la hoguera primordial de Teotihuacan), pero también “El Radiante”, o “Príncipe del Fuego”. La red de la caza era “Morada y Vestido de mi Madre”, “Traje Festivo”, “Traje de Listones”, o “Cobertura de Flores”, mientras sus fibras se invocaban como “Mujer-Culebra”, y su armazón de ramos como “sacerdote verde oscuro”.

En *nahuallatolli*, tal como en la lengua de Zuyua, las metáforas involucran con frecuencia a una mujer. Una “mujer blanca” puede simbolizar el agua, el algodón, el copal, ciertas hierbas y frutas, así como la sal. Una “mujer roja” es la sangre o una flor de ese color, y una “mujer verde oscura” es el viento o el agua. Dientes que duelen son una “fortaleza de guerra” o “magueyes encantados”, los hombros “una cama preciosa”, etcétera.

Obviamente, *nahuallatolli* y *tecpillatolli* se distinguen por su atmósfera, no por los principios empleados. En algunos casos, las fuentes permiten una comparación directa de ambos.

El cielo, por ejemplo, se llama en Sahagún (Libro VI) “jícara azul con maíz tostado” y en *nahuallatolli* “ella con la falda estrellada” y “los nueve pisos superiores”. Un cuezcoma-te (tinaja grande para guardar maíz) es descrito en Sahagún (Libro VI) como “mujer anciana con pelo de pasto, parada cerca de la puerta de la casa”, y en *nahuallatolli* como “venerable vasija de jade”.

También hay ejemplos de una misma expresión metafórica con diferentes significados en ambos lenguajes: “en la bolsa, en la caja” se dice en *tecpillatolli* de alguien que sabe guardar bien un secreto, pero en *nahuallatolli* es el estómago.

ASPECTO METAFÓRICO DEL REINO DEL QUETZALCÓATL HISTÓRICO

Las narrativas sobre los toltecas y su gran rey son influenciadas por el lenguaje literario que se empleaba para señalar aquella época: el lenguaje figurativo y elegante, propio de la elite, conocido entre los mayas como el “Lenguaje de Zuyua”. Una forma especial de este lenguaje fue empleada por los especialistas religiosos en sus conjuros, como ha documentado Ruiz de Alarcón: en ella cada persona o cosa adquiere un estatus espiritual y el nombre nahualístico, *nahualtocaatl*, correspondiente.

Tula misma, por ejemplo, aparece en los conjuros como nombre esotérico (Tollan,

Tollantzinco) de la colmena. El sagrario de Tula al lado del río Atecpan Amochco, donde el sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcóatl hizo sus ceremonias de media noche, aparece en un conjuro de pescados como el *nahualtocaítl* del agua.²⁸

Sobre el “Quetzalcóatl histórico” se proyectaron las características divinas y liminales de la Serpiente Emplumada, es decir, del dios Quetzalcóatl-Ehécatl del mundo nahua y del Señor 9 Viento (*Koo Sau*) de los códices de Ñuu Dzauí. Su vida fue situada precisamente en la “fundación” del Posclásico, la época tolteca, es decir, en el tiempo del paso del Cuarto al Quinto Sol, en el inicio de “la historia” a que se refieren las fuentes de la época colonial (como el *Códice Vaticano A*). El aspecto legendario se debe por una parte a las múltiples asociaciones religiosas (de nahual, creador y deidad liminal) que comporta el nombre y título de Quetzalcóatl. Por su asociación con el Quetzalcóatl creador se presenta como fundador de la realeza, y por su asociación con un sol anterior (una cultura o creación eclipsada) se presenta como el último rey, un personaje trágico, engañado.

Para “descifrar” los acontecimientos de la biografía de aquel “Quetzalcóatl histórico” hay que tomar en cuenta las metáforas y las expresiones esotéricas de ese lenguaje. Estamos frente a una situación compleja en que se relacionan diferentes niveles y ámbitos del discurso y en que la memoria se expresa en términos de la cosmovisión religiosa. Varios elementos de la “historia” del rey tolteca proceden del relato sagrado de la creación y de la experiencia nahualística, y a su vez son empleados para el discurso político, la amonestación ética y el conjuro mágico. Luego, estos diferentes niveles –cada uno con su propia finalidad y dinámica– se influyen recíprocamente.

Toda esa interacción de diversos discursos y ese proceso de mitificación, aunados a los malentendidos y a las distorsiones propias de la historiografía colonial, causan una estratigrafía compleja, que hace difícil interpretar la gran narrativa sobre el Quetzalcóatl de Tula en términos históricos.

El nacimiento del Quetzalcóatl histórico (Nacxitl, Topiltzin) en la mayor parte de las fuentes se relata de acuerdo con una conceptualización religiosa general. El ser humano nace de la luz del cielo (de la Vía Láctea) y de la tierra fértil.²⁹ De ahí que Topiltzin es declarado hijo de Citlallatónac, que mandó una embajada a una Virgen de Tula. En la época colonial se hizo una comparación explícita con la anunciación del nacimiento de Jesucristo.³⁰ Los nombres de la madre son referencias a la diosa de la tierra o a aquella otra que representa a la madre divina, la que murió en el lecho de parto: Ciuacóatl Quilaztli. El nombre Chimalman o Chimalmat parece tener el mismo simbolismo: su significado puede ser “Escudo Acostado”, como metáfora de la tierra, o “Mano del Escudo”, referencia a la mano de la parturienta muerta, dotada de fuerza mágica y por eso colocada por los guerreros en sus escudos. La información de que la madre de Quetzalcóatl murió en el parto forma parte de este mismo complejo conceptual.³¹

28 Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 7, Lehmann (1938: 76) y Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 17.

29 Cf. lo dicho por Sahagún, Libro VI, y la representación pictórica del *Códice Añute*, p. 1.

30 *Códice Vaticano A* (3738), f. 7r.

31 Sahagún, Libro VI, cap. 29; Garibay (1979: 112). El escudo con mano es un motivo antiguo, que ya está presente en el arte de Teotihuacan.

Dicho embarazo se produjo porque la madre se tragó una piedra preciosa, lo que es una metáfora bien conocida.³² La madre misma es descrita como piadosa, de acuerdo con el arquetipo de la mujer barriendo la casa. Lo mismo se dice de Coatlicue, la madre divina de Huitzilopochtli.³³

Otra versión dice que el padre de Topiltzin Quetzalcóatl fue Mixcóatl, “Serpiente de Nubes”.³⁴ Ya que este era el dios de los Cazadores y el patrono divino de los chichimecas, interpretamos la designación “hijo de Mixcóatl” simplemente como equivalente metafórico de “chichimécatl”. Este dato coincide con la representación pictórica del Señor 4 Jaguar y de su pueblo en los códices de Ñuu Dzavui: su elemento diagnóstico es la pintura negra alrededor del ojo, que es un atributo de Mixcóatl y que parece registrar la identidad étnica de los tolteca-chichimecas.

Según la Leyenda de los Soles, Mixcóatl conquista la región sureña, Huitznáhuac, y encuentra allí a su mujer Chimalman. Podemos interpretar esto como una indicación de la “descendencia mixta” de Topiltzin, pero también puede ser una interferencia en el tema de la victoria del dios sobre “los 400 del Sur”, que encontramos en la historia sagrada de Huitzilopochtli.³⁵

Resumiendo críticamente estas descripciones, concluimos que las fuentes no proporcionan datos históricos concretos sobre el origen de Topiltzin Quetzalcóatl, sino que lo presentan en términos metafóricos.³⁶ Leyendo los textos en este sentido entendemos que Topiltzin no llegó a ser rey por su ascendencia real. Hasta parece dudoso que perteneciera a la dinastía gobernante. Ixtlilxóchitl de plano lo califica como un bastardo, un *meconetl*, “hijo de maguey”, es decir, fruto de un contacto sexual que se produjo durante una borrachera. El relato nos presenta el tema del hijo marginado que recupera la herencia de su padre. La toma de poder de Topiltzin es una especie de golpe de Estado: después de encontrar los huesos de su padre, quien había sido asesinado, les da un lugar digno en el templo de Quilaztli y luego toma venganza matando al culpable –su tío Atecpanécatl–, cuyo cadáver arroja desde la parte superior de la pirámide.³⁷

En esta versión notamos el eco del relato mencionado arriba sobre Quetzalcóatl, el dios creador que saca huesos del inframundo y los lleva al templo de Quilaztli.³⁸

En cuanto a la juventud de Topiltzin, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* evoca una imagen interesante, en que combina el aspecto sacerdotal de este personaje con sus calidades de guerrero:

32 Lehmann (1938: 70 ss). Cf. Sahagún, Libro VI, cap. 24 ss; cf. Tonindefe, p. 15.

33 Vaticano 3738, p. 7r; cf. Sahagún, Libro VI: caps. 7, 18. Cf. Sahagún, Libro III, cap. 1. Coatlicue aparece como hermana de Chimalman en Vaticano 3738, p. 7r. Según Muñoz Camargo ella era la madre de Quetzalcóatl (Acuña, 1984-85, I: 147).

34 Lehmann (1938: 351 ss). Cf. *Histoire du Mexique*, Muñoz Camargo, Torquemada, etcétera.

35 Lehmann (1938: 363-365). Cf. Graulich (1988: 110).

36 Cf. Lehmann y Kutscher (1958: 9).

37 El motivo de tirar al contrincante desde lo más alto de la pirámide hacia abajo recuerda la suerte de la Diosa Coyolxauhqui en la narrativa mexicana (Sahagún, Libro III, cap. 1).

38 Lehmann (1938: 73). Compárese el culto a los huesos del padre con el culto al Envoltorio Sagrado –reliquia de los ancestros– y el templo de Quilaztli (Tlillan) con el Templo de la Muerte o Vehe Kihin en los códices (por ejemplo los códices *Yoalli Ehecatl*, p. 53, y *Tonindefe*, p. 44).

después que Ce Acatl [= Quetzalcóatl] fue mancebo, hizo siete años penitencia, andando solo por los cerros y sacándose sangre, porque [= para que] los dioses le hiciesen grande guerrero. Y en el treceno sexto después del diluvio comenzó este Ce Acatl a guerrear, y fue el primer señor de Tula, porque los moradores de ella lo tomaron por señor por ser valiente. (Garibay, 1979: 37-38.)

Durante su estancia en Tula Xicocotilan (Tula, Hidalgo), se empeñó en fungir como sacerdote. Las fuentes lo describen como un hombre pacífico y santo, ocupado en vigiliass y autosacrificios. Estaba en contra del sacrificio humano –institución íntimamente vinculada a la guerra–. Su pacifismo creó un reino paradisiaco, descrito con la obligada referencia metafórica a las artes y a la presencia de pájaros hermosos.³⁹

Según varias fuentes, la derrota de Tula comenzó cuando el pacífico sacerdote-rey fue “engañado” por Tezcatlipoca Yáotl, el poderoso Espíritu de la Guerra, o por magos dedicados a aquel dios: fuerzas oscuras estimularon a Quetzalcóatl a dejar su reino de paz y a entrar en campañas militares, a hacer prisioneros para el sacrificio humano, etc. Esta versión parece proceder de una crítica de los que se quedaron en Tula a los que se fueron a hacer guerra en tierras lejanas, echando la culpa de la posterior caída del imperio a esa facción guerrera. La actuación del Señor 4 Jaguar en los códices mixtecos más bien es la de un rey fuerte e importante, en el tiempo que tenía su corte en Tula-Cholula y estaba expandiendo su poder hacia el sur y el oriente. Pero los historiadores críticos describen esta expansión militar en términos negativos, pues señalan que el Gran Sacerdote Quetzalcóatl descuidó y abandonó sus tareas ceremoniales en su capital original, Tula Hidalgo: magos malos o “demonios” le sedujeron a tomar pulque, la bebida alcohólica preferida por los guerreros para hacer estallar su agresión.⁴⁰ Como consecuencia, Quetzalcóatl se embriagó, olvidándose de sus obligaciones sacerdotales. Hasta que “se divirtió” con su hermana Quetzalpétlatl –hecho que en las fuentes de la época colonial es descrito como un gravísimo pecado: ¡el monje arquetípico que comete un acto incestuoso con su propia hermana! (Lehmann, 1938: 87)–. Los *Anales de Cuauhtitlan* mencionan a la hermana como “protagonista” de la relación ilícita, en tanto que otras fuentes (Torquemada) cubren el asunto y hablan de “adulterio”.

Esta interpretación es un ejemplo de los malentendidos producidos por la lectura cristiana de la historia mesoamericana. En realidad, Quetzalpétlatl, “petate de plumas de quetzal”, “petate precioso”, es solamente un *nahualtocaitl* del petate mismo, y aparece en la misma crónica como un atributo de la corte tolteca:

auh in ipan catca
chalchiuhpetlatl,
quetzalpetlatl,
teocuitlapetlatl.
(Lehmann, 1938: 78.)

Allí se encontraba [Quetzalcóatl]
en la estera de jade,
en la estera de plumas de quetzal,
en la estera de oro.

³⁹ Lehmann (1938: 77) y Sahagún, Libro III, cap. 3; cf. Sahagún, Libro VI, cap. 1.

⁴⁰ Compárese la imagen mántica de la trecena 11 del tonalpoalli en los códices religiosos.

Invocar el petate como *nohueltiuh*, “mi hermana” –es decir personificando el objeto en términos de parentesco– es parte del lenguaje especial usado en los conjuros mágicos y en el discurso de la elite. Ruiz de Alarcón registra a menudo expresiones como *tla xihuiqui nohueltiuh*, “ven, mi hermana”, cuando en realidad se trata, por ejemplo, de una red (Tratado II, cap. 8).

A su vez, el relato de la tentación de Quetzalcóatl fue el fondo o ejemplo para diferentes conjuros. En el conjuro para provocar sueños, el encantador se identifica como *niyaotl ninoquequeloatzin*, “yo la guerra, yo el burlador de todos”, es decir, Tezcatlipoca.⁴¹ En el exorcismo de temores nocturnos se invoca el petate como defensa contra el maligno, el que se burla de las gentes –otra alusión a Tezcatlipoca (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 2)–. Y un conjuro contra los asaltantes en el camino y sus armas comienza:

<i>Nomatca nehuatl</i>	Yo mismo,
<i>niquetzalcoatl,</i>	yo Quetzalcóatl,
<i>nimatl,</i>	yo Matl,
<i>ca nehuatl niyaotl</i>	ya que yo soy la guerra,
<i>nimoquequeloatzin ...</i>	y me burlo de todo.
<i>Ye axcan yez:</i>	Ahora así será:
<i>niquinmaahuiltiz nohueltihuan ...</i>	me burlaré de mis hermanas ...

(Ruiz de Alarcón Tratado II, cap. 1.)

Damos, por todo eso, otra interpretación al famoso relato de la tentación de Quetzalcóatl: el escándalo no era que tuviera una relación sexual con su hermana, sino que invocó su petate para dormir, es decir, falló en su vigilia ritual. Esta referencia al traspié imperdonable del sacerdote-rey contiene a la vez un mensaje ético para los gobernantes que son sus herederos conceptuales: si se descuidan las obligaciones del culto, se viene abajo el poder más grande.⁴²

METÁFORAS Y EXPRESIONES ELEGANTES EN DZAHA DZAUÍ

Viendo todos estos casos de lenguajes esotéricos, tanto en otras culturas como en Mesoamérica misma, sugerimos que la lengua reverencial de los *iya* de Ñuu Dzaui pertenece precisamente a la categoría de “lenguas divinas”. Y fue usada para crear un ambiente sublime de comunicación e indicar el estatus especial de los gobernantes de los diferentes reinos (petates, tronos).

41 Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 2. El “burlador” es Tezcatlipoca, por su actuación nahualística, como explica la *Histoyre du Mechique*: “Tezcatlipoca se mudaba en diversas figuras de animales y monstruos buscando de atemorizar a las gentes [...] y tomando diversas figuras, burló a sus servidores y a todos los de Tula” (Garibay, 1979: 115).

42 En las oraciones, con ocasión de la inauguración del rey azteca, se expresa esta preocupación por la ciudad y se reza que no vaya a llevar a sus súbditos al abismo (Sahagún, Libro VI, cap. 9) –una clara referencia a la caída de Tula (Sahagún, Libro III, cap. 7)–.

Lejos de ser otra lengua otomangue distinta, la “lengua de los *iya*” es parte del dzaha dzauí, pero emplea un estilo especial, con expresiones metafóricas. Efectivamente, observamos que las palabras del *iya* se combinan fácilmente con las del dzaha dzauí normal, obedecen las reglas gramaticales y dialectológicas del dzaha dzauí normal y suenan como palabras del dzaha dzauí común. De hecho, se pueden explicar como metáforas y expresiones elegantes, sin la necesidad de buscarles cognados en otras lenguas. Revisemos una muestra representativa.

La palabra *iya*, *yya*, *ihya*, *yaa* o *iha* (según la variante dialectal), que significa “señor”, con su sufijo correspondiente *-ya*, es claramente un término del dzaha dzauí común. Tanto en el dzaha dzauí antiguo como en el moderno se usa para un individuo altamente respetado y generalmente sobrehumano: Dios, los santos, Señor Lluvia, Señor Sol, Señor Maíz y, en algunos lugares, para el sacerdote. En tiempo antiguo también era el título de los gobernantes y su familia, a quienes se atribuía un estatus similar al de las deidades.

Algunas palabras del lengua de los *iya* se pueden explicar como contracciones con este sufijo: *ndaya*, “mano”, de *ndaha-ya*, “la mano del señor”, y *ndiya*, “pecho, corazón, boca”, de *ndica-ya*, “el pecho del señor”. Es curioso que la forma posesiva de estas palabras de hecho causa la reduplicación del sufijo posesivo *-ya*: *ndayaya*, “la señorial mano del señor”.

En cuanto a las otras palabras, fray Antonio de los Reyes registra que *ndehe ñuhu* en lenguaje *iya* es “acompañar al señor”; en mixteco normal probablemente significa “mirar al suelo”. Encontramos este verbo también en un texto en dzaha dzauí común, como demuestra un documento de Ini Yoho (Yolomécatl) de 1705:

Quihui martes 26 quihui yoo febrero
dzahua niquey Proseccion
ñuu yaha
ñahadzihi nisiyo dee ñuhu
stohondo de la soledad
saha cobija ndeyu

El martes 26 de febrero
salió la procesión
de este pueblo:
las mujeres siguieron a
Nuestra Señora de la Soledad
con sus cobijas negras.⁴³

Huidzo dzaha-ya, “ley del señor”, en la lengua reverencial de los *iya* (Reyes, 1593, cap. 25), se compone de palabras del dzaha dzauí normal. *Huidzo* significa “palabra” y aparece en la expresión común para responder: *yo-dza-huidzo-ndi* (*yo* denota el tiempo presente, *dza* es el causativo, y *ndi* es el sufijo de la primera persona singular). *Dzaha*, que igualmente es una palabra común, significa “palabra con autoridad”, “doctrina” y “lengua”.

Como ejemplo del uso de este término en un contexto cotidiano, presentamos una frase de un texto de Tiyuqh (Sayultepec) de 1690:

Saha vidzo dzaha co stohondo ndios
sihi saha vidzo dzaha co stohondo Rey

En nombre de Nuestro Señor Dios
y en nombre del Señor Rey [...].⁴⁴

⁴³ Archivo del Juzgado de Tepozcolula, 40: 30. Reproducimos el texto completo en el capítulo 6.

⁴⁴ Archivo General de la Nación, Tierras 308. Reproducimos el texto completo en el capítulo 5.

Otra expresión similar, *huidzo sahu*, es “la ley del pueblo” (según Reyes). *Sahu* (*shahu* en Chalcatongo y en San Miguel el Grande, *sahvi* en Apoala) significa en dzaha dzauí “discurso formal” o “parangón”. Su sinónimo, *ndudzu yuvui tayu*, quiere decir: “palabra del petate y del trono” (Reyes, 1593, cap. 25): “petate y trono” tanto en náhuatl como en dzaha dzauí es un difrasismo para la sede de la autoridad, el señorío.

Dzaha aparece en varias otras expresiones de la lengua reverencial de los *iya* (Reyes, 1593, cap. 25) como “palabra” y “lengua” o “discurso” con la connotación de “conciencia”, “sentido” e “instrucción”:

- hablar el señor: *yocana dzahaya*, “el señor levanta su palabra”
- embajador: *tay sa naha dzahaya*, “hombre que recuerda la palabra (el mandato) del señor”
- morir el señor: *yosiyo dzahaya*, “está ausente la palabra del señor” (cuando se está muriendo, aclara Reyes)
- idem: *yosaha dzahaya*, “se va la palabra del señor” (cuando perdió el habla)
- saber el señor: *noho dzahaya*, “contiene su palabra (sentido) el señor”.

El diccionario de Alvarado registra:

<i>huidzo dzaha</i>	palabra del señor
<i>huidzo dzaha</i>	sermón
<i>huidzo sahu</i>	ley general
<i>huidzo sahu</i>	sermón
<i>huidzo sahu ndios</i>	mandamiento de Dios
<i>huidzo sahu sancta yglesia</i>	doctrina de la santa iglesia

Además, en su *Arte en Lengua Mixteca*, fray Antonio de los Reyes (1976: ii) dice que los primeros señores de Ñuu Dzauí, los que nacieron del árbol de Apoala, “habían traído las leyes a toda esta tierra dicha, por donde se rigiesen y gobernasen los naturales mixtecos” y que por eso se reconocían como *yya nisaindidzo huidzo sahu*, “los señores que trajeron los mandamientos y leyes a la tierra”. Aquí se ocupa este difrasismo, compuesto de dos términos para “palabra”, para referirse a la voluntad y al poder de los seres divinos, esto es, al orden natural y moral de la creación.

Con frecuencia la lengua reverencial emplea *nana*, “rostro”, en vez de *nuu*, “cara” o “enfrente de”, “a”. En un texto de Ndisi Nuú (Tlaxiaco) de 1713 lo encontramos en un contexto normal, pero con referencia al alcalde mayor:

<i>yonasahuiso taca sana saya sana</i>	Informamos, todos nosotros los macehuales,
<i>nicuhui tayu caa ndijhi noo</i>	que estamos en el pueblo de Tlaxiaco,
<i>nana tnaani jhitoosa</i>	a usted, nuestro señor,
<i>yya cano alcalde mayor</i>	gran señor alcalde mayor [...]. ⁴⁵

⁴⁵ Archivo del Juzgado de Tepozcolula 50: 49. Reproducimos el texto completo en el capítulo 5.

Como sustantivo, esta palabra *nana* aparece en *yotuvui nanaya*, que en la lengua reverencial significa “nace”, literalmente (en dzaha dzaui normal) “se revela el rostro del señor”.

De esta manera podemos hacer una lista de palabras mixtecas que en la lengua reverencial de los *iya* se usan con sentido metafórico:

<i>Palabra</i>	<i>Uso reverencial</i>	<i>Significado literal</i>
<i>yocuvui huico yuvuiya</i>	casarse	tener la fiesta de la estera
<i>yño dzehua</i>	arras	<i>piciete</i> (tabaco) y chocolate
<i>yosidzo ñeniya</i>	concebir niño	capturar cervatillo
<i>yodzita ndudziya</i>	mamar	chupar miel
<i>yodzasaaya nduta</i>	beber agua	refrescarse con agua
<i>yodzayuyuya</i>	orinar	hacer caer rocío
<i>yusa yaya</i>	sesos	masa de la cabeza [véase abajo]
<i>yusa</i>	hombro	escudo
<i>ñono</i>	estómago	red, bolsa
<i>yuchi</i>	diente	cuchillo de pedernal
<i>teyusi</i>	uña	turquesita
<i>nduhua</i>	pie	(= <i>nduvua</i>) flecha
<i>dzeñe</i>	calzado	garabato
<i>yaha yahui</i>	nigromántico señor	Águila – Serpiente de fuego

Algunos términos reverenciales son inteligibles como metáforas en el dzaha dzaui de hoy día; por ejemplo *ñono*, “bolsa”, se usa con frecuencia como “estómago” en conversación cotidiana. Otro es una metáfora con contracción: *yaya*, “cabeza”, de *(ti)yaha-ya*, “la calabaza del señor”. Este término tiene su paralelo en náhuatl, donde *tzontecomatl*, “tecomate con pelo”, es la palabra común para “cabeza”.

En los lenguajes esotéricos del náhuatl encontramos más paralelos de las metáforas arriba mencionadas. Una adivinanza (Sahagún) compara dientes con cuchillos de pedernal. Esta asociación también se representa en el *Códice Vaticano 3738* o “A” (p. 54): para ciertos pronósticos los dientes están bajo el signo calendárico “Pedernal”. En cuanto a las uñas, *nahuallatolli* llama al dedo: “príncipe con pelo de perla”.⁴⁶

El conjunto de expresiones reverenciales y metafóricas en dzaha dzaui se enriquece considerablemente por el *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado. Veamos unos ejemplos, agregando su significado literal.

- Ya mencionamos el conocido difrasismo para “nación, señorío y autoridad”: *yuvui tayu*, “petate y trono”.
- Los “aderezos para bailar los indios a su modo” son: *nday dzavui nday yaa*, “traje de lluvia (o: traje mixteco), traje de cantos”.
- La combinación *dzeque dziñuhu*, “collar, oro” se usa para “joyas”.

⁴⁶ Véase la edición con comentario de Anders y Jansen (1996).

- La espuma de cacao se llama *ita dzehua*, “flor de cacao”.
- La noche tarde se dice: *sa nicuvui dzadzi niquevui ñuu niquevui ichi* “(el tiempo) que se tranquilizó, que salió la noche, salió el camino”, es decir, “salió el camino de la noche, que es la Vía Láctea”.
- El señor nace: *yotuvui nanaya*, “el señor muestra su rostro”, o *yocoo coo dzicaya*, “el señor se sienta”.
- Pensar algo el señor: *yonduyuya, yodza tnanindi yaya*, “el señor es creativo e industrial con la cabeza”. Referencias similares encontramos en el título de “autor Dios creador de todas las cosas”: *iya ñuhu tnani huisi, ñuhu ninduyu nidzehua niquahaya*, “Señor Dios industrial, Dios que pensó, creó y construyó”. La primera parte (*ñuhu tnani huisi*) se traduce también como “dios omnipotente”.
- Para el “parentesco entre señores” se dice *tnaha toniñe, ndeye dzo ee neñe ini, dzo ee yeque tuchi*, “lo que junta a los reyes, frutos de una sola sangre y corazón, de un solo hueso y nervio (o: vena)”. Las mismas metáforas se emplean para “hijo”: *neñe ini*, “sangre y corazón”, *yeque tuchi*, “hueso y nervio (o: vena)”; un sinónimo es: *naa dzinañu*, “imagen y sombra”.
- “Herederero deja el señor” se traduce como *yotniñondita ñuu*, “encargarle el pueblo” y *yochihindi yuhu ndaha dzayandi*, “poner el hijo como boca y mano”.
- Conquistar: *yochihi nduvua ñuhu ñahandi*, “poner flecha en la tierra de alguien”.
- “Anhelar mucho una cosa” es: *yococo yoyechindi*, “tener hambre y sed”.
- La oreja aparece como el órgano asociado con recibir consejos: “aconsejar a otro lo que le conviene (por metáfora)” es *yoquidzindi tutnuta*, “mover a alguien la oreja”, mientras que “poner atención a lo que se hace o dice (por metáfora)” es *yosaq tutnu dziñendi*, “poner sus orejas y sienes”.
- En la expresión para “ennoblecarse”, *yocuvui yuhu nuundi*, “ser boca y cara” encontramos el difrasismo *yuhu nuu*, “boca y cara”, para carácter noble.
- Envilecerse por vicios (por metáfora): *yonacahi yuhu nuundi*, “quitar boca y cara” o *yonucuiñe ndaa dzee dzitnindi*, “estar parado con mocos de narices”.
- El pecado se llama metafóricamente *idzi mihi*, “pelo y suciedad” o *ñuyaca teyachi*, dos palabras para “polvo”. La primera combinación también aparece con el significado de “discordia” en “discordias poner (por metáfora)”: *idzi mihi yosaq ninondi inita* “poner pelo y suciedad en el corazón de alguien”, con su sinónimo *ño ndavua yosaq ninondi inita*, “poner espinas y hortigas en el corazón de alguien”.⁴⁷
- “Culpar a otro falsamente (por metáfora)” es: *yodza quay ndaa ñahandi coo quehui, teyechi quehui*, “arrojar verdaderamente a alguien a los lagartos”.
- “Desterrar a otro”: *yosaq yucu ichi ñahandi*, “echar a alguien al monte y al camino”.
- “Desgracia acontecer”: *ñuhu ñaha nidzoo sindi*, “algún Dios se enojó (estuvo rost[r]ituerto) conmigo”.
- Hay muchas expresiones para “pobreza”, entre ellas *ña tuvui sa yehe yuhu ndahandi*, “no tiene nada mi boca, mi mano”. El pobre puesto en gran miseria (dicho por

⁴⁷ Compárese Burkhart (1989).

metáfora) *cate yuvua cate huinda yosasi*, “come (sin sal) hierbas y nopales”, o simplemente se dice *yaha ñee*, “chile y sal” (refiriéndose a la tortilla simple, sin más comida). También su condición se describe como *nuu ita nuu cuhu iyondi*, “estar en flores (hierbas) y maleza” (es decir: desabrigado), o *ñaha na tnaha dzoo dzonondi*, “persona que no se puede poner ropa ni camisa”.

- El castigo es *yuu yutnu*, “piedra y palo”. La misma metáfora se emplea para dolor y enfermedad. Un sinónimo es: *nducu yaha nducu satu tnii nducu saha siqui*, “madera de chile, madera que pica, con uñas, madera de pies y puños (patadas y puñaladas)”. Los primeros dos elementos (*nducu yaha*, *nducu satu*) son explicados por Alvarado como “palo de tormenta que usaban los indios”.
- La muerte se expresa con términos como *yosandehe ichi* o, más elegante, *yosandehe yaya*, “acabar el camino”, *qua ndaa tachi ndudzundi*, “se va subiendo (volando), el viento (la respiración) y la palabra”, *yosaha huidzo yosaha sahu*, “se va la palabra del señor, el discurso”, *yondahuaya*, “el señor se apaga”. El verbo *yonaa* (desvanecer, menguar, perderse) se usa como metáfora para “morir” (*sa yonaa*, “mortal cosa”).
- El vestido de luto es *dzoo ndayu*, “traje negro (o enlodado)”.
- “Dejar memoria de sí” es: *yochihindi yuhu quevui yuhu cuiya nisito huahandi ñuu coo ñuu caca*, “pongo boca del día, boca del año (que) viví bien en el lugar donde se anda, se arrastra”. La primera parte (*yochihi yuhu quevui yuhu cuiya sita*) es traducida como “aconsejar a otro lo que le conviene (por metáfora)”.

La escritura pictográfica de Ñuu Dzaui contiene varios elementos de este lenguaje figurativo:

- el petate, así como el *piciete* (tabaco) molido y un vaso de chocolate forman parte de la representación del casamiento,⁴⁸
- sobre la espuma de chocolate se pintan flores,⁴⁹
- la combinación de collar (joya, jade) y oro aparece como regalo o pago,⁵⁰
- el petate y el trono representan el poder señorial,⁵¹
- las conquistas se pintan generalmente como lugares flechados,⁵²
- el traje de lluvia forma parte de un baile ritual,⁵³
- águila y serpiente de fuego aparecen como el título del sacerdote-nahual,⁵⁴
- hay casos de un nombre dado (sobrenombre) “Pie-Flecha”,⁵⁵

48 Por ejemplo *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 35. Cf. Smith (1973a: 31).

49 Por ejemplo *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 5, 28, 31.

50 Por ejemplo *Códice Añute* (Selden), p. 7-II. La misma combinación caracteriza a dos deidades de la riqueza en *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 49.

51 Por ejemplo *Códice Añute* (Selden), p. 5-IV.

52 Por ejemplo *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 43, 46, y *passim*.

53 Véase *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 26.

54 Por ejemplo *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 48, y *Códice Añute* (Selden), pp. 2, 12. Cf. Smith (1973b: 60 ss).

55 Por ejemplo *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 23.

- el nombre dado del famoso Señor 8 Venado, “Garra de Jaguar” se pinta a veces como una uña adornada con turquesa,⁵⁶
- el signo de piedra y palo, “castigo”, lo ostenta el Señor 4 Viento cuando presencia el asesinato del Señor 8 Venado,⁵⁷
- algunas parejas de signos contienen rima, como “altar y escalera” (*chiyo, ndiyo*) o “camino y canal” (*ichi, sichi*).⁵⁸

La presencia de tales signos era de esperarse, ya que los pintores conocían bien el lenguaje reverencial y se expresaban con creatividad poética. Por otro lado, el uso de metáforas y símbolos en la pictografía se limita por la necesidad de comunicar en forma clara y de no causar confusiones.

Concluimos que el lenguaje *iya* forma parte de la tradición literaria de Ñuu Dzaui y que no hay razón para considerarlo una lengua otomangue distinta.⁵⁹ Con eso se invalida la indicación lingüística de que los primeros reyes mixtecos hubieran sido un grupo étnico diferente.

La lengua *iya* servía para distinguir a los gobernantes de la gente común, pero a la vez muestra la comunicación entre ambos grupos. La separación no era completa ni radical: lenguaje divino y lenguaje común eran expresiones de una misma lengua, las metáforas estaban arraigadas en la cultura nativa (antigua y moderna).⁶⁰ Fray Antonio de los Reyes dice explícitamente que estos nombres y verbos reverenciales fueron usados por “los naturales”, es decir, por la gente común, en conversación con los grandes señores o hablando sobre ellos.

El empleo de paralelismos y difrasismos, combinados con metáforas y expresiones arcaicas, crea un lenguaje especialmente estructurado, apto para comunicar mensajes codificados por otros en una época immemorial. El que habla y los que escuchan tienen la sensación de repetir y actuar algo prescrito, algo de importancia moral eterna, que

56 *Códice Iya Nacuaa* (Colombino-Becker) *passim*. Acerca de *teyusi* observamos que *te-* es un prefijo que se combina con la categoría de animales, frutas y cosas pequeñas. La uña con turquesa aparece también encima de un templo en el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 33, situado en Zaachila.

57 *Códice Iya Nacuaa I* (Colombino), p. 16. El mismo signo aparece como símbolo adivinatorio en los códices religiosos.

58 *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 21 (esquina izquierda inferior) y p. 34-III.

59 Hay todavía algunas palabras no aclaradas, pero son pocas. En algunos casos el análisis de Arana (1960) se basa en una lectura errónea. Su cuadro 2 contiene la raíz *tniño*, interpretada como “ojo” y “ver”. Supuestamente se sacó de *yotnino nanaya*, “mirar el señor”, según Alvarado, pero este verbo significa literalmente “el señor hace la labor de su cara”, ya que *tniño* es “trabajo”. Arana además menciona la raíz *ya-(nduta)*, “agua”, cuyo origen no está claro. Tal vez la dedujo de *yodzasaa yanduta*, “beber el señor agua”, según Reyes (1976: 75), pero este verbo, como varios otros, está escrito mal en su *Arte* y se debe entender como *yodzasaaya nduta*, en que *-ya* es el sufijo pronominal y *nduta* es la palabra común para “agua”.

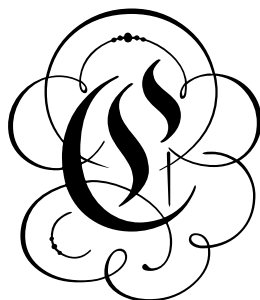
60 Consideramos por eso muy exagerada la oposición “esencial” que algunos investigadores postulan entre aquellos estratos de la sociedad precolonial –hasta hay quienes hablan de una “polarización cultural”– o entre el mundo de los centros ceremoniales (visto a veces como el patrimonio espiritual del investigador) y la comunidad campesina calificada como “simple” (Aguirre Beltrán, 1970: 20 ss). Véase también Jansen (1982: 28 ss).

transciende lo individual y lo efímero del presente. Con esta “calidad paradigmática”, el discurso se transforma en acto ritual.⁶¹ Por lo mismo, estas figuras de estilo literario aparecen con frecuencia en textos de carácter religioso. A la vez, el uso de tal lenguaje conectaba a los *iya* con la raíz de la civilización mesoamericana, la herencia de Teotihuacan, es decir el *toltecayotl*.

⁶¹ Para una caracterización sintética de tales discursos ceremoniales, véase Keane, en Duranti (2004). El aspecto paradigmático del ritual lo explica Leach (1976), mientras que Rappaport (1999) hace hincapié en que el rito contiene mensajes canónicos, codificados por antecesores. La tesis doctoral de López García (2007) registra un gran corpus de discursos ceremoniales en lengua mixteca de Apoala.

3. UN NUEVO CIELO, UNA NUEVA TIERRA

Iconografía y literatura cristianas



Como civilización milenaria, Mesoamérica estaba acostumbrada a la sucesión de diferentes fases culturales y de distintos cultos religiosos, así como a las expansiones y a las caídas de los imperios. Estas eras fueron designadas como nuevas creaciones, cada una originada bajo su propio sol. Así cada pueblo, cada cultura y cada reino tenía su propio amanecer. Un testimonio elocuente de esta visión es el *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis). La primera parte relata cómo la Serpiente Emplumada, Señor 9 Viento, trajo y repartió el agua del cielo (vida, fertilidad) a los diferentes lugares primordiales de Ñuu Dzauí (pp. 47-38). En este proceso, los lugares no sólo recibieron sus nombres, sino también sus fechas sagradas de fundación. En una segunda parte vemos la repetición de esta organización espaciotemporal, pero ahora no por medio del agua del cielo, sino por la luz del sol y las ceremonias del Fuego Nuevo (energía, conocimiento, memoria). La primera salida del sol (p. 23) marca el inicio de la historia humana. Luego, los Señores que nacieron de la Sagrada Madre Ceiba de Yuta Tnoho (Apoala) y otros asociados con el mismo lugar encienden por fricción un Fuego Nuevo y realizan una “limpia” ritual en las cuatro direcciones y en el centro, más otros sitios significativos de la región Ñuu Dzauí.

Pensamos que el grupo de Señores y Señoras asociados con el Árbol de Yuta Tnoho representa un movimiento de inspiración religiosa, que en el siglo x buscaba una renovación espiritual y política. Como es común en tales casos, se produjo una ruptura con la estructura política vigente.¹ Posteriormente, de esta comunidad nació una nueva estructura de poder, con los fundadores de nuevas dinastías.

Fray Antonio de los Reyes dice sobre ellos: “De los señores que vinieron de Apoala decían haber sido *yya sa ndizo sa nai, yya nisainsidzo huidzo sahu*, los señores que trajeron los mandamientos y leyes a la tierra” (Reyes, 1976: ii).

¹ Turner (1995, cap. 3); cf. Barabas (1989). Elaboramos esta interpretación en Jansen y Pérez Jiménez (2007a).

Esta pertenencia a un culto de crisis y una comunidad milenarista explica por qué los nuevos poderosos no se conectaron con los antiguos, ni reclamaron descender de ellos, sino que rompieron abiertamente con la historia e iniciaron un mundo nuevo. Se manifestaron explícitamente como una comunidad, usando el símbolo del Árbol del Origen. Los fundadores de las nuevas dinastías aparecen todos como descendientes de un tronco común, hijos de la Sagrada Madre Ceiba de Yuta Thoho (Apoala). Expresiones en dzaha dzauí como “nacimos de esta tierra” significan: “somos nativos de este pueblo”.

La ceremonia de fundación comienza con una fecha sagrada y el signo de un tablero con grecas, que se lee *ñuu*, “ciudad, pueblo, nación”, y que en la mayoría de los casos está cubierto con una tela blanca, pintada de rayas negras como si se tratara de una cola de animal.

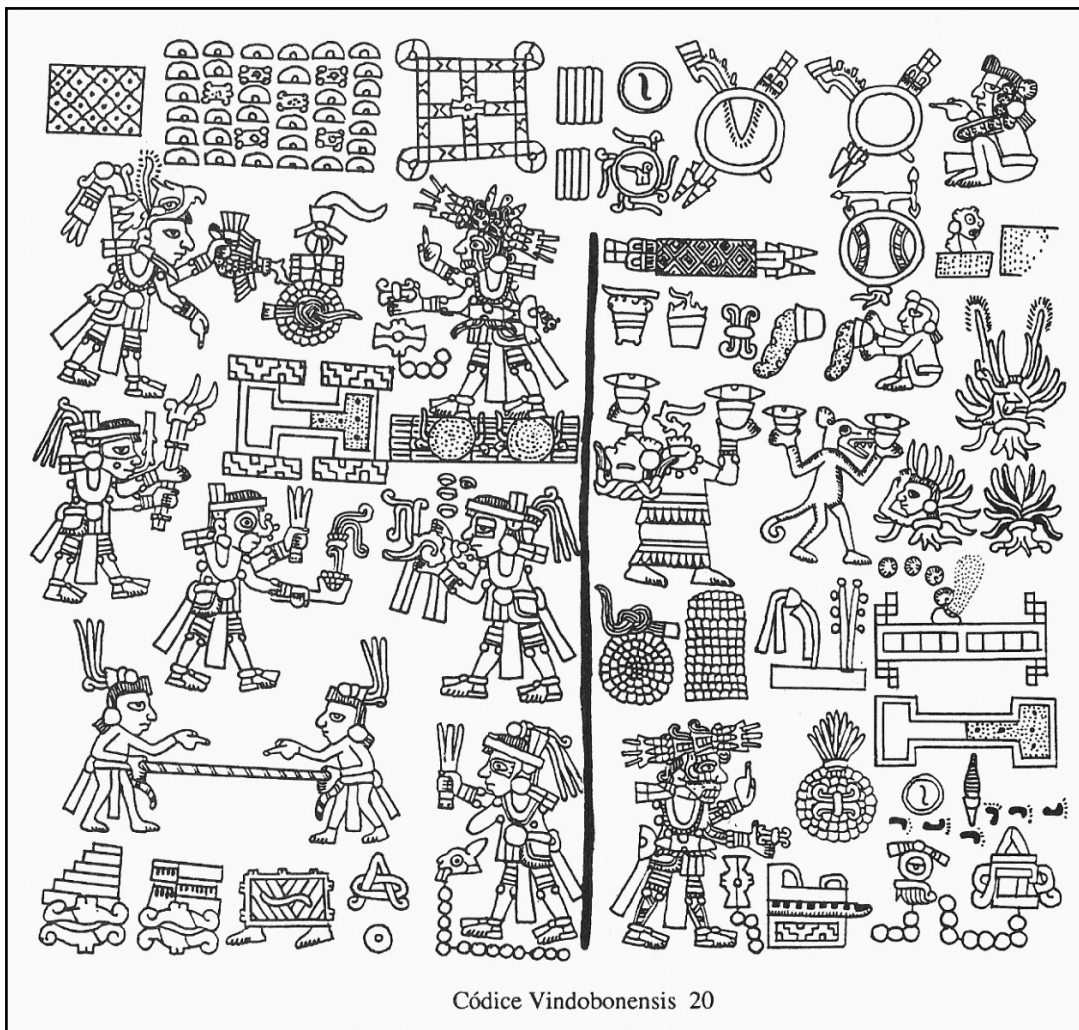
Encima de esta configuración está una cuna. En una de las ceremonias preparatorias, la de ingerir hongos alucinógenos (p. 24), aparece el mismo signo de la cuna en combinación con un petate (*yuvui*) y un trono (*tayu*). Claramente la cuna en combinación con el *ñuu* o el *yuvui tayu* denota el origen de los señoríos. Fonéticamente la cuna es *dzoco*, que a la vez significa “santuario”, mientras que el verbo *yodzoco* significa “ofrecer”, o “dedicar” (dicho por ejemplo de una iglesia).

En cuanto a la cubierta, una lectura como “cola” (*dzuma*) no proporciona ningún avance interpretativo. Si la leemos como “piel” (*ñee*), se ofrece una interesante combinación con la cuna (*dzoco*), ya que *ñee dzoco* es “la matriz, donde concibe la mujer”: se trataría entonces de una adición que realza el aspecto del origen de las ciudades (*ñuu*). A su vez, “tela” es *dzama* y puede aludir fonéticamente al verbo *yodzama*, “edificar” (dicho de casas) o “fundar” (*yodzamandi chiyo*, “poner fundamento”). Otra connotación puede ser que la cubierta se levanta y que se hace referencia al revelar o descubrir (*yonanaha*, *yodzaturvui*) de los *ñuu*.

Aunque no podemos asegurar cuál de estas posibles lecturas sea la correcta, sí podemos concluir que el signo “tablero-cubierta-cuna” se refiere al concepto de la fundación de los señoríos. Frente a este signo está el líder de la ceremonia, que a veces sostiene en su mano el signo de cuatro volutas (con los colores de las cuatro direcciones) amarradas, que leemos como “hablar a las cuatro direcciones”, es decir “rezo” y “rito”.

En las primeras representaciones (p. 22 y p. 20) esta frase es seguida por otra que consiste en los siguientes elementos:

- 1) Varios rosetones, usados generalmente para hacer sacrificios (de codornices) encima.
- 2) Un pasajuego, dividido en dos partes, una roja (de luz y calor) y otra oscura (noche y frío), acompañado por una pelota, una rueca y huellas de pies, que parecen referirse a la realización de un juego de pelota. La rueca se explica como complemento fonético, ya que *yuhua* significa tanto “hilo” y “ovillo” como “batey o juego de pelota el lugar que solían tener los indios”.
- 3) Una forma similar al pasajuego, pero esta vez concebida como un tablero para juegos (una especie de *patolli*), que suele formar una combinación (difrasismo)



Códice Vindobonensis 20

visual con el juego de pelota y el baile.² En medio hay una boca de la que sale un polvo y una serie de plumones. Pensamos que el polvo es ceniza y se debe leer *yaa*, que significa tanto “ceniza” como “canción”, y que los plumones representan la calidad *ii*, “sagrado, delicado” o *huii*, “sutil, elegante, gentil, hermoso, limpio, lindo”. Leemos la combinación como *yaa huii*, “dulce y suave canto”.³

- 4) Sobre una base hay, de pie, una rama o madera decorada, que está hendida, y una bandera encorvada. El hendir o tajar madera es *yodzee*, que puede servir como escritura fonética de *dzee*, “feliz, placentero”, mientras que bandera o pendón, *huayu*, es homónimo de “gracia, hermosura, elegancia”. Interpretamos este signo

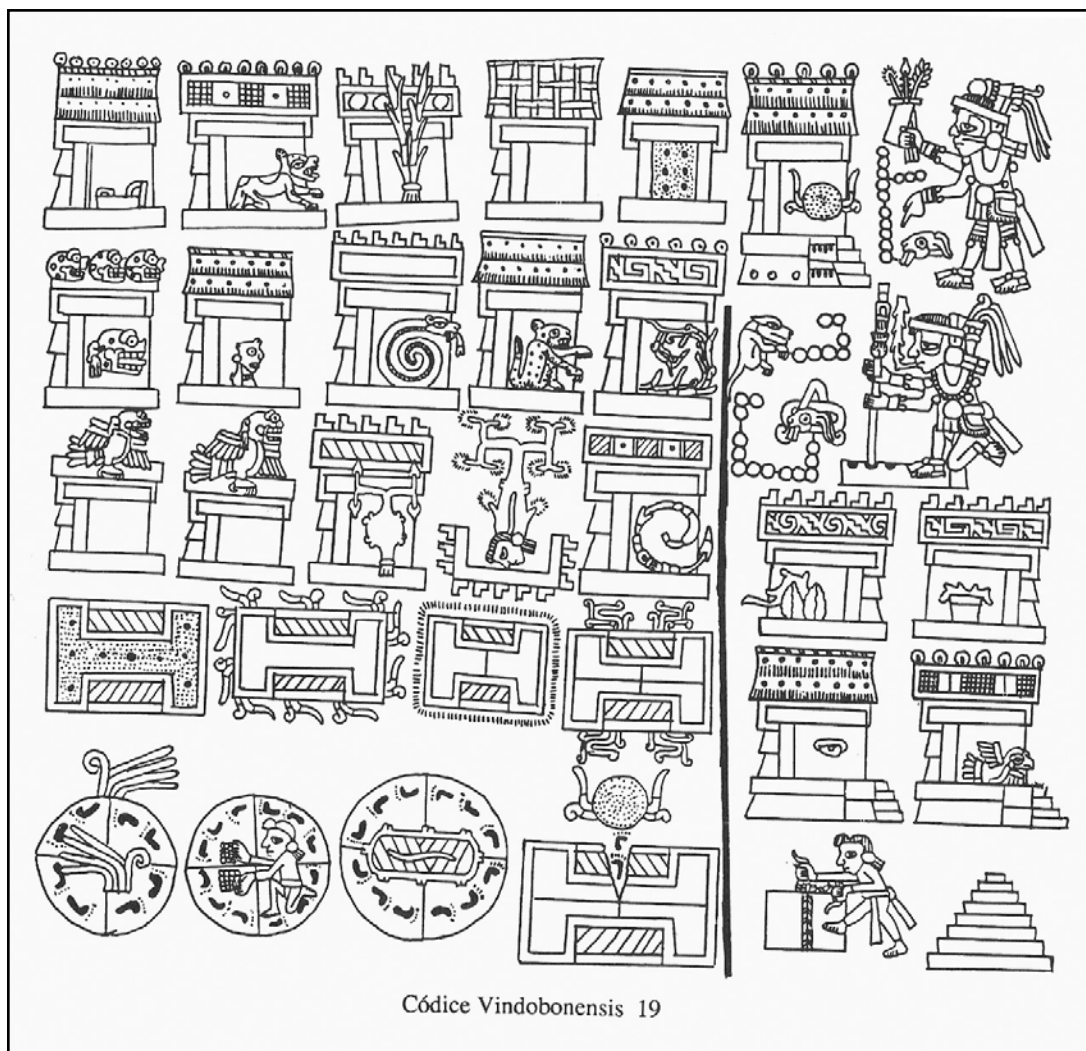
2 Véase por ejemplo el *Códice Yoalli Ehécatl* (Borgia), p. 62 superior (trecena 1 Águila). Compárese la representación de este juego en algunas otras versiones de la ceremonia de la fundación: *Códice Yuta Tnoho*, p. 20-II y p. 13-II. Un estudio clásico y fundamental del *patolli* es Caso (1925).

3 Compárese el mismo signo en el *Códice Iya Nacuaa II* (Becker), p. 7.

compuesto como una extensión del signo anterior, con el significado de que los juegos vinieron acompañados por suaves cantos y elegantes discursos.

Después de varias otras actividades rituales, la fundación del señorío se concreta en actividades de construcción. En esta parte de la ceremonia se repite siempre la misma frase:

- 1) Año 1, el primer año, es decir el tiempo de la fundación.
- 2) Dos hombres jalan una cuerda, que en este contexto ha de ser lo que en náhuatl se llama *tlalmecatl*, “cordel para medir tierras o heredades”. Con él se define el espacio para la construcción de edificios.
- 3) Una piedra rectangular con pies. Pictóricamente, esta configuración representa una lápida labrada “que se acerca”. Fonéticamente, esta piedra es además el *yuu saha*, “la piedra al pie” o “la piedra del fundamento”.



- 4) Piedras no labradas se colocan para altares (*chiyo*) y escaleras (*ndiyo*), un paralelismo que contiene rima.
- 5) Se erige una pirámide.
- 6) Un hombre amarra un rectángulo verde, es decir: se delimitan los terrenos.
- 7) Cuatro casas (*huahi*), caracterizadas por *a*) un ojo, *b*) un ave acostada, *c*) una jícara de sangre y *d*) almendras de cacao con sangre, respectivamente. Siempre son las mismas, en la misma secuencia. El ojo (*nuu*) en la primera, la caracteriza como “la principal”, también *nuu* en dzaha dzauí. Aparentemente representan en términos categóricos los cuatro edificios principales o templos (*huahi Nñuhu*) del centro ceremonial. En algunos casos uno de estos edificios es el palacio (*aniñe*), claramente identificado por el tablero con discos en el techo.

A su vez, la caída de un reino anterior puede tomar las características del fin de una creación. Así los toltecas se consideraron “hijos del sol”, es decir, el equivalente del término k'iché' *zaquil al*, *zaquil qahol*, pero cuando cayó Tula, su cultura quedó ubicada en un “sol anterior” y –al igual que los seres de la Oscuridad antes de la primera salida del sol– sus habitantes se perdieron en abismos, barrancas y subterráneos y se petrificaron.⁴ En los códices de Nñu Dzauí este concepto se refleja en el relato sobre una guerra primordial que los príncipes nacidos del Árbol de Yuta Tnoho (Apoala) tuvieron que hacer contra la “Gente de Piedra”, es decir, contra los propugnadores de un orden (y un régimen) anterior que se convirtieron en piedras cuando salió el sol de la nueva era.

De esta manera la conciencia popular incorporó también la incisión político-religiosa producida por la conquista española: la “luz del evangelio” es el marcador simbólico de la bifurcación cronológica-cultural y del inicio de una nueva época, en que la gente iba a ser bautizada. Esta idea está presente en la introducción del *Popol Vuh* cuando se dice “esto escribimos dentro de (la época de) la palabra de Dios, en el cristianismo”. Como consecuencia lógica, los grandes reyes precoloniales, ejemplificados por Moctezuma y Tecúm Umám, se convirtieron en dioses subterráneos.⁵

La colonización significó un nuevo sol, con un nuevo grupo en el poder, un nuevo culto con sus nueva ley y doctrina (*huidzo dzaha*), y, lógicamente, con nuevos centros ceremoniales. De ahí la participación masiva de la población en la construcción de iglesias y monasterios, monumentos tremendos de la nueva ideología. Fue un proyecto de enormes dimensiones, como ilustra la descripción que hace fray Francisco de Burgoa de la construcción de la iglesia y del convento de Yodzo Cahi (Yanhuitlán):

Según las noticias de los indios antiguos, eran de seis mil los de lista, que estaban señalados para el trabajo, remudándose de seiscientos en seiscientos, continuos en cargar la piedra, agua y cal, sin los oficiales que labraban y hacían mezcla, y los que asistían a los

4 Cf. Durán (1967, II: 14); *Códice Vaticano 3738*, pp. 8v-9r; Sahagún, Libro III, cap. 7.

5 Véanse también las observaciones de Jansen sobre la religión mesoamericana en su comentario al *Códice Mictlan* o Laud (Anders y Jansen, 1994) y nuestro ensayo interpretativo en el comentario al *Códice Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b, cap. 6).

maestros españoles que daban las monteas y trazas para las molduras y piezas de arquitectura, como personas escogidas [...].

Hallóse en medio del valle un grande y dilatado puesto de especie de peñas coloradas, de asiento muy sólido, que descollaba sobre toda la circunferencia, y resueltos a que allí se fabricase, bendijeron los religiosos el sitio, y con innumerable concurso, que acudió de los pueblos, y festivas demostraciones se empezaron a abrir los cimientos de la nueva iglesia [...].

Fue muy solemne para todos la primera piedra que se echó para cimiento del templo por mano del Prelado, y de grande edificación, y con la segunda losa prosiguió el buen encomendero, y a su imitación los demás con ejemplar devoción para toda esta Nación ver a los religiosos y a su encomendero hincados de rodillas, rezando la litania de todos los santos, haciendo oración y repitiendo deprecaciones al cielo, esculpiendo cruces en las piedras, y arrojando preseas de oro, plata y piedras preciosas entre ellas [...].

Con estas disposiciones se empezó la obra que duró veinte y cinco años continuos [...]. (Burgoa, 1934b, I, cap. 24.)

Aunque las formas y las referencias eran nuevas, se reconoce también la esencia de la ceremonia fundacional con las ofrendas dedicatorias correspondientes.

EL SANTO DOMINGO DE OAXACA

El esplendor de la gran iglesia y del convento de Santo Domingo domina la ciudad de Oaxaca. Como un pequeño Vaticano, este santuario fue edificado a partir de la segunda mitad del siglo XVI, severamente destruido en la segunda mitad del siglo XIX y reconstruido con marcadas modificaciones en la segunda mitad del siglo XX.⁶ Hoy en día luce de nuevo e incluye espacios culturales como el museo regional y el jardín botánico.

Esta magistral obra arquitectónica, así como otras similares en el estado de Oaxaca, fue hecha por artistas y trabajadores indígenas, siguiendo planes españoles. La fachada de la iglesia, hecha de cantera, en estilo plateresco, expresa de manera muy explícita el programa y el fondo de la evangelización dominica en esta parte del mundo. Una secuencia de columnas manifiesta el origen clásico de las construcciones cristianas, refiriendo indirectamente al imperio romano dentro del cual el cristianismo se difundió, y denota con intensidad la idea del orden en la construcción. Dos filas verticales de estatuas de monjes y monjas revelan que la iglesia es erigida por una orden monacal, concretamente por los dominicos. En la escena central, san Hipólito (un soldado romano hecho mártir) y santo Domingo levantan la iglesia, sobre la que baja el Espíritu Santo en forma de paloma. La presencia de santo Domingo es lógica: representa la orden conectada con este centro religioso. San Hipólito remite a la provincia dominica de San Hipólito, es decir: Oaxaca, de la cual esta es la iglesia principal. A la vez, san Hipólito es el patrón del día de la conquista de Mexico-Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521. Este hecho, aunado a la representación del santo como legionario romano, nos da a entender que la fundación de la iglesia como

⁶ Compárese la descripción y la documentación fotográfica de Tascón González (1994).

institución colonial dominante descansa igualmente sobre el brazo militar (la conquista) y el brazo de la orden dominica (la evangelización).

Encima de esta escena, en posición central dominante (y continuamente repetida en el edificio) aparece la cruz dominica, cuyos colores en blanco y negro sugieren la claridad de la doctrina (sin matices), y cuyos extremos en forma de flor de lis conectan el símbolo cristiano con las familias nobles y poderosas del medievo europeo.

En la cúspide de la fachada aparecen las figuras alegóricas de Fe, Esperanza y Caridad como las virtudes centrales del cristianismo. Su representación visual las asemeja a las musas o *Nikès* (¡Victorias!) de la antigüedad grecorromana.

En su interior, la iglesia está ricamente adornada con relieves de estuco, cubiertos de oro, que irradian a la oscuridad del recinto un brillo misterioso. Un relieve dorado del árbol genealógico de los Guzmán (la familia de santo Domingo) decora la bóveda de la entrada. Las imágenes laterales de la primera sección de la nave son estatuas de los primeros misioneros, como si fueran santos. Arriba en el coro vemos la elevación de filas de monjes hacia el Espíritu Santo. Todo celebra la gloria y la magnificencia de la orden dominica y su visión de crear una sociedad católica, una *Civitas Dei*, en estas tierras. La capilla más impresionante es la dedicada a la virgen del Rosario (obra de las primeras décadas del siglo XVIII), también profusamente decorada con relieves dorados y pinturas. Allí la estatua de la Virgen que carga al Niño (traída de Roma) ocupa un lugar central dentro de un nicho bajo una gran corona en un impresionante retablo de oro, producto de la restauración de la segunda mitad del siglo XX. La rodean los ángeles y los santos más importantes de acuerdo con el canon dominico, todos envueltos en motivos florales paradisíacos, como una alabanza celeste y a la vez como recordatorio de que todos aquellos santos reciben su poder de la Virgen, desde el centro. Las paredes ostentan medallones conectados que contienen las escenas de los misterios gozosos y los misterios gloriosos del Rosario, mientras que un conjunto similar de los misterios gloriosos decora la bóveda del coro. La cúpula, como es costumbre, descansa sobre los cuatro evangelistas en sus aspectos simbólico-astrológicos de hombre (san Mateo), león (san Marco), toro (san Lucas) y águila (san Juan). Luego, en los dos cuerpos de la construcción, están los apóstoles con el Divino Pastor, y en el centro de la cúpula aparece de nuevo la Virgen, rodeada por angelitos, abrigando con su manto celeste a los monjes y monjas de la orden. Una puerta especial a mano derecha en la fachada de la iglesia da acceso a la capilla: un relieve encima de esta entrada muestra a la Virgen, quien se manifiesta, desde el cielo, en su aspecto de bondadosa salvadora de santo Domingo penitente. Encima está otra vez triunfante la cruz dominica en blanco y negro, flanqueada por perros con antorchas, que representan a los monjes como *domini canes*, “perros del Señor”, que traen la luz de la fe católica al mundo.

LOS CENTROS RELIGIOSOS COLONIALES DE ÑUU DZAUÍ

Ñuu Dzauí, la nación mixteca, fue parte de la “provincia de San Hipólito”. En el momento de la conquista española (1521) fue una región de alta civilización, con sus extraordinarios

centros ceremoniales, su literatura e historiografía plasmadas en libros policromos, sus obras de arte y su pensamiento religioso. Como ya dijimos, paralelamente a la empresa de conquista espiritual de los franciscanos en el centro de México, fueron los monjes dominicos quienes predicaron e impusieron la religión católica en la Mixteca. Por un lado este proceso fue pernicioso y llevó a la persecución de la religión precolonial y a la destrucción de muchas obras de arte que se referían a ella; por otro tuvo muchos aspectos innovadores y dio pautas para una ósmosis de tradiciones indígenas con introducciones europeas y para una convivencia multicultural.

En la segunda mitad del siglo XVI, los dominicos construyeron en la Mixteca Alta una cadena de grandes iglesias con conventos, proyecto arquitectónico de amplias dimensiones en que fray Francisco Marín parece haber desempeñado un papel principal. Estos edificios, dominantes *per se*, se ubican en centros estratégicos de la población, muchas veces en la vecindad inmediata del centro de poder tradicional. En el *Mapa de Chiyo Cahnu* (Teozacualco) se aprecia una ilustración: la iglesia con su campanario se coloca junto al palacio de los reyes mixtecos del lugar, compartiendo la misma plaza. Por eso es lógico que las construcciones dominicas estén conectadas a áreas arqueológicas e históricas de gran importancia en la Mixteca Alta, y a la vez formen parte de paisajes llenos de memoria y de valor espiritual. Ahora los ex conventos se encuentran parcialmente arruinados, pero siguen siendo monumentos artísticos portentosos, que dan al visitante una visión única y fascinante sobre el complejo proceso histórico del encuentro y del sincretismo de la civilización mixteca prehispánica con la actividad intelectual y misionera de los monjes españoles.⁷

Hoy en día se está construyendo alrededor de estos restos del esplendor colonial en la Mixteca Alta una ruta turística y de estudios culturales, denominada “Cultura Mixteca: ruta dominica”. Paradores turísticos, concebidos como muestras de la arquitectura mixteca moderna, diseñados por el arquitecto mixteco Víctor Hugo Ruiz Ortiz, marcan esta ruta.

En la segunda mitad del siglo XVI, los habitantes mixtecos de Yodzo Cahí (Yanhuitlán) construyeron su iglesia y el convento dominico sobre una plataforma precolonial, donde antes estaban ubicados sus santuarios principales. El complejo está en frente del Cerro Jazmín (atrás de *Chiyo Yuhu* o Santa María Suchixtlán), que tuvo un papel clave en el inicio de la historia recogida por los códices mixtecos: allí gobernaba el Señor 8 Viento “Veinte Águilas” (*Iya Nachi “Oco Yaha”*), quien alrededor del año 1000 d.C. pasó por la ceremonia de entronización en el sitio arqueológico cercano de Yucuñudahui, y posteriormente controló gran parte del valle de Yodzo Cahí-Atoco (Yanhuitlán-Nochixtlán).⁸

El cronista dominico fray Francisco de Burgoa señala especialmente la determinación de los dominicos, del encomendero y de las autoridades virreinales para construir sus iglesias y conventos como obras de primera calidad:

y con tanto fervor y reputación [el encomendero de Yanhuitlán] se empeñó en adelantarlos [sus propósitos] que no satisfecho con los mejores arquitectos y oficiales que había ya en este reino, envió a España por los más escogidos que se hallasen con voluntad de

⁷ El artículo de Vega Martínez (2006) da una visión del conjunto.

⁸ *Códice Tonindeye*, pp. 1-5; *Códice Añute*, p. 5-III.

venir a las Indias [...] [y consiguió] arquitecto y pintor de tan gran primor, que sus obras son hoy después de un siglo, la mayor admiración que se halla y reconoce para los venideros, luego que llegaron los oficiales, venidos, y sacados de los del Escorial, que labró la majestad de Felipe II, buscaron en los contornos de Yanguitlán canteras, así para la fábrica del templo como para la cal [...].

[...] para la pintura vino asimesmo del Escorial el Apeles de este Nuevo Mundo, Andrés de Concha, tan científico en su arte, que cada imagen suya parece idea de la naturaleza, la valentía en las líneas de relieve y sombras es con tanta propiedad que daba alma a las figuras, y hizolas de lienzo sobre tabloncillos empalmados, para este retablo, disponiendo la talla y ensamblaje de columnas, frisos y cornijas tan reguladas a las medidas del arte, que todo ha sido admiración para los más excelentes maestros de uno y otro arte que han venido a verla. (Burgoa, 1934b, I, cap. 24.)

Ubicado en un espacioso valle, rodeado por lomas erosionadas de tierra roja, el majestuoso edificio de cantera domina la población e impresiona desde lejos a los viajeros.⁹ Su aspecto actual muestra una segunda fachada, que cubre enteramente la primera, y está estructurada en nueve partes, con la Virgen María –en el centro– como protectora de los monjes dominicos. No faltan los emblemas de la orden: la cruz rematada en flores de lis, el perro con la antorcha, etcétera.

La iglesia llama la atención por su ábside redondeado, de excelente construcción. La puerta lateral da a un atrio muy amplio, conectado ahora mediante una escalera y un elegante arco con la plaza central del pueblo moderno. A un lado encontramos empotrada en una fuente colonial una piedra grabada en el estilo de los códices: el relieve muestra a un rey o capitán, y probablemente fue parte de una serie de imágenes similares.

Dentro de la iglesia luce el fantástico retablo dorado bajo una bóveda azul decorada con estrellas. Fue obra de dos grandes maestros que trabajaron en proyectos de gran envergadura en España, particularmente en el Escorial, el famoso monasterio-palacio del rey Felipe II: el sevillano



El “perro del Señor” (domini canis) en la fachada de la iglesia de Yanhuítlán.

9 Para una descripción de este monumento véanse Parmenter (1964), Mullen (1994: 61-92), Ortiz Lajous (1994: 53-86), así como la contribución de Gabriela García Lascuráin en Mora Vázquez y Molinari Soriano (2002: 85-95).

Andrés de la Concha y el flamenco Simón Pereyns, quienes también hicieron importantes obras de arte en la Catedral Metropolitana de la Nueva España.

Su retablo, de estilo churrigueresco, se presenta como una especie de biombo, organizado en siete divisiones verticales (calles) y cinco divisiones horizontales (cuerpos), incluyendo un remate. De esta manera, contiene 16 esculturas policromadas (cuatro en cada cuerpo: apóstoles, evangelistas, doctores de la iglesia y fundadores de órdenes), y una serie de grandes pinturas en la siguiente disposición:

Descendimiento

Virgen del Rosario – Purísima – Juicio Final

Ascensión – Resurrección – Pentecostés

Adoración de los Reyes – Presentación del Niño / Circuncisión

Anunciación – Adoración de los Pastores

En el ex convento, ahora un museo de arte eclesiástico colonial, se aprecia una impresionante pintura mural que representa a san Cristóbal, el gigante que cruza el río cargando al Niño Jesús en su espalda. Este santo fue el patrono de los viajeros en la Europa medieval, pero obtuvo un significado muy especial en la colonización de América, ya que se interpretó como prefiguración divina del viaje de Cristóbal Colón que llevó al cristianismo sobre el gran océano al “Nuevo Mundo”.

En muchas comunidades de la Mixteca Alta este santo se reinterpretó como nombre español de la Deidad de la Tierra, a quien los curanderos hoy en día invocan como la trinidad *San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar*.

La iglesia y el convento de Yodzo Coo (Coixtlahuaca) se encuentran junto a donde antiguamente estaba un antiguo palacio (*tecpan*) y precisamente en frente de la capital precolonial de la dinastía tolteca que gobernaba esta área ngigua (chocholteca) y que viene mencionada con gran detalle en los diferentes lienzos del valle de Coixtlahuaca.¹⁰

San Juan Bautista, el santo patrón a quien está dedicada la iglesia, tuvo un papel central en la gran campaña evangelizadora por ser precisamente el numen asociado con el bautismo de los indígenas como nuevos fieles. A la vez, es posible que en la cosmovisión tradicional haya sido asociada con el culto al agua y a la lluvia, tan importante en esta región árida. Su fiesta, el 24 de junio, marca el solsticio de verano y es la “contraparte” de la Navidad (24 de diciembre).

El estilo arquitectónico de la iglesia es el típico que domina el arte español del siglo XVI (época del Renacimiento en toda Europa) y se conoce como “plateresco”.¹¹ La fachada consiste en tres partes horizontales (cuerpos) separadas por entablamentos. Vertical-

¹⁰ Estudios de estos lienzos son por ejemplo: Parmenter (1982), König (1984), Jansen (1992), Van Doesburg y Van Buren (1997), Van Doesburg (2001, 2003).

¹¹ Para una descripción detallada remitimos a Mullen (1994: 92-111), Ortiz Lajous (1994: 87-122) y la monografía de Vences Vidal (2000).

mente está estructurada también en tres partes (calles), delimitadas por columnas. De esta manera se crea un juego de luz y sombra que cambia según la hora del día. La gran puerta de entrada está contenida en un arco que, al igual que las pilastras laterales, está decorado con motivos florales (rosetones) en casetones rectangulares. Sobre el arco descansan dos círculos de piedra tallados en forma del “sello” de la orden dominica: la cruz rematada en flores de lis con cinco estrellas de ocho puntas.

Arriba de la puerta, el texto dedicatorio en el friso tiene la frase en latín: *Domus mea domus orationis vocabitur*, “mi casa será llamada casa de oración”, seguida por el año de 1576, fecha de la fundación. Dentro del frontón, encima del friso, junto al texto está el escudo de armas del rey Felipe II de España con el águila bicéfala coronada, el emblema de la familia real de los Habsburgo (la “Casa de Austria”). Obra fina y muy bien conservada, este escudo establece una conexión explícita de la vida eclesiástica con el poder del imperio colonial.

Más arriba, en el centro de la fachada, un gran rosetón de 12 pétalos sirve para dejar entrar la luz al interior del coro –el número de los pétalos alude a los 12 apóstoles–. Los motivos florales están compuestos de tal manera que se pueden leer como el símbolo prehispánico de cuatro volutas dobles del habla, que significa “hablar a las cuatro direcciones”, el acto principal de cada ritual. En el centro hay un círculo con esvásticas formadas por líneas curvas, signo que coincide con el glifo precolonial para “día de fiesta” (*ilhuitl* en náhuatl).

Las partes laterales de la fachada muestran filas dobles de nichos, cuya parte superior consiste en una concha flanqueada por ángeles. En los ocho nichos que flanquean el arco encima de la puerta todavía se aprecian cruces floreadas. Como figura central del cuerpo superior aparece san Miguel Arcángel, que por su papel apocalíptico en la lucha contra los demonios fue escogido como uno de los santos patronos de la conquista, con un papel similar a Santiago. Este arcángel marcial levanta en su mano la iglesia. Al igual que en la fachada del templo de Santo Domingo en Oaxaca vemos aquí la referencia ideológica a la conquista militar como base de la evangelización. Encima de él, un cuadro con la paloma del Espíritu Santo domina toda la fachada.

La portada lateral de la iglesia tiene su propia fachada, en la que se repiten los mismos motivos: nichos y pilastras, “sellos” dominicos y el gran rosetón con motivos florales. Sobre la puerta está el patrono san Juan Bautista (identificado por la inscripción SANGUS SANJOAN – BAPTISTA CCIUDAD), flanqueado por san Pedro con su gran llave (a nuestra izquierda) y san Pablo (a nuestra derecha).

A los lados del rosetón aparecen los símbolos de la pasión de Cristo: la cruz, flanqueada por la lanza y la escalera, la corona de espinas, el paño de santa Verónica que limpió el rostro divino, etcétera.

Se trata de emblemas que sustituyen de alguna manera los objetos de poder que tenían un significado importante en la ideología precolonial y que aparecen de manera prominente en los códices: el Envoltorio Sagrado, la Flecha Sagrada, el Bastón de mando, la Tabla para hacer el Fuego Nuevo. La pasión misma, sin duda representada en forma teatral, sustituyó las celebraciones dramáticas y los emotivos ritos de la cultura antigua. Sol, Luna

y estrellas representan los poderes cósmicos que supervisan todo esto, con el mismo significado para la fe mesoamericana y la católica.¹²

A un lado está la impresionante y fina capilla abierta, que fue utilizada para celebrar misas y otros eventos religiosos (incluyendo posiblemente representaciones teatrales) ante el numeroso concurso de la población. En el arco de esta capilla se nota el relieve de una serpiente de dos cabezas, importante motivo precolonial, combinada con la imagen esculpida (ahora muy dañada) de Dios Padre, que sostiene el mundo en su mano.

Uno de los tesoros mayores en el interior de la iglesia es el retablo principal que, al igual que el de Yanhuatlán y Tamazulapan, fue pintado y esculpido por Andrés de la Concha y Simón Pereyns. Este retablo, “hermano” del de Yodzo Cahí (Yanhuatlán) e igualmente de estilo churrigueresco, es de calidad excepcional. Tiene una estructura “vigesimal” de cuatro divisiones horizontales (cuerpos) y cinco verticales (calles), en que un grupo de pinturas se combina con relieves de santos tallados en madera. En la parte central aparece la efigie del patrono, san Juan Bautista; en la base reconocemos a san Pedro y san Pablo. Las pinturas se refieren a la vida de Jesucristo, con la crucifixión en el centro de la parte superior. A nuestra derecha vemos desde abajo hacia arriba las pinturas de la adoración de los pastores, la presentación en el templo y la ascensión, y en forma paralela, a nuestra derecha, la anunciación, la adoración de los reyes y la resurrección.

Los retablos de Yodzo Cahí (Yanhuatlán) Yodzo Coó (Coixtlahuaca) fueron creados para impactar por su calidad y su contenido a un público acostumbrado a ver grandes obras de arte escultórico y pictórico. De ahí que los dominicos trajeran a los mejores maestros que para ello hubo en su tiempo. El estilo es flamante, con gran colorido, vivo y realista –destinado a mostrar emociones– y de fino tratamiento en cada detalle. Las escenas transmiten mensajes importantes de la nueva religión.¹³

La anunciación demuestra la importancia de la Virgen María como persona clave, elegida por Dios como madre de Cristo. Este mensaje se conecta con su representación como protectora (Madre) de los dominicos, especialmente en su advocación como la virgen del Rosario, cuyo culto fue impulsado con particular devoción por esta orden.

El Niño Dios, Cristo mismo, adorado por la gente común (pastores) y por la nobleza (reyes), simboliza la joven, nueva religión, aceptada por los diferentes estamentos de la sociedad indígena.

La presentación en el templo es un recordatorio de la participación de la vida litúrgica de la Iglesia, que viene a sustituir al culto antiguo, tal como la circuncisión del Niño Jesús es símbolo de la alianza entre Dios y la gente, pero como acto sangriento remite también al autosacrificio de la religión precolonial.

La crucifixión es el foco central de los evangelios, “incorporada” por los fieles a través de la persignación, que a la vez asimila el antiguo “hablar a las cuatro direcciones” como base de cada ritual.

La resurrección y la ascensión realzan el poder divino de Cristo, superando a la muer-

12 Compárese por ejemplo el acto fundador del dios Venus y del dios Sol, tirando sus flechas, es decir, sus primeros rayos, al precioso monte de Añute (*Códice Añute*, p. 1).

13 Véanse las sugerencias de Kiracofe (1995b).

te y convirtiéndose en un ser celeste. El Pentecostés es un momento clave en el inicio de la predicación de la fe e incluye también un aspecto visionario y estático, cercano al núcleo de la religiosidad mesoamericana.

El tema del juicio final representa varias ideas cruciales, nuevas para Mesoamérica: el tiempo lineal, la deidad como árbitro que distingue entre lo bueno y lo malo, la separación de cuerpo y alma.

La iglesia y el convento de Yucu Ndaa (Teposcolula) forman un conjunto con el palacio (*aniñe* en dzaha dzauí, *tecpan* en náhuatl) de los reyes mixtecos, construido en la época colonial temprana y hoy conocido como la Casa de la Cacica, que está a dos cuerdas en frente de la iglesia.¹⁴ El contexto inmediato es el centro histórico de esta ciudad, que en la época colonial fue la Alcaldía Mayor de la Mixteca Alta. Sobre la cumbre de una montaña cercana se encuentra el Pueblo Viejo, es decir, el centro cívico-ceremonial precolonial, en uso cuando llegaron los primeros dominicos.¹⁵

El templo tiene una fachada relativamente simple, con pocas esculturas. En el remate superior vemos a santo Domingo y a san Francisco, unidos en amistad, como ejemplo de cooperación para sus órdenes (ejemplo necesario por las frecuentes rivalidades entre ambas). Sobre la puerta está el escudo dominico con la cruz rematada en flores de lis. En los pedestales de las dos imágenes que flanquean la puerta hay ángeles alados que llevan en sus brazos dos objetos de la pasión de Cristo: la lanza y la escalera.

Junto a la iglesia, al lado norte, está una magnífica capilla abierta de columnas, arcos y bóvedas ricamente esculpidos, que integran elementos góticos y renacentistas. El santo patrono de esta capilla fue san Juan Bautista (24 de junio), mientras que la iglesia está dedicada a san Pedro y san Pablo (29 de junio). Notamos la misma combinación de santos que en Yodzo Co (Coixtlahuaca). Se trata de una “trinidad” importante en la ideología de la evangelización de estas tierras: el patrono de los bautismos (san Juan), la Piedra de la iglesia institucional (san Pedro) y el apóstol que llevó el evangelio a los gentiles (san Pablo).

Al lado sur del templo está la entrada, más modesta, al convento, que en sí es grande y que fue muy importante en la historia de la escritura colonial mixteca. El conjunto mira a un espacioso atrio de 150 × 110 metros.

El retablo del siglo xvi, probablemente de la mano de Andrés de la Concha y Simón Pereyñs, se ha perdido, aunque es posible que varias esculturas y pinturas conservadas en el ex convento (ahora museo) procedan de él.¹⁶

El ciclo de pinturas –de gran formato– sobre la vida de santo Domingo en este ex convento constituye una última llamarada del arte dominico. Fue creado entre los años 1763-1764. Uno de los financieros fue Bernardo Fernández de Arteaga, “escribano real público de estas provincias”. Vemos el nacimiento de santo Domingo, su bautismo (“en la pila donde los reyes de España se bautisan”), su vida de estudiante, su visión de la Virgen, entre otros temas.

¹⁴ Para una descripción y análisis de este importante edificio, véase Kiracofe (1995a).

¹⁵ Véase Spores (2006) y la contribución del mismo autor al volumen escrito por Jansen y Van Broekhoven (2007).

¹⁶ Sugerencia de Kiracofe (1995b).



Aparición de la Virgen a santo Domingo, convento de Teposcolula.



Bautismo de Santo Domingo, convento de Teposcolula.



Santo Domingo predicando, retablo lateral, iglesia de San Miguel Achiutla.

El centro ceremonial de Ñuu Ndecu (San Miguel Achiutla) se encuentra sobre una loma prolongada que viene bajando del norte hacia el sur. La parte más alta (norte), Kaua Kahnu, “Peña Grande”, a varias horas de camino de la población actual, se caracteriza por riscos grises impresionantes. En la cima está una zona arqueológica que probablemente se remonta a la época clásica. Desde allí la loma viene bajando, para formar al final una gran pirámide, en parte natural, en parte construida a base de terrazas, claramente definidas, que suben al Siki Tinduu, la “cima del montículo”, donde según la tradición (y autores como Castellanos y Martínez Gracida) se encontraba el centro ceremonial principal (“palacio pontifical”), denominado Templo del Sol. Sobre sus sorprendentes terrazas se construyeron muchos edificios, parte en la época precolonial (Posclásica), parte en la época colonial temprana. Quedan todavía muchos paredones. En el siglo xx este sitio fue usado como cementerio. Al pie de esta zona, en una especie de planicie, como un paso entre esta pirámide y el promontorio que sigue al sur, se fundó la primera iglesia, ahora totalmente en ruinas, con unos edificios al lado que probablemente fueron un convento primitivo. Este edificio se encuentra en medio de una especie de “jardín” de rocas grises y cactus. Dada la importancia de tales piedras en la cosmovisión mixteca de ayer y hoy, las identificamos como *Ñuhu* y *Ndodzo*, manifestaciones pétreas de los Espíritus de la Tierra.

El atrio de la primera iglesia se entrelaza con otros dos de dimensiones mayores, delimi-



Santo Domingo, fresco de la sacristía de San Miguel Achiutla.

tados por camellones con escaleras monumentales, que pertenecen al gran conjunto de iglesia y convento que los dominicos construyeron aquí posteriormente. Es una construcción austera, que hace recordar la arquitectura románica, pero muy masiva, con muros de cantera altos y gruesos. Su puerta lateral mira al sitio arqueológico que acabamos de describir. Su fachada mira al poniente, al Cerro de la Corona, en el cual se ubica otro sitio arqueológico. Aquí toca la primera luz del sol cuando asoma sobre el Monte Negro, cuya serranía oscura e inmensa cierra el horizonte oriental atrás del actual pueblo de San Miguel Achiutla.

La iglesia y el convento de Ñuu Ndecu (San Miguel Achiutla) están sobre una plataforma de construcción precolonial (como lo demuestra el talud abajo del ábside del templo), y están ubicados de manera prominente en esta loma llena de construcciones precoloniales y coloniales. Es interesante observar que la ocupación cultural de toda la loma viene bajando, mientras que avanza en el tiempo: el sitio más antiguo está en lo más alto, luego la pirámide posclásica, la iglesia primitiva y la majestuosa iglesia con convento de la segunda parte del siglo xvi.



Monasterio de San Miguel Achiutla.

La iglesia sigue en uso y contiene varios retablos y pinturas coloniales hermosas, entre ellas imágenes de santo Domingo y de los monjes dominicos.

La vista del convento semiarruinado, especialmente desde abajo, del valle, por donde va el camino, es sin duda una de las más espectaculares de la Mixteca Alta. Una enorme barda, obra colonial pero con técnica arquitectónica indígena, rodea los terrenos del convento. A diferencia de los otros sitios mencionados arriba, este convento no está situado en un valle, sino en lo alto, sobre una montaña, lo que le da su sensacional aspecto:

fue muy señalado este pueblo de Achiutla, así porque su temperamento, que es el mejor de toda esta nación Mixteca, está fundado en laderas de montañas muy espaciosa, fértiles y secas, y con los riegos, así del cielo como de arroyos que les divierten sus corrientes, como por estar enjuta su vecindad de lagunas [...].

[...] tienen muy capaz iglesia y convento, todo fundado sobre peñas [...] todas las oficinas y bajos del convento son de bóveda, de todas las ventanas de los religiosos tienen espaciosa vista por los collados de sus sierras y vegas de sus ríos. (Burgoa, 1934b, I, cap. 30.)

La fachada del convento no es de estilo barroco exuberante como las demás, sino que ha conservado un aspecto de renacimiento, característico de la primera mitad del siglo XVI y de gran impacto visual. Como vimos, Ñuu Ndecu (San Miguel Achiutla) tuvo un papel

muy importante en la evangelización de la región, pues por mucho tiempo fue sede de fray Benito Hernández, uno de los misioneros más importantes de la Mixteca. A la vez, este fue el lugar donde se introdujo primero el cultivo de seda, que tuvo tanto auge en la región durante el siglo XVI:

los primeros religiosos de mi hábito [dominicos], que entraron predicando por esta nación mixteca, algunos que eran naturales del reino de Valencia y Murcia, habiendo visto en sus tierras el arte y disposiciones de criar seda, y parecerles toda esta nación muy a propósito para este efecto y hallando algunos morales que producía la tierra, les persuadieron y enseñaron [a los mixtecos] el modo de esta industriosa agilidad, y de suerte se aficionaron, que en este pueblo plantaron más de dos leguas seguidas de morales tan tupidos que parecían los campos selvas frondosas de opacas sombras que hace esta planta, y se les lució tanto el trabajo y curiosidad que tuvieron los primeros cincuenta años grandes cosechas de tan suave, blanda y luciente seda, que ninguna otra del orbe se le aventajaba. (Burgoa, 1934b, I, cap. 26.)

Después esta industria cayó en desuso y en el olvido, pero el pueblo vecino de San Mateo Peñasco ha conservado desde aquel tiempo el cultivo de seda en pequeña escala.

Aparte de estas grandes iglesias-conventos se encuentran muchos otros santuarios católicos interesantes en la Mixteca Alta, que llaman la atención por ser joyas de arquitectura o de arte visual, así como por su ubicación en el paisaje. Pensamos tan sólo en la iglesia de San Miguel Huautla, precioso ejemplo del sincretismo y del nuevo estilo artístico mixteco que se desarrolló en la época colonial incorporando formas y técnicas españolas. El arco que cubre la entrada, en forma de estrella (*alfiz*), es un ejemplo único de la influencia de la arquitectura árabe (mediada por el sur de España), mientras que el relieve de la serpiente emplumada enroscada sobre una planta de maíz demuestra la importante participación de los escultores locales.¹⁷

La iglesia de Yucu Thoo (Santa María Tiltepec) se distingue por su ricamente adornada fachada con una inscripción en dzaha dzau: *vitna jueve 20 de febrero de 1687 ab*, “Hoy, jueves 20 de febrero de 1687 AD”.¹⁸

La iglesia de Santa Catarina Yosonotu es centro de peregrinación regional con su fascinante culto al Señor de la Columna, incluyendo la colocación de pedimentos (figuras de piedritas u otros materiales, que representan los objetos deseados). Fue erigida sobre un cerro, frente a un pirámide precolonial.

La iglesia rústica y simple del siglo XVI en Tuhu (San Juan Sosola) está construida sobre una plataforma precolonial, al lado de la gran barranca, escenario de la heroica defensa de los mixtecos contra las tropas invasores del imperio azteca.

Para la construcción de sus grandes conventos, los dominicos escogieron ciudades importantes que ya habían sido conquistadas por el imperio azteca: en todas partes los

¹⁷ Mullen (1994: 210-219).

¹⁸ Mullen (1994: 220-246). La fecha corresponde al año 12 Caña, día 11 Hierba (mañana)-12 Caña (tarde). Si el calendario mesoamericano todavía estuvo en uso en aquel tiempo, la inscripción puede registrar la coincidencia de una fase de la construcción con el portador del año.

españoles ocuparon explícitamente la estructura política preexistente del imperio de Moctezuma. Todas estas iglesias ocuparon el lugar de los antiguos templos piramidales, conservando el mismo término (y por lo tanto el mismo valor a los ojos del pueblo de Ñuu Dzaui): *huahi Ñuhu* (hoy: *vehe Ñuhu*), “Casa de Dios”. A menudo se trataba de una sustitución literal y física, en que la iglesia católica fue construida directamente encima del templo antiguo, reutilizando las piedras del edificio anterior. Esto es visible en Ñuu Ndecu (San Miguel Achiutla) y en Yodzo Cahi (Yanhuitlán), pero también en lugares como Ñuu Tnoo (Santiago Tilantongo), donde el templo ocupa precisamente el sitio del antiguo *Huahi Andevui*, “Templo del Cielo”.

Así, en su implantación, la nueva religión por una parte se estableció como triunfante y más espléndida, y por otra permitió continuar el culto antiguo, fundado sobre el aspecto identificativo y el valor religioso del lugar, como sitio de memoria histórica y como morada de fuerzas divinas. El mismo sincretismo se ve en las temáticas y en las formas de las decoraciones de los santuarios. Algunas referencias a la espiritualidad mesoamericana son explícitas (serpientes emplumadas), mientras que la mayoría más bien son implícitas o hechas de tal manera que tienen significado para los dos mundos. Varios rosetones esculpidos, por ejemplo, muestran un motivo decorativo que se puede leer en términos de la pictografía precolonial como volutas del habla que se dirigen a las cuatro direcciones, es decir, el signo antiguo de “ofrenda” o “ritual”.

Hay que recordar que estas construcciones barrocas pertenecen al mismo tiempo y a la misma ideología que los impresionantes monumentos de la Contrarreforma en Europa, nada más que en la Nueva España no se trataba de aplastar las dudas y las críticas de los “herejes luteranos” y otros disidentes, sino de una “nueva cruzada” contra los “demonios”, mismos que se habían manifestado como dioses a los nativos. Utilizando el claroscuro en las pinturas, el brillo de oro y las figuras talladas de los retablos que toman vida con la luz trémula de las velas, más el humo oloroso de los incensarios bajo las bóvedas majestuosas, buscaron transmitir una fe mística y suplantarse las experiencias visionarias de la religión antigua.

CAMPAÑA DE EVANGELIZACIÓN Y EXTIRPACIÓN

En 1532 se creó en Roma, durante un capítulo general electivo de la orden, la provincia dominica de México, con la presencia de fray Domingo de Betanzos, que un par de años después (24 de agosto de 1535) sería elegido el primer provincial. Al mismo tiempo se confirmó el hábito característico de escapulario negro y saya blanca, en que el color blanco representa la pureza del alma, y el negro la penitencia corporal (Arroyo, 1986: 144). Así armados espiritualmente, los predicadores desarrollaron su proyecto de la conquista espiritual de la Nueva España (Ulloa, 1977).

La evangelización no fue un proceso pacífico, sino que para lograr su propósito procedió con actos de destrucción e intimidación que hoy en día podríamos calificar como “terrorismo religioso”. La destrucción del Corazón del Pueblo Mixteco por fray Benito

Hernández no fue un hecho aislado, sino uno más de una cadena que comenzó en el centro de México.

Escribiendo la relación histórica de su ciudad, Texcoco, en 1582 el cronista Juan Bautista Pomar observa:

Los que sabían las cosas más importantes, que eran los sacerdotes de los ídolos y los hijos de Nezahualpiltzintli, rey que fue de esta ciudad y su provincia, son ya muertos. Y, demás, faltan sus pinturas en que tenían sus historias, porque al tiempo que el marqués del Valle, don Hernán Cortés, con los demás conquistadores, entraron por primera vez [...] se las quemaron en las casas reales de Nezahualpiltzintli, en un gran aposento que era el archivo general de sus papeles, en que estaban pintadas todas sus cosas antiguas, que hoy lloran sus descendientes con mucho sentimiento, por haber quedado como a oscuras, sin noticia ni memoria de los hechos de sus antepasados. Y los papeles que habían quedado en poder de algunos principales, unos de una cosa y otros de otra, los quemaron de temor de don fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México, para que no los atribuyese a cosas de idolatría [...]. (Garibay, 1964/68, I: 153.)

El mismo obispo Zumárraga, famoso por su papel en la aparición de la Virgen de Guadalupe, también se distinguió como asesino religioso, ya que mandó a la hoguera al rey de Texcoco, don Carlos Chichimecatecuhtli, en 1539. El impacto de esta “campana de extirpación” fue aún más grande porque se insertó en el gran desastre demográfico, consecuencia de la introducción de enfermedades europeas, pero usado en la propaganda política-religiosa como un castigo de Dios. Leemos por ejemplo en una crónica dominica:

Por el año del Señor de mill y quinientos y quarenta y sinco, corrio por toda la Nueva España una pestilencia universal que duró solos sinco messes y en ellos murieron mas de ochocientas mill personas. Parece que Dios por sus ocultos juicios quería despoblar de Indios toda esta tierra, y morian tantos y con tanta priessa, que se caian muertos por las calles y por las plaças [...]. Haciasen unas fossas grandes en los cimiterios de las Igleffias donde enterraban juntos unos ochenta cuerpos de Indios, algunas veces siento. (Franco, 1900: 19.)

Los monjes se empeñaron en asistir a la población en la forma que pudieron, que implicaba, por supuesto, la reafirmación de la ideología católica: “en esta ocasion mostravan los religiosos la verdadera caridad que tenian para con Dios y con sus proximos, y ofreciendo su salud y su vida por ellos los vissitavan y regalavan por sus varrios y viviendas, los confessavan y administravan los Santos Sacramentos” (*loc. cit.*).

Los mismos monjes nos han dejado descripciones orgullosas de la forma en que persiguieron la religión mesoamericana y destruyeron las obras de arte con ella asociadas. Fueron encuentros extraños y desiguales. Fuentes del centro de México describen cómo los pueblos indígenas muchas veces recibieron a los frailes con mucho respeto, en tanto que aquéllos se mostraron como personas fanáticas, muy duros en sus propias vigiliass y penitencias religiosas y muy intolerantes, obsesionados e histéricos en el combate contra el “paganismo”.

Entrava [fray Domingo de la Anunciación] una vez en el Pueblo de Tepetlaostoc [...] iba a pie resando con su compañero, llevaba el breviario en al cinta, la capa al hombro y un bordon en la mano, quando a la entrada del Pueblo hallaron unos arcos hechos de yerba y juncia; que en esta tierra llaman tule y de ellas hacen unas como flocadiras agradables a la vista; salieron los indios principales y otro mucho acompañamiento a recevirle tocando trompetas y chirimias, y ofrecieronle ramilletes, sertas de flores frescas, en que son muy curiosos, texiendolas de alelies, azar, clavellinas y varias flores, y suele ser ordinario recibimiento que hacen los Indios a las personas de algun respecto. (Franco, 1900: 18.)

Como reacción, el bendito padre, nos explica esta crónica, prorrompió en lágrimas, explicando a su compañero:

desde (que) vi su contento y oi su musica y consideré sus fiestas comencé a temer y a suplicar a Dios, como se lo suplico, que si algo bueno hago por su gracia, no me la pague en esta vida con estos recibimientos y estimacion de los hombres, sino en la otra con su vista. O P. Mio que gran lastima fuera recevir el premio en cosas tan vanas como musicas que se acaban y flores que se marchitan; nunca Dios tal quiera, sino roguemosle que en esta vida nos de trabajos y que los hombres se olviden de todo lo bueno que hicieremos, y no nos den gracias ni hagan fiestas por ello, antes nos maltraten y desestimen. (*Loc. cit.*)

De este mismo fraile se reporta el siguiente acto típico, que cobra particular interés por el famoso sitio arqueológico donde se llevó a cabo:

En el Pueblo de Tepustlan havia un famoso idolo celebrado por milagroso en todo el reino, y vissitado frecuentemente, no solo de los mexicanos, sino de extranjerias naciones, que venian peregrinando en su servicio y la hacian grandes ofrendas que le traian de Chiapa y Guatemala. Llamavase este idolo *ome tochtli*, que en la castellana quiere decir dos conejos, porque en esta figura se havia representado el demonio, y para perpetua memoria de su aparicion, labraron el idolo curiosamente de piedra y le pusieron en lo alto de un cerro, y hasta hoy duran algunas reliquias de los escalones por donde subian a el; y en la planicie de un monte tenia su altar. A este idolo acudian muchos, y teniendo noticia deste maldad el Sto. Fray Domingo, que a la saçon era vicario de aquella cassa, subió al monte con encendido celo de amor divino como Elias, y despeñó la miserable figura de mas de dos mill estados en alto, y con todo eso no se quebró, o por ser la piedra muy recia, o por intervenir la fuerça del demonio para confirmar con esta dureça del idolo la que tenian los idolatras en sus coraçones; y viendo esto el Bdto. P. mandó picar el idolo, y desbastada y deshecha la figura llevaron lo restante de la piedra al pueblo de Oaxtepec, que dista tres leguas de Tepustlan, y alli la hecharon en los cimientos que actualmente se estan habriendo para hacer la iglesia. (Franco, 1900: 37.)

Tanto el acto como el reporte son muy representativos del violento proceso que se ha denominado “conquista espiritual”. Notamos el lenguaje tendencioso: la deidad se define como demonio y su representación artística como ídolo, justificando así en la cosmovisión cristiana su destrucción.

La descripción de la crónica dominica contiene valiosos datos sobre la importancia

antigua del culto al dios 2 Conejo (una deidad del pulque), las peregrinaciones que llegaban desde lejos con sus ofrendas, la destrucción ostentosamente dramática de la estatua –que fue arrojada hasta lo más hondo posible desde la cima del cerro de Tepoztlán– y, al fin, acerca del entierro mágico de los restos en el fundamento de una nueva iglesia.

Posteriormente, continúa el relato, los habitantes indígenas de la región oían retumbar entre los montes la voz de Ome Tochtli (2 Conejo), lamentando que ellos ya no estaban con él. Como vinieron alarmados a fray Domingo, éste les enseñó a usar la señal de la santa cruz y las cuentas del rosario como “balas de la artillería del cielo para echar por suelo todas las infernales máquinas” (*loc. cit.*). Cuando leemos las crónicas de los mismos evangelizadores, como Ojea, Franco y Burgoa, observamos cómo su mundo espiritual estaba dominado no sólo por concepciones de fanatismo sino también por miedos a fantasmas y a seres diabólicos. Claramente, los monjes vieron la evangelización como una batalla con ciertos terrenos bastante bien conocidos, puesto que en ambos lados se recurría a armas del espíritu: autosacrificio, vigiliias, conjuros, fórmulas y símbolos de poder religioso, visiones y actos mágicos.

Una confrontación similar, siendo el mismo fraile dominico el protagonista, tuvo lugar en otro sitio no menos famoso: el cerro de Texcotzingo, junto a Texcoco.

[...] estaba todo el cerro en contorno, rodeado de vistosas arboledas y preciosos frutales, puestos a mano, con muchas matas de jasmines y varias flores, y llervas olorosas, que aun se ven el día de hoy. Para regar todo este cerro que no tiene agua de pie, puso la industria y grandeza de los Reyes de Tezcuco, traer enmcañada el agua de casi dos leguas de distancia, allanando montes y levantando valles, para que el agua viniese a un pesso hasta la planicie deste cerro, de donde haciendo caracol vaja el agua, ciniendo mill veces y regando todos sus arboles y plantas. (Franco, 1900: 37.)

A continuación la crónica da una descripción de interés arqueológico, que menciona 520 escalones, algunos palacios, portadas de monolitos labrados y madera de cedro. Nos da la impresión de que estamos aquí ante una arquitectura de paisaje, que se hizo para perpetuar la fuerza de la naturaleza, creando un paraíso de agua con flores y hierbas, comparable al “jardín” primordial a que se refiere la historia de la creación mixteca (véase, arriba, el texto de fray Gregorio García). Fue un importante lugar de culto para toda la región:

En lo mas alto del monte estava un idolo famosso, donde acudia todo el reino a ofrecer sacrificios, como a gran santuario; y siendo costumbre entre los Indios que el sacerdocio y el reino concurrían en una misma persona de manera que los reies eran sacerdotes, siendo los reies de Tezcuco muy poderosos y ricos, obraron con toda la magestad qie se ha dicho, el templo donde ellos hacían los sacrificios, y toda la tierra se juntava en ciertos días. El idolo se llamava en su lengua Çahualcoyotl [Nezahualcoyotl], y estava labrado de talla en Peña Viva, y era figura de un animal que llaman coyotl [...]. Esta figura representava un Indio gran penitente que los Indios tuvieron por santo [...] y despues de muerto, quando el diablo se havia apoderado de su alma, se les apareció en figura del animal que se ha dicho, y les mandó que le edificasen templo, y le adorasen, y ofrecieron sacrificios [...]. (Franco, 1900 37-38.)

Entendemos de este texto que el paraíso del Texcotzingo fue construido para el culto al difunto rey Nezahualcōyotl, quien en forma de su nahual había instruido a la gente para hacer esto. Como este culto continuaba también en la época colonial temprana, el mencionado fray Domingo supo de esto y decidió subir al monte.

Primero hiço oracion y se encomendó a la Virgen Santissima, y puesto de rodillas reço su rosario y començó el camino. Quando allá llegó quedó admirado de que con tanta magestad usurpase el demonio la honra y culto que se debe a solo Dios, y vertiendo lagrimas que se le partia el coraçon de dolor, hiço picar y deshacer toda la figura del ídolo. (Franco, 1900: 38.)

TRADUCCIONES

El doble aspecto del arte visual de la colonia –disrupción o sustitución por un lado y diálogo con la tradición precolonial o continuidad de ella por otro– se ve también en la producción de textos en dzaha dzauí. Al igual que los antiguos templos fueron reemplazados por iglesias católicas como monumentos de similar sentido e influjo –y que además causaron un impulso arquitectónico similar al movimiento de la Contrarreforma en Europa–, los ritos y espectáculos públicos con sus discursos literarios y parangones (*sahu*), originalmente realizados en las explanadas al pie de las pirámides, fueron sustituidos por autos sacramentales (teatro evangelizador) y predicaciones que podían crear una emoción religiosa similar en el pueblo y darle una nueva alimentación espiritual. Podemos imaginarnos el impacto de estas piezas representadas en el contexto monumental de los atrios de las nuevas iglesias o en las preciosas capillas abiertas, muy aptas para tal efecto (cf. Horcasitas, 2004: 134).

Obviamente, los mismos hablantes de la lengua mixteca desempeñaron un papel primordial en la producción de esta nueva literatura. Diego Osorio, principal de Nuu Ndecu, “dejó traducidas en su lengua muchas oraciones de santos y antífonas”, y Gabriel Valdivieso, principal de un sitio en el valle de Yodzo Cahi, fue un hombre “de tanta capacidad, y tan dado a leer libros que por su mano trasladó en su lengua y compuso de oraciones y tratados espirituales veinte y siete libros grandes y pequeños de mucha erudición de términos y frases, de que se han aprovechado algunos ministros”.¹⁹

Por una parte, los dominicos estimularon la redacción de tales documentos, y por otra su característica preocupación por la pureza de la fe provocó una crítica severa de los escritos en dzaha dzauí:

De ellos han llegado a mis manos y he reconocido voces muy impropias en la explicación de algunos misterios, que he encargado no usen de ellas, en especial del Asno de Oro de

19 Burgoa (1934b, I: caps. 30 y 34). Probablemente este Gabriel Valdivieso es el mismo que aparece como intérprete en un proceso de 1582: “Don Grabiél de Baldibieso indio principal y cacique del pueblo de Etlatongo” (AGI, Escribanía de Cámara 162, f 40).

Apuleyo, que, fuera de sus supersticiones prohibidas, era brindar a los indios con sus fábulas y calificar las que soñaron sus mayores. (Burgoa, 1934b, I: 379.)

TEATRO ESPIRITUAL

Muy interesante es la producción de teatro católico en dzaha dzaui, que se desarrolló de manera paralela a la abundante cantidad de autos sacramentales escritos en lengua náhuatl bajo el impulso de los monjes franciscanos.²⁰ Fray Francisco de Burgoa relata en su *Palestra Historial* (1670, cap. LVI) cómo fray Martín Jiménez, oriundo de Oaxaca, compuso en la lengua mixteca, que conocía bien, una especie de autos sacramentales basados en la Biblia y las historias del rosario. Su motivo explícito fue sustituir las presentaciones públicas y ceremoniales de la historia propia mixteca con otra narrativa de contenido católico.

por atajar al demonio los portillos que dejó a estos miserables en las memorias, y cantos de sus historias de descendencias y guerras, que es en lo que más claudicaron [...] les compuso el padre fray Martín a modo de comedias algunas representaciones de misterios o milagros del santísimo rosario con los ejemplos más eficaces que sabía, mezclaba algunos versos en romance, porque era ingeniosísimo poeta, para que gustasen los españoles así de la historia, como del gracejo de la mala pronunciación de los indios, y sirviese de diversión. (Burgoa, 1934a: 417.)

Este principio de sustituir los contenidos de la narrativa indígena aparece en varios autores de la época colonial temprana.²¹ Entre ellos está fray Pedro de Gante, misionero franciscano de la primera hora en el mundo náhuatl, quien explica:

es que toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así como por alcanzar vitoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de danzar delante del ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse un cantar muy solemne sobre la ley de Dios y de la fe, cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y entera, y esto poco más o menos dos meses antes de la Natividad de Cristo, y también díles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos. (Citado por Versényi en Sten *et al.*, 2000: 233.)

El mismo fray Pedro de Gante participó en la producción de catecismos pictográficos, es decir, los que fueron elaborados para el intento de usar los principios de la escritura pictórica mesoamericana con el fin de transmitir textos de la liturgia católica.²²

²⁰ Véanse los estudios de Horcasitas (2004), Sten *et al.* (2000) y Sell y Burkhart (2004).

²¹ Véase el estudio de Solange Alberro en Sten *et al.* (2000: 25 ss).

²² Anders y Jansen incluyeron una lectura de un catecismo pictográfico en su introducción al *Códice Magliabechi* (1996). Compárese Galarza y Monod-Bequelin (1992). Luis Resines ha publicado una serie de ediciones y estudios excelentes sobre esta materia (por ejemplo, 2007).

Aunque el teatro evangelizador en náhuatl está relativamente bien documentado y por ello es bastante conocido, tales obras en otras lenguas han recibido menos atención, aunque se trata de una producción amplia e interesante (para una idea general véase Horcasitas, 2004, cap. 1). Un ejemplo mixteco de este género se encuentra entre los papeles del importante lingüista oaxaqueño Francisco Belmar, contemporáneo de Manuel Martínez Gracida (véase el capítulo 7).²³ Su colección contiene tres cuadernos escritos en dzaha dzauí. Cuando abrimos el segundo tomo nos hallamos frente al texto de un auto sacramental, que consiste en diálogos entre las ánimas, Lucifer, san Miguel, Cristo y otros personajes. Luego encontramos discursos similares conectados con la leyenda de san Sebastián.

Efectivamente, se trata de dos autos sacramentales, cada pieza con su respectivo título:

- *Comedia sa sini ñuhu huico quihui Sn Sebastian 20 de Ene.o*, “Teatro religioso de la fiesta del día de San Sebastián, 20 de enero”.
- *Conmedia stoho dzeendo Sta Ma del Rosario*, “Teatro de Nuestra Señora del Rosario”.

Debajo del primer título se menciona un lugar y una fecha:

yaha nuu Sn Felyphe ñuu maa sabado 6 de fe.o años de 1722

Aquí en San Felipe Ñuu Maa (Ixtapa), sábado 6 de febrero del año 1722.

En el texto se registran las melodías del *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus* y el *Te Deum Laudamus*, con sus notas musicales. Al final del segundo texto leemos:

*Dzutu manindo
fr Martín Ximines
niquidza hua comedia yaha
saha sini ñuhu huico
stohodzeendo
Sta Ma del Rosario.
Nduhu tay nani
juan nicolás ninata
tutu yaha.*

Nuestro querido padre
fray Martín Jiménez
compuso este teatro
para celebrar la fiesta
de Nuestra Señora
Santa María del Rosario.
Yo, el hombre llamado
Juan Nicolás escribí
este papel (= hice esta copia).

Son textos breves, que, sin embargo, dan una idea del antiguo arte dramático. En cuanto al estilo de los diálogos, notamos que con frecuencia los personajes identifican a

²³ Agradecemos a la señora Elena Osuna de Belmar, la actual dueña y cuidadora de esta preciosa herencia de Francisco Belmar, por habernos permitido conocer estos documentos, y a Michael Swanton por habernos introducido a esta colección. El primer cuaderno es bastante grueso y contiene un resumen de la Biblia (Viejo y Nuevo Testamento) con algunas vidas de santos. Una glosa al final contiene la fecha 1651. El tercer cuaderno contiene varios sermones y los misterios del Rosario –algunas glosas sugieren que este texto perteneció a los caciques de Tiltepec a fines del siglo XVIII–.

sus interlocutores dirigiéndose a ellos con nombres o títulos y refiriéndose explícitamente a los actos representados. Reproducimos unos ejemplos:

Capitan caha:
A stoho yya cano Empr
yaha niquisaa sebastian
nisaquaca ñadzaña stoho

El capitán dice:
 Oh señor, Gran Señor “Emperador”,
 aquí vino Sebastián
 que fui a ver, señor.

Tay caha
A stoho cuihi
mani ñadzaña Sebastian
Huitna nicuhui ndiya
stoho ñuhundo
yya toniñe No Sr
nicuhui cano milagro

El hombre dice:
 Oh señor precioso,
 apreciado mío, Sebastián.
 Hoy quiso [forma del idioma señorial]
 nuestro señor Dios (*Ñuhu*),
 señor rey “Nuestro Señor”,
 que fue un gran milagro.

Empr caha
Naha ndey taca ndoho manindi
capitan solntado

El emperador dice:
 sepan todos ustedes queridos
 capitanes, soldados,

San Miguel caha
A stoho ñadzaña iia toniñe No Sr
yaha niquisaa aias

San Miguel dice:
 Oh señor mío, señor rey “Nuestro Señor”,
 aquí llegó el alma.

Jesu Xpo caha
Nacuhui dzahua dzihi cuihi
mani si ñadzaña

Jesucristo dice:
 Así sea, madre preciosa,
 linda mía,

Yequé coñu caha
A ndahui nicuhui sindo
Animas manindi

El cuerpo dice:
 Oh pobre (fue) de ti,
 querida alma mía [...].

Es probable que esta forma del diálogo –en gran parte predecible y convencional– reproduzca de alguna manera lo que debemos entender cuando vemos en los códices la representación pictórica de algún encuentro –ahora “mudo”– entre personajes principales. La pictografía mesoamericana era muy apta para registrar actos, tiempos y paisajes, así como la presencia de deidades, pero para el discurso de los protagonistas solía depender de la capacidad literaria activa del declamador. Un pequeño fragmento es ilustrativo para demostrar la ideología del teatro espiritual de fray Martín Jiménez:

huitna caha aias sihi lucifer
qhhu yoho dzuqhsi

Ahora habla el alma con Lucifer,
 va (con) sogá al cuello.

Animas caha:
Conahando lusifer:

El alma dice:
 Debes saber, Lucifer:

*huadzihui maandi niquidza
saha yondohondi yaha huitna*

no hice yo eso
por lo que padezco aquí hoy

*yequi qhñundi niquidza
nidzandahui ñahasi sindi
yca saha yosicandi gustiaçia
saha quisisi
saha ndohondi sihi saha ndahuindi
nidzandi[yo] yni quachi
yondohondi yaha huitna.*

mi cuerpo (lo) hizo,
engañó a mí,
por eso pido justicia
que vendrá (o: arderá)
mi sufrimiento y mi dolor,
codiciaba el pecado
[por eso] padezco esto ahora.

*Luçifer caha:
Nacuhui dzahua aias –
naha taca ndoho demonios
yosino quachi noondi
quâ cuidzo yequi qhñu
niñuhu aias ña huaha yaha
na quisisi yaha noo maandi
saha yosica aias gust.a noondi
yachini quindaca ñaha
yaha hui[tna]*

Lucifer habla:
Así sea, alma,
sepan todos ustedes demonios
que me sirven:
vayan a cargar el cuerpo (“hueso, carne”)
que contenía a esta alma mala,
que venga aquí a mí,
porque el alma pide justicia a mí,
rápido traiganlo
aquí ahora.

*demonios caha,
dzahuidzo tacasi:
Nacuhui dzahua sto iia cano lusifer
naqhcuizdoñadza yequi qhñu
dzahua tnaha yotasi tnunini stoho.*

Los demonios hablan,
contestan todos:
Así sea, amo, señor grande Lucifer,
vamos a cargar el cuerpo
como usted lo ordena, amo.

*huitna qh hu taca demonios
qh cuidzosi yequi qhñu
cahua noo sito*

Ahora van todos los demonios
a cargar el cuerpo:
caerá frente al señor.

Otra escena comienza con la indicación

*Huitna qhhu aias purgatorio
nda cana ñuma*

Ahora el alma va al purgatorio,
sale humo.

... para continuar con un discurso de san Miguel:

*Sn Miguel caha:
Naha huitna aias
huitna condacañaha maandi
qhhundo huahi caa purgatorio
huay ndoho nani
yodzandoo quachi aias,
saha nicuhuitahuindo*

San Miguel dice:
Sepas ahora, alma,
ahora te llevo yo,
vas a la cárcel del purgatorio
casa de sufrimiento llamado
“limpia los pecados del alma”
porque lo recibiste como merced

nana stoho ñuhundo
iia toniñe no Sr

ante Nuestro Señor Dios (Ñuhu),
el rey “Nuestro Señor”.

Estas frases demuestran cómo los misioneros trataron de establecer una diferencia entre el cuerpo (conceptualizado mediante el difrasismo *yeque coño*, “huesos, carne”) y el alma (representada mediante un préstamo del español: *ánima* abreviada como *aia*).²⁴ A la vez se introduce la idea de “justicia”, es decir, de un juicio después de la muerte. Las figuras demoníacas del “imaginario” medieval católico servían para espantar al público nativo y llenarlo de preocupación acerca del futuro de su propia alma, que podría ser condenada a sufrir castigos en el infierno por sus pecados –un concepto que a los pueblos de América hasta entonces les era desconocido–.

Probablemente esta pieza es la que vio fray Francisco de Burgoa:

Confieso que aunque habían pasado años que se platicaba en todas las fiestas hacer alguna representación, concurrí recién ido a aquella nación a aprender aquella lengua [mixteca]: me envió el prior del convento donde yo vivía a un pueblecillo retirado a celebrarles una fiesta. Y llevando prevenido qué predicarles y cumplido con esta misión lo mejor que alcancé, me llamaron los indios para que fuera a asistir a la representación de un milagro del santísimo rosario de los que se habían repartido del padre fray Martín Jiménez, y advertí en toda la gente, que aún de muy lejos había concurrido, grandes y pequeños, tan grande atención y porfía sobre acercarse más al teatro y, en empezando a hablar los personajes, tanto silencio en oír las razones y discursos con tanta propiedad y terneza, que sin poderme reprimir fueron las lágrimas [...]. (Burgoa, 1934a: 418.)

La traducción al dzaha dzauí –especialmente en esta escritura alfabética que no registra los tonos– introduce, conscientemente o sin querer, varios dobles sentidos. Cuando el alma pide *que venga* el cuerpo para responder a su denuncia, el verbo usado (*quesi*) también se puede entender como “que arda”. De manera similar, cuando el texto dice que los demonios van a cargar (*cuidzo*) el cuerpo, este acto también se puede entender como “hervir”, “punzar” y hasta con connotación sexual como “forzar a mujer”.

Reproducimos la descripción y el juicio de fray Francisco de Burgoa porque es muy informativa y característica de la mentalidad de la conquista espiritual:

Todos los misterios de fe redujo [fray Martín Jiménez] a las figuras y personajes que refiere el Evangelio, y a los mismos indios los daba a representar en las iglesias en su lengua con tanta eminencia de razones y discursos que se divulgó la voz [...] como quien había penetrado las metáforas, parábolas y frases de la lengua, y se habían de hablar por boca de los mismos naturales, ponía grande cuidado el vigilante y celoso ministro en que debajo de la corteza de la representación –vestidos de apóstoles unos, otros del traje de Jesucristo Nuestro Bien y de otros personajes, con la propiedad de túnicas y ropas hechas a propósito, y las insignias de cada uno, muy bien tomados de memoria los papeles que

24 Véase el excelente estudio que hace Burkhart (1989) de los conceptos nahuas relevantes. Especialmente sobre el alma. Compárese el comentario de Sell y Burkhart (2004: 30 ss).

cada cual había decir, e instruídos en las acciones y movimientos que pedía el sentido— obraba de suerte en los corazones de los que los veían [...].

[...] aunque por la malicia de los tiempos y codicia de algunos indios cantores, viendo la aceptación que en todas partes tenían aquellas estampas con alma de aquel modo de enseñar, han validose de rehundirlas y envejecerlas y componer otras, traduciendo de libros en romance los ejemplos, y con su mala inteligencia mezclado errores y desatinos, que me han obligado a atajarlos y quitarles los papeles y quemarlos [...]. (Burgoa, 1934a: 417-418.)

Fray Francisco de Burgoa nos documenta aquí acerca de un capítulo interesante de la producción de teatro y literatura en lengua mixteca durante la primera parte de la época colonial —fray Martín Jiménez falleció en 1624—. Los misioneros dominicos se empeñaron en crear una literatura cristiana en lengua mixteca para reemplazar la historia antigua propia de aquel pueblo, registrada en los códices y en los lienzos pictográficos como fuente para recitaciones floridas (“parangones”) y representaciones teatrales. En esta primera fase, el objetivo era presentar la doctrina cristiana a los pueblos colonizados de tal manera que la asimilaran lo más rápido posible. De ahí el uso de las lenguas indígenas, que promovió una interpretación indígena del cristianismo y luego el conocido sincretismo del siglo XVI.²⁵ Mientras avanzaba el tiempo, sin embargo, los frailes y los clérigos comenzaron a detectar con alarma y enojo la tenaz persistencia de gran parte de la cosmovisión y del *ethos* antiguos de Mesoamérica. Ya a mediados del siglo XVII se produce un movimiento de purificación ortodoxa. Los mismos dominicos sentían desconfianza de lo que las obras creadas en lengua indígena por la generación anterior de misioneros podía connotar para los hablantes nativos, y optaron por prohibir tales manifestaciones de la literatura indígena colonial.

DOCTRINA CRISTIANA EN LENGUA MIXTECA

Perteneciendo a una orden que se llamaba “de Predicadores”, los misioneros dominicos se empeñaron obviamente en la predicación directa, usando un estilo elevado e impactante, de acuerdo con las expectativas de un pueblo acostumbrado a los parangones y a los ritos espectaculares.

Fue fray Benito Hernández, el mismo que tanto se empeñó en perseguir la religión nativa, destruyendo la piedra de jade que era el “Corazón del Pueblo Mixteco”, quien en su predicación incluía muchos elementos del lenguaje señorial, en cuyo uso logró una gran perfección:

Admirábanse los indios más hábiles de oírle predicar, con tantas noticias de los secretos más ocultos de sus frases, y modos de hablar metafóricos, y penetrar sus figuras, en espe-

25 Cómparese el comentario de Anders y Jansen sobre el *Códice Magliabechi* (1996). Un estudio amplio del sincretismo en Oaxaca es Marroquín (1989). Un examen preciso y profundo de la época colonial en este estado de la república mexicana lo ofrece Romero Frizzi (1996).

cial para sus dioses, y sacrificios, que como eran demonios, se valían de la maliciosa astucia de variar los voces y vocablos en esta lengua, así para los ídolos con parábolas, y tropos, que solos los sátrapas los aprendían, y como era aquí lo más corrupto, y nocivo de las costumbres, que deseaba reformar el siervo de Dios, enderezó aquí la proa de su cuidado y estudio [...]. (Burgoa, 1934b, I: 331.)

Una de las predicaciones más emotivas e ilustrativas de este fraile fue precisamente la que pronunció al destruir la joya que era el Corazón del Pueblo Mixteco, y que resume los temas centrales de la evangelización:

luego les hizo un gran sermón declarándoles quién era el Criador de todo lo visible, y que al sol, y a las estrellas daba la luz, para el servicio del hombre, sin que su Divina Majestad se necesitase de criatura alguna, ni tenía más gusto, que en que los hombres le ofrecieran su corazón, no muerto, ni sacado con violencia de los cuerpos, como les pedía el demonio a servirle, y adorarle, sino vivo, libre, y con toda su voluntad en conocerle, servirle, y adorarle, como a Único Señor, que les dio el ser, les conserva la vida, y les tiene prevenida la gloria. (Burgoa, 1934b, I: 333.)

Burgoa aclara cómo este fray Benito, después de sus estudios en Salamanca, había recibido en México las enseñanzas de los primeros misioneros de su orden en Ñuu Dzaui: fray Gonzalo Lucero y fray Domingo de Santa María. Este último ya se había dedicado a formar una gramática mixteca en que puso especial atención a la fuerza poética de esta lengua:

[Fray Domingo de Santa María] enseñó a sus naturales [de esta Mixteca] los misterios de nuestra Santa Fe, en su lengua, escribiendo en ella arte, con sus rudimentos gramaticales, y tratados de devoción, de grandísima utilidad, y provecho, así para la enseñanza de los ministros, como inteligencia de los neófitos. (Burgoa, 1934b, I: 330.)

A base de su propio conocimiento profundo del dzaha dzaui, fray Benito Hernández escribió una *Doctrina Cristiana en Lengua Mixteca*, la que publicó en dos versiones, fechadas el 22 de noviembre de 1567 y el 24 de enero de 1568 respectivamente: la primera en la variante dialectal de Ñuu Ndecu (Achiutla) y la segunda en la de Yucu Ndaa (Tepozcolula).²⁶ Es un tratado original, que amplía con mucho las doctrinas anteriores producidas por la Orden de Predicadores en la Nueva España. Pocos ejemplares de estos libros impresos sobreviven hoy en día, muchas veces incompletos y dañados por el tiempo. La Biblioteca Francisco de Burgoa en el ex convento dominico de la ciudad de Oaxaca conserva un magnífico ejemplar de la *Doctrina* en dzaha dzaui de Yucu Ndaa, mientras que el ejemplar más completo de la variante de Ñuu Ndecu se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.²⁷

²⁶ Grañén Porrúa *et al.* (1996: 25); cf. García Icazbalceta (1954: 210-216).

²⁷ Agradecemos a Michel Oudijk por haber fotografiado para nosotros la *Doctrina* en la Biblioteca Burgoa, y a Michel Swanton por habernos proporcionado las fotos digitales del ejemplar en París, así como fotocopias de los ejemplares de ambas versiones en la Biblioteca Huntingdon.

Además, la biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (México D. F.) conserva el manuscrito “Doctrina Cristiana en lengua chochona de Cuextlahuaca por Fray Benito Hernandez” (283.5 = 497.2F), que es una versión en ngigua (chocho) de la misma obra.²⁸

Burgoa nos relata cómo la *Doctrina* fue el resultado de la gran concentración espiritual, la meditación, la penitencia y la inspiración de fray Benito en el convento primitivo de Ñuu Ndecu (Achiutla) y resume su contenido:

en las misas que decía [fray Benito Hernández] se deshacía en lágrimas, importunando a Dios, lo hiciera ministro capaz, y idóneo, de su nuevo testamento, las vigiliass en oración con que pasaba las noches interpolándolas con sangrientas disciplinas, empleaba en demanda de luz, y conocimiento de las abominaciones que debía curar, y eran tan aceptas al acatamiento divino estas súplicas, que con avenidas de su favor, y gracia lo ilustraba, y abastecía con noticias tan grandes, que compuso un libro de la Doctrina Cristiana, de los principales misterios de nuestra Santa Fe, empezando desde la creación del mundo, encarnación del Verbo Divino, su vida, muerte, pasión y resurrección, explicación de las oraciones principales de que usa la Iglesia, fuerza y eficacia de los Santos Sacramentos, y uso de ellos muy dilatados, y oraciones jaculatorias a Dios y a la Reina de los Ángeles con tan levantado estilo, tanta propiedad en los términos, y tal fuerza en los discursos, que después de ciento, y veinte años, que há que se imprimió, con haberse penetrado con menos recato, y más experiencia la lengua de estos mixtecos, no se ha hallado palabra que emendar, ni modo de decir, que pida corrección, mucho sí qué admirar, y qué aprender, de suerte que los ministros que estudian y predicán por ella se distinguen entre millares hoy, y los indios ladinos que la leen, para hacer el oficio de fiscales de doctrina, se aprovechan de ella, y me han dicho algunos, que conocen que tanta inteligencia de su lengua, no pudo ser habilidad natural, sino numen superior que le asistía al siervo de Dios [...]. (Burgoa, 1934b, I: 331-332.)

El texto de ambas versiones de esta *Doctrina* fue escrito en la variante correspondiente del dzaha dzauí, con muy pocos segmentos en español. Se nota que fray Benito Hernández vivía hablando, conversando y predicando en dzaha dzauí. Incluso podemos imaginarnos que el dzaha dzauí era la lengua usada en aquel tiempo por los monjes que habitaban los grandes conventos en Ñuu Dzauí, como el latín de su nuevo mundo.

Hay que tomar en cuenta que después de la conquista cada vez más fue una elección consciente usar la lengua propia o la lengua del colonizador. Puede haber consideraciones prácticas, pero también motivaciones ideológicas (comparables con el uso de la lengua propia hoy en día por parte de luchadores por la emancipación de los pueblos indígenas). Una doctrina en lengua mixteca por un lado busca combatir y aniquilar el “paganismo”, y

28 En los años setenta recibimos permiso para sacar fotocopias de las primeras páginas de esta doctrina, que contienen una traducción interlineal del texto ngigua al español. Michael Swanton y Bas van Doesburg han analizado estas distintas versiones y han demostrado que la doctrina en ngigua es una traducción muy precisa de la doctrina en dzaha dzauí (probablemente la versión en la variante de Yucu Ndaa). Desde luego, la presencia de una traducción interlineal en el manuscrito ngigua es de gran ayuda para comprender no sólo el texto ngigua mismo, sino también el texto en dzaha dzauí. Agradecemos a Michael Swanton habernos proporcionado una transcripción.

por otra contribuir a la formación de una nueva sociedad nativa, un “Nuevo Jerusalén”, en que elementos culturales de la antigüedad precolonial se conservan y son combinados con el mensaje de los evangelios.

El momento es interesante. Calculando el tiempo que implicó este trabajo creativo y de redacción, fray Benito debe de haber iniciado su proyecto poco después de que fue elegido cura de Ñuu Ndecu, una época en que el conflicto entre los predicadores católicos y los sacerdotes y fieles de la fe mesoamericana estaba aún muy vivo. Recordemos que en 1544 se realizó el gran proceso inquisitorial contra el rey y los nobles de Yodzo Cahi. Las doctrinas (Hernández, 1567, 1568) se imprimieron poco después de que se pintó el *Códice Añute* (± 1560), un último gran ejemplo de la historiografía nativa, concebido en el marco de la cosmovisión mesoamericana precristiana.

Podemos decir que su redacción coincidió en el tiempo con el periodo decisivo de la evangelización.

Gran parte de la *Doctrina Cristiana* es prescrita por la iglesia católica y consiste en la enumeración y clarificación de textos clave y otros contenidos de esta fe. Pero a pesar de esta estructura predeterminada, encontramos a menudo ejemplos de la fuerza literaria de fray Benito, basada en su conocimiento de la retórica mixteca. Supo emplear muy bien uno de los elementos característicos de aquella retórica, que es el uso frecuente de paralelismos y difrasismos, y los encontró especialmente idóneos para expresar conceptos abstractos de su doctrina.

Para traducir una buena parte de los conceptos de su doctrina religiosa, los dominicos decidieron ocupar los difrasismos *huidzo dzaha* y *huidzo sahu*, que, como vimos, se refieren a expresiones verbales de autoridad (“palabra del señor”, “ley”, “mandamiento de Dios”, “sermón”).

Otro ejemplo entre muchos posibles: el término “virtudes cardinales” lo tradujo como: *sa huaha sa dzico*, “lo bueno, lo virtuoso” y los describe todos por medio de paralelismos:

*Sa ee,
sa chiy tnuni yni,
sa chiy tnuni nee caa yni,
sa tadzi ini
(nani Prudencia).
Sa uhui,
sa quidza yee yni,
sa quidza ndatnu yni,
sa quidza saa yni
nuu quachi
(nani Fortaleza).
Sa uni,
sa chiy tnuni cuhua yni,
sa ndehe dzahua sini ñuhuni,
sa dzahuatnaha nduhui huatuni*

Primero:
el entender [poner señal en su corazón],
el considerar de todos lados,
el pensar
(lo que se llama Prudencia).
Segundo:
el hacer valiente su corazón,
el hacer fuerte su corazón,
el hacer animado su corazón
contra la maldad
(lo que se llama Fortaleza).
Tercero:
encargarse espiritualmente
de todo lo necesario,
y estar como contento o sosegado

(*nani* Temperanza).

Sa qhmi,
sa quidza ndaa,
sa quidza cuite,
sa quidza myi,
sa quidza casi
(*nani* Justicia).

(Hernández, 1568: cxxxiii.)

(lo que se llama Temperanza).

Cuarto:
el hacer derecho,
el hacer preciso,
el acertar,
el tener razón
(lo que se llama Justicia).

Para otros conceptos, el fraile se ve necesitado de recurrir a préstamos:

Sancta Trinidad uni personas dza eeni yya Dios

Santa Trinidad, tres personas pero un solo Señor (*iya*) Dios.
(Hernández, 1568: clxxxiii reverso.)

La *Doctrina*, al igual que los autos sacramentales, tiene como objetivo primordial la introducción de las narrativas, los conceptos centrales y las fórmulas de la nueva religión. Fundamental fue diferenciar entre la gente buena que va al cielo (*Andevui*) y la gente mala que va al infierno (*Andaya*):

Da tay huaha yocahata ndudzu huaha,
yoquidzata tniño sa toniñe andehui,
saha yca nicacuta, yca nitahui nisitata.
Da tay dzana yocahata yuhu ndudzu
si tay ysi taca andaya,
saha yca nicacu niquehuita, yca nitahui nisitata,
da dzahuatnaha yocachindo quehui ee tay
yocaha dudzu Castilla, dzaha Castilla:
da tucu tay yocaha dzaha ñudzahui
yca yosinitnuningando nandaa nicacuta.
Sadzehuindu dzahua natadzi ynindo
yoondü tay yocaha dudzu ñahuaha, dudzu dzana
yonatüvi sa nitacusita dudzu andaya,
saha ndudzu yca saha yca dzaha yocahata:
yca tniño yoquidzata,
da tai yoquidza tniño huaha,
yca tay yocaha dzaha huaha
ñatuhui sindo natadzi ynindo
sa andehui nicacuta sa yca tniño yoquidzata, yca dzaha yocahata.
Dzahua ndoo cahando ndudzu andehuy dzaha andehui,
icadza nitahuindo andehui gloria.
(Hernández, 1568: xcvi.)

Y los hombres buenos hablan palabras buenas,
hacen las obras del reino del cielo,

porque allí nacieron, allí resquebrajaron, allí brotaron.
 Pero los hombres bellacos hablan boca y voz
 de hombres que están juntos en el infierno (Lugar de los Muertos),
 Porque allí nacieron, salieron, allí resquebrajaron y brotaron.
 Y así como decimos cuando
 un hombre habla la voz de Castilla, la lengua de Castilla
 y otro hombre habla la lengua de Ñuu Dzauí,
 por eso entendemos dónde nacieron.
 Igualmente deben reflexionar:
 el que habla voz mala, voz bellaca,
 parece que nació en el infierno,
 porque esa voz, esa lengua habla,
 esa obra hace,
 y el hombre que hace obra buena,
 ese hombre habla lengua buena,
 y acaso no piensan ustedes
 que en el cielo nació el que hace esa obra, habla esa lengua.
 Por eso, ustedes hablen la palabra del cielo, la lengua del cielo,
 entonces recibirán como merced el cielo de gloria.

Para transmitir la idea del pecado, los evangelizadores escogieron el sustantivo *cuachi*,
 “vida mala, vicio, culpa, falsedad, falta” y el verbo *yodzatehui*, “echar a perder, dañar, per-
 vertir”.

*A dzaya mani ña nacuhuita qhnimanindo quachy,
 a quachy nicuhui yuchi caa yoho yutnu
 quete quai, yucu saniñaha...*
 (Hernández, 1568: cxix.)

Oh, hijos amados, no deben querer el pecado,
 Oh, el pecado es cuchillo de fierro, sogá, palo (de tormenta),
 pestilencia (animal, enfermedad), hierba de veneno...

*Dzahuatnaha yocachi Sant Pablo,
 dzauatnaha ee tay hui yodzahahuiyta tacu dzoo:
 ta ee ñaha tay nacate ndodzo duta ñahuaha nuu dzoo yca,
 da queyeni yotehui tacu.
 Dzahua yotehui anima.*
 (Hernández, 1568: cxii.)

Como dice san Pablo,
 que hubo un hombre artesano que hace bonito y pinta lienzos:
 y una mujer del hombre arrojó encima agua mala a ese lienzo,
 y luego se echa a perder la pintura.
 Así también se echa a perder el alma.

El pecado principal, por supuesto, es adorar a otras deidades.

*Nicanadzaha stoho ndios hua cadza ñuhundo
Hua cadza canundo hua cuhui dzañahahaca sa cadza iyando,
ta sa yyo andehui, sa caa sa yyo ñuu ñayehui,
ta yuu ta yutnu:
ta ndicandij, ta ñee cutu naa demonios.
(Hernández, 1568: lxvi.)*

Dice el Señor Dios que no debéis adorar
ni venerar, ni a cualquier cosa ponerla como vuestro señor (*iya*),
sea lo que está en el cielo, lo que hay o está extendido en el mundo,
sea piedra, sea palo:
sea sol, sea cada tipo de demonios.

De manera astuta, fray Benito Hernández se refiere a las imágenes de piedra y madera con el difrasismo *yuu yutnu*, que también significa “piedra y palo”, es decir, “castigo”. Luego impone la sustitución de tales “ídolos” por otra imagen de madera, que es la santa cruz.

*Naa Crucifixo cruz,
ica yutnu cadzacanundo,
cuiteyu yya nisyodzaha dica crus...
Hernández, 1568: lxviii.)*

La imagen del Crucifixo Cruz,
esa madera deben adorar,
en verdad el señor murió en (el pecho de) la cruz...

A la vez, fray Benito introduce nuevas “fórmulas mágicas”:

*Saha tnuni cruz, nuu yecu taca nadzaña
tahuiñahani Stoho disi ñuhu taca ñadzaña.
Saha sa nani dzutu ndios, dehe dzaya dios, dehe spiritus scti dios.
Dzahua nacuhui, saha sa nani jesus.
(Hernández, 1568: viii.)*

Por la señal de la cruz, de los enemigos de todos nosotros
salve usted, Señor, verdadero Dios, a todos nosotros.
En el nombre del Padre Dios y del Hijo Dios y del Espíritu Santo Dios.
Así sea, en el nombre de Jesús.

Y el mismo autor explica:

*Quehuy yocachindo ndudzu yca,
sa yyo ndoo yyo yy sa naniya Jesus.*

*Yocachindo sa nee ndaa nee huaha nee ndoo
Dzahua yaha yocachindo dudzu yca,
yodzacuitaya sa naa sa ñuu,
sa yoquite yosidzo
yñu quidzi yuhundo.
(Hernández, 1568: cxc reverso.)*

Cuando pronuncian esa palabra,
que es muy puro muy santo, el nombre de Jesús,
dicen lo todo verdadero, todo bueno, todo puro.
Entonces cuando pronuncian esa palabra,
Él quita la oscuridad y tinieblas,
lo que pica y que se mete,
espina, cosa pegajosa de vuestra boca ...

*queui yocachi Maria yca yocachi ndudzu yaha
yya ninitau sa yotnoo yoyai
Sa dzehuiya yodzatnoo ninoñahaya
Da yocachy tucu duta ñuhu duta canu duta uhua ñaadze
Da yocachi quemi teño yodzatnoo nino nduta ñuhu
(Hernández, 1568: clxxxiii.)*

Cuando dicen “María” entonces dicen esta palabra
que recibieron como merced del Señor,
que es luminosa y clara,
al igual Él ilumina a la gente
y dicen otra vez en el agua divina, agua grande, agua amarga (mar), madre,
y dicen estrella que ilumina sobre el agua divina.

Naturalmente, hay muchas referencias a la historia de Jesucristo:

*Dzahua yaha nicuhui dzina dzaya mani yya dzehe sancta Maria yodzicaya ñuu Nazaret saha
ica ñuuya syi Joseph tnahatayuya, cuiteyu yeeya (dzoco ña hoo niyuhuitnahaya nee ñuhu nee
yy yuya)*

*Da quehui dzahua nitasitnuni yya Emperador sa nee cutu ñuuya nee cutu tayuya niquehen-
dahui ñandaíya ...
(Hernández, 1568: xxxiii reverso.)*

Y este fue el primer hijo amado de la Señora Santa María; ella está en el pueblo de Nazaret porque ese fue su pueblo junto con Joseph su pareja, verdaderamente su esposo (pero ni una vez se había juntado con ella, era aún virgen, doncella delicada).

Y en esos días ordenó el Señor Emperador que en todos sus pueblos, todos sus tronos (naciones) fueran contadas sus gentes ...

Para clarificar las nociones del pecado (*cuachi*), ilustrar la buena vida cristiana o referirse a milagros de la fe, fray Benito Hernández incluyó una serie de ejemplos (*taniño*),

que son como pequeñas viñetas narrativas. En ellas hay algunas referencias a la realidad mesoamericana.

Es interesante encontrar una referencia a la antigua enemistad entre los mixtecos y los mexica:

*Da dzahuatnaha nicaa
ñuundo dzina,
yecu yya ñudzahui
nicuhui yya ñucoyo,
queui dzahua
da ee tay ñudzahui
nacondaca yuhu
tay ñucoyo
yyo dzichi cuhui ini
yya ñudzahui
si tay yoquidza dzahua
(Hernández, 1568: clvi.)*

Y así fue
con vuestro pueblo primero:
guerra del Señor (o: de los Señores) de Ñuu Dzaui
hubo [con] el Señor de México,
[y] en esos días
si un hombre de Ñuu Dzaui
llevara información (boca)
a los mexica,
mucho se enojaría
el Señor de Ñuu Dzaui
con el hombre que hace eso.

Otro evento importante de la conquista, en la mente de los evangelizadores, fue el levantamiento de la cruz por Hernán Cortés cuando llegó a la región maya:

*Sadzehuindu dzahua nicuhui
quehui niquesiyya marques
nuu yndios,
niniyya ee ñuu nani acucamil ...
(Hernández, 1568: ix.)*

De la misma manera fue
cuando vino el Marqués
a los Indios,
recibió un pueblo llamado Acucamil ...

Pero las referencias bíblicas y de la cultura europea son las más abundantes e importantes:

Quehui niquidzahuaha ee Sancto nani Noe ee tnundoo...
(Hernández, 1568: xxxvii reverso.)

Cuando un santo llamado Noé hizo un barco ...

*Nynaha nidzatuhuy uni yya Reyes
quehuy nicoocahuandayeya nana Stohondo,
da nidzocoya dziñuhu, cutu dzusa huidzi yyo mani nanaya
(Hernández, 1568: lxxvii reverso.)*

Supieron, descubrieron tres Señores Reyes,
el día que se prostraron ante nuestro Señor,
y le ofrecieron oro, incienso dulce, muy lindo, ante él.

*Ee ñuu tayu toniñe nani Hierusalem,
yca nisiyo ee virrey nani Poncio pylato...
(Hernández, 1568: xxxvii.)*

En una cabecera real, llamada Jerusalén,
allí vivía un virrey, llamado Poncio Pilato...

*Ee quehui ninaha nuu Angel nuu ee tay huaha...
(Hernández, 1568: lxxxiii, lxxxiii reverso.)*

Un día se manifestó un Ángel a un hombre bueno...

*Ee quehui niquidza tñañu ee yya rey nisadzatnahaya moros...
(Hernández, 1568: ix reverso.)*

Un día hizo guerra un Señor rey y se peleó con los moros...

La descripción de los actos de su propio santo onomástico nos habla sobre el ejemplo de disciplina y penitencia que el mismo fray Benito Hernández admiraba y seguía:

*Da sadzehuindu dzahua niquidza sant Benito,
quehui ninaha nuu demonio nuuya.
Dzahuatnaha tecaca, dzahuatnaha tehuasa nituhuisi nuuya,
da queyeni niquidzaya sa ninatadzi yniya saha nisiniya demonio,
ycasaha nyquidzahuahaya dzahuatnaha sito,
yodzoyucu yñu tete yñu dzaa
da ninuu cuiñe yucu sa sandisiya, ninduhui huichiya,
ycadza nituhuindodzoya nindicacahua nindicocuisi ya nuu yñu yca,
ninyiquei, nicaa, neecutu ñeeya nisate neñeya.
(Hernández, 1568: lxxxii reverso – lxxxiii.)*

E igualmente hizo san Benito,
cuando se le apareció el demonio.
Como cuervo, como halcón se manifestó ante él,
y luego el santo hizo que reflexionó que pensó al demonio,
por eso fabricó como cama,
llena de espinas de zarza, espinas bravas,
y se desolló de su ropa, se desnudó,
entonces se manifestó, se revolcó, tenía pena en esas espinas,
recibió enfermedad, estaba acostado, toda su piel regó su sangre.

Muy ilustrativo del aspecto emocional y de la nueva estética creada en este periodo crítico del contacto intercultural es el inicio de la *Doctrina*, que consiste en una predicación impresionante y poética.

Reproducimos la versión en la variante dialectal de Yucu Ndaa (Tepozcolula), publi-

cada en 1568.²⁹ Esta predicación comienza sin introducción, *in medias res*, con el momento más dramático del cristianismo, probablemente como ilustración de un crucifijo levantado en alto.

Quehui nizatnaha
sa quacuhui yatni
dzaha stohondo Jesuchristo
ndica cruz
saha tahuñahaya sindo
cuihini quehui dzahua
nindoyo naa nanaya,
nindoyo cotoya andehui
nicanadzahaya
nana dzutu maniya
nDios ndehe cuhui
nee huasi cana huasi
sa nee caa qh tu
hecadza nisiyo sahaya
nicanadzahaya
Yya caa sa yondito yotacu
hua qh ndehe hua qua
hua ndoyo ñuhu
sa quindisa ñayehui
sa dzamaa nini ndisa ñuhu Dios
Sa dzehuindu dzahua
naqhni ndisata ñadzaña
dzayani Jesuchristo
sa nitaatniñoni ñadzaña
huasi ñadzaña ñuu ñayehui
dehe dzahua yaha nicana dzahaya
nana dzutuya Dios

Sa dzavui yca ndudzu, dzaya mani,
yondasininondi
huidzo dzaha sitoho Dios
chitniño ndica
chitniño inindo
hua sa dzaquay
hua sa dzacuitando
huidzo sahaya

Cuando sucedió
que se acercaba que muriese
nuestro señor Jesucristo
en la cruz
para salvar a nosotros,
entonces puntualmente
levantó su rostro,
levantó la mirada al cielo,
y dijo
delante de su amado padre
Dios todopoderoso
eterno y de siempre
omnipresente
sin principio,
dijo,
esta es la vida
eterna
que no se va
que crea la gente
que tú solo eres el verdadero ser divino Dios.
E igualmente
que crean en mí,
tu hijo Jesucristo
que me mandaste,
a venir (yo) al mundo.
Todo esto dijo el señor
delante de su padre Dios.

Estas mismas palabras, hijos amados,
les declaro:
la doctrina del Señor Dios,
pónganla en (vuestrs) pechos,
pónganla en vuestros corazones
no arrojéis,
no echéis
su doctrina.

²⁹ Nos basamos en el ejemplar que se conserva en la Biblioteca Burgoa de la ciudad de Oaxaca. Existe otra versión en la variante de Nuu Ndecu (Achiutla), que fue publicada pocos meses antes (en 1567). Como han establecido Michael Swanton y Bas van Doesburg, el manuscrito de la doctrina en ngigua (lengua chochona) que se conserva en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (ciudad de México) es una traducción de esta obra de fray Benito Hernández. Este manuscrito nos proporciona una traducción interlineal en español de las primeras páginas, que incluyen el texto que aquí citamos.

De esta manera, el predicador se presenta como representante de Cristo, reproductor de las palabras divinas. Al mismo tiempo recomienda su libro con un elogio literario, que recuerda las finas expresiones mesoamericanas acerca de los libros precoloniales (códices), calificados como “espejo luminoso” y “antorcha sin humo”, que “ilumina todas las partes del mundo”.

*Tutu yaha, ñee ñuhu,
a dzaya mani,
nicuhui dzahua tnaha tende yahui
ysi ñoho ñoho
yoco ñoho chitu ndudzi
sihi dzahua tnaha ytu yta
ysi ndehe naa yta huidzi
dzahua tnaha ndicandij tucu
yodzandoyo ñuhusi
yodzacuitasi quandahui
sa dzatnoo dzayahisi
dzandachi dzandahuisi
quachi nicoo coho inindo
dzahua tnaha yuu tata
nacoto naando
adzi huaha adzi ñahuaha
yyo sicando nuu nana yya Dios
yca yya yonaqhii yonacoto
animando dzahua tnaha yuu tata
da tniño niquidza yya Jesus
coto ndaando coto dzahuando
quay taniñondo
qehedzicondo yusaya
saha nihitahuindo andehui.*

Este libro, pergamino sagrado,
oh hijos amados,
es como un enjambre de abejas
que cargan miel,
un panal lleno de miel,
y como un vergel de flores,
lleno de todo género de flores dulces,
como el sol también
que deshace
y ahuyenta la sombra
alumbra, ilumina
desecha y ahuyenta
los pecados que cayeron en vuestro corazón,
es como el espejo
donde os habéis de mirar
si bien, si mal
andáis delante del rostro del Señor Dios
en este señor se han de mirar y remirar
vuestras almas como en un espejo;
y las obras que hizo el señor Jesús,
miradlas bien e imitadlas,
tomad su ejemplo,
seguid sus pisadas
para que recibáis el cielo.

Lógicamente, dirigiéndose a un pueblo mesoamericano, y más aún al pueblo de Ñuu Dzauí, el predicador trata de establecer una comparación entre la fe y el agua como fuerza vivificadora.

*Chi cotoca taniño yaha
dzahua tnaha caa nduta
ñuhu canu ñuu ñayehui yaha
yca nduta yonday nini yonacoto
yonasino tuhui yosita nino
nee cutu ñuu ñayehui
ndehendu yucu nanu
ndehendu yodzo sica
ndehendu nduhua sica
yca yocuhui ndehendu
cuy sa huidzi*

Mirad bien este ejemplo
como el agua
de la mar de este mundo,
y esta agua sale, se muestra,
viene, se esparce encima
de todo el mundo,
todos los montes altos,
todas las llanuras,
todas las quebradas;
con ella se crían
todos los frutos suaves,

yca yosanu ndehendu yutnu
 ndehendu yta ndehendu yucu
 ta ñatuhui nduta dzayechica
 ndehendu yutnu
 sa dzehui ndu dzahua yyo
 ta yoo tuhui yya Jesus
 dzayechica neecutu a[nim]as
 sa yca yya yocuhui nduhu sandu
 si tniño huaha tniño dzico
 yca yya yocay nini yotoo
 nee cutu tniño huaha tniño dzico
 yosita nino yosita ndodzo
 nee cutu andehui ñuu ñayehui
 yonihitahui ndehe taca tay huaha
 yca yocoo yca yosaa
 yca yosahahuidzi
 animas tay yondaa yondico
 huidzo sahuya
 yondaha yondichi.
 gracia ynita

con ella crecen todos los árboles,
 todas las flores, todas las hierbas;
 y si no hubiera agua se secarían
 todos los árboles,
 así también, ni más ni menos,
 si no hubiera el Señor Jesús
 se secarían todas las ánimas,
 porque este señor es el tronco, la raíz
 de las obras buenas, las obras virtuosas
 de este Señor salen y manan
 todas las obras buenas, las obras virtuosas
 se derraman y se esparcen
 en todo el cielo, en el mundo;
 las reciben todos los hombres buenos,
 por eso bajan, por eso brotan,
 por eso huelen bien
 las ánimas de los que guardan y siguen
 su doctrina y mandamientos,
 que tienen y están llenos
 de la gracia en sus corazones.

De allí fray Benito procede a establecer una oposición entre la suciedad de los puercos (símbolo de los pecados) y la pureza y hermosura de la fe católica, simbolizada por las flores.

Ycasaha conahando, dzaya mani,
 yotasitnuni stohondo ndios
 sa hua cataninondi dzeque,
 yyo cuiy, yyo mani
 nuu quene,
 ycasa satnaha dzahuatnaha
 qnunintnahate huidzo dzaha
 yya ndios nuu ndayu
 adzi dzahua cadza tnono
 tay ñahuaha tutu yaha
 dzahua tnaha quehui yosihui quene
 nuu ytu yta
 ysicay yta huaha yta huidzi
 dehe noo dehe ndusi yta,
 yca yta dza yosañuninocate;
 da yehui: sandiy, sa cuiya
 ysiyuca tutnu ytu,
 dziñe ytu,
 dza ycasa yosinimanite,
 yonacasininote yosasite
 hua sa cadzando dzahua dudzu

Por eso sepan, hijos amados:
 manda nuestro Señor Dios
 que no tiremos las joyas
 muy preciosas muy queridas
 a los puercos,
 porque así como
 pisarían los puercos las palabras
 del Señor Dios en el lodo
 así harán algunos malos
 (con) este libro,
 así como cuando entran los puercos
 en un vergel de flores
 donde hay flores buenas, flores dulces
 todo género, todo tipo de flores,
 a estas flores solamente las pisarían los animales,
 y a la suciedad, lo sucio y la bascosidad
 que está amontonada a un lado del jardín,
 a un costado del jardín,
 a sólo esta apetecen y quieren los animales
 y la escogen y comen;
 no lo hagáis así con las palabras

yondaa yaha,
yosita nino, yosita ndodzo
huidzo dzaha stohondo ndios
saha qhnimanindoya
condeheñuhundoya
saha nuquehetnahando si ndios
ycasaha quandatundo
huidzo dzahaya

que están aquí
 que divulgan y derraman
 la palabra de Nuestro Señor Dios
 para que le améis
 y le sigáis
 para que os juntéis con Dios,
 por lo cual obedeced
 sus mandatos (su doctrina).

El predicador se presenta como salvoconducto de la salvación. Aquí tiene que referirse al concepto del alma, expresado mediante un préstamo del español: *ánima*. Para poder explicar la esencia del cristianismo era de fundamental importancia clarificar la distinción entre cuerpo y alma, materia y espíritu, física y metafísica, ya que esta diferenciación esencial no existía en la cosmovisión mesoamericana (el dios de la Lluvia es la lluvia misma),³⁰ y por eso se hace tanto hincapié en el carácter precioso de esta “nueva” entidad que es el alma. En este contexto se refiere a la noción –ésta sí mesoamericana– del “camino derecho” y a las fuerzas del mal, e igualmente al diablo –otra vez un elemento muy ajeno a los destinatarios del nuevo culto– como culpable de la devoción equivocada que rendían los ancestros del pueblo a las estatuas de piedra y de madera. Este culto ahora es sustituido por el de la cruz y la adoración de Dios, Jesucristo y la Virgen María.

Dzinañuhu qhnindo
sa yyoyu yondiyo ynindi
sa cacunino animando,
sa yyoyu mani animando,
yodzo yuca mani
dza nee cutu andehui, ñuu ñayehui,
ycasaha, yondiyo ynindi
nananayndindo,
nacay nadzitandindo,
nadzandoto, nadzatacundindo
nachidzondahandi,
nanumi nadzusindindo
nataandindo nuhundo andehui
da ychi sa nuhundo andehui
yca cuhui stohondo Jesu christo,
ycasaha yocachindi
sa qhnindisandoya
cacando ychi nidzaquahañahaya
hua cacando ychi ñahuaha,
ichi cay
ichi yodzaquañaha demonio
dzahua tnaha nidzaquahañahasi

Primero sepan
 que en gran manera desea mi corazón
 que se salven vuestras almas
 porque muy preciadas son vuestras almas,
 mucho más preciadas
 que todo cuanto hay en el cielo y en el mundo,
 por lo cual desea mi corazón
 que levantaros,
 llevaros, liberaros,
 despertaros, salvaros,
 daros la mano,
 abrazaros, abrigaros
 y enviaros que vais al cielo;
 y el camino por donde habéis de ir al cielo
 ese es nuestro señor Jesucristo,
 por lo cual les digo
 que creáis en él,
 andad por el camino que (Él) les enseñó,
 no andéis por el camino malo,
 el camino ancho,
 el camino que enseña el demonio,
 como lo enseñó (el demonio)

30 Véase López Austin (1980) acerca de la conceptualización mesoamericana del cuerpo y de las fuerzas anímicas.

dzina si dzehe dzutundo
 nitaa neni, nitaa yecañahasi,
 saha ninaquetuta yuu, yutnu
 nee caa nee ysi.
 Da huitna nicachindahui
 nicachicayndiya stohondo dios
 sa tucu sichi maando
 ndehenduqh ychi
 yotuhui yaa ynino sancta cruz
 ycasaha huitna nee caa nee ysi
 naquatundo stohondo Jesu xpo
 dzaya ndios
 Sadzehuindu dzahua naquatundo
 sancta maria dzehe maniya
 yya nee ñuhu nee yy,
 da dzahua naquatutucundo
 ndehetaca sanctos
 ña mani ndios sa nicayndatuya,
 niniytahuiya andehui.

al principio a vuestras madres, vuestros padres,
 mandándoles, forzándoles
 para que adorasen piedras, maderas
 en todas partes.
 Y ahora agradezco,
 doy gracias a Nuestro Señor Dios
 que sois otra cosa:
 en todos los caminos
 se divisa y está la santa cruz.
 Por eso ahora, en todas partes
 adorad a Nuestro Señor Jesucristo,
 el hijo de Dios.
 E igualmente reverenciad
 a santa María, su querida madre,
 Señora toda divina, toda santa,
 y así rogad
 a todos los santos,
 gente amada por Dios que son bienaventurados,
 que recibieron como merced el cielo.

Una vez fijado en la mente de su audiencia el cielo como objetivo final de la existencia terrestre, el predicador clarifica que hay un camino, más bien una escalera, que nos lleva allá. Adaptándose a la cosmovisión de sus oyentes explica que esta escalera tiene cuatro escalones, que coinciden con un número cósmico, sagrado y típico de la religión mesoamericana. Pero ahora no son las cuatro direcciones a que ésta se refiere, sino los cuatro elementos de la creación: tierra, agua, aire y fuego.

Da sadzehuindu maa ndios,
 nisanindaa dzahua tnaha
 ee yutnu quayu,
 sa ndaando andehui,
 yca yehe qhmi ndiyo,
 ndiyo yehe dzina yca cuhui
 dacu nduta, dacu ñiñe,
 ninacañu ninadzucu
 ñuu ñayehui,
 yocana yosita yosanu:
 dehe nuu dehe ndusi
 nichitu, nindehe, nituhu;
 dehe nuu yutnu
 dehe nuu yta
 dehe nuu yucu
 dehe nuu cuhu,
 sa yoniyndo

Y Dios mismo
 puso como
 una escalera de madera
 para que subáis al cielo:
 esta tiene 4 escalones;
 el primer escalón, este es
 la totalidad,³¹
 lo cercado, lo envuelto (toda la redondez)
 del mundo.
 Brotan, salen, crecen
 todo género, todo tipo
 de cosas perfectas, acabadas, consumadas;
 todo género de árboles,
 todo género de flores,
 todo género de montes,
 todo género de hierbas,
 que habéis recibido;

31 Alvarado traduce la expresión *ndacu nduta ndacu neñe ñuu nayevui* como “todo el mundo”.

hua cuhuinicahuindo,
 hua cuhuinicachindo,
 yca nacahando,
 yca natadzi ynindoya.
 Da ndiyo cuhui uhuí nicuhui
 nee cutu nduta ysiñoho teyaca
 siy dehe nuu quete ysiñohu nduta
 sa sindoo nicuhuisi
 nitasitnuni stohondo
 Da ndiyo cuhui huni nicuhui
 dehe nuu tachi yocana
 yosino, yosica,
 nee caa nee isi
 icadza yondito, yotacu
 doo ñayehui
 siy dehe nuu quete yndahua,
 quete ysica ñuhu,
 sadzehuindu sa sindoo
 nicuhuisi tucu
 nicuhuindiya stohondo.
 Da ndiyo cuhui qhmi:
 yca cuhui ñuhu
 sa yochiyo, dehe ndusa sa sasindo,
 siy ndica, andehui ysi ndaa,
 dehe nuu dehe ndusi teño,
 siy ndicandiy, yoo
 sa ydzatnoo ydzaya[h]y
 si ndoo ñayehui.

no lo podréis contar,
 no lo podréis decir;
 por estas cosas acordaos
 por eso que piense su corazón en él (Dios).
 El segundo escalón es
 todas las aguas donde están los peces,
 y todo género de animales que están en el agua,
 que para vosotros son,
 así lo mandó Nuestro Señor.
 Y el escalón tercero es
 todo género de vientos que se levantan,
 corren, andan
 por todas partes,
 por lo cual miramos, vivimos
 nosotros los humanos,
 con todo género de animales que vuelan,
 animales que andan en la tierra,
 igualmente de vosotros
 son estos también,
 (así) lo quiso Nuestro Señor.
 Y el escalón cuarto,
 este es el fuego
 que cuece todo lo que coméis,
 y en el (pecho del) cielo están
 todo tipo y género de las estrellas
 con el sol, la luna,
 que alumbran e iluminan
 a nosotros, los humanos.

De aquí el predicador procede a insistir en que un solo Dios es el creador de estos cuatro elementos, de todo el mundo y de toda la gente.

Dehe qhmi sichi,
 dzahua yaha diyo
 yocachitnuni, dudzu
 yocachindi sindo
 nacaha natadzi ynindo,
 ñatuhui naqhni ynindo,
 cachindo yoo nayu,
 niquidzahuaha, dehendu saha
 ta nanataadzi ynindo
 sa dza eeni ndios stoho si yia
 nisaandiya nicuhui huaha
 si yca yya chiyñuhundo
 cadza canundo
 chidzo ninondo

Todos los cuatro (que son)
 como estos escalones
 aclaran la palabra
 que les digo.
 Recuerden,
 no olviden,
 digáis quién es el que
 hizo todo esto,
 y dense cuenta
 que un solo señor suyo y señor divino
 lo creó que fuera bien
 y a este señor debéis adorar,
 reverenciar,
 glorificar,

*cacu nay huahando
da natadzi ynindo
ña nacuhui ta nicuhui dehenuu saha,
sa si ndoo nicuhuisi*

vivir guardando sus mandamientos,
y consideren
para qué fueron hechas todas estas cosas;
que por vosotros fue.

Los humanos, creaturas de Dios, deben amarlo y venerarlo, tanto a Dios mismo como a su hijo Jesucristo y a la Virgen María.

*yca saha yodzoyuca qnimanindoya
Da nachiytnuni ynindo tucu
yooundu nisani nitasi ndoo ñayehui
a sa dzehui maa stohondo ndios,
yca saha nitasitnuniya,
co cuhui yyasi, co cuhui stohosi,
doo ñayehui,
sa caa sa ysi
nee cutu ñuu ñayehui;
Ycani yya condehe ñuhundo.
Ycata dehendu tniño
caa ñuu ñayehui,
dzandoyo ñuhundo
dzacay ndusindo,
quehui coyondosi
da yya ndios
cuihui nuu cuhui dzinindo;
yca yya hua qhndehe huaqhnaaya.
A yoo nahandoo tay yosinimani,
ñuu noo, ñuu ndisi
dza huisi, dza tunica;
da yosini quadzundo,
yosini yechindo,
yya niquicohodzica,
chisi yyadzehe, sahando.*

Por eso, mucho más le habéis de amar.
Y debéis considerar también
quién puso y creó a vosotros, la gente:
pues el mismo Nuestro Señor Dios.
Por eso mandó
que fueran Señores, que fueran dueños
ustedes la gente
de lo que está y de lo que hay
en todo el mundo.
A este Señor debéis seguir con reverencia
y todas esas cosas
que hay del mundo
hay que despedirlas,
enterrarlas,
dejarlas,
sólo el Señor Dios
será vuestra cara, será vuestra cabeza;
este Señor es sin fin, eterno.
Quién sois vosotros los que amáis
la vanidad, lo temporal,³²
en vano y sin provecho
teniendo en poco
y menospreciando
al Señor que estuvo
en el vientre de la Virgen por vosotros.

Para realizar esta vida devota y correcta existen los siete sacramentos (una vez más un número significativo para los mesoamericanos), calificados como siete medicinas que el mismo Jesucristo (como gran curandero) dispuso para la humanidad.

*Da dzahua tucu nisayndiya
stohondo Jesucristo, nicootasiya
husa sichi yucu tatna,
yyo cuiy, yyo mani,
ñatuhui sa nduhui dzahua,
ñatuhui sa nutnaha;*

Y así también hizo
nuestro señor Jesucristo, puso
siete tipos de hierbas medicinales
muy hermosas y muy apreciables,
inigualables,
incomparables;

³² Alvarado traduce esta expresión como “brevedad de vida o tiempo”.

yca yucu, nicuhui
 husa sanctos sacramentos,
 sa condaha, condico
 animas ñayehui.
 Yca ndudzu yondiyo ynindi,
 qhnicasindo, na chiy tnuni ynindo
 sa eeca ñuu nani gloria
 nicacundo, da condatundo,
 amana naniytahuindo,
 ñuundo, huayndo,
 da stohondo Jesu Christo
 nachidzo nuuya sindo,
 nuhundo, nanduhui, naquacayando
 nacachindo
 coho ndayu, coho quacu ynindo,
 nana maaya:
 nacandehe nacandico ñadzaña,
 yusani,
 nacandehe ñuhu ñadzaña
 nicañohoca dzitañahani,
 sa yoo tuhuica,
 sa dzatnoo, dzayay, anima ñadzaña,
 dza maanini,
 cuhuinahani ychi andehui,
 dzahua yaha cachindo.

estas hierbas son
 los siete santos sacramentos,
 que curan y refrescan
 las almas de la gente.
 Estas palabras deseo
 que las entendáis, consideréis:
 que para otra tierra que se llama Gloria
 habéis nacido y debéis esperar
 hasta cuando recibáis
 su pueblo, su casa;
 y nuestro señor Jesucristo
 os guiará
 para que vayáis, os transforméis y os volváis ricos,
 [por eso] hay que decir
 con lágrimas, con llanto del corazón
 delante del señor mismo:
 “Te voy a seguir yo,
 a tu escudo (bajo tu protección),
 te voy a seguir en reverencia, yo,
 tú con cuidado me sacaste (salvaste)
 porque no hay otro
 que alumbre e ilumine mi alma,
 tú sólo;
 tú puedes enseñar el camino del cielo”.
 Así habéis de decir.

La virtud cristiana se ilustra mediante la oposición entre los compartimientos de diferentes animales. Interesante es la referencia al gusano de seda, recién introducido en Ñuu Dzaui.

Da yonaqtundy sindo dzaya mani,
 cuhuindo dzahuatnaha, quete ñuñu,
 sa ndehe nuu dudzi yta
 yoxidzote yodzahate
 yonduhui, dza eeni dudzi huaha.
 Hua cuhuindo dzahuatnaha tendoo
 quete ñahuaha,
 dehe nuu sa yosasite
 yonduhui yucu saniñaha
 Dzahua tucu hua sanduhuindo
 Dzahuatnaha yutnu tata yu ytu
 dehe tnaha quehui yosadzo
 da ñatuhui sa yocoo.
 Ycasaha hua tasi tnuniya,
 dzahuatnaha, yutnu teyuhu,
 sococondo andaya,

Y os ruego, hijos amados,
 que seáis como las abejas
 que todo género de miel de flores
 recogen, hacen,
 (de modo que) se vuelve una sola miel buena.
 No seáis como las arañas,
 animales malos,
 todo cuanto comen
 se convierte en ponzoña.
 Y también no os volváis
 como el árbol que está en la huerta,
 todos los días le riegan
 y no da fruto.
 Por lo cual no mande Dios
 que como un trozo, un madero
 ardáis en el infierno (Lugar de los Muertos),

*dzahuatnaha yocachi scto evangelio
Cuhuindo dzahuatnaha tendacu
yodzahua yuhua seda
sa candisindo,
sa dzehuindu, dzahua maando.
Natniño yoqdzando,
nacuhui huiy, nacuhui huaha,
nacuhuindoo, nacuhui nina.
Yca dzanduhuindo dzahuatnaha
itadzini ytasiya, sinduhu dzutu
nuu mana stoho ndios*

como dice el Santo Evangelio.
Sed como el gusano
que hace el hilo de la seda
que vestís;
así igual vosotros.
Todo lo que hagáis
que sea hermoso, que sea bueno
lindo y excelente.
Así seréis como
una corona de flores para mí, el padre,
delante del Señor Dios.

Después de haber esbozado en su oratoria la riqueza y hermosura de la naturaleza, el predicador vuelve a insistir en que atrás de todo eso hay un solo creador divino, similar al arquitecto de una iglesia o palacio (edificios que su público tenía a la vista).

*Dehe taca ñayehui (qhui q quanuta)
yositota, nee caa nee ysi,
ñuu ñayehui yaha
cuhui qhuita, sa dza eeni ndios,
nidzaha niqdzahuaha, dehendu,
sa yyo yni andehui, ñuu ñayehui,
Dzahuatnaha qhui yositondo,
yosinindo
ta huay ñuhu ta aniñe
sa yyo huiy tuhui ndaa
da yonatadzi inindo,
saha yyo canu hui
tay nidzaha tay niqdzahuaha
Xa dzehuindu dzahua
co natadzi inindo qhui yositondo
nee cutu aniñe ñuu ñayehui
daa nisino qhe dica andehui
cuhui nacaando, natadzi ynindo
de noo de ndodzo ynindo
sa dza eeni ndios nisaandiya
nicuhui huahasi*

Toda la gente (que ha llegado a edad)
[que] ve (vive) en todas partes
de este mundo
puede conocer que un solo Dios
hizo, creó todo
lo que hay en el cielo y en la tierra,
como cuando veis,
conocéis
una iglesia o un palacio
que muy lindo se manifiesta en verdad,
pensáis
que es grande el arte
del que lo hizo que lo construyó.
Así también
debéis pensar cuando veis
todo el palacio del mundo
hasta llegar al corazón del cielo,
entonces podéis acordaros y pensar
de toda cara, de todo pecho
que un solo Dios lo hizo,
y fue (hecho) bien.

*Da ica yya huadza nisyosaha
huadza nicacu huadza niquehuiya
da hua hooyu qhndehe qhnaaya tucu
da yotasisiyoya
huadza ninutnahandaa
huadza ninduhu dzahua
(a miy a ñuyaca nicuhui
nee cutu sa caa sa ysi ñuuñayehui)*

Y este señor no tuvo principio,
no nació, no salió,
no tendrá fin ni limitación,
y a todo sobrepuja,
es incomparable;
no tiene semejanza con nada;
(basura y polvo es todo
cuanto hay y existe en el mundo)

*na cuhui ndidza conduhui
dzahua siya
yoo niyu cuhui dahuidzahuaya*

¿cómo se podrá comparar
con Él?
Ninguno es como Él.

*ta naqhuindo ta nasacusindo
sa yca yya yodzasa
sa huaha sa dzico
sa dzee sa canda yni
y(o)tahui tay ysi ndaa ñuhuya
Da tay dzana, tay ñahuaha,
tay y(o)dzacuita y(o)dzaquai
huidzo dzahaya, yca tay
yosahaya canu sa coco andaya*

Debéis reconocer y entender
que este señor reparte
lo bueno y virtuoso,
lo hermoso y maravilloso,
lo reciben los que le siguen.
Y a los bellacos, los malos,
los que arrojan y desprecian
sus mandamientos y doctrina, a aquellos
les da que fuertemente ardan en el infierno.

Luego, el predicador presenta la voz de los profetas y el poder de la fuerza divina para hacer obras buenas. Consecuencia de este poder es el libro de la doctrina, que iluminará la mente de sus oyentes y lectores –aquí se dirige explícitamente a la gente de Ñuu Dzaui– y los sacará de la adoración equivocada de imágenes de piedra y madera, para llevarlos a la comunidad celeste, cerca de Dios.

*Dudzu yaha sa sini ndisa yaha
hua cuhui yoo ee cachi
ta tay yee ta ñahadzahe
ña nisinindi ña nitacusindi
a yondaa tacu
a yotnoondaa a yotnoonini
daamaa inindo, animando,
yotuhui sindo yotacu sindo
sa dza eeni ndios
dehe dzahuatnaha nicachindi yaha
dzahuatnaha yocachi propheta*

Esta palabra, esta convicción
no puede ninguno decir,
sea hombre, sea mujer;
no sé, no he oído
que haya alguna escritura,
registro o señal alguna
[que] dentro de vuestro corazón, en vuestra alma,
se manifiesta y escribe
que un solo es Dios
todo como os he dicho aquí
como lo dice el profeta.

Para hacer más visible la contradicción entre el desconocimiento original de la deidad cristiana de sus oyentes y su propia cercanía a ese poder divino, fray Benito interrumpe su homilía en este punto con un rezo, dirigiéndose directamente a Dios.

*stoho, yotnoo yoyay nanani
yotnoo ndaa, yotnoo n(d)odzo
dusani taniñoni
dzini animandi ñadzaña
ycasaha cuhui qhni ñadzaña
sa coho tnaha ñadzaña
tniño huaha tniño dzico
nacasinino ñadzaña
coho cutu yni ñadzaña,*

Señor, tu rostro alumbra y da luz,
verdaderamente, seguramente resplandece y luce
tu señal, tu signo
sobre mi alma
por lo cual puedo creer,
puedo hacer
obras buenas, obras virtuosas
y escoger
con firmeza de corazón

*cadza ñadzaña tniño huaha
da tniño ñahuaha
yca sa hua cadza ñadzaña
dza cuita dza qy ñadzaña*

hacer obras buenas
u obras malas
y esas las puedo no hacer,
las puedo dejar y echar.

Después de haber mostrado con la mayor claridad que le parecía posible la responsabilidad humana de escoger entre el bien y el mal, el predicador vuelve a insistir en el mensaje de la doctrina, que se manifiesta no sólo en su propia obra escrita, sino en toda la creación, y lo contrasta con la invención de la “idolatría”, como desobediencia al Creador.

*yca saha dzahuatnaha tutu yyo mani
nicuhui ñuu ñayehui yaha
y(o)nahasi i(o)dzatuhuisi
y(o)dzaquahañahasi
sa dza ee ni ndios yodzica
yca yya nisaandiyá nicuhuihuahasi
nicacusi a yooná
tay ñuu yndios
tay ñudzahui,
nisiyo naquatuta yuu, yutnu
neendu nicana niquisi
neendu huasi cana
huasi ña ninacaha stohota,
ña ninacani ynita yoonda stohota
dzatucu dzatucuca
sa nisiyo naquatuta
ycasaha nitehui,
saha ña niquidza ñayehui
sa nicuhui ndiya stohondo
ycasa nindhua
sa yotnoo yoyay
nitniñoia inindo
ycasaha nisicanaa nisicañuu
ñayehui dzahua yaha nicuhui
nisinanino dehendu cuachi*

Por eso como un libro muypreciado
es este mundo,
(que) muestra, manifiesta,
enseña
que un solo dios es:
este Señor hizo –y fue bien–
[pero] nacieron los que
–hombres de los pueblos de indios,
hombres de Ñuu Dzauí–
adoraban a piedras y palos
hasta ahora
en todo tiempo pasado;
no se acordaban del Señor,
no se acordaban quién era su Señor,
a unas y a otras cosas
adoraban,
por lo cual erraron
porque no hicieron las gentes
lo que nuestro señor quería;
(por lo cual estaban) como si se hubiera apagado
el fuego, la luz,
[que] Dios había puesto en vuestros corazones;
por lo cual andaba en tinieblas y a oscuras
la gente, y esto fue [porque]
se multiplicaron todo género de pecados.

Para remediar estos errores de la gente, Dios mandó a su hijo como Salvador.

*ycasaha nicuhuindiyaya niqdzica
dzayaya stohondo jesu xpo
saha ña nitacu tnuni,
ña nitacu casisi
ñaiehui ñuu ñayehui dzina.
Da sadzehuindu dzahua nicuhui
quehui nidzaquahañaha prophetas,
nidzaquahañahaya*

Por esto quiso Dios que viniese
su hijo nuestro señor Jesucristo
porque no lo entendieron,
no lo comprendieron
las gentes de este mundo antes.
Y así fue también
cuando predicaron los profetas:
predicaron

sa usi sahu ndios,
daqueyeni ninaandodzo ñayehui
ycasaha niquidzica
dzaya mani yya ndios,
niquiquay yeque coño maniya
chisi yyadzehe Sancta Maria
nituhui nana
dzayaya yaha ñuu ñayehui.

los diez mandamientos (palabras de Dios)
y luego la gente los olvidó,
por eso vino
el querido hijo del Señor Dios,
y tomó su querido hueso y carne (cuerpo)
en el vientre de la Virgen Santa María,
manifestó su rostro (nació)
su hijo en este mundo.

A partir de la venida de Cristo al mundo es la fe cristiana, organizada y reglamentada por la Iglesia (por ejemplo en forma de los 14 artículos de la fe), la que constituye el camino al cielo.

Ycasaha huitna
yoondu tay yoondu ñaha
yondiyo ini cacu nino nuhu
andehui gloria,
dzica ñuhu qhuindisata miy ndaa
sahusiqhmi sichi nani
articulos de la fee, siy dehendu
sa yoxini ndisa sancta yglesia
sa yñe cutu sa yñe dzadzi,
ña yosichi, ña yocanda,
ña yonehe, ña yondayu,
yodzoyuca cutu yñeya
dza andehui, dza ñuu ñayehui.
Da xadzahuindu dzahua nacoo
coho cutu ynindo sa sini ndisa.

Por eso ahora
cada hombre, cada mujer
[que] desea salvarse, ir
al cielo, a la gloria
primeramente debe creer bien y fielmente
los catorce elementos que se llaman
artículos de la fe, con todo
lo que cree la Santa Iglesia,
que está fuerte y firme,
no bambolea, no se menea,
no tiembla, no se mueve,
más fuerte está
que el cielo y que el mundo.
Así también debe estar
firme vuestro corazón en las cosas de la fe.

La falta de observación de los artículos de la fe se compara con ceguera, como de animales que no pueden ver, y ésta se contrapone a la visión celestial de la Virgen, descrita por san Juan en el Libro del Apocalipsis.

Da xaha nanaandodzondo dudzu,
yca saha nidzanaha tnuniya
dehe uxiquhumi huau siyo
nuu ndahando
da xaha dzauatnaha
tay quaa nicuhuindo
ña ndehe yosinindo
ña ndehe yositondo,
dzahuatnaha yyo teyuhu xii tenani
yehe ñuhu
dzahuatnaha yyo tenoo
y(o)ndahua niquaa tucu

Y para que no se os olviden estas palabras,
por eso dibujó Dios (la señal de)
todos los catorce artejos
en vuestras manos,
porque como
hombres ciegos sois
que no lo veis,
no lo observáis,
como es la tuza o el topo
que está en la tierra,
como el murciélago,
que vuela de noche también,

dzahua yyondoo.
 Ycasaha qhuindisando dehe
 dzahuatnaasa yocana stohondo,
 siy Sancta iglesia tucu,
 da dzaquehui cuhuindo
 ycadza naniytahuindo
 corona ytasiya dziñuhu,
 duhuindo Reyes gloria andehui,
 dzahuatnaha yocachi sant Juan,
 sa nisiniya ee iyadzehe
 dica andehui,
 yondisiya dzico
 dzahuatnaha ndicandiy,
 da ñoho yayaya ytadzini dziñuhu,
 idzaca teño
 da yonañundodzoya yoo
 Yca taniño nicuhui anima huaha.
 Yoonda anima huaha
 (qhui ñatuhui qchi)
 yocoocoho dzica xtohondo
 Jesu Xpo ynixi;
 ycasa yondisi anima
 dzahuatnaha ndicandiy,
 saha stohondo cuiteyu ndixayu
 ndicandiy animas nicuhuiya,
 yca yya yonduhui dzoo dzono
 yotnoo yotasa si animas.

así estáis.
 Por eso: creed todo
 así como lo manda Nuestro Señor
 y la Santa Iglesia también,
 y cuando os muráis,
 entonces recibiréis como merced
 la corona de oro,
 os volveréis reyes en la gloria del cielo,
 como lo dice san Juan
 que vio a una Señora
 en el corazón del cielo,
 que estaba vestida con un quechquémitl
 como el sol,
 y tenía en su cabeza una corona de oro
 llena de estrellas,
 y estaba parada sobre la luna.
 Esta figura es de las ánimas buenas.
 Quien es ánima buena
 (cuando no tiene pecado)
 abaja a nuestro señor
 Jesucristo a su corazón;
 tal ánima está vestida
 como con el sol,
 porque Nuestro Señor verdaderamente, ciertamente,
 es el sol de las ánimas,
 ese Señor se vuelve la manta, la camisa,
 [que] luce y relampaguea, de las ánimas.

La predicación introductoria termina con oponer las almas buenas de los creyentes y virtuosos, que gozan de gloria con los santos y que llevan coronas de oro resplandecientes de la luz divina como estrellas, a los hombres malos y pecadores que arderán en el horno del infierno. La dicotomía de luz (calor) y oscuridad (frío) era importante también en el pensamiento religioso de Mesoamérica, como dos principios vitales opuestos pero complementarios. Se manifiesta tanto en la pareja cielo- tierra/inframundo (cueva), como en la pareja Sol y Lluvia. Ambas fuerzas son cruciales para generar el ciclo de la vida. El cristianismo coincide con el pensamiento mesoamericano en considerar a la humanidad como “hijos de la luz”. Este tema del *Popol Vuh* tiene su paralelo en el texto de san Pablo: “Todos ustedes son hijos de la luz e hijos del día: no somos de la noche ni de las tinieblas” (1 Tesalonicenses, 5: 5). Pero la doctrina cristiana introduce un cambio drástico, ya que interpreta esta dicotomía en un sentido ético, conectando la luz con el principio bueno y la oscuridad con el principio malo.

Luego el texto de fray Benito continúa con la traducción de una oración de santo Tomás que alaba a Dios como el Creador y como el principio luciente que ahuyenta las sombras del pecado.

Yosicatahui ñadzaña
 dzatnooni dzayayni yni ñadzaña
 sa tacusi ñadzaña,
 Stoho ñuhu,
 dzacuitani cuandahui sanaa,
 dzandachini, dzandoyo ñuhuni
 sanaa nicoocoho yni ñadzaña,
 dzaquay dzacuitani quachi ñadzaña,
 saha dzanaa, dzañuuca
 yni ñadzaña.

Pídote de merced
 (que) alumbres y des luz a mi corazón
 para que entienda.
 Señor Dios,
 echad las sombras, la oscuridad,
 deshaced, destruid
 la oscuridad que cayó en mi corazón,
 expeled y echad mis pecados
 porque sólo oscuridad y tiniebla está
 en mi corazón.

De ahí fray Benito procede a comparar a la gente con las hormigas, conectando la oposición entre luz y oscuridad, vida y muerte, con un *ethos* de trabajo, encaminado hacia el esfuerzo continuo para hacer obras buenas.

Dzahuatnaha teyoco yonducute
 dehendu sa casite
 ña dzuchi ña dzuhua
 yocuhuidzusate huico ñumi,
 sadzehuindu dzahua doo ñayehui
 huitna quehui yonditondo
 nicuhui dzahuatnaha huico ñumi,
 ycasaha ducutacando
 sa cuhui yoho tuchi
 si animando, siy coñondo
 Da quehui qhtnaha cuhuindo,
 quehui nana animando
 dzahuatnaha huico dzahui cuhui,
 qhndehe qhnaa tniñondo,
 dzahuatnaha ñuu,
 dzahuatnaha naa,
 dzahuatnaha quevui
 ñatuvui ndicandiy, cuhui.
 Ycasaha yocanadzaha stohondo:
 Tay dzusa, tay cundu,
 cotoño taniño teyoco,
 yoo yodzaquahañaha site,
 sini maate sa nducute
 sa cuhui si maate.
 Huitna, yocanadzaha stohondo,
 cadzando tniño huaha
 yyo nday yyo ndatnundo,
 da sa qua ñuu
 qhui nana animando,
 hua cuhui cananducundo;
 huitna yyondo ñuu ñayehui

Así como las hormigas buscan
 todo tipo de comida,
 y nunca jamás
 son perezosas en temporada seca,
 así también vosotros las gentes
 ahora mientras vivís
 estáis como en la temporada seca,
 por tanto todos vosotros buscad
 la cuerda, la vena (lo necesario, lo que da fuerza)
 a vuestra alma y carne (cuerpo).
 Y cuando llegare la muerte,
 cuando saldrán sus almas,
 como el tiempo de lluvia será,
 se acabarán y fenecerán vuestras operaciones
 así como la noche,
 como tinieblas,
 como cuando
 no hay sol, será;
 por lo cual dice Nuestro Señor:
 “Hombre perezoso, hombre flojo,
 mira el ejemplo de las hormigas,
 nadie les enseña,
 ellas saben buscar
 lo que les conviene”.
 “Ahora –dice Nuestro Señor–
 debéis hacer buenas obras
 mientras tenéis salud y estáis fuertes,
 y cuando venga la noche,
 cuando salgan sus almas
 no podréis buscarlo;
 ahora, mientras estáis en el mundo,

<i>cuhui nducundo</i>	podeislo buscar
<i>ycadza cayndatundo</i>	y así recibiréis
<i>andehui gloria</i>	el cielo, la gloria,
<i>quehui dzahua</i>	entonces
<i>nanumi nadzusindo scta cruz.</i>	abrazad y adoptad la santa cruz”.

Fácilmente reconocible para la mente mesoamericana, el símbolo de la cruz, que resume y sintetiza la nueva religión, está presente de múltiples formas en la naturaleza y hasta en el cuerpo humano.

<i>Da tnuni day taniño</i>	La señal, el signo
<i>(doo tay nicuhui Christiano)</i>	(de vosotros los cristianos)
<i>hua(d)zehui yca quete,</i>	no son estos animales;
<i>tnunindo ñaha cuiteyu cruz</i>	vuestro signo en verdad es la cruz
<i>sa yondatundo, condatundo,</i>	en que tenéis esperanza,
<i>nuu nana yya ndios,</i>	delante del Señor Dios,
<i>ycasaha, daqueyeni quehui</i>	y por tanto luego cuando
<i>niquidzahuaha stohondo andehui,</i>	hizo Nuestro Señor el cielo
<i>nitaa tnuniya dica andehui</i>	puso su señal en el corazón del cielo:
<i>qhmi teño yonaha cruz.</i>	cuatro estrellas que señalan la cruz.
<i>Ica teño yocachi doho</i>	Estas estrellas las llamáis vosotros
<i>tay ñudzahui yuhua dzaa.</i>	gente de Ñuu Dzau: Yuhua Dzaa (“las cabrillas”).
<i>Sadzehuindu dzahua quehui</i>	Lo mismo cuando
<i>nisani nitasi stohondo dios</i>	Nuestro Señor Dios pensó, mandó (creó)
<i>doo ñayehui,</i>	a vosotros las gentes:
<i>dzahuatnaha cruz nicuhuindo,</i>	así como la señal de la cruz sois,
<i>yondeca duhui siyo ndahando</i>	extendéis los dos brazos,
<i>dadzindo, sahando,</i>	la cabeza, los pies,
<i>yonduhui dzahuatnaha cruz.</i>	os volvéis como la cruz.

Podemos intuir que los oyentes indígenas entendieron esta imagen de la cruz y del sacrificio del Fundador en el sentido de su propia cruz cósmica, que, como vimos arriba en el capítulo 1, aparece en la primera página del *Códice Tezcatlipoca* (Fejérváry-Mayer). Allí la cruz representa las cuatro direcciones, cada una relacionada con tiempos y poderes divinos específicos. A la vez muestra cómo el dios del Poder Supremo, el Espejo Ardiente y Humeante (*Tezcatlipoca* para los nahuas), con el sacrificio de su sangre alimenta la lucha de la vida humana, representada por el dios del Hogar en el centro.

Persignarse con la fórmula “Por la señal de la santa cruz...” a la vez sustituye y continúa el antiguo inicio de cada ritual: “hablar a las cuatro direcciones”, invocando su energía.

El texto de la doctrina de fray Benito Hernández es determinado por las prescripciones de la Iglesia –aliada de las fuerzas del imperio colonial (tal como lo expresa la fachada del templo de Santo Domingo en Oaxaca)–, pero a la vez sostiene una intensa relación intertextual con la retórica nativa, los parangones de estilo precolonial. Ya en la predicación que sirve de prólogo observamos el uso frecuente de paralelismos y difrasismos, así como

la selección de símbolos que eran familiares y reconocibles para el pueblo mesoamericano. Esto sigue en el texto de la doctrina misma:

*Dzavuatnaha uni dziñuhu nina,
dziñuhu ndoo, dzavuatnaha
yuu yuchi, yodzo cuiy,
dzavuatnaha uni ndicandiy
yotnoo yoyai animando
quevi ñatuhui quachi.
(Hernández, 1568: cxxx.)*

Como oro puro,
oro limpio, como
piedra de pedernal, pluma verde,
como el sol,
luce, resplandece vuestra alma
cuando no tiene pecado.

FRAY BENITO COMO SANTO FUNDADOR

En su crónica de la empresa dominica, Burgoa describe la gran emoción popular cuando murió fray Benito Hernández, y en su llanto reconocemos otra vez la antigua estructura de paralelismos:

Fue tan grande la conmoción de dolor, y sentimiento en los indios,
que levantando los clamores al cielo, ellos y ellas,
se tiraban los cabellos, y daban golpes, diciendo:
pobres de nosotros,
que quedamos huérfanos, descarriados, y solos,
sin padre que nos ampare,
sin maestro que nos enseñe,
sin defensor,
y sin remedio, que nos consuele
en nuestros trabajos y necesidades,
qué ha de ser de estos pobres cachorruelos,
sin el dueño que nos ha criado,
y nos ha enseñado el camino del cielo.
(Burgoa, 1934b, I: 346.)

Este texto deja entrever que la población había llegado a considerar a este fraile como un personaje extraordinario, un verdadero *iya*: “le miraban más como ángel, que hombre de carne” (Burgoa, 1934b, I: 333). De acuerdo con la cosmovisión de Ñuu Dzauí, ahora, en su muerte, fray Benito se convirtió en un *ñuhu*, un ser divino asociado con la tierra, un fundador del mundo nuevo, un sujeto de veneración, como en el antiguo culto a los ancestros. De allí la gran atención para su sepultura en el centro ceremonial de Ñuu Ndecu, cerca del sitio donde antes se adoraba el Corazón del Pueblo Mixteco: “el entierro, que se le dio en la iglesia que tuvieron al principio, en lo alto del pueblo, y le depositaron al lado del evangelio” (Burgoa, 1934b, I: 347).

El sitio referido es la iglesia arruinada al norte del gran ex convento de San Miguel Achiutla, localmente conocida como El Calvario. Obviamente se trata de una primera

construcción de los dominicos. De ahí sus restos óseos fueron resepultados en la iglesia del convento grande:

Después que se labró iglesia nueva más capaz, y decente con insigne convento, de cal y canto todo, de los más fuertes que tiene este reino, se labró un sepulcro en el capítulo a un lado de la sacristía, y que tiene puerta que corresponde enfrente de la del tránsito a la Capilla Mayor se trasladó el cuerpo con grande concurso a nueva urna, que se labró por el consuelo del pueblo, y que tuviese en entrar a ver la sepultura, y derramar flores sobre ella.

Tiene el capítulo altar muy curioso, donde se dice misa, y es de gran edificación, ver el concurso de gente que hoy después de cien años acude a rezar, y oír misa, y por la tradición de sus padres y abuelos, dura tan ferviente la devoción con el siervo de Dios, tiene la sepultura por cubierta una gran losa que la coge toda, muy bien labrada, con la inscripción del siervo de Dios, grabada en letras mayúsculas [...]. (Burgoa, 1934b, I: 347.)

Pero los habitantes del lugar no estaban satisfechos:

Y venía a estar como tres varas apartada del sagrario, en el medio que caía debajo de la lámpara, y repararon los indios en que los acólitos, cuando llegaban a atizar la lámpara, pisaban la losa, y siendo yo la primera vez Provincial, con la confianza de que había sido ministro mixteco, en aquella nación, vinieron todos los principales y mandones [...] y fue tan discreto, elegante, y bien sentido, un largo razonamiento que me hicieron, significándome cuánto agradecían a Nuestro Señor, el haberles concedido las reliquias del cuerpo de su padre fray Benito, y sólo sentían el tenerle en bajo, donde los muchachos como incapaces, lo pudieran tener debajo de sus pies [...]. (Burgoa, 1934b, I: 347.)

Burgoa les dio a entender que la iglesia católica “tenía mandado no se levantasen los cuerpos de los justos hasta que tenga aprobada su virtud, y los declara por santos”, pero, conmovido por las muestras de piedad de la embajada del pueblo, prometió:

daría orden [...] derribase un tabique que estaba a las espaldas del retablo, y alargase la cuadra del capítulo, que ya es oratorio, porque es un cañón de bóveda muy hermoso, y retirase el altar, con que vino a quedar el sepulcro en medio, y dispuse se le echase una rejita alrededor, y se pasase la lámpara adelante; están hoy gozosísimos, y agradecidos, y con decencia competente el cuerpo, y a la veneración de toda esta nación Mixteca [...]. (Burgoa, 1934b, I: 348.)

Allí no terminó el peregrinaje de los huesos de fray Benito. Antonio Escandón, corresponsal del historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida, reportó a fines del siglo XIX sobre Achiutla:

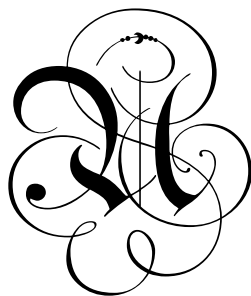
Fray Benito Hernández murió en olor de santidad, y convertido en la momia más perfecta, espera que lo saquen para que el Padre Santo o el Gobierno pregonen sus virtudes y lo canonicen; pues desde el año de [18]47 que lo extrajeron del Gran Capítulo, está enterrado en un nicho perpendicular vaciado en las paredes de la Iglesia [...]. (Martínez Gracida, Obra Inédita, vol. 29.)

Nos llama la atención el carácter ambivalente de fray Benito Hernández, como típico de la condición humana. Por un lado perseguía y destruía las manifestaciones culturales de la religión nativa (que él veía como diabólica), y por otro dedicó toda su vida al pueblo de Ñuu Dzaui, y entre ellos vivió hasta su muerte, en Ñuu Ndecu (Achiutla), además de que fue el primero en publicar libros en dzaha dzaui. Su predicación buscaba clarificar para el pueblo mesoamericano al que se dedicó los contenidos de la fe católica. Para este efecto estudió y empleó el estilo literario del dzaha dzaui, con sus metáforas y sus expresiones religiosas, de manera que se produjeron textos mixtos, esto es, aquellos en que se seleccionaron aspectos de la doctrina católica que se asemejaban a los valores y a los símbolos antiguos de Ñuu Dzaui, usando frases y expresiones familiares.

Por una parte, los dominicos, tanto en sus textos como en su arquitectura y su pintura, trataron de conquistar las mentes del pueblo indígena, y por otra, precisamente para este fin, necesitaban dejarse conquistar por las categorías mentales de ese pueblo, lo mismo que por su creatividad artística y su fuerza literaria. Así, como ejemplo, fray Benito, combatiendo las deidades precoloniales, él mismo se convirtió en un ser divino (*Ñuhu*) de dimensiones similares. En este sentido, fue una conquista mutua.

4. DEVOCIÓN, MISTERIO Y PODER

El *Dzeque lyadzehe*



n grueso manuscrito en dzaha dzauí que se conserva en la biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en la ciudad de México, es producto de la labor misionera de los dominicos, pero a la vez un ejemplo concreto y preciso de cómo se emplearon las expresiones del lenguaje reverencial de los *iya* y de cómo formaron parte integral del dzaha dzauí común.¹ Se trata de un libro encuadernado en pergamino, catalogado como “Catecismo de la doctrina cristiana en lengua mixteca, septiembre del año de 1584 – Anónimo”, bajo el número 238.5 = 497.2A. Se ha conservado junto con la “Doctrina Cristiana en lengua chochona de Cuextlahuaca por Fray Benito Hernández” (283.5 = 497.2F).

Ambos fueron mandados junto con dos ediciones de la doctrina en lengua mixteca de fray Benito Hernández (las publicadas en 1567 y 1568) a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística por el licenciado Juan P. Franco, prefecto político de Oaxaca. Los entregó a la Sociedad el licenciado D. Ramón Larráinzar en 1865. Enseguida, el historiador-lingüista Francisco Pimentel examinó las cuatro obras.² Otro investigador, García Icazbalceta, las menciona en su gran *Bibliografía Mexicana* (p. 216). Probablemente estos manuscritos pertenecieron a la biblioteca de Santo Domingo o de otro convento dominico en la Mixteca, y salieron de allí por la desamortización de los bienes eclesiásticos en 1861.

El manuscrito mixteco mismo no ostenta el nombre de su autor. En la última página encontramos la rúbrica de Dionisio de Baena, pero parece que no fue él quien escribió el libro. Las últimas páginas no son una unidad estructurada, sino que constan de un texto breve en la variante del dzaha dzauí que corresponde a Ñuu Ndecu (Achiutla) y Ndisi Nuú (Tlaxiaco) sobre la organización de la cofradía, mezclado con algunos apuntes sueltos o

1 En esta parte introductoria del capítulo retomamos el artículo “El Rosario de Taix y la Literatura Mixteca” (Jansen, 1998).

2 Actas de la SMGE 17 y 20 del 4 y del 26 de mayo de 1865: AH A37 V.10 y 11.

borradores: allí encontramos también una breve carta firmada por Juan de la Cruz y su hijo, y el registro de un matrimonio.

Un estudio más detenido demuestra que la mayor parte de este libro está escrita en el dzaha dzau de Yucu Ndaa (Tepozcolula). Esta sección tiene su propia estructura y su página final claramente definida como tal, con una especie de colofón en forma de ampolleta (X): la página 286. Este texto termina con la fecha: *huitna lunes usi quihui yoo septiembre 1584 años. Jesus Maria*: “hoy, lunes, 10 del mes de septiembre del año 1584. Jesús María”.

A la vuelta (p. 286v) encontramos la nota: *libro yaha niqdhua fray benito sihi fray Po de ndesa+ sihi fray tomas*. Si leemos la palabra *niqdhua* como abreviación de *niquidza huaha*, podemos traducir: “Este libro lo hicieron (escribieron) fray Benito, fray Pedro de Vera Cruz y fray Tomás”.

Esta nota sugiere que fue una obra colectiva. El nombre de fray Benito aparece también en la página 230 del manuscrito, donde hay un cambio de escribano. Desde luego se nos antoja pensar que este fray Benito fue nada menos que el famoso fray Benito Hernández, autor de la doctrina cristiana en dos variantes de la lengua mixteca (1567, 1568). Sea como fuere, el texto en dzaha dzau del dicho manuscrito no es una creación original, sino una traducción. El título del libro se puede leer solamente en parte, porque la primera página está dañada y rota, pero lo que falta se puede reconstruir con bastante facilidad: *Rosario Dzeque yy[a dzehe Sancta Ma.]*, “Rosario, Joya de la Virgen Santa María”. Las frases siguientes explican:

*Yya caa tutu yondaa dudzu [sa yo]siyo saha
na yyo ndidza ca... na cahuindo dzeque iya dzehe Sancta Maria
dzehe mani Dios yca dzehendo
siy sa naa yni sa canda
dehe [sa yuhu]doyo nuu quachi
dehe sa niy tahui ñaha
tniño huaha sa nee yu ynindo
qhni na [ca]hui tnahando saha dzeque
yya ñe[e ñuhu] Sancta maria yca yyando*

Este es el libro que contiene la palabra, que comienza
cómo debemos rezar el rosario de la Señora santa María
amada Madre de Dios, por eso Nuestra Señora,
con los milagros, las maravillas,
todos los misterios diferentes,
todas las mercedes recibidas,
asuntos buenos, de todo corazón (las devociones),
(que) sepan todos ustedes juntos rezar el Rosario
de la Señora Virgen santa María, Nuestra Señora.

*ninataca ninucoo canu ndudzu
nicuhui cuite cuhui ndaa*

saha ee dzutu nani fray Jeronimo Taix
dzutu yonaha ndichi
dzutu yocuhui nuu
saha ñee ñuhu stohondo Dios
yca dzutu nicacu ndichi
dzaya Sancto Domingo nicuhuiya

Se reunieron, se juntaron las palabras,
[que] fueron ciertas y verdaderas
por un padre llamado fray Jerónimo Taix,
padre inteligente,
padre primero (abad),
por medio de un libro (piel divina) de Nuestro Señor Dios;
aquel padre nació inteligente,
hijo (monje) de Santo Domingo fue.

Después de las palabras introductorias viene la traducción al dzaha dzau de las bulas del papa León X (Roma, 6 de octubre de 1520) y del papa Julio III (Roma, 12 de septiembre de 1551), que confirman la institución de la cofradía del Rosario.

Luego, en la página 28v del manuscrito hay un nuevo principio:

Del autor, p[ró]logo si nosotros.
Yya caa tutu nitaa dzutu fray hieronimo taix.

La primera parte es en español y se refiere precisamente al texto original: “Prólogo del autor [al devoto lector]. Si nosotros...”. La segunda frase significa: “Este es el libro que escribí el padre fray Jerónimo Taix”. Con esto podemos identificar el manuscrito como una traducción al dzaha dzau de la obra *Institución, modo de rezar, y milagros e indulgencias del Rosario de la Virgen María Nuestra Señora*, escrito por fray Jerónimo Taix. Las bulas mencionadas efectivamente vienen incluidas en aquella obra.

Podemos ahora cotejar el manuscrito en dzaha dzau de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística con el texto original en español de la obra de fray Jerónimo Taix, de la cual se conserva una edición en la Biblioteca Francisco de Burgoa, en la ciudad de Oaxaca. Este libro perteneció a la biblioteca del convento de Santo Domingo en la ciudad de Oaxaca.³ Se trata de la sexta impresión y de la tercera edición mexicana, corregida por fray Domingo de Salazar, O. P., publicada por la casa editorial de Pedro Balli en la ciudad de México en 1576. En el siglo XVI esta obra fue muy difundida: la primera edición mexicana fue de 1559 (Juan Pablos), la segunda de 1574 y la cuarta de 1587 (Pedro Ocharte). Hoy en día es sumamente rara. Este es el único ejemplar conocido de la edición de 1576.⁴

Por varias referencias –en el manuscrito– a los números de páginas del libro que se

3 Grañén Porrúa *et al.* (1996: 27).

4 León (1888) y García Icazbalceta (1954: 278-278, 490).

está traduciendo, podemos establecer que la versión no proviene de la edición de 1576, sino que se basó en otra.

El mismo libro aclara que su autor fue dominico y doctor en teología. Por otras fuentes sabemos que fue catalán, nacido en Lérida, y que en 1538 fue prior del convento de San Onofrio en Valencia. Todavía vivía en 1560.⁵

Fray Domingo de Salazar, supervisor de esta edición, es una persona conocida. Sobre él apunta el cronista dominico Ojea:

fue natural de Serraton, lugar de Rioja y a una legua de Haro y dos de Sto. Domingo de la Calzada, y hijo de padres nobles. Tomó el hábito en Sn. Esteban de Salamanca, y pasó a esta provincia de México, siendo mancebo, cerca de los años 1560, a donde leyó artes y Teología y fue graduado de presentado. Salió muy docto y gran predicador, fue prior de algunos conventos y gran protector de los Indios, en cuya defensa y otros negocios de esta provincia fue a España el año de 1576. Allí se le dio el obispado de Manila en las Islas Filipinas [...].⁶

Este testimonio confirma la presencia de fray Domingo en México en los años 1560-1576, es decir, precisamente antes de esta impresión de la obra de Taix.

El rosario desempeñaba un papel importante en la devoción y en la predicación de los dominicos. Ya en la segunda mitad del siglo xv la cofradía y el culto del rosario fueron promovidos en el norte de Francia y en los Países Bajos por Alanus de Rupe, quien propagaba la conveniencia de rezar cada día el salterio completo (150 avemarías y 15 padre-nuestros), y por Jacob Sprenger, famoso por su coautoría en el tristemente célebre *Malleus Maleficarum* (1487),⁷ utilizado en la persecución de las llamadas “brujas”. De Rupe aparece con frecuencia en el texto de Taix como una fuente de sus relatos, aunque también se menciona a Sprenger.

En la Nueva España este culto fue propagado por fray Tomás de San Juan, subprior del convento de Santo Domingo de México, quien recibió el sobrenombre de fray Tomás del Rosario. La Cofradía del Santo Rosario fue instituida allí en 1538.⁸ Posteriormente esta devoción tuvo su expresión artística en las fabulosas capillas del Rosario en las iglesias de Santo Domingo en Oaxaca y Puebla, ejemplos impresionantes del barroco mexicano.

El mismo Burgoa describe cómo introdujo una traducción del rosario al dzaha dzaui en la comunidad de Tecomaxtlahuaca:

5 J. Quetify J. Echard: *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, París, 1721, II, p. 174:

1560. F. Hieronymus Taix Catalanus, patria et professione Ilerdensis sacrae theologiae magister anno MDXXVIII conventui S. Onuphrii ad Valentiam praeerat prior et anni MDLX florebat etiamnum, de quo legendi nostri Marieta fol. 205b, Diagus fol. 284b, Fernandez, Altamura ad 1540. Meminit etiam Antonius in Bibl. Hisp. His omnibus testibus scripsit Catalano idiomate *Dels miracles de nuestra Señora del Rosar, y del modo de dir lo Rosari o Psalteri di aquella*. Editio ut videtur altera, Barcinone 1604 in 4.

6 Ojea (1897, cap. 27). Una imagen de fray Domingo de Salazar aparece en el *Lienzo Seler II*.

7 Véase la introducción de Ivo Gay a la traducción holandesa del *Malleus* (Institoris, 2006: 20).

8 Dávila Padilla, Libro II, caps. 1-14; Franco (1900, cap. 8). Compárese Fernández Rodríguez (1994: 164-165).

es gente capaz, activa, y lúcida, tienen muy buena capilla de músicos, escuela de niños de doctrina, que cantan de memoria los misterios del Santísimo Rosario, que les he dado en quintillas en su idioma, y las veces que los iba a visitar, tenían reconocimiento de este afecto, y me lo gratificaban cantando como ángeles. (Burgoa, 1934b, I: 364.)

En este contexto entendemos el uso del libro de Taix, que combina una explicación del fundamento teológico de esta devoción y de las reglas de la cofradía correspondiente, con una narración amplia de los eventos milagrosos asociados con el rosario. Fue la continuación lógica y la elaboración esperada de las viñetas narrativas que incluyó fray Benito Hernández en su *Doctrina*.

EL LIBRO DEL ROSARIO

El descubrimiento de la traducción de la obra de fray Jerónimo Taix nos proporciona un largo texto narrativo en dzaha dzauí, que es de importancia obvia para el estudio de la lengua tal como se hablaba en el siglo XVI, así como del arte narrativo y de los conceptos religiosos de la época. Ahora, identificada la obra original en español, es relativamente fácil entenderlo y analizarlo.

El prólogo de fray Jerónimo Taix mismo comienza así: “Si nosotros (devoto lector) consideramos quantos y quan grandes son los beneficios y dones gratuitos, dados a la humana naturaleza por la mano del liberalissimo Dios y señor nuestro”.

Este texto es traducido en dzaha dzauí con la siguiente frase:

*Si mayndo ndzaya mani
nachiytnoni ynindo
natadzi inindo
nacachando siy ynindo
tñiño yyo mani yio huaha
yio nina yio dzico
niniytahuindoo ñayehui
saha daya stohondo dios
yiando ñuhundo.*

La traducción literal de esto sería:

Con nosotros, hijos queridos,
consideremos,
juzguemos,
hablemos con nuestro corazón,
juzguemos en verdad
el asunto querido y bueno,
puro y lindo,
que recibió regalado la gente

por la mano de Nuestro Señor Dios,
Nuestro Señor, nuestra deidad [...].

En este breve fragmento observamos ya cómo el empleo de repeticiones y paralelismos –característico del mixteco literario– transforma el estilo del tratado teológico español en un texto netamente mesoamericano. Un elemento interesante es la palabra *ndaya*, que no es dzaha dzauí común, sino que pertenece a la lengua reverencial de los *iya*. Para definir al Dios cristiano, los traductores ocupan los términos *yya*, “Señor divino, cacique” y *ñuhu*, “deidad, espíritu”.⁹ Fue precisamente el uso de tales términos, propios de la cosmovisión indígena, lo que promovió el sincretismo y provocó posteriormente la crítica de los clérigos ortodoxos.

Leamos ahora el principio del Libro Primero de la institución y confirmación de esta sancta devoción y cofradía del Rosario de nuestra Señora:

*Yya caa tutu ninatahua dzina
quehui nisiyo saha dzina
nisacoondaa tñiño yiondoo
saquehe ndahui
tay nacahui
dzeque Rosario
si stohondzehendo.*

Literalmente dice:

Este es el libro que se sacó primero
[sobre] cómo comenzó primero,
y hubo en verdad
el asunto puro,
que trata
de los que cuentan
las joyas del Rosario
de nuestra señora.

Luego sigue el capítulo primero:

*Yya caa sa nitanda dzina
dudzu dzaha
sichi yyo si Cofradia.
Cofradia nicuhui tñiño
dzo eeni nataca*

⁹ En el tercer cuaderno en dzaha dzauí de la colección Belmar encontramos también este uso del término *Ñuhu*. Leemos por ejemplo la traducción de la frase pronunciada por Jesucristo en la cruz: *Eli Eli lama sabatanini yocachitnuni ndudzu ñudzahui ñuhu, ñuhu, nidzañe ñahani si ñadzaña*, “Eli Eli lama sabatani, significa en voz del Pueblo de la Lluvia: Dios, Dios, me has abandonado”.

siy ñani tnaha
 cay tay sa dzo eeni yonataca
 caa nacasitasi
 yca sahadzina cachindi
 nadzaha sichi cuhui
 nadzaha sichi yyo
 ñani tnaha.
 Dzina ñuhu dehendu quete
 niquidzahuaha Stohondo Dios
 ñani tnahando
 ñani tnahate nicuhuite
 siy nee cutu sa caa ñuhu ñayehui
 ñanindo nicuhui tnahando nicuhui
 saha dzo eendu dzutu ndendu
 sa ysi yni Andehui
 siy sa caa ñoho ñayehui
 yni Andehui dica Andehui
 yca nicuhui stohondo dios
 yca yya nisani nitasi
 nidzacacuya nidzaquihuiya
 nee cutu dehendu.
 yca saha yya san franco
 quihui nisitoya
 ninatnahaya quete
 a quete ndahua
 a quete sa sica ñuhu
 nicahaya site
 ñani nicachiya nisiyyate.

Esta es la primera división
 del relato (= capítulo)
 de los modos que hay de cofradía.
 La cofradía fue el asunto
 de juntarse como unidad
 con sus hermanos y prójimos,
 mucha gente que se une.
 Para que se explique claramente,
 por eso primero digo
 cuántas maneras hay,
 cuántas maneras existen
 de [ser] hermanos y prójimos.
 Primero todos los animales que
 creó nuestro señor Dios [son]
 nuestros hermanos, prójimos:
 hermanos y prójimos son
 de todo lo que hay en el mundo.
 Son nuestros hermanos y prójimos

porque un solo padre común
 [hay] de lo que está en el cielo
 y lo que hay en la tierra.
 Corazón del cielo, pecho del cielo,
 eso es nuestro señor Dios
 que pensó y mandó,
 hizo nacer e hizo salir
 todo en conjunto.
 Por eso el señor san Francisco,
 cuando vivía,
 se juntó con los animales:
 “oh, animal que vuela,
 oh, animal que anda en la tierra”
 dijo a los animales,
 “hermanos” les llamó.

En el texto en dzaha dzauí ha desaparecido toda la estructura escolástica que caracteriza al original español (“Las maneras... de hermandad... son tres. La primera es natural. La segunda civil y humana. La tercera espiritual. La natural es en cuatro maneras. La primera es muy general...”). Sustantivos abstractos se concretizan: “hermandad” se traduce como *ñani tnaha*, una combinación de “hermano” y “pariente, compañero o amigo”, formando así el concepto cristiano de “hermano” en el sentido de “prójimo”. Tales difrasismos son la figura estilística favorita de la literatura mesoamericana.

Lo mismo encontramos en la paráfrasis de “universo”: lo que está (levantado) en el cielo, lo que está (acostado) en la tierra. En la pictografía precolonial esta idea es representada como una columna que soporta el cielo y otra que sube de las fauces del lagarto, símbolo de la tierra.¹⁰

Referirse a Dios como *Ini Andehui*, “Corazón del Cielo” (el sol), es otro elemento típico mesoamericano –el mismo título, por ejemplo, se da al dios supremo y la fuerza vital en el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los k’iché’s–.

El lenguaje elegante y formal se emplea igualmente en la traducción de la bula del papa Julio III:

Yaha yondaa tutu yy
Santo Padre yondidzo ñuhu
Julio Tercio naniy

Este es el documento sagrado
 del Santo Padre que carga a Dios,
 (y) se llama Julio III.

El estatus de la bula como “papel sagrado” (*tutu ii*) hace recordar el término utilizado para los códices: *ñee ñuhu*, “piel divina” o “piel respetada”. El papa es calificado como un

10 Véase *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), pp. 47 y 38.

sumo sacerdote de Ñuu Dzau, “el que está encargado del Ñuhu (la deidad)”, título que en los manuscritos pictóricos se representa como el hombre untado con la pomada negra, que carga el Envoltorio Sagrado.

El inicio del texto, “Amados hijos, salud y bendición apostólica”, se traduce en la acostumbrada forma de paralelismos:

*Dzaya manindi
Sa nduhui ndoo
Sa nduhui ndatnu
Sa nduhui saa
Sa quidza yy si Apostoles
Niy tahuindo.*

Mis queridos hijos,
el volverse limpio,
el volverse fuerte,
el volverse nuevo (salud),
el hacer bendito (la bendición) de los apóstoles,
reciban ustedes (como merced).

La misma figura literaria se repite en la siguiente frase “la gran devoción que tenéis ... con razón nos mueve que confirmemos”:

*Sa nee cuite, nee nina, nee daa
yondaa ndichi ynido
si dzaya Dios
siy yyadzehe nee ñuhu
dzehe maniya Sancta Maria
siy santa yglesia Roma
na yosay ndatu yoquidza canondoya
yondiyo cana, yondoyo cuiñi ynindi
sa cadza dziy, cadza cutundi
tniño yy, tniño nee yni
sa sini ndahui ñaha.
nidzasa tucu santo padres*

Lo verdadero, lo fino, lo sincero
que está atento en vuestro corazón,
hacia el Hijo de Dios
y la Señora Virgen,
su amada Madre santa María,
y la Santa Iglesia de Roma
a que obedecen y glorifican ustedes,
motiva, levanta mi corazón
para hacer recio, hacer firme (confirmar)
el asunto sagrado, asunto de todo corazón,

el hacer misericordia (la merced)
[que] dieron también los Santos Padres.

Luego el texto invoca la autoridad de los papas anteriores, que son calificados como *iya nano*, “Grandes Señores”, con el mismo título de connotación divina que tenían los reyes de Ñuu Dzau.

*yca saha duhu saha nee ynindo
yonaquatudo duhu
dzahua tnaha yondoyo cuiñe ynindi
dzahua tnaha yni nomañu ynindi nuundo yosinindi
sa cuite yonacuatundo nduhu
yodzasandi yoquidzasaandi yonahandi dehendu,
sa nidzasa ndehe taca yya nano,
dzutu yondidzo ñuhu
santo padre Sixto naniya
santo padre leon
santo padre clemente
santo padre paulo
siy dehe taca yya qua cay*

Por eso yo, porque de todo corazón
me rogáis,
así también se levanta mi corazón
y en el sueño de mi corazón pienso en ustedes;
porque en verdad me rogáis
doy, renuevo y certifico completamente,
lo que dieron todos los Señores grandes,
los padres, cargadores de Dios,
el Santo Padre que se llama Sixto (IV)
el Santo Padre León (X)
el Santo Padre Clemente (VII)
el Santo Padre Paulo (III)
y todos los Señores de antes.

La parte final insiste con muchas repeticiones en el carácter duradero de la bula.

*Yocuhui ynindi
sa cuhui cutu sa cuhua huaha
hua cuhui tnane
hua cuhui tehui
hua cuhui ndoyo ñuhu
hua cuhui qhu ndehe
hua cuhui qhu naa
hua cuhui tehui
saha ndudzu tucu tay.*

Quiero
que sea firme, que se mida bien
sin que se pueda deshacer
sin que se pueda dañar
sin que se pueda anihilar
sin que se pueda destruir
sin que se pueda perder
sin que se pueda dañar
como las palabras de otros hombres.

La firma, el lugar y la fecha reproducen la fórmula europea.

*Da yocuhui ynindi saha tutu yaha
na tahua quehui ñoho ndusa firma
ee dzutu cano.
Nitaandi tutu huay ñuhu dzini si San Pedro
nee cutu ñuhu ñayehui,
cuiya nituhui nana Stohondo Jesu Xpo
uni tuhui sahu uhui dzico yodzo usi ee dzehe
oco qhmi quehui yoo Agosto
da cuiya nicuhuindi Santo Padre oco.
Conini ndehe tacando.*

Y quiero que en este papel
se imprima, entre, esté el signo de firma
de un Padre Grande (papa).
Escribí el papel en la iglesia principal (“cabeza”) de San Pedro
para todo el mundo,
el año [después de] que manifestó su rostro Nuestro Señor Jesucristo
tres veces 400, más 17 veces 20, más 11 (= 1551)
el día 24 de agosto
y en el año vigésimo de que fui Santo Padre.
Pongan atención todos ustedes.

Se agrega la firma del escribano:

*Mayndi ndo fray Jua arçobispo de sandiago
cardenal huay ñuhu san Pedro
dzaya Santo Domingo
mayndi nisitondi tutu yaha quehui nitaa santo padre
ña dzuchi nitehui
yca saha nitniñondi ndusa firma mayndi
nitaandi tutu huayndi ñuhu Roma
usi uhui quehui setienbre cuiya 1551 años.*

Yo, don fray Juan, arzobispo de Santiago [de Compostela],
 cardenal en la iglesia de San Pedro,
 hijo (monje) de Santo Domingo,
 yo cuidé este papel el día que firmó el Santo Padre,
 ni un tantito se echó a perder,
 por eso puse mi propia firma,
 escribí el papel en mi iglesia de Roma
 el día 12 de septiembre del año de 1551.

Hallamos fenómenos estilísticos similares en discursos o cartas en el *Dzeque Iyadzehe*:

Yca saha quihui dzahua nicoo coho tutu yya dzehe andehui nuuña nicoo coho yni ndahaña, da dzuhua yocachi tutu yy: yca Maria dzehe nDios yotaa tutu, tutu sa coto ndaando, diya nanindo Juana dzaya nDios. Duhu yodzandiyo ynidi naniytahuindo dehendu tniño huaha, da dzahua vitna cadza yee, cadza saha, cadza ndatnu, cadza ndaa ynindo, cadza neendo, sa dzasino [ca]hua nee sa hua sica na cahui dzequendi [...]. (Libro III, cap. 16.)

Por eso entonces bajó un papel (una carta) de la Virgen del cielo para ella, bajó en las manos de ella, y así habla el papel sagrado: “Pues María, madre de Dios, escribe el papel, el papel que deber mirar bien, tú que te llamas Juana, hija de Dios. Yo deseo que recibas todas las cosas buenas y hoy hagas fuerte, hagas constante, hagas firme y cierto tu corazón, y que tengas cuidado, que perseveres, que no te apartes de rezar mi rosario [...]”.

Notamos otra vez el término *tutu ii*, así como el empleo del paralelismo *cadza saha, cadza ndatnu, cadza ndaa ynindo, cadza neendo*, “(que) hagas fuerte, hagas constante, hagas firme y cierto tu corazón, (y que) tengas cuidado”.

Los traductores trataron de emplear un estilo fino y hermoso, de acuerdo con el gusto de su público. Donde en español se dice “capítulo segundo que trata cómo la Virgen benditísima a los devotos de su nombre honra y engrandece”, el texto en dzaha dzaui es más poético:

*Yya yocay saha yuhu si yotuhui
 sa yochidzo huidzo yyadzehe
 tay yosino cuachi siya,
 tay yosini mani sa naniya,
 tay yochiyñuhu sa naniya.*

Aquí comienza la boca a manifestar
 que la Virgen glorifica
 a los hombres que sirven a ella,
 a los hombres que aman su nombre,
 a los hombres que veneran su nombre.

Una expresión triple sirve para rendir en dzaha dzaui el concepto cristiano de “los devotos”. Veamos otro ejemplo ilustrativo. El capítulo 3 del Libro III del tratado de fray

Jerónimo Taix comienza así en español: “Predicando el bienaventurado padre sancto Domingo fundador de la orden de predicadores en la ciudad de Abi”.

En dzaha dzaui se dice:

*Quihui nisiyo dzacuahañaha
sancto Domingo
yya yyondoo yyo yy
yya nicuhui nuu nidzacay saha
dzahuatnaha nidzacayya chiyo
nisataya chiyo
nidzacayya yuhu saha
dzahuatnaha nisani nitasiya
taca nduhu dzayaya
quihui nisyodzicaya
ñuu ñayehui yaha
nidzacuahañahaya
nicahandodzoya
ee ñuu nani Abi
tayu canu nicuhui ñuu yca.*

Cuando vivía enseñando
santo Domingo,
señor puro, señor delicado (santo),
señor que fue el primero, que fundó
y puso el fundamento,
colocó el fundamento,
fundó la piedra del pie (base),
y puso, mandó (creó)
todo el tronco de sus hijos
cuando vivía
en este mundo,
enseñaba,
predicaba
en una ciudad llamada Albi;
un señorío grande fue esa ciudad.

El uso de la palabra *dzica* (en *nisyodzicaya*, “vivía el señor”), nos explica fray Antonio de los Reyes (1976: 74), es otro rasgo distintivo de la lengua reverencial de los *iya*. Para “crear” se usa el paralelismo “puso, mandó el señor” (*nisani nitasiya*). Lo mismo encontramos en el *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado como traducción de “criar dios al hombre”.

La paráfrasis extensa de “fundador” hace recordar similares expresiones en el *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), un libro pictórico mixteco que trata de los Fundadores de las dinastías. Allí también encontramos el signo de la “piedra del pie” (*yuhu saha*) y el fundamento o “altar” (*chiyo*). Lo que se funda en ambos casos es un “linaje”, designado

mediante la metáfora de “raíz, tallo, tronco” (*nduhu*). El término *tayu* significa literalmente “trono” y se emplea como abreviación de *yuvui tayu*, “petate, trono”, el conocido difrasismo para “señorío” y “nación”.

La lengua reverencial se emplea plenamente en los discursos de personajes divinos (*iya*), como en el siguiente fragmento del mismo capítulo. Santo Domingo se siente frustrado porque su predicación no tuvo éxito:

*Da yyadzehe Santa Maria niquidzicaya
nihahananaya nuuya
da nicana dzahaya nisiniya
huasa nandehe huasa nacuta ynindo
huasa ndehui huasa nee ynindo
huasa quay tnuhundo
saha tniño yca dzaya Domingo
a nisicutundo ytu ñatuhui coyo
ytu ninayechi ytu ninasañu
ñuhu yuhu ñuhu dzitni
yca saha yocuhui ynindi
saqhnindo tacusindo dzacuahando
saha quehui xtohondo ndios
nicahuindiyaya cadzaya
tahui ñahaya ñuu ñayehui
qhni ndahui ñahaya si ñayehui
dzinañuhu nitasiya dzahui
yyo huaha yyo dzico
sa yoquicodzo sa yoquichidzo
sa natahui nuundo
yca nicuhui Annunciacion
quihui nitaaya Angel
niquisi sinduhu
niquicachi ndudzu
yyo cuiy yyo mani yyo huaha
sinduhu
saha dzaya ndios cuhui tay yee
yca saha niquiquay yequé coñoya
dzahuatnaha nicoo dzahui cama
nicootasiya dzaya maniya
yca yya nicuhui
dzahuatnaha nduta nichiy nisadzo
ñuu ñayehui sacuhui huaha Animas
natnoo natacu
nduhui huaha nduhui dzico
yca nicoo coho chisindi
nisacoho dzayandi
nitusi yuyu casindi.
Da nituhui nanaya nisine nanaya*

*ñuu ñayehui yca ninduhui huaha
 ytu ñuhu toto ytu ñacoyo
 ytu ninayechi nicuhui ñayehui
 sadzehui dzahua ta yocuhui ynindo
 ndudzu yocahandodzondo
 saquicodzo saqhnanino
 saquicodzoca yni Animas
 cahandodzo chidzohuidzondo
 Psalterio Rosario mayndi
 saha yca cuitayu yca ñoho dzaha
 niquinay niquicachi Angel nuundi
 yca sacadzando saha nduhui ndatnu
 da nduhui saa nduhui huaha
 tacu casi tacu saa
 si ñayehui
 nduhui huaha tucuta.*

Y la Virgen santa María vino,
 apareció a él
 y le habló:
 No llores, no tengas pena,
 no te aflijas, no sientas tristeza,
 no te maravilles (no se te quite el habla)
 por ese asunto, hijo Domingo,
 o, trabajaste terreno sin humedad,
 terreno seco, terreno agrietado,
 tierra de boca, tierra de nariz.
 Por eso quiero:
 [que] sepas, escuches, aprendas
 que cuando nuestro señor Dios
 pensó hacer
 el favor (salvar) al mundo,
 tener compasión de la gente,
 primero mandó la lluvia
 buena, sabrosa,
 que mojara, que cargara
 lo que iba a salvar a nosotros;
 eso fue la anunciación,
 cuando mandó al ángel:
 llegó a mí,
 dijo la palabra
 preciosa, de amor, buena,
 a mí,
 que el hijo de Dios sería hombre,
 por eso tomó hueso, carne (cuerpo)
 y bajó la lluvia abundante:
 mandó a su propio hijo

así que él fue
 y echó el agua, mojó
 al mundo para el bien de las almas,
 para que brillaran, vivieran,
 se volvieran bien, a gusto.
 Así quedé encinta,
 concebí a mi hijo,
 me embaracé.
 Y él se manifestó, nació
 en el mundo; así se compuso
 el terreno pedregoso, sin humedad,
 el terreno seco que era la gente.
 Así también si quieres
 que la palabra que predicas
 moje, encaje,
 entre en las almas,
 predica y encarga como doctrina
 el Salterio y el Rosario míos
 porque son verdad, porque relatan
 que el ángel vino y dijo a mí.
 Así haz para que vuelva sana,
 y vuelva nueva, vuelva buena
 la vida clara, la vida nueva
 de la gente,
 y se compongan ellos también.

Observamos de nuevo el empleo frecuente de repeticiones y paralelismos. Un difrasismo conocido es *yeque coño*, “hueso, carne”, para: “cuerpo”. Es interesante cómo se clarifica que se usa la metáfora del terreno seco para referirse a la gente, agregando: *ñuhu yuhu ñuhu dzitni*, “tierra de boca, tierra de nariz”, es decir “la tierra que es la humanidad”. Esta frase hace recordar la expresión para “nacer”: *yotuvuindi yuhu nuu*, “tengo boca y cara” (Alvarado). Para el nacimiento de Jesucristo se usan en este texto las formas verbales de la lengua señorial *nituhui nanaya nisine nanaya*, “el señor manifestó su rostro, se puso su rostro”. Una hermosa metáfora de la primera concepción es *tusi yuyu casi*, “sentir rocío claro”.

Los traductores se distinguen no sólo por el lenguaje elegante que usan, sino también por su estilo narrativo que, por la selección de las palabras y el suspense creado, a menudo es superior al original en español. Este aspecto es de gran importancia, ya que la mayoría de los otros escritos coloniales en dzaha dzauí son de carácter teológico formal (catecismos) o administrativo seco (testamentos, actas de procesos, etc.) y no tienen esta dimensión narrativa. El libro de Taix contiene muchas historias sobre milagros relacionados con el rosario, como el siguiente, que ocurrió cuando murió un monje que toda su vida había rezado a la Virgen (Libro III, cap. 2):

Da cuiya uhui tuhui sahu
 yodzo qhmi dzico yñu
 nituhui nana xtohondo
 nisyta sadzehuindu yca dzutu
 quihui vigilia sant andres
 dzuhua nicuhui
 dzuhua niquihui quihui
 dzahua ñuu nindoto
 nindoyo coo
 dzutu sacachita cata maytines
 sadzehuindu yca quihui
 sadzehuindu yca dzahua ñuu.
 Da dzutu yocuhui nuu
 nitnee ee yte ñuma da nisitota
 dziñe cuaha dziñi dzatni
 yni coro huay ñuhu
 dzi yyo taca dzutu
 yca nisinita yoo yyo
 dzutu yca
 dzutu nani lostio
 ñani mayta
 dzo eendu chisi nicacu nduhuita
 yca saha nisacotota
 ninanducuta
 ñanita ñuu
 yte yotnoo
 caa teyehui sanayta
 da nisihuita huay sacaata
 nisacuiñi ndahata nisatnaha ndaata
 nuu sito
 huay ñoho naho
 da nisitota nisinita
 ee sanaa yni
 sa quay tnhundo
 dzuhua nicuhui
 nicana yatna yta huaha
 yuhuta
 yyo ndoo yyo dzee yta yca
 da tutnuta ee ee yta nicana
 da ee ee yta nicana nduhui nuuta.

En el año mil ciento
 ochenta y seis [después de que]
 nació nuestro señor,
 murió así ese padre
 el día de la vigilia de san Andrés,
 así fue:

como siempre entraron [a misa]
 a media noche, se despertaron,
 se levantaron de la cama
 los padres a cantar maitines,
 así ese día,
 así esa media noche.
 Y el prior (padre primero)
 agarró una vela y miró
 a la derecha, a la izquierda
 en el coro de la iglesia,
 sí estuvieron todos los padres.
 Allí notó que estaba ausente
 ese padre,
 el padre llamado Iostio,
 su propio hermano:
 de un sólo útero nacieron ambos.
 Entonces se fue a ver,
 se fue a buscar
 a su hermano en la noche:
 alumbra la vela,
 el candelero que agarró.
 Y entró en el dormitorio,
 llegó y se acercó
 a la cama
 en la gran casa espaciosa.
 Allí vio y se dio cuenta
 de un misterio emocionante
 que nos quita el habla
 (una maravilla). Así fue:
 había salido una flor bonita
 de su boca
 –pura, firme esa flor–,
 de cada oreja una flor había salido,
 una flor de cada uno de sus ojos.

El texto indica que las flores formaban las letras de los cantos a la Virgen:

Da yta nisaa yondaa dzina M
da chisisi yondaa dudzu yocachi Magnificat
dziñooho ndoo dziñooho nina nicuhui letra
Da sadzehui dzahua yutnu yta nicana nuu quahata
yondaa yta nisaa dzina ee letra maria
da chisisi yondaa ndudzu Ad dominus cum tribularer

Da yta nicana nuu dzatnita yondaa dzina letra nani r
da chisisi yondaa dudzu yocachi Retribue servo tuo

*Da tutnu cuahata yondaa letra nani i
da chisisi yondaa ndudzu yocachi inconvertendo dominus captivitaten sion*

*Da tutnu dzatnita nicana yta nisaa
yondaa dzina ee letra nani a
sa nisandehe nisino cahua nee ndudzu
Da chisisi yondaa ndudzu yocachi Ad te levavi oculos meos
Da nee cutu letra dziñuhu quaa nicuhui*

Y la flor que creció contiene primero la M
y en ella está el texto que dice el *Magnificat*,
de oro puro, de oro limpio fue la letra.
Igualmente en el tallo de la flor que brotó del ojo derecho
está la flor que creció como la siguiente letra de María.
Y adentro está el texto del *Ad dominus cum tribularer*.¹¹

Y la flor que creció en el ojo izquierdo contiene la siguiente letra R
y adentro está el texto que dice *Retribue servo tuo*.
Y en su oreja derecha está la letra llamada I
y adentro está el texto que dice *inconvertendo dominus captivitaten sion*.

Y en su oreja izquierda había salido una flor que creció,
contiene la siguiente letra, llamada A
que completa y termina todo el texto.
Y adentro está el texto que dice *Ad te levavi oculos meos*.
Y todas las letras eran de oro.

Tales relatos obviamente terminan con una alabanza a la Virgen:

*Da quihui nisito dzutu yca
tniño sa naa yni nicuhui nisinita
Yyo ninaa ynita yio nisay tnuhuta
Da quahata coro Da nituhu nisinino cahua maytines
Nicachita nuu ndehe taca dzutu sa naa yni nisitota
Da nisacoto tacata da niyuhuita dzasaate deye
yca nitaata tay nisacachi nuu yya arçobispo
Ndehendu dzahua tnaha nicuhui
Da yyo nicuhui dzee ndiyaya
Da yyo nichidzo huidzo nicacu nay huahaya
Xtohondo Dios siy dzehe maniya sancta Maria*

*Yyo dzee nicuhui saha sa naa yni
Yca saha ninatuhui
sa yyo yosini mani yotniño yahui yya [96v] dzehe*

¹¹ El texto dice *dominus*, pero la gramática del latín dicta que debe ser *dominum*. El error sugiere que el escribano mixteco no dominaba el latín.

Tay yosino cuachi siya
Da niquisiya huay dzutu nisiyo ndisiya dzoo huaha
Da nicay nduuya siy ndehe taca dzutu
cay yte nano yte ñuma nano nitnoo
Da cay cuu ñoho dzusa huidzi yucu huidzi

Da nisahaya nuu sito sa caa tay yyo yy
Da nicayya yutnu yta yehe yuhuta
Nicana nicay ndita yta ndahaya
ña dzuchi dziyta
Yyo ndoo da huiy huiyyu
Nitniñoya yni satnu yy dzo nina dziñuhu

Da nicoo chidzoya nicoo tasiya nuu chiyo altar
huay ñuhu canu nani sancta Ma
saha ndehe tacayu tay cuhui coto
sa naa yni niquidza yyadzehe

Da nee cutu yta nicana nuuya tutnuya
Da quihui nicana nayya yta
Daqueyeni nidziy nitehui
Da mayya nicay coño mani ndeye nisandacaya
huay ñuhu canu yyadzehe sancta Maria
Da nisasi ndeye nuu chiyo altar

Da yca sa nidzatuhui sa sini ndahui
Sa huaha sa huatuyu ndiya yyadzehe
Siy saha ninadzatzuhui sa huaha sa dzico
Yyo ndoo yyo yy nicuhui dzu[97]tu yca
Da ninatahui sa ñoho caha ñoho tadzi ynita
Tniño nisito cuiteta
tniño ña nicuhui yehua dzusa
tniñota yio nee tniñota yondaa ñeeyuta tniñota niquidzata
nisiyo ndicota nisino cuachita
nuu nana yyadzehe
nicuhui ndiya Stohondo Dios
niquidzaya yyo cay sa naa yni saha dzutu yca

Saha sa naa yni yca ee dzutu Santo Domingo
Niniyta tacu antiphona siy Oracion
Sa chidzo huidzo huahayando sa nani yyadzehe
Dzehe manindo

Y cuando este padre notó
Que fue un asunto de maravilla
Mucho se maravilló y se le fue la respiración
Y fue al coro

Y [cuando] acabaron y terminaron las maitines
Contó a todos los padres el milagro que había visto.
Y todos fueron a ver y tuvieron miedo de tocar al muerto
Por eso enviaron a un hombre para ir a decir al señor Arzobispo
Todo lo que había pasado
Y él se alegró mucho
Y mucho glorificó y alabó
A Nuestro Señor Dios y su querida Madre santa María.

Estuvo muy feliz por el milagro
Porque demostraba
Que mucho ama y remunera la Virgen
A los hombres que sirven a Ella.

Y vino al monasterio, se puso ropa buena
Y andaba en procesión con todos los padres
Teniendo antorchas y velas grandes que alumbraban
Y llevan incensarios que contienen copal dulce, hierbas dulces.

Y llegó a la cama donde está acostado el hombre muy santo
Y sacó el tallo de la flor que está en su boca
Salió y siguió fácilmente la flor a su mano
Ni un tanto hace gestos,
De modo muy limpio y suave, suave,
Lo guardó en un cofre sagrado de puro oro

y lo puso y colocó en el altar
de la iglesia grande llamada Santa María
para que todos los hombres pudieran ver
el milagro que hizo la Virgen

y todas las flores que brotaron de sus ojos y orejas
cuando él los sacó
luego se secaron y marchitaron.
Y él tomó el cuerpo querido del difunto y lo llevó
a la iglesia grande de Santa María
Y lo enterró frente al altar.

Y allí para demostrar la compasión
Bondad y gloria de la Virgen
Y para demostrar lo bueno y virtuoso
Muy limpio y muy sagrado que fue aquel padre
Y pensó y se cuidó y consideró
Midió su trabajo
Su trabajo no tuvo suciedad ni ocio
Su trabajo prolijo, su trabajo de toda atención, el trabajo que hizo,
Sirvió con su trabajo

Estaba dedicado y sirvió
a la Virgen,
se permitió Nuestro Señor Dios
hacer muchos y abundantes milagros por ese padre.

Por esos milagros un padre de Santo Domingo
compuso antífonas y oraciones
para que alabemos el nombre de la Virgen
nuestra querida madre.

Con frecuencia notamos que donde el original español usa un estilo indirecto, la traducción prefiere el estilo directo, lo que da un aspecto más vivo y animado al relato. Por una parte, el uso repetido de sinónimos y otros elementos que refuerzan el carácter literario, significa una elaboración y aumento del texto. Por otra, hay instancias en que la versión en dzaha dzaui suprime detalles del original que están fuera del horizonte de los lectores. Por ejemplo, el capítulo 64 del Libro 3 refiere: “Cuenta Iodoco y Enselmo Patriocio Aquense en su libro que hace del rosario que renovandose en el año de 1472 por mandamiento de la reina de los angeles, la virgen nuestra señora, en la ciudad de Colonia, la devoción y cofradía del sancto rosario [...]”.

En dzaha dzaui solamente se dice

*Yocachi ndudzu nitaa ee tay yyo ndoo yyo yy
quihui nicana dzaha yyadzehe sancta ma
nisini ee dzutu huay ñuhu sancto domingo ñuu nani colonia
sa dzacuaha ñaha sa caha ndodzoya dzeque mani yyadzehe [...]*

Dice la palabra (el texto) que escribió un hombre muy puro, muy santo,
(que) cuando habló la Virgen santa María
a un sacerdote de la iglesia de Santo Domingo en la ciudad llamada Colonia
que enseñara y predicara el lindo rosario de la Virgen [...].

Igualmente, el capítulo 14 del Libro III precisa en su texto original: “Cuenta el sobre-dicho maestro Alberto de Venecia que en una ciudad de Holanda que es en Alemania la baxa, que se llama Leydi, avia un mancebo de diez y siete años, o mas, y muchos años y vezes se avia confessado; pero nunca enteramente”.

La versión en dzaha dzaui omite la referencia a Leiden (Holanda) y dice solamente:

*Yocachi ee dzutu, tay yyo ndoo yyo yy,
naniya fray alverto de veneçia,
saha ee ñuu tayu toniñi
nisiyo ee tay, sahu uni cuiya
siy cay sichi ninanamata,
dzo hooca hoo ninamahuahata
ña cuite ña ndaa ninana[ma]ta*

*da niniy tahui sancto sacramento
coño mani Stohondo
da ñoho cuachi sani inita.*

Dice un padre, hombre muy puro, muy santo
–se llama fray Alberto de Venecia–,
que en una ciudad-trono del reino
vivía un hombre, de diez y ocho años,
y muchas veces se confesó,
pero aunque se confesaba bien,
no enteramente, no verdaderamente se confesó,
y recibió el Santo Sacramento
de la carne de Nuestro Querido Señor,
y estaba en un pecado mortal.

Obviamente, el tratado de Taix busca promover el rechazo al “pecado” en términos católicos. Para esto se manifiesta en visiones la Virgen misma:

*Yya yocay saha sa hoho yuhusi
sa yotuhui cuite saha dzeque yaha nacahuindo
sa ndoo sa nina daa yniyundo.*

*Nisiyo ee dzutu clerigo, dzutu cuachi
ta quihui daa nicacuta
nidzacuahahuahañaha dzeheeta
saha dzeque yyadzehe Sancta Maria
yca saha ndehe tnaha quihui nisiyo nacahuita
dzeque xtoho dzehendo.*

*Da quihui nisiy dzeheeta ñaha ninduhui dahui cay
da ninduhui cay mayta tucu
da yyoyu yoho tuchita
Yyoyu sa yondico yotacuta.*

*Da tay cuachi nicuhuita quihui dzahua.
Daqueyeni nisita nino nisita ndodzota nuu cuachi
Da yodzoca dzana sa niquidzata
Ninducuta cuachi caa ñuu ñayehui
Da cayca cuachi ninducuta tuca
Da ña nidzacuayta dzeque.*

*Da niquitnaha ee quihui
nitasi tay yyo nuuta nisacuacata
ñaha sa sica dzana
ñaha sa nuuta
yocuhui tnanita sa casiña dzita huayta.*

*Da ta nu coho cuhuaca sa casi dzitata
ñaha noo huiynica sa yocuhui huaha sa casi
da qua sihuaita huay yehe yuhu
da nisanu siteta nuu nana yyadzehe
sa nacahuita dzeque.*

*Da nituhu nisinocahua sa ninacahuita psalterio yyadzehe
ycadza nindoyo canita nu casi dzitata nicuhui
da quihui dzahua niquidzica yyadzehe
nituhuiya nuuta ninahananaya nuuta
yyo nitnoo yyo niya yya.*

*Da ninahaya sita sa casi yyo huaha yyo adze
da ñoho coho dzita sa saha quini saha cuiya
nuu sa casi nuu coho dzita
yodaha yondichi yehui dzadza
Da yyo quini yyo cuiya yosaha yyo yni sa yosaha.*

*Da nicanadzahaya si dzutu clerigo
Na cay saha casindo
Da mayta nindoyo coto yyata
da nidzahuidzota nanaya.*

*Yocuhui ndaa yni ñadzaña casi ñadzaña
Da yyo quini yyo cuiya yosaha
Yca saha hua cuhui casi ñadzaña
Dzo ndaani yosito yosini ñadzaña
Daqueyeni yocuhui yni ñadzaña
Ndusa ñadzaña nicachita.
Daqueyeni qhcodzo quini nuu yni ñadzaña.*

*Da nidzahuidzoya sita
Sa dzehuindu dzahua nduhu
Quihui yositando yaa quihui yocahuindo psalterio mayndi
Yonacahuindo dzequendi yyo huiy yyo huaha nicuhui maysi
Da ynindo yyo yosaha quini yosaha yni
Yca saha yodzoca quini yocuhui ynindi
Yyoca yosini uhuindi
Yaa yositando ndudzu yocachindo.*

*Da sa cuhui nda ynindi qhnindi
ta casindi ndudzundo
qhni dzaando qhni uhuindo
dza cuay ndodzo cuitando
dehe ndu cuachi yonducundo yquidzando.*

*Daquiyeni dzahua tnaha hoo nacuanini,
nindoyo ñuhuya nuuta
Da mayta dzahua tnaha tay nino/a tahui nuu nicuhuita
Ninacoto huahata
ninduhuita tucu tay nicoocoho ynita
sa sini mani si yyadzehe.*

*Ña dzuchi ña dzuhuaca nindoyo ñuhu nicuhui naata
nana yyadzehe dzaha yyadzehe
yyo ndichi yyo huaha yyo cutu
nisaco ndaa ndusa tacu yyadzehe ynita.*

*Daqueyeni nidzacuitata
ñaha sa dzica dzana,
ñaha (107v) sa nuu nisaha huayta
siy ndehendu cuachi
ndehe tnaha quihui ndehe tnaha cuiya
yodzoca huaha nisinimanita yyadzehe siy dzeque maniya. (III:5.)*

Aquí sale el quinto capítulo
que muestra verdaderamente que debemos rezar este rosario
con corazón limpio y sincero.

Vivía un padre clérigo, un padre joven,
y desde el día que nació
su madre le había enseñado bien
en el rosario de la Virgen santa María,
de modo que todos los días estaba rezando
el rosario de Nuestra Señora.

Cuando murió su madre se volvió huérfano,
es decir, se volvió huérfano otra vez,
y tenía mucha hacienda,
mucho para mantenerse y vivir.

Y se volvió hombre malo entonces.
Luego cayó en el pecado y se entregó a él.
Y más maldad hizo,
buscó pecado en todo el mundo.
Mientras muchos pecados buscaba,
no tiró de sí el rosario.

Y pasó un día que
tenía muchos hombres en su casa reunidos,
mujeres de mala vida,
mujeres sin honra
están juntas para comer tortillas en su casa

Como aún no era la hora para comer tortilla,
y faltaba un poco para estar lista la comida,
entonces entró en la casa por una puerta
y se hincó ante la imagen de la Virgen
para rezar el rosario

Cuando terminó y acabó con rezar el salterio de la Virgen
y se levantó para ir a comer la tortilla que estaba
entonces llegó la Virgen,
se manifestó a él, mostró su rostro a él,
con mucho resplandor, muy afligida estaba.

Y le mostró una comida muy buena, muy sabrosa
Y hay en el plato de las tortillas porquería y suciedad,
la comida y el plato de las tortillas
estaban manchados, llenos de excremento y orina.
Y mucha porquería y suciedad olía muy mal, cosa hedionda.

Y Ella habló al padre clérigo:
“Recibe eso, cómelo”.
Y él miró hacia arriba a Ella
y respondió a Ella:

“De mi voluntad yo humildemente sí lo quiero comer
Pero [es] mucha porquería, mucha suciedad hedionda
Por eso no lo puedo comer
En verdad lo miro, lo observo
Y luego lo quiero
vomitar”, dijo.
“Y luego me enfadaré.”

Y Ella le contestó
“Lo mismo me pasa a mí
cuando cantas canciones, cuando rezas el salterio para mí;
que reces mi rosario, muy hermoso, muy bueno fue,
pero tu corazón está sucio y huele mal
por eso más porquería es para mi corazón
y más me duelen
las canciones que cantas, las palabras que hablas.

”Y para que reciba mi corazón y oiga yo
y digiera yo tus palabras,
debes aborrecer y sentir pena,
arrojar de ti y echar al suelo
todos los pecados que buscaste e hiciste”.

Entonces de repente se acabó (la visión),
Se esfumó ante él.
Y él como estaba despierto,
puso bien atención,
se volvió un hombre convertido,
que quiere mucho a la Virgen.

Como si no se hubiera terminado la visión
del rostro de la Virgen, del habla de la Virgen,
muy listo, muy bueno, muy discreto,
imprimió la imagen de la Virgen en su corazón.

Luego arrojó con menosprecio
las mujeres de mala vida,
las mujeres sin honra de su casa
con todos los pecados
para todos los días y todos los años (para siempre)
y mejor amaba a la Virgen y su lindo rosario.

El texto insiste en que la continua devoción al rosario causa la felicidad y la salvación,
mientras que la falta de atención trae conflictos y miserias.

*Da hooca nisisi cahua nandaa cuiya
ninandodzo yniya nidzahuidzodzo yniya
saha sa tucu sa tucu tniño
yca ninadzaña nindico yniya saha dzeque yya dzehe
niquicuay nihui huasi yniya.
Yca saha ña yatni ña huiy nindoho ninaniya
niquisi sa sani dahui ñaha
niquisi yecu niquisi tnañu
yca saha yyo ninandehe ninacuta yniya
nicuhui coyo yniya.
Da quihui dzahua ee quihui nisini siteya
saha nacadhuiya dzeque da nacuaturya nana yyadzehe
da dzocoya sa si mayya nana yyadzehe.
Da dzo yuhuni nisiniya nisitoya
sa cada sa naa yni
sa yyo mayya saha yucu naho yucu
da nisihui ndusiya yni ndoyo yni ndayu
ña cuhui nana nditaya
ña cuhui nana cuiñiya
dzo yo nduu nday cahacaya
Da sadzehui dzahua cay tay yondicoya,
sa dzehui dzahua nisihui cuinota
nisihui ndusita yni ndayu yni ndoyo
tay siyya tnonota nani nuu chisita tnonota nani dzuqhta.*

*Da quihui dzahua nindoyo cotoya ndica Adehui
 nisiniya yya dzehe Stoho dzehendo
 siy tay yyo ndoo yyo yy Sancto Domingo,
 da yotneeya yoho caa dziñuhu cusi
 ñoho tnaha yondico tnaha usa dzico usi ñoho tnaha
 da sahu sa tecuta sa quaa dziñuhu quaa dziñuhu nina
 usi yotnaha ñoho tnaha
 da nisanaha ñoho sa tecuta sa cuaha
 sadzehui dzahua nee cutu
 yodzama yodaa ndodzo qhnindi yehe ndahui yondasi ndodzo
 sa dzehuindu yca caa yodzacayya siy Sancto Domingo
 sa dzehuindu yca caa yonadzita nduhuiya
 cay tay yondico yotnee yonana
 nino tasiya dzini yucu
 da yca ninadzahuatuya ynita.
 Ninacuhua yya obispo
 daqueyeni ninatneeya caa
 da ninanaya huasi nanaya
 ninasino cahua dzini yucu, ninocooya,
 yoo ndu tay nisandacataya nana yya dzehe. (III: 3.)*

Pasaron algunos años
 y se olvidaba, no se acordaba,
 por muchas ocupaciones,
 por eso dejó y mudó el corazón respecto al rosario de la Virgen,
 hizo espacioso y aflojó en su corazón [su atención].
 Por eso luego sufrió problemas y estaba afligido,
 vinieron maleficios,
 vinieron guerras y batallas,
 por eso lamentaba mucho y tuvo pena,
 estuvo triste.
 Entonces un día se hincó
 para rezar el rosario
 y adorar a la Virgen
 y ofrecerse a sí mismo a la Virgen.
 Y de manera secreta [en una visión] vio y notó
 un milagro, una maravilla
 que él mismo estaba al pie del monte, entre montes
 estaba ahogándose en el lodo, en el lodazal
 sin alcanzar salir
 sin alcanzar pararse
 y sin poder hablar.
 Igualmente muchos hombres le rodeaban
 igualmente atollados,
 iban a ahogarse en el lodo en el lodazal
 los hombres con él; algunos [estaban ya] hasta la barriga, otros hasta la garganta.
 Y cuando levantó la mirada hacia el (pecho del) cielo

vio a la Virgen, Nuestra Señora
 con el hombre muy limpio muy sagrado santo Domingo,
 y agarró una cadena de plata cendrada
 de ciento cincuenta eslabones (el rosario)
 y quince redondos de oro amarillo, de oro puro,
 diez eslabones
 juntados redondos, grandes,
 igualmente todos,
 los cambiaron y subieron a sus súbditos (cofrades),
 los soltaron,
 al igual los sacó Ella con santo Domingo,
 así ambos los sacaron,
 muchas personas dieron la vuelta, agarraron, salieron,
 Ellos los albergaron encima de un monte
 y allí les hicieron felices.
 El señor obispo aceptó,
 luego agarró la cadena
 y salió,
 y llegó a la cumbre del monte,
 algún hombre lo llevó a la Virgen.

De nuevo observamos cómo dominan el texto paralelismos y difrasismos:

- *ña yatni ña huiy*, “muchos”
- *nindoho ninaniya*, “sufrió, padeció”,
- *niquisi yecu niquisi tñañu*, “vinieron guerras, vinieron batallas”,
- *sa canda sa naa yni*, “un milagro, una maravilla”,
- *saha yucu naho yucu*, “al pie del monte, entre montes”,
- *yni ndoyo yni ndayu*, “en el lodo, en el lodazal”,
- *ña cuhui nana nditaya, ña cuhui nana cuiñiya*, “sin alcanzar salir, sin alcanzar a levantarse”,
- *yondico yotnee yonana*, “dieron vuelta, agarraron, salieron”.

La apariencia de la Virgen es descrita en términos de hermosura y preciosidad, como en esta visión de un obispo pecador:

*Daqueyeni nicoo cuita ndeye Sancto Domingo
 ninadzitaya ndaha obispo yca ninana nay ñahaya sita
 da nisandacayata ee ytu yta yyo dzee yyo huaha
 ndehe noo yta ysaa ytu ndehe ndu yta huidzi yta huaha.
 Da mañu dzahua ytu yca yni no dzica yya nee ñuhu
 Sancta Maria Xtoho dzehendo
 ñoho dzicaya tayu dziñuhu quaa dziñuhu nina
 yonumiya dzaya maniya Stohondo Jesu xpo
 yya nitahui ñaha sindo*

*yya yeqhi yya yehua
 ñoho ndaya yya nee ñuhu.
 Da nisitota nisinita yodzasaya ee ee yta
 chi yoniy tahui ndehe taca
 da yocana dzaha cuitayuya
 sa hooca dzasaya niy tahuita
 sa ee sichica yta dzini
 yyo huiy yyo ndoo
 yyo nina yyo dzee. (III: 3.)*

Y luego santo Domingo se inclinó,
 jaló ese obispo hacia sí, lo sacó,
 y lo llevó a un jardín de flores muy feliz y muy bueno
 y todo el jardín estaba lleno de todo tipo de flores dulces y buenas.
 Y en medio de esa jardín estaba la Virgen
 santa María, Nuestra Señora
 en un trono de oro amarillo, de oro puro,
 abrazando a su querido hijo, Nuestro Señor Jesucristo,
 Nuestro Salvador,
 niño y príncipe.
 en sus manos señoriales de la Virgen.
 Y vio y notó que Ella daba una flor a cada uno,
 y recibieron el beneficio todos,
 y Ella habló verdaderamente,
 de una vez da y reciben
 cada uno una guirnalda de flores,
 muy hermosa, muy limpia,
 muy pura, muy feliz.

ESTRUCTURA NARRATIVA

El manuscrito *Dzeque Iyadzehe* es una fuente única para estudiar el estilo narrativo antiguo en dzaha dzaui. En seguida presentaremos una antología de textos (identificando su posición en la obra de Taix mediante un número romano para el Libro y un número arábigo para el capítulo). En la transcripción agregamos algunos puntos y comas para su mejor entendimiento. Nuestra traducción toma en cuenta el original en español, pero busca acercarse al texto en dzaha dzaui y trasladarlo de manera literal. Huelga decir que nuestra comprensión del dzaha dzaui antiguo es aún deficiente y que no siempre podemos estar seguros del significado preciso de las frases.

La estructura típica de los relatos recopilados por Taix es sencilla. En determinado país o lugar vive una persona. Por alguna razón llega a pecar o a tener un problema, pero por su educación, por la predicación de santo Domingo, por una visión o por otro evento especial, se encomienda a la Virgen y reza el rosario todos los días. Entonces la Virgen interviene y la persona se salva. Muy frecuentemente leemos frases como

Nisiyo ee tayu toniñe nani brabancia ee tay yyo nisinimanita stohodzehendo yocuhui saha dzeque yyadzehe nda nisacohotnahata tutuya, nisaquehe ndahui tnahata saha dzeque mani-ya nda nisiyo nacahuita dzeque maniya ndehe tnaha quihui. (III: 68.)

Vivía en un reino llamado Brabancia un hombre que amaba a Nuestra Señora, que es por el rosario de la Virgen y se inscribió en su cofradía, se inscribió en la cofradía de su querido collar (rosario) y rezaba siempre su querido rosario todos los días.

Ee tayu toniñe nani barcelona nisiyo ee ñahadzehe yyoyu nisinimaniña stoho dzehendo sancta ma, nisiyo nacahuiña dzeque maniya ndehe tnaha quihui nda nicuhuiña confadre. (III: 76.)

En una ciudad real llamada Barcelona vivía una señora que mucho amaba a Nuestra Señora santa María, siempre rezaba su querido rosario, todos los días, y fue cofrade.

Ee dzutu nisyodzatihui saha cuachi caa ñuu ñayehui dzo eeni tniñu ña nidzacuitata nisiyo nacahuita dzeque yyadzehe ndehe tnaha quihui. (III: 31.)

Un sacerdote vivía en pecado por los vicios del mundo, pero un asunto no descuidaba: rezaba siempre el rosario de la Virgen todos los días.

Dzahua tnaha ee dzutu tay yonaha ndichi tay yyo huaha yni nanita fray alberto de venezia nisiyo ee ñaha cuachi ñaha nee ñuhu ee ñuu nani egra. Ñaha cuachi yca nisaquehe ndahui tnahaña saha dzeque yyadzehe, nicuhuisi cofradre. Nda nisyonacahuisi dzeque ndehe tnaha quihui dzahua tnaha nidzasa nidzaquaha dzutu. (III: 37.)

Según un sacerdote inteligente, hombre de muy buen corazón, llamado fray Alberto de Venecia, vivía una mujer joven, una virgen, en una ciudad llamada Egra [en Bohemia]. Esa joven fue inscrita en la cofradía del rosario de la Virgen, fue cofrade. Y rezaba el rosario todos los días como le había dado y enseñado el padre.

Ee yya canu nisiyo ñuu castilla da yya yca yyo nidzatevuiy yyo ninducu cuachiya, tay nicacu dzana nicahuiya, dzo ee ñuhu nitniño huaha niquidzaya sa nisinimaniya Stoho dzehendo sancta Maria. Yca sa ninoquehendahuitnahaya nicuhuiya confadres saha dzeque yyadzehe da ndehe tnaha quihui nisyocachiya nisiyo nacahuiya dzeque. (III: 28.)

Un señor grande vivía en España, y ese señor mucho pecaba, mucho buscaba el pecado, hombre que nació malvado se contaba (consideraba), pero una cosa buena hizo: que amaba a Nuestra Señorasanta María. Por eso se había inscrito en la cofradía y fue cofrade del rosario de la Virgen, y todos los días decía y rezaba el rosario.

Yca ñaha nitnaha cuay nisiyeña nitayuña dza yocaa ndodzocaña nuu sito nda yca yyoña ña ee quihui yonaandodzoña yonacahuiña dzeque yyoyu yosicatahuiña nuu nana stoho dzehendo qhmi yoo nisyocahua ndodzoña nuu sito yyoyu nindohoya. (III: 76.)

Esa mujer se enfermó, se doblégaba, se podría, y cayó en cama y allí ella mucho ni un día olvidó rezar el rosario, mucho pedía a Nuestra Señora; cuatro meses estuvo en cama, mucho sufrió.

Las enfermedades son pruebas que nos pone la Virgen:

*Daqueyeni niniy cuayña nitahui nicuhui cuayña
da nisiniña nitacu siña saha nicuhui ndudzu
tnee nducu saha siqui sa si may ndaya yya dzehe.
Dzo cuay niyyondaa yniña nisay ndatuña
nisini yyoña quete cuay yca,
da niquidzaña sa ndaqueyeni na quendahui tnahaña
tutu cofradia dzeque mani yya dzehe
da neeyu yniña nicuhui ndaayu yniña
ninacahuiña dzeque ndehe tnaha quihui.
Da nidzacahaña cay tay cay ñaha sa nacahuita dzeque
co tnee ndaa ynita coo ndaa ynita
sa nacahuita dzeque cuhuita confrades. (III: 4.)*

Luego se enfermó
y se escarmentó a sí misma
porque fue la palabra que castiga de la mano misma de la Virgen.
Pero aceptaba la enfermedad, sufría con paciencia,
sentía mucho ese animal-enfermedad
e hizo que luego la inscribieran
en la cofradía del rosario de la Virgen
y fue devota, fue recta,
rezaba el rosario todos los días.
Y dijo a muchos hombres, muchas mujeres
que rezaran el rosario,
que se aferraran y fueran rectos
para rezar el rosario, para ser cofrades.

La enfermedad (*cuay, quahi*) es calificada como un animal (*quete*). La frase *tnee nducu saha siqui* es una metáfora que significa “castigo”.

Las tramas de las historias que siguen son simples, pero la forma de presentación conserva muchos elementos de la retórica nativa, así como de la terminología precolonial.

Ee ñuu nani balaguer usi cuiya huitna nitaa cuachi ñahata. Yca ñaha yyoyu nisinimaniña dzeque yyadzehe. Nicachita ñaha sa nduhui nicuhuiña, yca saha nitnee ñaha justicia, nisiyoña huay caa.

Nda mayña ña tuhui yniña, dzahua yonduhuiña, yocachiña: ñatuhui sa dza yoquidzandi. Nda nitasi tnuni justicia sa dzandoho nanitaña, sa chiy yohotaña, saha conuni sahaña ee yuu canu, yca condico cata cuita caaña yca yehe ee cata, yca condaa quehe naaña. Nda nisinu quehe yca, ndaquiyeni yonadzaña yonataya, yonduhui niy yequi coñoña nuu cuicoña. Quihui nitacu siña ndudzu saha dzahua yotasitnuni justicia saha ndoho naniña yyo niyuhuiña.

Yca saha ninacuatu huaha stoho dzeendo, nda nicachiña nisini ee ñaha cuachi: quaha dzaya cuano cay dzeque yonacahuindi, quinayndo ña nicuhui naha nacuyandi quihui nitni-ñaha justicia. Nda nisaha ñaha cuachi ninacuaasi dzeque huay, niquinaysi siña. Ndaquiyeni

ninacahuiña neeyu yniña saha chiy nday ñaha yyadzehe. Nda nichiy yohota ndahaña, nda-quiyeni yotanda. Sa cuhui uhui nisani yohota, sa dzevui dzahua nitanda. Sa cuhui uni yosani yohota, nitanda tucu.

Quihui nisini justicia sa naa yni nicuhui, yca saha nicachita: huaha ñatuhui saha may stoho dzehendo nidzatuhuiya saha ñatuhui saha. Yca saha ndehe tacata nichidzohuidzotaya, nda cuanuhu ñaha yca huay ñuhu sancto domingo, ninucuiñe sitiña nuu naa yyadzehe sancta ma nani del rosario, nda nicachiña si ndehe taca dzutu sa naa yni nicuhui nitahuiña. (III: 40.)

En una ciudad llamada Balaguer, diez años ahora (en el año de MDLI) levantaron un falso testimonio en contra de una mujer [que] amaba mucho el rosario de la Virgen. Dijeron que era una mujer que se volvía (nahual). Por eso la agarró la justicia, estuvo en la cárcel.

Y ella no confiesa, protesta, dice: “nada hago”. Y la justicia mandó que la torturaran, que le pusieran cuerda, que le ataran a su pie una piedra grande, y con ésta colgada daría vuelta hasta que de una vez se privara, y solía llegar a tal grado que luego se suelta, afloja, vuelve tieso su cuerpo cuando [se] mueve.

Cuando ella oyó la orden que así mandaba la justicia que sufriera tormento, tuvo mucho miedo.

Por eso rezó bien a Nuestra Señora y dijo a una niña: “vete, hija, ve a recoger el rosario que rezo, tráelo, no pensé en llevarlo cuando me agarró la justicia”.

Y se fue la joven a recoger el rosario en la casa y se lo trajo. Luego rezó de todo corazón que le ayudara la Señora. Y le pusieron la cuerda, (pero) luego se rompe. Una segunda vez amarraron la cuerda, de la misma manera se rompió.

La tercera vez amarraron la cuerda, [y se] rompió también.

Cuando la justicia vio que era un milagro, entonces dijeron: “bien, no hay razón, porque Nuestra Señora misma mostró que no hay razón”. Por eso todos la alabaron (a la Virgen) y esa mujer se fue a la iglesia de Santo Domingo, se arrodilló ante la imagen de la Virgen santa María llamada del Rosario, y dijo a todos los monjes que fue un milagro que recibió.

Es interesante notar que para traducir “bruja” se recurrió a un término del mundo mesoamericano: *ñaha sa nduhui*, “mujer que se vuelve (animal)”, es decir, una sacerdotisa-nahual. Es una inversión lógica de la otra costumbre española de designar la religión mesoamericana como “brujería”. De la misma manera se traducen otros términos de la realidad europea en dzaha dzauí.

Un lugar o una ciudad es *ñuu*, generalmente seguido por el topónimo; una capital (como Barcelona o París) es *tayu toniñe*, “trono del rey”, mientras que un reino, una provincia o un país es *ñuu tayu toniñe*, “lugar del trono del rey”. Así leemos sobre *tayu toniñe nani Roma yca yocuhui dzini si nee cutu ñuu xpianos*, “la capital Roma, que es la cabecera de todos los pueblos cristianos” (III: 72).

A veces hay descripciones más precisas del lugar:

*Tayu canu tayu toniñe Roma
ee quihui nicay coho
cay tay yee ñaadzehe yni tnundoo
sa qh dzadziquita.*

*Nicachi taca tay
ñuhu yni tnundoo:
na qhdzadziquindo nuu nduta.
Nda nisico cuisi, qua cay
ndusitnu yni nduta,
nicay ndusi ndehetacata,
nintnanita nisiyta,
dzo ee niy ni ñaha dzehe nicacu. (III: 38.)*

En la gran ciudad de Roma
un día se metieron
muchos hombres y mujeres en un barco para hacer juegos (un viaje de placer).
Decían todos los hombres
dentro del barco:
“ven a tener placer en el agua”.
Entonces se revolcó el barco, se fue,
se hundió el barco en el agua,
se hundieron todos,
se ahogaron, se murieron,
pero una sola mujer se salvó.

El texto español es mucho más extenso, menciona el río Tíber, por ejemplo, pero todo eso se recortó en la traducción por no ser relevante para un público de Ñuu Dzaui.

*Sata ndau ñuu nani lerida yninu yuta canu, yca yonana tnundoo, yca huasi yca yondehe sa casi
ñuu, yca yoquisi sa casi. Sa dzevui yuta yca yosaha huitu yosanayta, sa qh coho huay yochiy
tnahata, yochiy yuqhta, nda yutnu ysindodzota. Ee quihui ña cay cuiya huitna nicuhui, quihui
quaha yutnu, yodzo ee tay huaha tay yyoyu yosinimani yyadzehe. (III: 39.)*

Junto a la ciudad llamada Lérida pasa un río grande, allí salen barcos, allí viene, allí termina la comida de la ciudad, allí llega la comida. Por ese mismo río vienen vigas, las levantan, llegan para las casas, las juntan, las ponen en orden, y la madera está encimada. Un día –no [hace] muchos años hoy– fue cuando se iba a venir la madera: está encima un hombre bueno, hombre que mucho ama a la Virgen.

El libro generalmente es vago en cuanto al tiempo en que ocurrieron los hechos, como es de esperarse en narraciones de milagros. En algunos casos se menciona una fecha precisa. La comparación entre la traducción al dzaha dzaui y el original en español demuestra que el texto mismo se fecha entre 1559 y 1562.

*Ee huay ñuhu dzutu nani cartuxos ee tayu toniñe nani treveris una dzico uhui cuiya huitna
nisiyo ee dzutu [...].*

En una casa de Dios (un monasterio) de monjes llamados cartujos en la ciudad del reino llamada Treveris, hoy [hace] ocho veces veinte más dos (162) años, vivía un monje [...].

El original aclara que fue “en el año de Mcccc”, es decir 1400 d.C., lo que fecha el texto mixteco en 1562. La iglesia y el monasterio, al igual que el templo mesoamericano, son *huay* (*huahi*) *ñuhu*, “casa de Dios”.

LOS PROTAGONISTAS

Los relatos tratan de personas de todas clases sociales y de diferentes partes de Europa. Los que pertenecen a la nobleza son *iya*, “señor”. La forma femenina, *iyadzehe*, “señora”, se ocupa también para la Virgen. Los monjes y sacerdotes se llaman *dzutu*, “padre”, pero pueden ser designados como *iya*, especialmente cuando tienen rangos superiores, como obispo o papa.

Nysiyo ee yya rey nisanu niyee nisayaya, yca saha nisaca[hi]quiye tay dzana yodzoca ñuu. Nda dzuchini ñuu yondaca mayya dzi ñuu yya dzi tayu, nda ña yee dzo ña saaca ñandayca. Yocuhui yniya condacaya ñuu yca, hua cuhuica dzacacu nino yata, hua cuhuica caha yee caha ndodzoya, hua cuhuica cadzaya yecu tñañu. (III: 34.)

Vivía un señor rey, anciano, envejecido, con carestía, porque los hombres malos le habían quitado por fuerza la mayor parte de su país.

Bien pequeño le quedó su país, su trono (es decir: su reino), y no fuertes, ni animados ya más [estaban] los vasallos. Quiere gobernar aquel país, (pero) ya no es posible que los salve, ya no es posible que hablando les inspire fuerza o poder, ya no es posible que haga guerra.

Aquí el título *iya*, “señor”, se especifica por medio de un préstamo del español: *iya rey*. El término *ñanday* (*ña ndahi*) se refiere a sus súbditos, la gente común, o, con un préstamo del náhuatl, los *macehuales*. Ser Señor o gobernante es *yondacandi ñandahi*, expresión en que el verbo *yondaca* significa “acompañar, cuidar” o, en combinación con ovejas, “pastorear” –aparece también en términos para “capitán”, “ángel de guarda”, y “jurisdicción”–. El paralelismo verbal *caha yee caha ndodzo* combina *caha*, “hablar”, con *yee*, “fuerza”, y *ndodzo*, que tiene múltiples significados, desde “encima” hasta “quetzal” y “capitán”; *caha ndodzo* es “amonestar” y “predicar”. El difrasismo *yecu tñañu* significa “guerra” o “batalla”.

Nisiyo uhui yia nanu eeya Principe da tucu yya conde tayu toniñi francia. Dehenduhuiya yyoyu nisini uhuitnahaya. Cay to nanu nisaha nuuya saha noo cuachi sa ndahaya, ninatniño sahu sa nduhui ndaa nduhuiya da nisay sahuya ña nisayndatuya, saha ñanday yondaca ee yya tucu duhuita ninaa nicanitnaha, yonaa ninota ytu, ytu nduhu cachi eeta, ytu nduhu cachi eeta tucu. Yodzatevuita yosandata dehe ndu sa yyo ytu. Da nisini ee dzutu tay yyo ndoo yyo yy tniño yca, ninatadzi ynita saha hua cuhui cadza ñayehui, sa nduhui ndaa nduhui y[ya]. (III: 24.)

Vivían dos grandes señores, un señor príncipe y el otro señor conde, en el reino de Francia. Ambos se odiaban mucho mutuamente. Muchos principales vinieron a ellos para que

se reconciliaran en amistad, intervinieron poniendo paz, para que se concertaran ambos señores, y arbitraron, [pero] no obedecieron, [de modo] que los vasallos, los que sirven a un señor y al otro, de ambas partes, hicieron pleito y pelearon, riñeron en el campo, en el terreno del rebaño de ovejas de un hombre y en el terreno del rebaño de ovejas de otro hombre. Echan a perder, destruyen todo lo que hay en el campo. Y un padre (sacerdote), hombre muy puro, muy santo, oyó esa cosa, pensó: no es posible que gente haga [eso], se deben concertar ambos señores.

En este texto encontramos un *iya príncipe* y un *iya conde*. El *toho*, aquí combinado con el adjetivo *cahnu* (plural: *nahnu*), “grande”, es un “noble” o “caballero”. Hasta hoy se usa para una persona que merece un respeto especial, por ejemplo un anciano o principal. El “padre”, *dzutu*, es un título sacerdotal, muchas veces seguido por el paralelismo *yyo ndoo yyo yy*, “muy puro (limpio), muy santo (delicado)”.

Ee yya nani alano de valcoloara ee ñuu nani bretaña yehetnahata yondicotnahata, yehe ndico eeca yya canu quaha tacaya cay tnahaya sa cadzaya tnaño chiyndi hue ñuhuya, caniya tay uhui yni, tay caha uhui yuhu uhui ndudzu, tay caha dziqui dzuma, yca quahaya saha tniño sa sini ndisa. (III: 41.)

Un Señor llamado Alano de Valcoloara, en un país llamado Bretaña, junto con muchos, rodeado por muchos, junto con otros señores, señores grandes, con mucha gente, a hacer guerra por defender la iglesia, a pelear contra los hombres de corazón doble, los hombres que hablan con dos bocas y dos palabras, que hablan mal, a eso se fue por el asunto de la fe.

El *iya cahnu* es un “Señor grande”, un título usado también por reyes o emperadores. Se trata de una guerra contra los “herejes”, aquí calificados como hipócritas y malhablados. La expresión *yocaha dzeque dzuma* se compone de *yocaha*, “hablar”, *dzeque*, “broma” y *dzuma*, “cola, atrás”, lo que junto significa “hablar mal de otro en su ausencia”, “maldecir”, y “murmurar”. La religión o la fe es “lo que se siente como verdad”: *sa sini ndisa*.

Nisiyo ee yya toniñi canu yyoya canda da nicacu cay dzayaya. Yca nicuhui yniya ee dzaya dzehe huiy huiyña sa cuhui ñaha yyña ñaha nee ñuhu da tucu dzayaya conay huaha yahui cataya sa si mayya. Yca saha ña ninandacu nandaa yodzoca yy cuhuiña, cuiteyu dzuchi yahui tniño. Yca ninatadzi yniya yonanducuya, yca saha ninoquehe dzayaya huay cutu huay cuica, yye cay dziñuhu, huay dzaya sant Benito. Yca saha dzahua tnaña nitaya ña cutu yonuni tniño Xtohondo Dios, tniño dzusa tniño cundu tniño dzahui, si dzo tnunica nisiyo cadza ñaha, dzaya yya, dzaya toho huay ñuhu yca. Ña yondadze cutu dzo yeca dzo ndusanica nisiyo ndadze, yca saha ña nisiyo nay huahaña, ña nisiyo qhnihuahaña tniño yy nitasitnuni sant Benito, ñatuhui taniño ndoo taniño yy yquidzaña, da mayña dzo dzee dzee nisiyo nay huahaña dziñuhu. Yoonda tay yosinimaniña. Yca tay yosahaña tniño yy nidzacanino tniño ñahuaha dudzu ñahuaha. Yca saha dzahua tnaña taniño ñaha yca yonaquay nee ñaha cuachi. (III: 16.)

Vivía un rey grande, bien dispuesto, nacieron muchos sus hijos.

Entonces quiso que una hija muy hermosa fuera mujer santa, mujer virgen (= monja) y [que] los otros hijos obtuvieran (heredaran) su hacienda de él

Por eso no halló dónde ella más iba a estar de manera santa; verdaderamente pequeña (fue) su hacienda. Por eso pensó y buscó, entonces fue su hija a una casa arreglada, una casa rica, que tenía mucho oro, casa de los hijos (monjes) de San Benito. Por eso estaban alojadas, no estaban bien enfajadas por el asunto de Nuestro Señor Dios –asunto de flojos, de perezosos, de descuidados– y vanamente se comportaban las mujeres, hijas de señores y de principales, en esa casa de Dios. No viven encerradas bajo llave, ni pobres (con dificultad), de acuerdo con la regla de estar encerradas. Por eso no vivían alabando bien [a la Virgen], ni vivían conociendo bien los asuntos (reglamentos) santos que había prescrito san Benito, no observan los símbolos puros, símbolos santos, sino muy felices viven teniendo oro. Hay hombres a quienes aman (novios). Esos hombres que ellas tienen, el oficio santo revolvieron con asuntos malos, palabras malas. Y entonces al aspecto de esas mujeres se parecen las jovencitas.

En cuanto a la última parte el texto español original dice: “daban y enviaban a sus amigos y conocidos seglares con los cuales debajo de amistad honesta muchos males se cometían de palabras y obras deshonestas y de pecados”. Encontramos aquí el término *iya toniñe canu* para “gran rey”. En Ñuu Dzauí toda la familia noble, incluyendo a los príncipes y sacerdotes, tenía el título *iya*, pero sólo el gobernante (“rey”) era *iya toniñe*. Este título contiene el elemento *to-* de *toho*, “señor”, y la palabra *niñe*, que puede originalmente ser una variante de *neñe*, “sangre” o “mazorca”, pero que se distingue claramente de ello en su forma de escritura y aparece también en términos como *ñuu niñe*, “cabecera del pueblo”, *tñuhu niñe*, “cortésmente”, *itu niñe*, “heredad del común”, *tñiño niñe*, “público oficio”, y *naha niñe*, “sacerdote mayor de los indios en su gentilidad”. El palacio real se llamaba *a-niñe* (con el prefijo locativo *a-*), lo que hoy día sigue siendo el término para el palacio municipal. El texto citado también menciona a *dzaya yya*, “hijos/hijas de los Señores” y *dzaya toho*, “hijos/hijas de los principales o caballeros”. Para comunicar el concepto de “monja” se usó la expresión *ñaha ii*, *ñaha nee ñuhu*, “mujer santa, mujer virgen”. Otros paralelismos similares son *taniño ndoo*, *taniño ii*, “señal pura, señal santa”, para las reglas de la vida monacal; *huahi cutu*, *huahi cuica*, “casa arreglada (literalmente: ‘de nariz’), casa rica”, para un convento lujoso, y *tñiño dzusa*, *tñiño cundu*, *tñiño dzahui*, “asunto de flojos, de perezosos, de descuidados”, para la mala vida. Otra figura literaria es la duplicación del adjetivo para expresar énfasis: *huiy huiy*, “hermoso, hermoso”, para “muy hermoso”, y *dzee dzee*, “feliz, feliz”, para “muy feliz”.

Ee monasterio sant Benito nani Dolo da huay ñuhu nani Sancta Maria nisiyo ee dzutu nani Iostio. Da dzutu yca nitacu tñuhu sita dzutu nicachi ee yya arzobispo sa nisahaya nisacotoya ñuu yy ñu nituhui nana Stohondo da ñuu yca nisiyodzicaya da nisiyodzahaya ndica Cruz, yca saha ñuu yy nani ñuu yca. (III:2.)

En el monasterio de San Benito, llamado Dolo, y la iglesia llamada Santa María, vivía un padre llamado Iostio. Y ese padre escuchó a un padre decir de un señor arzobispo que fue a ver la Tierra Santa donde nació Nuestro Señor y donde vivió y murió en (el pecho de) la cruz: por eso se llama “tierra santa” aquel país.

Notamos el título *iya arzobispo*. El término *ii*, “delicado, sagrado”, aquí se combina con *ñuu* para designar la Tierra Santa (Israel). La razón de esta calidad especial se explica con una frase elegante: *ñu nituhui nana Stohondo*, “donde manifestó el rostro Nuestro Señor”, una expresión reverencial para “nacer”.

También la palabra *dzica* (en *nisiyodzicaya*, “vivía el señor”) pertenece a la lengua reverencial, así como *yosiyo dzaha*, “morir el señor”). La mayoría de las preposiciones se forma a base de referencias a partes del cuerpo: de ahí que “en la cruz” se traduce como *ndica Cruz*, “en el pecho de la cruz”.

Nisiyo ñuu castilla nduhui ñahadzehe tay yyo ndoo, nicuhui nduhuita tay niy yni, tay cuhui canu cuhui ndahuita. Nda nicacu ee dzaya dzeheeta, Ndaa nicacusi nisiyo dzaquahañaha nisiyo yocoña dzinisi nisiyo cachiña: dzaya mani tana nacahuindo dzeque yaha, ndaquiyeñi tasindi sa huidzi casindo, ta uhui sichi nacahuindo uhui sichi tasindi sindo. Yca saha uni sichi nisiyo nacahuisi dzeque, yca nisino cahua ee psalterio. Ndahui nisiyo nacahuisi, nisiyo coocuiñe sitisi, nisiyo dzatnahatnaha nduhuindahasi, nisiyo cotosi andehui. (III: 29.)

Vivían en España una mujer y un hombre ambos muy puros, ambos fueron personas íntegras, gente de fe y humildad. Y nació una hija suya.

Desde que nació la niña, ellos siempre le enseñaron que viviera humildemente (bajando la cabeza), siempre le decían: “hija querida, si rezas este rosario, luego te damos un dulce para que comas, y si lo rezas dos veces, te lo damos dos veces”. Por eso tres veces siempre rezaba la niña el rosario, por eso acababa un salterio. Pobre, siempre rezaba, siempre se hincaba, siempre juntaba ambas manos, siempre miraba al cielo.

Este texto trata de la gente común: *tay*, “hombre”, *ñahadzehe*, “mujer”. Su devoción y su piedad se expresan por medio del paralelismo *tay yyo ndoo, tay nee ini, tay cuvui canu [inita si Dios], cuvui ndahui [ini]ta*, “personas muy puras, personas de corazón entero, personas que confían [en Dios], personas piadosas (‘pobre, humilde de corazón’). Su hija vivía *yocoña dzinisi*, “inclinando la cabeza”, es decir, “con humildad”. Con detalle se describen los actos de la devoción cristiana: rezar (*cahui*), hincar (*coocuiñe siti*), cruzar las manos (*dzatnaha nduhui ndaha*) y levantar la mirada al cielo (*coto andevui*). La iconografía mesoamericana nos hace pensar que tales actos también formaban parte de los ritos precoloniales.

Ee ñuu yucu sasi may toniñe ñuu canu nani balencia nisiyo ee ñahadzehe yyo huaha yniña, naniña ferrera, ñadzehe tay tatu. Yca ñaha ndaa nicuhui tacu yniña. (III: 75.)

En un pueblo montés de la corte real, de la ciudad grande que se llama Valencia, vivía una mujer de muy buen corazón, llamada Ferrera, esposa de un jornalero. Aquella mujer en verdad era inteligente.

El texto original en español comienza: “En el territorio de Valencia que por otro nombre se llama huerta de Valencia hay muchos lugares, en uno de los cuales había una buena mujer[...]”. El verbo *yotatu* significa “alquilar” y “suplicar”, de allí que *tay tatu* se usa para

“criado” o “peón”. La expresión *tacu ini*, “avivado de corazón”, “de agudo ingenio” y “sesudo”, la encontramos como parte de nombres de princesas en la época precolonial.

Ee tayu toniñi nani dradaco daha ñuu tayu toniñi holandia nisiyo ee ñahadzehe canu nidzatehuiña. Yca ñaha ña yochiyñuhuña, dzo yocaha hoo nicaña, oco qhmi cuiya ña ninanamaña, saha nitadzi yniña hua niy tahuña huadza ndoo Stohondo ndios cuachiña saha yyoyu canu nidzatehuiña. (III: 15.)

En una cabecera real que se llama Dradaco (= Dordrecht), sujeto del reino de Holanda, vivía una mujer, [que] grandemente pecaba. Esa mujer no veneraba a Dios, pero hablaba torpezas; [durante] 24 años no se confesó porque pensaba que no iba a recibir perdón, de ninguna manera de Nuestro Señor, por su pecado, porque mucho y enormemente había pecado.

El concepto cristiano de “pecar” se traduce por *dzatevui*, “echar a perder”, “hacer pudrir”. Se opone a *chihi ñuhu*, “poner como Ñuhu”, es decir: “venerar a Dios”. El pecado mismo se dice *cuachi*, “crimen” o “culpa”.

Nisiyo ee tay sa quacuano cuechi, tay sa quacuanu taqui, tay yodzaquaha sa cuhui ndichita. Yyoyu nisinimanita yyadzehe nda nicuhui cuyu nicuhui cana ynita. Ndehe tnaha quihui nisiyo cadza huahata yta dzini yodzacandehe nuu yta huidzinisi, yotniñota yaya naa yyadzehe yñe huay ñuhu ñuuta. (III: 36.)

Vivía un hombre que iba creciendo, hombre joven, hombre que estudiaba para ser listo (“estudiante”). Mucho amaba a la Virgen, y era diligente, era muy dedicado. Todos los días arreglaba una corona que la compuso de flores olorosas, la puso en la cabeza de la imagen de la Virgen que está en la iglesia de su pueblo.

El paralelismo *tay sa quacuano cuechi, tay sa quacuanu taqui* se refiere a un “adolescente” o “mancebo”. La palabra *yaya*, “cabeza”, pertenece a la lengua reverencial.

Nisiyo ee ñahadzehe ee ñuu nani picardia, dzahua tnaha yocachi ee dzutu tay yonaha ndichi nani fray Alano de Rupe; yca ñaha nitehui tnuhuña cay tay cay ñaha nicachi tnuhuña. (III: 11.)

Vivía una mujer en un lugar que se llama Picardía, como dice un padre, hombre sabio, llamado fray Alano de Rupe; pues ella estaba difamada: muchos hombres y muchas mujeres hablaban (mal) de ella.

Un referencia general a la gente es *cay tay cay ñaha*, “muchos hombres, muchas mujeres”. Como Taix recopiló textos de otros autores, frecuentemente cita a sus fuentes, en este caso Alano de Rupe, a quien en otro lugar se califica como *tay yyo ndoo yyo nina*, “hombre muy puro, muy limpio”. Un segundo autor a quien cita varias veces es fray Alberto de Venecia, *ee dzutu tay yonaha ndichi, tay yyo huaha yni*, “un padre, hombre sabio, hombre de muy buen corazón”.

Ee ñahadzehe ndahui dzahua tnaha yocachi dzutu fray alano de rupe yoquidza ndudzu si tnahaña saha tñño mani siy tay cuica. Nda saha dziñuhu siy saha ndudzu yodzatnee yaata juez nda nitasitnunita siña ndahui hua naniyña. Nda may ñaha yca ninandehe ninacuta yniña saha nidzacuitaña ñuu ñayehui nda ninanducuña tñño andehui. (III: 42.)

Una mujer pobre, como dice el padre fray Alano de Rupe, traía pleito por un asunto importante con hombres ricos. Ellos por oro (dinero) y por palabra (poder) manipularon a los jueces, [que] mandaron (juzgaron) que la pobre mujer no debía recibir [lo que le correspondía]. Entonces aquella mujer sentía tristeza y pesar, de modo que dejó (ya no hizo caso a) el mundo y buscó [apoyo] en lo del cielo.

Los textos reflejan con frecuencia una ética popular de la pobreza y la virtud, y hasta incluyen protestas contra la corrupción de los poderosos y de las autoridades. Naturalmente, un pueblo colonizado pudo identificarse con este mensaje.

Yondaa tutu sa naa yni yoquidza yyadzehe sa nisiyo ee tay yondaca ticachi. Ñuu dzuchi nisyota. Yca tay yondaca ee dzaya dzehe yyo huahasi, yyo tuhua ynisi dzo nduhui dzo ndidzani nisyosi yyo nee ñuhusi nisyondaa nisyondichi, sa huaha sa dzico ynisi. Yca nisyondacasi ticachi dzutusi taasi saha yyo ndahui nisyota. (III: 59.)

Está en el Libro de Milagros que hace la Señora (“Libro de los Ejemplos de Nuestra Señora”) que vivía un hombre que cuidaba ovejas (un pastor). En un pueblo pequeño vivía. Ese hombre tiene una hija muy buena, muy inteligente

Siempre en todas circunstancias vivía virgen, vivía de manera recta, vivía de manera prudente, [con] bondad y virtud [en] su corazón. Allí vivía cuidando las ovejas de su padre, porque muy pobre vivía él.

Muchos textos se refieren a la pobreza y también a personas nobles o ricas que cayeron en infortunio y perdieron todos sus bienes.

Dzahua tnaha yondaa tutu nitaa ee dzutu nani fray guillermo nisiyo ee tay qua cuanu mañu. Quihui nisy dzehe dzututa, ninduhui ndahuita: nee cutu ndehe ndu yahui catata, sa si may dzututa nicatneta. Dzo eeni cuachi, ña niquidzata cuachi ñaha dzehe, tay cuachi tay taqui ñuhu nicuhuita. (III: 60.)

Según está en el libro que escribió un monje llamado fray Guillermo [Barbarino] vivía un hombre crecido en medio (un joven). Cuando murieron su madre, padre, se volvió pobre: toda su hacienda completa, lo de su propio padre (su herencia) lo jugó apostando. Pero esto fue su único pecado, no hizo pecado con mujeres, mozo virgen fue.

El siguiente es otro caso de una traducción abreviada. El original clarifica que los hechos ocurrieron en Alemania en 1250.

Ee toho nisiyo ee ñuu tay niniy yni tay ña cutu nicuhuito. Nda niquitnaha ninduhui ndahuito, nindoyo ñuhu yahuito, ña tuhuica sa yyo huayto. Yca saha nicuhuicahanuuto, quahato tucu ñuu. Nda quihui dzahua nisacu nisacu ñaha dzeheto saha cay dzayato yyo. (III: 47.)

Un señor (principal) vivía en un pueblo, hombre rico y próspero fue.

Entonces pasó que se volvió pobre, se esfumó su riqueza, ya no hubo su casa.

Por eso tenía vergüenza, se fue a otro pueblo. Entonces lloraba, lloraba su mujer, porque tiene muchos hijos.

Nisiyo ee yya yeqh nani condesa, ninduhui ndahui cayya. Nisiyo dzaha yya yee nicacu siyya. Nda yya yeqh yyoyu nisiyo qhni maniya yyadzehe nda ndehe tnaha quihui nisiyo nacahuiya dzeque maniya, yyoyu nisiyo nacuatuya yyadzehe saha yca yya condaca huahañahaya siy ee dzaya yeeya. (III B: 35.)

Vivía una señora pobre (flaca), llamada Condesa, se había vuelto miserable y triste (viuda). Vivía un hijo masculino que le había nacido. Y la pobre señora mucho amaba a la Virgen y todos los días rezaba su lindo rosario, mucho rezaba a la Virgen para que Ella le cuidara y también a su hijo.

El difrasismo *ndahui cay*, “miserable y triste”, se aplica a huérfanos y viudos o viudas. Hoy en día se usa en rezos para el enfermo.

yocachi ee dzutu tay yyo ndoo yyo nina naniya fray alano de Rupe saha ee tay adzi sa tay dahui nicuhuita adzi sa tay dzichi yni, dzaa yni nicuhuita sa nindu[vui] ndahui nisica ndahui nindoho ninanita ñuu ñayehui yaha, yca saha nidzocota nysahañahata sita teñumi ñaha sacuhuita daha sahasi cuhuita dzahasi. (III: 17.)

Dice un padre, hombre muy puro, muy limpio, que se llama fray Alano de Rupe, que un hombre, tal vez porque era hombre pobre, tal vez porque tenía coraje, estaba bravo, por que había empobrecido, que andaba pobre, sufría y estaba afligido en este mundo, por eso se ofreció, se dio al hombre-búho (demonio), que iba a ser su mano y pie (su servidor), que iba a ser su cautivo.

Este texto es rico en paralelismos: *yyo ndoo yyo nina*, “muy puro, muy limpio”, *dzichi ini, dzaa ini*, “enojado de corazón, bravo de corazón”, *nindoho ninani*, “sufría, estaba afligido, y *nidzoco nisahañaha*, “ofrecía, daba”. El difrasismo *ndaha saha*, “mano y pie” hasta hoy se emplea para servidores o para recursos humanos. Para traducir “demonio”, los frailes recurrieron a un ser malévolo del “imaginario” mesoamericano, el hombre-búho, *teñumi ñaha* en dzaha dzauí, *tlacatecolotl* en náhuatl. Hay varias referencias a posesión por el demonio, de acuerdo con la visión europea medieval.

Nisiyo ee ñuu nani picardia ee tay nisandacata cayca tay, ñoho demonio inita da ñoho caa sahata dahata yodzoyuca dzahua tnaha quete dzaa quete sasiñaha quete cocoñaha ninacasiyeheta ndahata, sadzehui dzahua ña nitnahata nee cutuyu yosasiyeheta cay tniño yy niquidzañanitnahata sa nana demonio ñoho ynita, da nduhui dzadzi nduhui cuayta da ña nicuhui. (III: 23.)

Vivía en un lugar llamada Picardía un hombre, [que] lo llevaron muchos hombres más –tenía el demonio dentro (estaba endemoniado)– y tenía cadenas en manos y pies, y más

como animal bravo, animal que come gente, animal que traga gente, mordió las manos de la gente, y así no se acercaban, a todos los mordía; [con] muchas cosas santas lo trataron (conjuraron) para que saliera el demonio que tenía dentro y se volviera humilde y manso, pero no se pudo.

En este caso no se traduce el término “demonio”, sino que se ocupa la misma palabra como préstamo en dzaha dzauí. Tres adjetivos paralelos describen su carácter bestial: *quete dzaa*, *quete sasiñaha*, *quete cocoñaha*, “animal bravo, animal (que) come gente, animal (que) traga gente”. El exorcismo se califica como un tratamiento con actos u objetos sagrados (*tniño ii*).

Nisiyo ee yya ñayu yosinindahuiñaha ee ñuu tayu toniñe nani breñaña, nisyocani maniya tay ndahui, yyo yodzoyu dzaa dzichi yniya, nisiyo cuhui dzaa nisyocuhui dzichi yniya si tay ndahui si tay nday, nisiyo qhcoo ndiy ñahaya dzahua tñaha quiti dzaa yonamañahaya, yodzandoho-ñahaya. (III:31.)

Vivía un Señor sin compasión en un reino llamado Breñaña: *puro* (siempre) pegaba a los pobres, muy bravo, cruel [era] su carácter, siempre estaba bravo y cruel con los pobres, con los vasallos, siempre les hizo atropellos, como animal bravo los asaltaba, los hizo sufrir.

La comparación con un animal bravo (*quete dzaa*) se aplica también a gobernantes crueles. El paralelismo *tay ndahui*, *tay ndahi* alude a los pobres, los súbditos.

Ñuu tayu toniñe nani franzia nisiyo cay tay huay caa niñuhu caata nicaa yutnuta. Tñunuta nisaa yeca ña tuhui sa nacuhuenaa tata, nda tñunuta tucu cuachi ninducuta. Yca saha tñunuta cani yohota nicuhui, nda tñuhuta cuita caa, nda tñunuta tasi caca ndaata nicuhui. (III: 40.)

En el reino llamado Francia vivían muchos hombres en la cárcel, estaban en cadenas porque era su castigo. Algunos por tener deudas no pudieron pagar, otros por haber buscado pecado. Por eso algunos iban a ser azotados, algunos ahorcados y otros desterrados.

La palabra *yutnu*, “árbol, madera”, aquí es parte del difrasismo *yuu yutnu*, “piedra y palo”, que significa “castigo”. La cárcel europea es traducida como *huahi caa*, “casa de [rejas de] fierro.

Varios relatos ilustran la posición vulnerable de la mujer:

Ee tayu toniñe ñuu canu nani paris nisiyo ee toho dzehe nidzatnaha ndaha. Nda yeeto yosito tñiñuñña nda ndehe sa yosini ñuhu huay ydzaquahata huidzo saha stohondo ndios. Nda ñahadzeheto yyo huiy nuuto. Nda tay yosaha huayto sa dzaquaha, yca tay nidzandiyo ynitato sa nducu cuachita siyto. (III B: 27.)

En una capital grande, llamada París, vivía una señora casada. Y a su marido le cuidaba sus asuntos y a todos [los] que estuvieron en su casa de estudios de la doctrina de Nues-

tro Señor Dios. De esta señora era muy hermosa la cara. Y los hombres que vinieron a su casa a estudiar codiciaban a ella, buscaban pecado con ella.

También en este contexto se producen milagros:

Ee tayu toniñe nani barcelona nisiyo ee tay nidzatnahandaha. Nda ñahadzeheta yyoyu nisi-nimaniña stoho dzeheendo: nicuhuiña confadre saha dzeque maniya. Nda yeeña yyo cuiñota yyo yocaniñahata. Ndehe tnaha quihui nisyocachita sa caniñahata tuhuita tatnu caa ndicaña. Nda mayña nicachiña: ñana nicuhui, ñana niquidzandi ta yocaniñahani.

Nda ee ñuu niquitnaha dzahua ñuu nidzucutaña ñuu nda nindaybayta tatnu caa dzuchi caa yeña nituhuita sataña. Ndaquiyeni nicanasaaña nicaynduta nuuña, nicachiña stoho dzehe sancta ma del rosario chiyndayni ñadzaña sini mayniña nidzatihui ñadzaña. Ndaquiyeni nicaye tatnu caa nicuhui yacua, ninacuiyo ninduhui dzahua tnaha ñuma ña dzuchi nicuhui niniy cuay sataña. Nda ninatadzi yni mayta nisitasiyo ndicaña nda quihui nisitota ninacuiyo tatnu yyo nisaytnuhuta nda nisinita saha yyadzehe nichiyndayña ninadzanday ninadzandicota ynita. Hua sa cuhui dzichi hua sa cuhui dzaa ynindo si nduhu natuhui canda qhndo huay ñuhu sa yyo dzutu sancto domingo sa yyo naa dzeque mani yyadzehe, nda nacachindo dzahua tnaha nicuhui nda cuhui nduhu confadre tucu. Nda nicuhui dzahua nda nisacata caata tatnu caa yuhu yay capilla yyadzehe saha tnuni taniñu ndehe dzahua yaha nicuhui usi uhui cuiya huitna. (III: 71.)

En la capital llamada Barcelona vivía un hombre casado. Y su mujer mucho amaba a Nuestra Señora: fue cofrade de su lindo rosario. Y su esposo muy celoso, mucho le pegaba. Todos los días le decía que le iba a pegar y herir con una lanza en su pecho. Y ella le decía: ¿qué fue, qué hice, que usted me pega?

Y una noche ocurrió [que] a media noche la buscó en el pueblo, y cargaba una lanza pequeña (daga), su esposo, la hirió en la espalda. Y luego ella gritó y lloró, dijo: “Señora santa María del Rosario, ayúdeme, véame a mí pecadora”. Y luego se dobló la daga, se encorvó, se torció y se volvió como cera, y ni un tantito fue que recibió herida su espalda. Y él pensó que había perforado su pecho, pero cuando vio que se torció la daga mucho se maravilló, y entendió que la Virgen le había ayudado [a su mujer], y se desempeñó y cambió de parecer. “No te enojas ni te molestes conmigo, pero públicamente vayas a la iglesia de los sacerdotes de Santo Domingo donde está la imagen del querido rosario de la Virgen, y di cómo pasó, y yo seré cofrade también.” Y así fue, y fue a colgar la daga en la puerta de la capilla de la Virgen como signo de cómo esto fue, hoy 12 años [en el original: 1547].

No faltan discusiones entre familiares:

Ee quihui cuahata ychi ninatnahata dzitota. Cay ndudzu nicachita nisyiñahata: Na cuhui yosica dzanando, ña yocuhui caha nuundo. Dzaya toho nicuhuindo.

Nda dzo nicachi hoonicata, ña nicahandisata, dzo nidzadziquiñaha.

Nda nicachi dzitota: yya caa eeni tniño cadzando saha nduhu dzitando.

Huiy nicachita, saha dzitondi nicuhuindo, tay nisanu nicuhuindo [...]. (III: 60.)

Un día [el joven] vino en el camino y se encontró con su tío. Muchas palabras le dijo y le habló: “¿Como es posible que andes mal, no tienes vergüenza? Hijo de señor fuiste”.

Y le dijo algo más, [pero él] no le hizo caso, sino se burló de él.

Entonces le dijo su tío: “Hay una sola cosa que debes hacer por mí, tu tío”.

“Bien –dijo–, porque fuiste mi tío, hombre anciano fuiste [...].”

Con frecuencia aparece santo Domingo como predicador que orienta a la gente y así les indica el camino de la salvación.

Ee ñaha nee ñuhu yyo huiy yyo nina yuhu nuuña, ñaha nani Alexandra nisiyoña ee tayu tone-ñe nani arago. Saha ndudzu nidzaquaha ñaha sancto domingo nicuhuiña cofadre saha dzeque yyadzehe. (III: 53.)

Una virgen muy hermosa, llamada Alejandra, vivía en un reino llamado Aragón. Por las palabras que había predicado santo Domingo fue cofrade del Rosario de la Virgen.

El aspecto de la joven se expresa con el difrasismo *yuhu nuu*, “boca, cara”, y su hermosura con el paralelismo *yyo huiy yyo nina*, “muy linda, muy limpia”.

Ee tayu toniñe nisiyo ee tay, tay yosicandodzo casa codzoca niyta. Yca saha ndaquiyeni ña yatni ña huiy dziñuhu niniyta, nidzacayata. Tay nicata yni yyni, tay nisina yahui cata nicuhuita. Nda dzo eeni tñño huaha nisyocadzata sa nisiyo dzandacu nino sancto domingo sita quihui nisiyo dzaquaha ñaha sa nisiyo nacahuita dzeque yyadzehe sancta ma, nda ndehe tnaha quihui niyehe ndahata dzeque maniya. (III: 30.)

En una ciudad del reino vivía un hombre usurero. De este modo luego juntó muchísimo dinero, acrecentó [sus posesiones]. Hombre que se volvió rico, hombre que medraba en hacienda fue. Pero una sola cosa buena siempre hizo: que se acordaba de santo Domingo cuando estaba predicando que siempre rezara el rosario de la Señora santa María, y todos los días tenía en las manos su lindo rosario.

El usurero era un fenómeno desconocido en la economía precolonial, que no conocía ni la moneda ni el principio de acumulación. Se traduce por medio de una descripción explicativa: *tay yosicandodzo casa codzoca niyta*, “hombre que pide más por lo que presta”. El “dinero” se traduce con la palabra para “oro”: *dziñuhu*. El difrasismo *ña yatni ña huiy*, “no cerca, no bien”, es una expresión idiomática que significa “infinitas veces”, “sin cuenta” o “muchísimo”.

Quihui nisiyo sancto domingo ñuu ñayehui yaha, ñuu castilla nisiyo ee toho dzehe nani doña luzia. Toho yca sa toto sa dzini huasi cana nicacuya tnuhuya. Nda yodzoca huaha yotnuu ndaa yoyaye ndaa yondiy ndaa tñño ndoo tñño nina nicoo coho yniya. (III: 43.)

Cuando vivía santo Domingo en este mundo, en Castilla vivía una señora llamada doña Lucía. Esa señora de genealogía antigua nació, [tenía] su linaje (o historia). Y más bien brilla en verdad, alumbra en verdad y resplandece en verdad el asunto puro y limpio, [que] estaba asentado en su corazón.

El difrasismo *sa toto sa dzini*, literalmente “lo de la roca, lo de la cabeza” significa “genealogía”, mientras que *huasi cana* es una referencia al tiempo pasado. La devoción religiosa, *tniño ndoo tniño nina*, “cosa pura, cosa limpia”, se describe como algo que “brilla, alumbró y resplandece” (*yotnuu, yoyaye, yondiy*). Aunque los conceptos mencionados son eminentemente cristianos, el estilo literario mesoamericano los incorpora en el mundo de Ñuu Dzaui.

SANTO DOMINGO

Como fundador de la orden y predicador de la fe, especialmente del culto al Rosario, santo Domingo aparece como un personaje liminal, un mediador entre los humanos y el mundo divino. Es hombre con una existencia histórica y a la vez es un creador, un santo en el cielo e “hijo de la Virgen”. Como tal es comparable con el hombre-dios *Quetzalcóatl* del mundo mesoamericano. El libro de Taix con frecuencia menciona sus prédicas.

Da ee quihui nituhu nicandodzo sancto domingo yca niquisi ee yia dzehe nuuya. Yca nicachiya: dahui nicuhui, dzutu mani, yonandehe yonacuta ynindi [...]. (III: 19.)

Un día que había terminado de predicar santo Domingo, llegó a él una mujer noble. Entonces dijo: disculpe, querido padre, siento tristeza y pesar [...].

La breve frase *ndahui nicuhui*, “pobre fue”, introduce una oración en que la persona que habla pide atención por su condición difícil e inadecuada, algo como: “pobre de mí” o “perdón”, mientras que *dzutu mani*, “querido padre”, es la forma acostumbrada para tratar a un monje o clérigo.

Ee quihui nicahandodzo nidzacuaha ñaha sancto Domingo ee tayu toniñi nani francia. Nidzacuahañahaya tniño yyo mani yyo huaha Sancta Cruz nuu tay dzana, tay uhui yni, tay ña huaha. Da yonaquite tnaha yca yodzandehe yni ñaha, yodzacaha nuu ñahaya, yondzadoyo ñahaya ndudzu taniñota, dzina ñuhu tniño yyya, saha tay yyo ndoo yyo yy nicuhuiya, siy saha ndudzu huaha dudzu canu canda ndudzu cuite nicachiya nidzacuahañahaya, siy saha ña yatni ña huiy sa naa ini niquidzaya tucu, saha gra Stohondo nDios. (III: 13.)

Un día estaba predicando y enseñando santo Domingo en un reino llamado Francia. Enseñaba el asunto muy agradable y muy bueno de la Santa Cruz a gente bellaca, gente liviana, gente mala. Y allí aconteció que les molestó, les causó vergüenza, les desperdició palabras simbólicas, primeramente el asunto santo, porque fue un hombre muy puro, muy santo, y por eso palabras buenas, palabras grandes, admirables, palabras verdaderas, habló, les enseñó, y por eso muchísimos milagros hizo también, por la gracia de Nuestro Señor Dios.

No se traduce la información del original de que esto sucede en la provincia de Albi. La “gente bellaca” eran los “herejes” que allí tenían su sede. El texto está lleno de paralelismos, como es propio del ambiente de santidad que rodea al protagonista.

Da ee quaresma nicahandodzoya ee ñuu nani las borjas blancas, uni dzana qhundo sa caa tayu toniñi nani lerida. Da ñuu yca cay demonios ñoho yni tay yee ñahadzehe. May Stohondo sini na yyo didza yocuhui ndiyaya sa cuhui dzahua da yodzoyuca sa ñaha nee ñuhu. (III: 22.)

Una cuaresma estaba predicando en un pueblo que se llama Las Borjas Blancas, tres millas para ir a donde está la ciudad real que se llama Lérica. Y en esa ciudad muchos demonios están en el corazón de los hombres y de las mujeres.

Nuestro Señor mismo sabe cómo él [lo] quiere, que es aún más en cuanto a las doncellas.

El verbo *yocuhui ndiya* es una versión reverencial de *yocuvui ini*, “querer”. Por lo demás, el citado texto ilustra la perversa mentalidad de los monjes de aquella época, que veía una asociación entre los demonios y las mujeres y que fue el punto de partida para la persecución de las llamadas “brujas”.

Sancto Domingo yya nicay ndatu niniy tahui sa yyo ninacuatú ee yyadzehe rreyna yuhui tayu toniñe ñuu francia siya, sa yodzo tnaha sa naniya doña blanca, stoho dzeheya san luis rrey ñuu yca. Nda huitna caa yeque coño ya huay ñuhu sancto domingo ñuu nani paris. Yca yyadzehe ninacuatuya sancto domingo sa nacuatú may sancto domingo Stohondo, caca tahuiya nana Stohondo jesu xpo sa cuhuaya dzayaya. Nda nidzaquahañaha sancto domingo siya dzeque mani yyadzehe, nda ninacahuiya yyo ñuhu. (III: 32.)

Santo Domingo, señor dichoso, recibió merced que mucho le rogaba una Señora Reina del petate y trono real del país Francia, y ella se llamaba doña Blanca, señora madre de san Luis, rey de ese pueblo, y hoy yace su cuerpo (huesos y carne) en la iglesia de Santo Domingo en la ciudad que se llama París. Esa señora rogaba a santo Domingo para que él, santo Domingo mismo, rogara a Nuestro Señor y pidiera ante Nuestro Señor Jesucristo que le diera hijos. Y santo Domingo le enseñó a ella el rosario de la Virgen y ella lo rezaba con mucha religiosidad.

El conocido difrasismo *yuvui tayu*, “estera, trono” se combina aquí con el término *toniñe*, para significar un reino. Otro difrasismo es *yeque coño*, “hueso, carne”, para “cuerpo”.

Taix no pasa por alto la oposición que hubo en contra de la predicación de santo Domingo:

Daqueyeni niquidza Santo Domingo, yya [y]yo ndoo tniño, nicana dzahaya nisino cahua nee dzahua tnaha nicana dzaha yyadzehe scta ma, neeyu iniya nicaha ndodzoya, nidzacuaha ñahaya dzeque mani yyadzehe.

Da quihui dzahua nisini nitacusi ee obispo, yya yonaha ndichi sini cay ndudzu yodzacuaha ñaha Santo Domingo, da nisacuya nisacundaa ñahaya, nisini quadzu ñahaya nicachi: ñana yocachi tay yucua, yodzatehui tay yodzadzadzamata ndudzu. A yyo ndundzu yotasi siyo, yyo ndudzu canu, canda tniño, dzahua tnaha ysi siyo, dzahua tnaha yya andehui, da yodzaquihuita, yodzacuayta tniño yca, da yocaha ndodzota tniño ndudzu yca tniño dza dzeque, ndudzu ñaha nisanu. (III: 3.)

Luego santo Domingo, señor muy puro, hizo su tarea: habló y completó todo tal como le había dicho la Señora santa María, de todo corazón predicó y enseñó el lindo rosario de la Virgen. Y cuando un obispo, señor que sabe, inteligente y muy leído, supo y oyó [lo que] enseña santo Domingo, se rió, verdaderamente se rió de él, lo injurió, dijo: “¿Qué dice ese hombre que corrompe, hombre que distorsiona las palabras?”. A (hay) muchas palabras de estima, muchas palabras grandes, de asuntos maravillosos, como de mucho contenido, como las del Señor del Cielo, y él mete, enseña esos asuntos, predica asuntos y palabras que son de juego, palabras de viejas.

Pero la predicación de santo Domingo recibe el respaldo de la Virgen misma, que ordena respeto por parte de los individuos:

*Da dzahua mayndo
qhnnyundo tacuyusindo, chiyñuhuyundo ndundzu
yodzacuaha ñaha, yocachi
dzayandi Domingo
Ta hua nacuchindo,
hua cuhui caha ynindo,
hua cuhui caha nuundo,
conahayundo:
quehe ndahando dzequendi,
nacahuindo psalterio mayndi. (III: 3.)*

Y tú,
oye bien, escucha bien, respeta bien la palabra
que enseña, que dice
mi hijo Domingo
no te avergüences,
no digas necedades,
ni hables mal,
[sino] debes saber bien:
toma en tu mano mi rosario
para que recites mi salterio.

Por su parte, santo Domingo predicaba con gran vehemencia:

*Nda quihui dzahua yocaha ndodzo sancto domingo yoquidzatnañoya saha ndudzu yocahan-
dodzo, yodzatuhuya, yodzandachi, yodzandahuaya, yosadzininoya tñiño ña huaha, yoqui-
dza tay dzana ndudzu yyo mani nisiyo dzaquahañahaya, nisiyonahaya tñiño huaha saha
dzeque yyadzehe sa yonduhui ndatnu yonduhui saa, yonduhui canu yni, tay yonacahui dzeque.
Yca saha cay tay uhui yni nisini ndisa huahata stohondo. (III: 41.)*

Entonces predica santo Domingo, hace guerra con la palabra que predica, destruye, sacude (polvo), y desecha, ataja la maldad que hacen los hombres malos a la linda palabra que él estaba predicando, lograba mostrar lo bueno del rosario: que vuelve fuerte y vigoroso, que vuelve grande el corazón a los hombres que rezan el rosario. Por eso muchos herejes llegaron a creer en Nuestro Señor.

Hay indicaciones precisas de su forma de hablar a la gente:

Quihui nidzacuahāhaha sancto Domingo neeyu yniya, yca saha cay tay cay naha ninduhui huaha Animata sa cacata ychi nisadzica Xtohondo siy dzacuitata cuachi. Quihui dzahua nidzacuahāhahaya ee tayu toniñi nani ytalía, quihui nituhu, nicahandodzoya, da niquisi ee yya nanu nuuya, ninacuatuya Sancto Domingo saho xtohondo Dios dzanamahāhaya.

Da nidzahuidzoya: huiy nacuhui dzahua. Da ninamaya ninacachiya cuachiya. Nisinoca-huacahaya, da nicachi Sancto Domingo: Stoho mayni dzahua tnaha tay yotniño cucua, yodzata dzini tucu tay natuhui teyucu natuhui tesaha yocay, dzo yehe cate dzo yni cate saha, sa dzehui dzahua yonanamani yoquidzani.

Dzahua tnaha yosidzo nduta yocana teyñu yocana tequeye, yocay ndodzo yodzita ndodzo da ndaa caha quedze saha quedze yocoocoho dzehui sa uhua. Sa dzevui dzahua mayni yocay ndodzo yodzitandodzoni teyñu cuachi.

Yocachi ñadzaña sini yodzatuhuini da cuachi canu ñoho daa maa ynini ñoho cutuca ynini yca nicuhui dzahua tnaha dzehui dzahua tnaha sa uhua sa yocoocoho ynini.

Yca saha yocuhui yni ñadzaña naha ñadzaña dzatuhui ñadzaña nanani cuachi nicoocohoca daa maa ynini, yca cuachi yodzoca ñahuaha, yca saha nachiy tnuni ynini na yyo ndidza tniño yoquidzani, nadzaha sichi amana nidzatehuini dehe ndu nanamani.

Da yodzoyuca da hooyuca dehe qhmi cuachi canu.

E sichi tay yee naha dzehe isi siyo huayni tay yosino cuachi nuuni, ña yatni ña huiy cuachi yonducuta, ña yositoni ña yosinini ña yoyuhunita.

Sa cuhui uhui sichi yocuhui nino yocuhui dzuqh ynini yosaa ynini, yoo ee yonduhui dzahuaní, yotadzi ynini.

Sa cuhui uni sichi sa yyoyu nisinimanini coñoni siy nicuhui cundu nicuhui dzusani dzo tnuni nica nisiyo cacani.

Sa cuhui qhmi sichi ña nisini ndahuini, ña nisinimanini tay ndahui, ña nicahandahuini ña nicahacuayni, nachiy tnuni inini, ña yatni ña huiy nidzasani sa casini nidzandoyoñuhuni sa casi, sa dzehui dzahua nidzandoyoñuhuni nidzasani sa cuhui tnaha saha tay tuhua tay ndudzu tay sini. Da quihui yoquidzani tnaa yosicani tnaa ña yatni ytata yotehui, sa dzehui dzahua ña yatni yodzasani saha teyna sa yoniy teyna ña yatni yodzasani saha cay ydzu cavallos. Yoniyte nuni yta, da tay dahui sa si may Stohondo nDios, tnaha cuachi Stohondo nDios, yosiy dzoco dzo huichi yahata natuhui dzoo natu dzonota.

Yyo nisiyo ndaa nisiyo ndichi yni Sancto Domingo, ñoho yniya, niniy tahuitaya nuu nana nDios, saha qhni huahaya coto huahaya coto ninoya na yyo ndidza ñoho ndaa ma yni ñayehui, dzahua tnaha cotoya qhniya nuu yuu tata. (III: 12.)

Cuando santo Domingo estaba predicando de todo corazón, entonces muchos hombres y mujeres compusieron (salvaron) sus almas, para ir [por] el camino que dio Nuestro Señor y purgarse de sus pecados. Cuando estaba predicando en un reino que se llama Italia, cuando terminó con su amonestación, vino un gran señor a él y pidió consulta a santo Domingo acerca de la doctrina de Nuestro Señor Dios, [y] que le confesara.

Y él contestó: “Bien, así sea”. Y aquel señor se confesó y dijo sus pecados, [pero cuando] terminó de hablar, le dijo santo Domingo: “Señor, usted [es] como un hombre que peina y afeita también su cabeza, ningún piojo, ninguna caspa sale, pero en la sombra, adentro de la sombra van.

”De la misma manera usted se confiesa, usted hace. Como cuando el agua hace olas,

sale espuma, sale burbuja, [y cuando] baja, [entonces] se quita la espuma, pero en verdad en el fondo de la olla, al pie de la olla se asientan las heces, lo amargo, así también usted baja, quita la espuma. Yo le digo: descubre los pecados grandes, que están profundos en su corazón, en lo más secreto de su corazón, como las heces, como lo amargo, lo que tiene asiento en su corazón.

”Por eso yo le quiero enseñar, mostrar que usted nombre los pecados que están aún verdaderamente profundos en su corazón, esos pecados y la demás maldad, para que así usted considere bien cómo hace su trabajo, en cuántas formas y cuándo ha pecado, para que a todos confiese.

”Y los mayores son (en conjunto) cuatro pecados.

”El primero se trata de los hombres y mujeres que habitan en su casa de usted, sus criados. Muchas veces buscan pecado, sin que usted lo vea, sin que usted lo oiga, sin que usted lo corrija.

”El segundo es presumir: usted se estima mucho, es soberbio, usted se imagina que nadie es igual a usted.

”El tercero es que mucho ama usted su carne (cuerpo), y fue negligente y flojo; en balde pasa su vida.

”El cuarto es que no se compadeció, no quiso a los pobres, no les habló a los pobres y huérfanos, para considerarlos.

”Muchas veces usted regaló su comida, desperdició la comida, así también desperdició, regaló [tiempo] para juntarse con hombres capaces, discretos e inteligentes.

”Y cuando caza, está cazando, muchas veces tira (balazos), así también muchas veces da usted lo de los perros, lo que reciben los perros, muchas veces da usted de comer a los caballos.

”Los animales reciben maíz y hierbas, pero los pobres que son los de Nuestro Señor Dios mismo, amigos de Nuestro Señor Dios, están hambrientos, y andan desabrigados, sin ropa, sin camisa”.

Muy capaz y hábil era el corazón de santo Domingo en entender, recibió la merced ante (el rostro de) Dios de conocer bien, mirar bien, escoger qué de veras está en lo profundo del corazón de la gente, como si lo viera en un espejo.

La expresión *neeyu yniya*, “de todo su corazón” corresponde a “con grandísimo fervor y celo” en el original. También en los manuscritos pictóricos el corazón es la sede de la creatividad y de la emoción religiosa.¹² La metáfora del hombre que se peina se desvía del texto original de Taix y debe de corresponder a un dicho en dzaha dzauí.

Ya que santo Domingo fue una figura ejemplar para los frailes de su orden (sus “hijos”), es de suponerse que el contenido de sus sermones nos da una buena idea de la forma en que los dominicos predicaban a la gente de Ñuu Dzauí en el siglo XVI.

*A ndoho tay nidzatehui ninducu cuachi canu nuu nana Dios,
ña nacuhui yoyuhuindo cachi cuachindo,*

12 El *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 48, califica al Creador de la Cultura, Señor 9 Viento “Quetzalcóatl” como “El de cuyo corazón brotan cantos” y “El que lleva *Ñuhu* (Dios) en su corazón”. El *Códice Yoalli Ehécatl* (Borgia), p. 39 ss, muestra cómo el Sumo Sacerdote (Ciuacóatl) da órdenes para el rito, haciendo salir un sacerdote (Quetzalcóatl) de su pecho.

*ña nacuhui yocuhui caha nuundo,
 ña nicuhui caha nuundo quihui nidzatevuindo,
 da vitna yocuhui caha nuundo nacachindo nadzatuhui ndisindo.
 A yyo dzana ynindo,
 yondiyo yni dzutu nananayta yñu
 nicana nisita nisdzo ynindo,
 da dzahuiyta chiy yatata tahuata dzacuitata da qh ndaata
 ycadza nachiyta tata huaha ytu Animando,
 sa saa yta huaha yta huidzi.
 Da ña yocuhui ynindo.
 A yyo dzuchini yosinindo,
 yocuhui ynindo tay yosino cuachi si Stohondo nDios
 chiyta tata huaha nuni castilla ytu Animando,
 yca niy sa casindo,
 da mayndo yocuhui yni canu yucu yño.
 Dzahuidzondo nuundi doho tay dzana
 ña nacuhui yodzahui ynindo,
 yonuu yosinindo dedzi demonio, yehui demonio,
 da ña yocuhui ynindo cohondo dedzi huaha dzedzi dzico
 sa nisy dehe taca sanctos. (III: 13.)*

Oh, vosotros, hombres que habéis pecado y que habéis buscado pecados grandes ante
 Dios,
 no es posible que temáis confesar vuestros pecados,
 no es posible que tengáis vergüenza,
 no tuvisteis vergüenza cuando pecasteis,
 y ahora tenéis vergüenza [de] decirlos, manifestarlos claramente.
 O, muy malo es tu corazón [y]
 el cura desea escarbar las espinas
 que salieron, se pusieron, se metieron en vuestro corazón,
 y arreglar, poner coa, arrancar y arrojar, e igualar [la tierra]
 para así poner semilla buena en la sementera de vuestra alma,
 para que florezcan flores buenas y flores olorosas.
 Pero no queréis.
 o muy poco sabéis.
 Queréis, servidores de Nuestro Señor Dios,
 que [el cura] ponga semilla buena de trigo (maíz de Castilla) en la sementera de vuestra
 alma,
 para recibir manjares,
 pero vosotros queréis (que) grande (sea) el abrojo.
 Respondedme vosotros, malos hombres,
 no es posible que os emborrachéis,
 que bajéis y bebáis el licor del demonio, el estiércol del demonio,
 y no queráis beber el licor bueno, el licor virtuoso
 que bebieron todos los santos.

Hasta en visiones, santo Domingo aparece como el salvador:

*Yca nidzatuhuiya ninahaya ee canu sacanda nuu obispo dzahua nicuhui:
Quihui niquidzita ninacotota mayta ninaqhni nadehe tay ysi siyo nuuta,
yyo tacata yni mini, yni nduta cono,
hua dza cuhui nanata hua dza cuhui
tnuni ndaa cuitata tnani yuta.
Da quihui dzahua yosinita yonditota yooquidza huaha santo Domingo
yuhu yay cuta yyo cutu yyo huaha
sa dzehuini yca sa caa mini
sa dzehuini nduta canu yca. (III: 3.)*

Allí se manifestó, apareció una gran maravilla al obispo y fue así:
Cuando durmió se vio a sí mismo, notó a todos los hombres que estaban con él,
muchos juntos en un lago, en agua profunda
sin posibilidad de sacarse, sin posibilidad,
señal verdadera y segura de que iban a ahogarse en el río.
Entonces vio y notó que santo Domingo hace
un puente [dice: puerta] de arco, muy firme, muy bueno,
así lo pone sobre el lago
así sobre esa gran agua.

El texto en dzaha dzauí contiene un error de traducción, dice *yuhu yay* (Alvarado: *yuhu yahi*), “puerta”, mientras que el original indica que se trata de un puente (*yutnu caa ndodzo yuta* o *yutnu indita yuta*).

El texto continúa explicando que ese puente tenía 150 torres, una clara referencia al rosario.

CONFLICTOS Y GUERRAS

El libro de Taix se originó en un tiempo agitado, dominado por los recuerdos de las guerras contra los moros y otros conflictos armados del medievo. Varios episodios reflejan esta atmósfera de batallas y aventuras.

Nda ee quihui quahato ychi nda nitnahato ee tay. Yca tay nicachi ndudzu caha nisytnahata siyto. Nicuhui dzichi ynito nicanitnahato siyta nda nisyta. Nda sa yyo dzaya yyo dzasi tay nisy yca sahi niyuhuito nisinuto. Ndaquiyeni ninanamato saha dza nicuhuica yni may tay nisy yca sa nicuhui dzahua.

Nda nitasitnuni dzaya tay nisy nee cutu ychi cua quehe yuhuta saha yonanducuta toho nisaniñaha. Nisaqueheto yucu ñuhu nda yca ninaqhniñaha tay yosito yuhu, yca saha ndaqui-yeni nindicachita ninaqhni tay nitaa ñaha. Ndaquiyeni nitnay nduhui dzayata siy eeca siyta nda cay tay yondiconi sahata yucu ñuhu yehe toho yca qua nducunahata. Dzahua tnaha cuaha tnaa cuahata nda ninatneeñahata dzahua tnaha nicachi tay yondito yuhu.

Yñe sitito yni yahui cahua yonacahuito dzeque quihui ninaqhniñahata nda nicachito: yo-

nacuatú ñadzañani yosica tahui ñadzaña saha stohondo ndios siy saha dzehe maniya sancta ma hua caniñahani hua dzeahui ñadzaña niquidza dzo yni mayto nicuhui nisy dzutuni.

Nda ña nicaha ndisata ndaquiyeni nituhuita tatnu cani ndicato nda nisyto nda quandisi ndehe tacato.

Quihui dzahua ninaha nana yya dzehe nuu ee dzutu vic.o ñuu Roma nda nicana dzahaya: yutnaa qhnndo nuu sancto padre siy cardenales nda cuhui ndata sa ee yucu yñe yuqua una dzana qhnta qhsaata sa caa ndiye tay nisyto ndico ñaha sindi nda nana cayta coñota nacana-yta ndisi nacusi huay ñuhu sant juan de letran nda tnuni taniñu nicachi tnunindi nee cutu yucu yca nicoo yuhua nda sa caa ndiye nisy ñatuhui yuhua nicoo ña dzuchi ña dzuhua.

Nda may dzutu nidzahuidzota ndahui nicuhui stoho yoona ñadzaña qhn ñadzaña nana sancto padre hua cuhui tuhua ñadzaña hua caha ndisaya tucu tay naqhn hua cachiya qhni ñadzaña tay sa dzahui yni tay quihui nicuhui ñadzaña, cachiya qhny.

Nda nicana dzaha yyadzehe: ta ña yocaha ndisata sa yocachindo nda nahando nicando na dzaconu nini ndasata ta ñatuhui sa yehe niniya ndahooca dzandihui ndaha mayndo ndicando, nduhu sini na yyo ndidza cuhui.

Na cuhui dzahua stoho.

Ndaquiyeni nindoyoñuhuya nda nisaha dzutu nana sancto padre nicachita dzahua tnaha taniñu nicachi yyadzehe nda ña nicaha ndisa sancto padre.

Yca saha nicachi dzutu dzaconu nini ndahani ndica ñadzaña, nda nidzaconu nini ndayaya ndicata nda ñatuhui sa yehe.

Ndahooca nidzandihui ndaha mayta ndicata nichitu yta cuisi yta cuaha yñe ndahata nin-daynayta ninahata nuu ndehe taca yya, uni sichi niquidzata dzahua nuu ndehe taca yya.

Yyoyu nisaytnuhuya saha ñatuhui sa yehe ndicata nisitoya dzina nda quihui dzahua ñatuhui yta yosaa yoo diciembre.

Ycasa nicahandisaya siy ndehe taca yya yondicoya ndaquiyeni nisahaqhni yya cardenales, nisahaya yucu yca nee cutu yucu nicoo yuhua nda quihui nisaaya sa caa ndeye ñatuhui yuhua nicoo nda nisaaya ye ndidza nee huiy yñe site ndiye yehe dzeque ndahasi.

Nda ninacayya ndeye cuandisiya nda ninacusiya ndiye sa yondusi coño martires dzahua tnaha nicana dzaha yyadzehe.

Nda quihui nisini sancto padre siy ndehe taca yya saha yyo canu sa naa yni nicuhui, yod-zoyuca mani nisini ndehe tacaya dzeque yyadzehe dzehe mani stohondo ndios. (III: 72.)

Un día el caballero se fue de camino y se encontró con un hombre. Ese hombre le dijo palabras ofensivas y se agarró con el caballero. El caballero se enojó, se peleó con él y el hombre murió.

Ya que [había] muchos hijos y sobrinos del hombre muerto, por eso el caballero tuvo miedo y huyó.

Luego se confesó: que el muerto mismo lo quiso, por eso había resultado así.

Los hijos del muerto dieron órdenes (a sus gentes) de que en todos los caminos se fueran a espiar para buscar al caballero que lo había matado.

El caballero se escondió en el bosque y allí lo rastrearon los espías, por eso luego los enviados avisaron [a los hijos] que lo habían rastreado.

Luego consultaron ambos hijos con otros, y muchos hombres rodearon el bosque donde estaba aquel caballero para buscarlo. Y como se fueron todos juntos, lo agarraron, según les había dicho el espía.

El caballero estaba arrodillado en una cueva, rezando el rosario, cuando lo rastrearon, y dijo:

“Les ruego, les pido el favor por Nuestro Señor Dios y por su querida Madre santa María, no me maten igual a como yo hice, pero fue su propia voluntad, por eso murió su padre”.

No le hicieron caso y luego lo hirieron con una lanza grande en el pecho, y murió. Y se fueron todos.

Entonces se apareció la Virgen a un sacerdote vicario en la ciudad de Roma y le dijo:

“Mañana irás al Santo Padre y a los cardenales y les dirás que en un monte que tiene nieve, (a distancia de) ocho leguas deben ir y ver que está tendido muerto un hombre que siempre me sirvió, y deben levantar su cuerpo y llevarlo rápido para enterrarlo en la iglesia de San Juan de Letrán.

”Y como signo de lo que mandé: en todos los montes allí cayó nieve, pero en el muerto tendido nada de nieve cayó, ni un tantito”.

Y el sacerdote contestó: “Perdón, señora mía, para ir yo al Santo Padre no soy capaz, él (señor) no me va a hacer caso. Como si fuera hombre borracho, no hablaré a mí, hombre loco, hombre perturbado yo”, le dijo.

Y la Virgen le dijo: “Si no hacen caso a lo que dices, enseña tu pecho, para que te investiguen, y si no han encontrado nada, de una vez harás entrar tu mano en tu pecho, yo sabré cómo será”.

“Está bien, señora.”

Luego desapareció Ella (la visión) y el sacerdote se fue al Santo Padre, y le habló de acuerdo con la señal que le había dicho la Virgen, pero el Santo Padre no le hizo caso.

Por eso le dijo el sacerdote: “Investigue usted con la mano [en] mi pecho”, y [el señor] le investigó con la mano el pecho del hombre, y no hay nada. Entonces metió él (el sacerdote) su mano en el pecho: llena estaba su mano de flores blancas y rojas, las sacó y las mostró a todos los señores, tres veces lo hizo ante todos los señores. Mucho se maravilló el señor (el papa), porque no había visto nada en su pecho antes, y ese tiempo, el mes de diciembre, no florecen flores. Entonces sí le hizo caso, junto con todos los que lo rodeaban. Luego fueron a ver los señores cardenales, llegaron a aquel monte. En todo el monte había caído nieve, pero cuando encontraron donde estaba el muerto: nada de nieve había caído [en él], y lo encontraron como estaba, enteramente bien, arrodillado, muerto, con el rosario en la mano. Llevaron al muerto rápido y enterraron al muerto donde están enterrados los cuerpos de los mártires, de acuerdo con lo que había dicho la Virgen. Entonces entendió el Santo Padre con todos los señores que fue un muy gran milagro. Aún mucho más amaban todos los señores el rosario de la Virgen, la querida madre de Nuestro Señor Dios.

Encontramos varios ejemplos de la lengua reverencial: *ninaha nana yya dzehe*, “la Señora mostró su rostro” (“apareció”), *nicana dzahaya*, “(la Señora) levantó el habla” (“dijo”), *nisiyo ndico ñaha sindi*, “vivió rodeándome a mí” (“siempre me sirvió”). En este contexto se ocupa *nana*, “rostro”, en vez de *nuu*, “cara”, también en la forma preposicional de esta palabra (“a”): *nda nisaha dzutu nana sancto padre*, “y el sacerdote se fue al Santo Padre”.

Se nota que para el papa se ocupa *ndaya*, la forma reverencial de “mano”, pero para la gente común se sigue usando el término normal *ndaha* en el mismo texto: *nda nidzaconu nini ndayaya ndicata [...]* *ndahooca nidzandihui ndaha mayta ndicata...*, “[el señor] le in-

vestigó con la mano el pecho del hombre [...] entonces metió él (el sacerdote) su mano en el pecho...”. Los prefijos de la tercera persona distinguen claramente entre señores (-ya), nobles, caballeros y otras personas de respeto (-to) y hombres comunes (-ta). Como es lógico, el papa y los cardenales son “señores” (-ya) para el sacerdote, pero para la Virgen tanto el caballero como el papa y sus cardenales son simplemente “hombres comunes” (-ta).

Cuando se acaba la visión de la Virgen, se usa *nindoyoñuhuya*, “(la Señora) desapareció”, forma verbal que también significa “perderse”, “perecer”, “tornarse en nada, quedar anihilado”.

Otra expresión interesante es la elaborada negación: *ñatuhui yuhua nicoo ña dzuchi ña dzuhua*, “nada de nieve cayó, ni poco, ni un tantito”.

Nda sa oco ee cuiya huitna nisahato nisisito nduta ñuhu sa qhnto tucu ñuu. nda quihui dzahua nitneñaha moros niqhui dzahatato. Nda nicachi Rey moros sa condico ñahato sita. Nda nisiyo cadzato tñiñu dzahua tnaha yoquidza ndaha saha. Uni cuiya nisiyoto, ña dzuchi ña dzahua ninaandodzo ynito dzeque yyadzehe, ninatadzi ynito saha dzeque yca cacu ninuto, saha cay dziñuhu yosica moros sa cacuto, yca saha ninandehe ynito, yca saha yosica tahuito ndehe tnaha quihui siy yyadzehe saha chiy ndayñahaya sito, sa hua dzacuitato sa sini ndisa, ta nanuhuto ñuu mayto saha yodzoyuca condicoto stohondo jesu xpo siy mayya.

Nda niniyto dzahua tnaha nisicatahuito. Nicachito nisini ee tnahato: conahando ñani nduhu, yondatundi saha dzeque mani yyadzehe cacuninundi, ta yocuhui yni ndoho cadzando dzahua sa dzehui dzahua cacuninundo.

Nda niquidzata dzahua. Nda niquitnaha ee quihui nisanuto caa cutu ndehe nduhui nda nicaato yahui nama yca nicay nduhuito nisinuto, da ninanducñaha moros ña ninaniytato, nda nindisito ñuu mayto saha nichiy nday ñaha yyadzehe.

Nda quihui nindisaato ñuu mayto nitaa ee tutu yyo mani saha dzeque mayya. Nda nduhu nda nduhu ninatahuandi, dzahua tnaha nindicachito nuundi oco usa cuiya huitna, ninaqh-nindi.

Nda nisiyto dzahua tnaha tay yyo ndoo yyo yy, ee ñuu sica, nitaa tñiñu ñaha yya emperador. Nda tay nisini quihui nisiyto nicachita nuundi, dzahua tnaha sancto nisiyto. Yyo nisiyondatu stoho dzehendo saha dzeque maniya. (III B: 39.)

Y [hace] 21 años hoy [el original explica: “el año de MDXXXI”], el caballero fue a pasar el mar para ir a otro país [el original dice: Italia].

Entonces lo agarraron los moros y lo tomaron preso. Y el rey de los moros [según el original: “el rey de Argel, Barba roxa”] dijo que le sirviera.

Y siempre estuvo trabajando como hacen los esclavos.

Tres años vivió [allí, pero] ni un tantito, de ninguna manera se olvidó del rosario de la Virgen; pensaba que ese rosario lo iba a salvar, porque mucho oro piden los moros para dejarlo en libertad, por eso estaba triste, por eso pide como favor todos los días a la Virgen que le ayudara, que no renegase la fe, y si regresara a su tierra, que aún más sirviera a Nuestro Señor Jesucristo y a Ella.

Y recibió conforme había pedido. Dijo a un amigo suyo: “Sabes, hermano mío, tengo la esperanza de que por el lindo rosario de la Virgen seré salvado, si quieres tú, haz así [como yo], e igualmente serás salvado”.

Y él hizo así. Y aconteció un día [que] se rompieron las cadenas de ambos, e hicieron un hoyo en el muro, los dos salieron y huyeron, y los buscaron los moros, [pero] no los pudieron agarrar, y regresaron a su país, porque les ayudó la Virgen.

Y cuando llegó a su ciudad escribió un libro muy lindo sobre el rosario de Ella, y yo mismo lo traduje, como me lo dijo a mí, 28 años hoy [hace que] lo supe.

Después murió como hombre muy puro, muy santo en un pueblo lejano [donde] lo había mandado el emperador. Y el hombre que vio cuando murió el caballero me lo dijo: como santo murió, siempre tenía mucha confianza en Nuestra Señora por su lindo rosario.

En cuanto al libro escrito por este caballero, el original explica:

hizo en metro castellano una obra muy subida y de alto estilo en al qual en ciento y cinquenta coplas puso las ciento y cinquenta contemplaciones de quien en el milagro passado avemos hecho mencion, añadiendo a cada contemplacion una figura de la sagrada escriptura al propositio de la dicha contemplacion, la qual obra mostrada por el dicho cavallero al regente y collefiales del collefio de sancto Thomas de Sevilla, yo juntamente con otros muchos collefiales, vi siendo collegial del dicho colegio en el año MDXXXV, y de mi mano traslade, y de la boca del mismo cavallero oy todo lo que aqui tengo dicho.

El original está también más claro en cuanto a la localidad de su muerte: “con un cargo que el Emperador le avia dado en el armada que yva al rio de la plata, murio alla”.

En el relato reproducido la condición de cautivo se expresa mediante la palabra *dzaha* (que debe distinguirse bien de *dzaha*, “discurso” o “palabra del señor”). También significa “caza” o “presa”, y aparece en uno de los verbos para “conquistar”: *yoquidza dzaha ñahan-di*, “hacer *dzaha* a alguien”. Su sinónimo es *nduq*, por ejemplo *tay nicuvui nduq*, “hombre que fue *nduq*” es un “esclavo habido en guerra”. De ahí que *sa nicuvui nduq nicuvui dzaha*, “lo que fue *nduq*, lo que fue *dzaha*” significa “conquistada cosa”. Un hombre que obtiene *dzaha*, (*tay nihi dzaha*) es un “valiente en la guerra”.

Así el caballero tuvo que trabajar como *ndaha saha*, “mano y pie”, un difrasismo que se aplica a los que ayudan o asisten (por ejemplo a los que integran el equipo del presidente municipal), pero que en el siglo XVI se empleó para traducir el concepto de “esclavo”.

El trabajo o la tarea es *tniñu*, usado igual para lo que son obligados a hacer los esclavos y para los encargos de un gobernante (*nitaa tniñu ñaha yya emperador*, “mandó el señor emperador”).

Varias expresiones son más elegantes en *dzaha dzau* de lo que sugiere su traducción: *ña dzuchi ña dzahua ninaa ndodzo ynito*, “ni un tantito, de ninguna manera oscureció su pecho, su corazón” (“se olvidó”). La palabra *ini*, “corazón”, generalmente forma parte de verbos que indican un estado de ánimo o de pensamiento como *ninandehe ynito*, “estaba triste”, y *ninatadzi ynito*, “pensaba”. El concepto de “fe” se traduce como *sa sini ndisa*, “lo que se siente (o se sabe) verdad”.

La lucha contra los moros es el fondo histórico para la aparición y la ayuda milagrosa de la Virgen:

Yca toho quihui ñuhu dzayato sa nicuhui ndiya stohondo ndios nisaha moros ñuu castilla ni-quidzata tñañu, yca nisanita yee toho dzehe yca, dzahua mayto nicuhuito ndaha saha moros. Nda niniy ee tay dzana toho dzehe yca nda nitasitnunita si toho dzehe yca: cadza tñiñondo cono cuachindo nuu ndaha sahandi ñaha yondacandi dzina.

Yyo nindohoto, nda ña ee quihui ña ee ñuu yonaa ndodzoto nidzacuitato ndehe tnaha quihui nisiyo nacahuito dzeque.

Nda nisa tnaha cacu dzayato dzahua ñuu sa dzehuindu yca quihui nituhui nana stohondo Jesu xpo quihui yocuhui yotnuhu yotanda sa cacu dzayato.

Nda nisihuito ee huay idzu yoo ee nisini, yyoyu nindohoto dzo naho sa yñe ydzu nisiyoto yotnaha yondayuto yosiñe cuiti yosiñe catato dzama.

Dzahua nidzacuhui dzahuani nicacu dzayato, yca saha nisini uhuito sa saho cuiya nicacuto, yyo yuta ñeeto ña ndisa nisayo saa yotusi, yca saha yyo nisini uhuito, ña nicuhui yata ña nicuhui ndaye ñeeto, yoo ee nichiyndayto.

Yca ninducu yni mayto sa nacahuito dzeque nacuatuto yyadzehe ñuhu sacu ñuhu ndayu ynito, yyo nindohoto nda yodzoca ninacuatuto yyadzehe.

Nda stoho dzehendo ñuhuyu ndiyaya sa sinindahui sa sinimani ndaquiye ni quidzicaya nituhui nanaya nuu toho yca, yyo yotnoo yyo yoyaye nanaya, ndaquiye nindoyo ñaha niquihui ñatuhuica sa nindohoto, dzahua tnaha yondiy ndaa yotnoo ndaa ndicandiy yondoyo ñuhu qua ndahui nidzacanu yyadzehe ynito.

Yyo dzee nicuhui nicacu dzaya ñatuhuica sa uhui nda ndaya stoho dzehendo nicayya dzayato nichiynday ñaa yyadzehe, yca yya nisanda siti dzayato yyoyu nichiynday ñahaya, nda sa yotuhui huatu codzo nduta ñaa.

Ndaquiye nicuhui ndiya stohondo jesu xpo niqui dzicaya yca sa yusiya dzoo dzahua tnaha ynino dzutu quihui yocachi missa nda yondico yondaa ñuhu diacuna siy acolitos, yonaa oleo nda nee cutu tñiño yosini ñuu sa yosadzo nduta.

Nda yyadzehe yonomi dzaya nda stohondo nisadzo nduta ñaha nda nisaha dzehei ñaha yyadzehe mariano.

Nda may toho dzidzaya yyo dziy nicuhui ynito yondito nee cutu tñiño yca yosay tnuhu ynito yonditoto yaya stohondo jesu ñuu corona yño tnuticuee, yyo yotnuu yotasa ndaya hui yondiy ndayaya yyo yotnoo.

Yca saha ninaa ndodzoto tñiño uhui ndahui sa nindohoto ña dzuchi ninatadzi ynito na yyo ndidza sa cuhui dzayato sa nisitoto nana stohondo siy yyadzehe.

Nda ninacuhua ñaha yyadzehe dzayato nicana dzahaya: nacuaca dzayando cadza nday cadza ndatnu ynindo, co cuhui dzee co cuhui huatu ynindo, cadza neendo tñiño nasino cahua huaha, nda nduhu yocachindi ndudzu canu yni, ndaquiye ndaa yni andihui taandi yoo sa chiy nday ñaha.

Ndaquiye nindoyo ñuhu nana stohondo nana yyadzehe tucu, nda yyo huaha nisiyo nduhui dzayato, nda nicoo tasito nitniñoto dzaya yni yutnu ñuhu yta yosasi ydzu, nda yca nisiyoto nisiyo ndacato dzaya uhui dzico quihui dzo quaha nisaa tnaha uhui dzico quihui canu purificacion. (III: 43.)

Esta señora cuando estaba esperando a su hijo –entonces quiso Nuestro Señor Dios– vinieron los moros a Castilla, hicieron guerra, mataron al esposo de esa señora y ella misma fue esclava de los moros.

Un hombre malo recibió a esa señora y le mandó: “Haz trabajos, sirve a mis esclavos, a mis mujeres preferidas”.

Mucho sufrió la señora, pero ni un día ni una noche se olvidó [o] dejó, [sino] todos los días estaba rezando el rosario.

Aconteció que nació su hijo a media noche, el mismo día que nació (mostró su rostro) Nuestro Señor Jesucristo, el día que es, que se divide y se parte para que nazca (a la media noche del nacimiento de Nuestro Señor).

Entonces la señora se había metido en un establo de caballos, ni una persona supo, mucho sufrió y entre los caballos estaba, de modo que está llorando, afligida y con dolor se volteaba de un lugar a otro.

Así se alivió, así nació su hijo, sintió dolores, porque tenía 15 años, muy tierna su piel, era en verdad su primer parto, por eso sintió mucho dolor; no tenía mucha edad, no estaba vieja su piel; nadie le ayudó, por eso procuró ella misma rezar el rosario, rezar a la Virgen, porque estaba muy triste, mucho sufría, y más rezó a la Virgen.

Y Nuestra Señora le puso atención por compasión y amor, y luego manifestó su rostro a esa señora, muy brillante y resplandeciente su rostro, y luego trajo fuerza, ya no hubo dolor, como brilla en verdad y resplandece en verdad el sol, y desaparecen las sombras, visitó la Virgen a la señora.

Muy feliz estuvo, nació el hijo sin dolores. Y con su mano Nuestra Señora alcanzó al hijo, le ayudó, le cortó el cordón umbilical, mucho le ayudó, la consentía y le roció agua.

Luego quiso Nuestro Señor Jesucristo venir allí con la vestidura como la usa el cura cuando dice misa, y lo rodean y siguen los diáconos y acólitos, lleva el óleo y todas las cosas necesarias para el bautismo.

La Virgen abrazó al hijo y Nuestro Señor lo bautizó, y la Virgen le dio el nombre de Mariano.

La señora misma estuvo muy feliz. Mira todas esas cosas, se maravilla de ver la cabeza de Nuestro Señor Jesús que tiene la corona de espinas. Mucho lucen y relampaguean sus manos, bien brillan sus manos, mucho resplandecen.

Por eso se le olvidó su pena y la pobreza que sufría, ni un tantito pensó cómo iba a ser [lo de] su hijo, porque miraba la cara de Nuestro Señor y de la Virgen.

Y la Virgen limpiaba al hijo de la señora, y le dijo:

“Toma a tu hijo, haz fuerte y vigoroso tu corazón, que estés feliz y contenta, haz todo el trabajo para que acabe bien; yo digo que tengas paciencia (corazón grande), luego desde adentro del cielo mandaré alguien que te ayudará”.

Luego desaparecieron los rostros de Nuestro Señor y de la Virgen también, y muy bien se volvió con su hijo (se alivió) la señora.

Colocó a su hijo en la madera que tiene el pasto que comen los caballos (pesebre) y allí estuvo cuidando a su hijo cuarenta días hasta que se acercó en cuarenta días la fiesta (el día grande) de la Purificación.

Varios términos son explícitamente de la lengua reverencial, como *dzoo sa yusiya*, “vestidura del señor”, *yaya*, “cabeza del señor” y *ñuhuyu ndiyaya* (en vez de *ñuhu ini*), “ser diligente, poner atención”. En la frase *nduhu yocachindi ndudzu canu ini*, “yo digo la palabra de corazón grande”, encontramos un elemento muy típico del inicio de un discurso ceremonial tal como se practica hasta hoy en día: *cadza canu ini*, “haz corazón grande”. Muchas veces esto es traducido como “ten paciencia” o “disculpe por favor” de acuerdo con el comportamiento humilde impuesto al pueblo indígena por la colonización. En realidad

se trata de un llamamiento a mostrar nobleza y fuerza de espíritu, ser generoso, aguantar y perdonar cualquier deficiencia y problema.

La expresión *nituhui nanaya*, “mostró su rostro el Señor”, se usa tanto para el nacimiento como para la aparición de los seres divinos. Consecuentemente, *nindoyo ñuhu nana*, “desapareció el rostro”, señala el fin de tal aparición o visión.

Este texto realza el aspecto luciente del ser divino, usando paralelismos:

- *yyo yotnoo yyo yoyaye nanaya*, “muy brillante y resplandeciente su rostro”,
- *dzahua tnaha yondiy ndaa yotnoo ndaa ndicandiy yondoyo ñuhu qua ndahui*, “como brilla en verdad y resplandece en verdad el sol, [con lo que] desaparecen las sombras”,
- *yyo yotnuu yotasa ndaya, hui yondiy ndayaya, yyo yotnoo*, “mucho lucen y relampaguean sus manos, bien brillan las manos del Señor, mucho resplandecen”.

Encontramos varios paralelismos más:

- *ña ee quihui ña ee ñuu*, “ni un día, ni una noche”,
- *yondico yondaa ñuhu*, “rodear y seguir” (atender),
- *sa sini ndahui sa sini mani*, “compasión y amor”,
- *ñuhu sacu ñuhu ndayu ynito*, “hubo llanto y tristeza en su corazón”,
- *cadza nday cadza ndatnu ynindo*, “haz fuerte y vigoroso tu corazón”
- *co cuhui dzee co cuhui huatu ynindo*, “que seas feliz y contenta”.

También otro relato trata de la confrontación entre una señora (reina) buena y un *tay dzana*, “hombre malvado”, término que generalmente denota a una persona amoral, hereje o pagana.

Nda nisiyo ee ñaha tay dzo nisiyo cuhui uhuica ynita nisiyo ndiyo ynita tayu sa si may dzaya-ya, dzo cuay dzo yaani nisiyo cayta nisiyo qhcatata dehendu sa si mayya.

Nda tnunuta nisiyo chiy ndayta yya yehua nda nisiyo quicachita siya: conahani yocachi ñadzaña, condaca huahani stoho ñadzaña yya yehua huaha dzo cuhuica quisi tay dzana yuqua canita stoho ñadzaña.

Nda nidzahuidzoya nuuta: hua sa tadzi ynindo nduhu yodzocondi si nana stoho dzehendo ndehe tnaha quihui, yca yya condacañahayasi.

Nda tay nidzandiyo yni yocuhui ynita cadzata tñañu, nda nicuhui dzahua nda nisiyo cachita siya: conahani huaha cuhui dzahua dzayani, ta na cadza ñadzaña tñañu siyta.

Nda nidzahuidzoya: ñaha ña tuhui sa cuhui mayndi nidzocondisi, nda yodzocondisi nana stoho dzehendo.

Nda sa dzehui dzahua maysi yonacahuisi dzequeya ndehe tnaha quihui.

Nda quihui nicuhui tñañu ña niniy nday tay yondaca yya yehua, tnunuta nisiy, nda tnunuta dza nisinu dzana cata.

Nda nitneeta yya yehua yca saha niyuhui ndehe taca tnahaya sa canitaya.

Nda nidzahuidzo dzeheya: ñatuhui sa cuhui, stoho dzehendo yondacahuahayasi.

Nda nisahaya huay ñuhu yñe naa yyadzehe, yonumiya dzayaya, nda nicayya naa yya yeqh stohondo, nda nicachiya: yyo huaha cuhui nacondaca nuucandi dzaya stohondi, nda quihui

natasiya dzayandi, naniyndi ycadza nundacandi nucuhandiya dzayaya, qua nundacandi dzayaya ta hua naniyndi dzayandi.

Nda ninatadzi yni tay dzana ta nacuanu ta ta nacanditosi, yodzoyuca cadzasi, yca saha nitasitnuni tay dzana sa cata caata yya yehua, nda nicuhuiya dzahua.

Nda nisacachita nisini yyadzehe dzeheya, nda yya ycadza yondatu tahuicaya si stohondo Jesu xpo siy dzehe maniya, nda nidzahuidzoya: ña yotadzi ynindi sa ninduhui ndahuindi si dzayandi, yonay huahandi dzaya stoho dzehendi, adzi cuhui yca yya chiy nday ñahaya sindi, adzi cuhui dzahua tnaha yocuhui ndiyaya.

Nda quihui ycu nisata caañata siya, nda quihui huitna niquitu nindisiya nuu dzeheya, ñuhu yoho dzuqhya, nda nicachiya nisini dzeheya: dzehe mani, hua sa cuacuni ñatuhui sa cuhui ñadzaña, stoho dzehendo yca yya nichiy nday ñaha, nisanda yoho ñuhu dzuqh ñadzaña, yca saha nicacu ninu ñadzaña may ñadzaña, ninacahui dzeque ñadzaña dehe tnaha quihui, yca saha ninachiy ndayya ñadzaña.

Nda yya yeqh chitu sa dzee ninduhui yniya, ñuhu chitu sa dzee nicuhui yniya, yyoyuca nichidzo huidzoya stohondo ndios siy dzehe maniya, ycadza ninundacaya naa stohondo dzaya yyadzehe.

Ndaquiyeni nisita ninu tnuhu, nisaquiy ndudzu nisaquiy dzico, nitacu tnuhu nee cutu ñuu, nisyatnuhuta ninaa ynita nicachita: dzuhua nicuhui dzahua nicuhui.

Nda ninatacu tnuhu si tay dzana, nda ña nisini ndisa ynita, nda ninucotota sa nisata caa ñahata, nda nindoyo cotota yutnu, nisito caaya, yoo caya yndita caa.

Ycadza nisacototaya nda quihui ninaqhñitaya yonditoya tacuya, ninayuhuita ninandehe ninacuta ynita, nicuhui coyo ynita nicachi ynita: a yoo nandoo niquidzando dzahua.

Ndaquiyeni ninuundaqhta nee cutu sa huaha yondisita.

Nda nisacahua ndayeta nuu ndehe nduhuiya nicachita: ndahui nicuhui canu nidzatihui ñadzaña, ta yocuvui ynini caniñahani, na cuita caa ñadzaña, nda nee cutu sa si mayni nisay ñadzaña, naniyni nee cutu.

Ndaquiyeni nidzanday nidzandicoya ynita, ninaqhni ndahuiyata, ninduhui ndaaya siyta ninaniyya nee cutu, nda nindicocahua huaha yni tay yca, yyoyu nisinimanita stohondo siy dzehe maniya. Nda dzahua ndehe nduhuiya ninacuay ndatuta ninayuhuita. (III B: 35.)

Vivía una persona, hombre siempre envidioso, que codiciaba el trono que pertenecía [como herencia] al hijo de la señora. Poco a poco agarraba y robaba todo lo que era de él. Los que ayudaban al príncipe siempre vinieron a decir a la señora: “Sepa usted que digo, cuide bien a mi señor el príncipe, que no venga ese malvado hombre a matar a mi señor”.

Ella les contestó: “No se preocupen, yo [le] ofrezco a Nuestra Señora todos los días, Ella cuidará al niño”.

Pero el hombre ambicioso quiere hacer guerra, y así fue y siempre dijeron a la señora: “Sepa usted [que] estará bien así su hijo si hacemos guerra con ese hombre”.

Y ella contestó: “No, no es posible, yo misma ofrecí y ofrezco al niño a Nuestra Señora”.

Y de la misma manera el niño reza el rosario todos los días.

Pero cuando hubo guerra, no vencieron los hombres que cuidaban al príncipe: parte murió, parte huyó, perdiéndose la hacienda, y el hombre (malo) agarró al príncipe.

Por eso todos sus amigos temían que lo iba a matar.

Pero la señora les contestó: “No es posible; Nuestra Señora cuida bien al niño”.

Y se fue a la iglesia donde está la imagen de la Virgen abrazando a su hijo, y la señora pobre se llevó la imagen de Nuestro Señor, y dijo: “Muy bien está que llevo conmigo al

hijo de mi Señora; entonces (Ella) cuidará a mi hijo para que lo tenga (conserva) yo, entonces lo llevo y le regreso su hijo a Ella, pero me llevaré a su hijo si no tendré a mi hijo”.

El hombre malo estaba pensando: “si crece, si vive el niño, podrá hacer otras cosas”.

Por eso el hombre malo ordenó que colgaran al príncipe, y así murió.

Vinieron a decirle a la señora, la madre, pero ella sigue esperando la merced de Nuestro Señor Jesucristo y su querida madre, y contestó: “No pienso que perdí a mi hijo, tengo bien el hijo de Nuestra Señora: o ella me ayudará o [hará] así como ella quiere”.

Y el día de ayer lo ahorcaron y el día de hoy regresó, retornó a su madre, teniendo el cordón alrededor de su cuello. Dijo a su madre: “Madre querida, no se ponga usted triste, no me pasó nada, Nuestra Señora me ayudó, cortó el cordón que estaba en mi cuello, por eso me salvé, yo recé el rosario todos los días, por eso Ella me ayudó”.

Y la pobre señora, lleno de felicidad se volvió su corazón, lleno de felicidad está su corazón, aún más alababa a Nuestro Señor Dios y a su querida madre, y llevó (de regreso) la imagen de Nuestro Señor, Hijo de la Virgen.

Luego corrió la voz, se hizo célebre y famoso, se esparció la fama en todas las ciudades, las gentes se admiraron, se maravillaron, dijeron: “Así fue, así fue”.

La fama llegó también al hombre malo; [primero] no lo creyó, fue a ver donde lo habían ahorcado, y levantó el rostro a la horca, miró buscando, pero ya nadie está allí colgado.

Entonces fue a ver a la señora, y cuando se dio cuenta de que estaba vivo, se espantó, deprimió, angustió, sintió pesar y se dijo a sí mismo: “Ah, así nada quedará de lo que hiciste”. Luego se puso a componer todo con inquietud, y se humilló ante ambos y dijo:

“Perdonen, gran pecado hice; si ustedes me quieren matar, ahórquenme, todo lo que es de usted, lo agarré, reciban todo [de vuelta]”.

Luego ella lo perdonó, le tuvo compasión, y se concertó con él y recibió todo [de vuelta]. Se convirtió en bueno aquel hombre: mucho amaba a Nuestro Señor y a su querida madre, y así a ambos obedecía y tenía temor.

El protagonista es un *iya yehua*, “príncipe infante” (el mismo término se usa para “mayorazgo”). En la frase *yodzocondi si nana stoho dzehendo*, “le ofrezco a Nuestra Señora”, el verbo *yo-dzoco* significa “ofrendar” y “dedicar”, y aparece en la expresión *yodzocondi nuu ñuhu*, “ofrecer a Dios”, que Alvarado traduce como “bendecir lo que comían los indios antiguamente”. La descripción de que regresa *ñuhu yoho dzuqhya*, “con el cordón en su cuello”, nos hace pensar en la representación de los cautivos con los brazos amarrados (por ejemplo en el *Códice Tonindeye*, p. 76b).

Observamos además la gran cantidad de paralelismos:

- *nisiyo cuhui uhuica ynita nisiyo ndiyo ynita*, “tenía envidia, codiciaba”,
- *dzo cuay dzo yaani*, “poco a poco”,
- *nisiyo cayta nisiyo qhcatata*, “agarraba, robaba”,
- *tnunuta nisy nda tnunuta dza nisinu*, “parte murió y parte huyó”,
- *nisaquiy ndudzu nisaquiy dzico*, “se hizo célebre, se hizo famoso”,
- *nisay tnuhuta ninaa ynita*, “se admiraron, se maravillaron”,
- *dzuhua nicuhui dzahua nicuhui*, “así fue, así fue”,
- *niquitu nindisiya*, “regresó, retornó”,
- *yonditoya tacuya*, “mira, vive”,

- *nidzanday nidzandicoya ynita*, “perdonó, disculpó”,
- *ninayuhuita ninandehe ninacuta ynita, nicuhui coyo ynita*, “se espantó, se deprimió, se angustió, sintió pesar”.

Una figura narrativa interesante es *nda quihui ycu nisata caañata siya nda quihui huitna niquitu nindisiya nuu dzeheya*, “y el día de ayer lo ahorcaron, y el día de hoy regresó, retornó a su madre”.

Hay varias referencias descriptivas a la guerra, sea la llevada a cabo contra los moros, sea la hecha contra los herejes:

Sa dzehuiya sa cuhuiya dzutu yecu, dodzo canu, cadzaya tñañu nuu hereges, yyo cayta yyo tetnita, yyoyu niquidzaya tñañu.

Da yyoyu nisinimaniya psalterio dzeque yyadzehe, da quihui yoquidzaya tñañu yndita caa dzeque yyadzehe dzini huayu.

Da quihui dzahua nisiniya siy ndehe taca tay daa Andehui, nicoo yuu nicoo nduhua, yca ña yatni ña huiy hereges nisy.

Da hooca nisitoya nisiniya tetne tetne tay yodzo sata ydzu, yyo huiy huiyya, da ña yatni tay hereges nidzanaaya nisaniya. (III: 13.)

El mismo es padre (líder) en la guerra, gran capitán para hacer batallas contra los herejes, muchas, grandes cantidades, mucha guerra hizo.

Y mucho amaba el salterio rosario de la Virgen; cuando hace guerra, está el rosario de la Virgen encima de la bandera.

Y cuando observaba con todos los hombres puros el cielo, bajaban piedras, bajaban flechas de allí, por eso muchísimos herejes murieron.

Una vez vio, observó muchedumbre [tras] muchedumbre de hombres a caballo, muy bien ataviados, y [con ellos] a muchos herejes los destruyó y mató.

El comandante militar se designa como *dzutu yecu, ndodzo canu*, “padre de guerra, gran capitán”. Hoy en día el término *ndodzo* se usa para los poderosos reyes antiguos, identificados con determinadas rocas o montañas.

Literalmente *dzini huayu* significa “en la cabeza de la bandera”.

La palabra *tetne* significa “muchedumbre”, y a la vez se ocupa para el numeral 8 000. Aparece en los paralelismos: *yyo cayta yyo tetnita*, “muchas, grandes cantidades”, y *nisitoya nisiniya tetne tetne*, “vio observó muchedumbre, muchedumbre”. Los actos de la guerra misma se describen como *nicoo yuu nicoo nduhua*, “bajaban piedras, bajaban flechas” y *nidzanaaya nisaniya*, “el señor destruyó, mató”.

Al igual que la Señora 6 Mono toma las armas en el *Códice Añute* (p. 8-I), aparece una reina guerrera en el *Dzeque Iyadzehe*:

Nda yyo ñaha dzehe mayya yya yyo ndoo yyo yy nisiyo nacahuiya dzeque yyadzehe sancta ma ndehe tnaha quihui yee ndahui tnahaya tutu yyadzehe nda nisini tnuniya sa yyo yonandehe yonacuta yondihui yonee ini yeeya, yca nichachiya nisini yeeya: ndahui nicuhui stoho yee mani ñadzaña, na cuhui ndidza huitna niyee nisanuni, hua cuhuica cadzani yecu tñañu, ndahi ta-

tuni coo dzadzini tayuni, dzo cooni cani, nda naniyindi dzo uhui tuhui usi [dzico] tay yee, nda yondatundi yondatu tahuindi si stohondo ndios si yyadzehe tucu sa naniy tucundi tayu toniñe, sa nisiñe naa sa ninduta sa nindoyo ñuhu.

Nda nisahañaha rey dzahua tñaha niscaya, nda yca condaa tutu quehe ndahui tñahata dzeque mani yyadzehe sancta ma, nda ndehe tñaha quihui nacahuita rosario.

Yca nisini ndisata cata nisayndatuta dzahua tñaha nitasi tnuni stoho dzehe tayya 'ye qhn-do' quahata nuu sa caa yecu sa yyo tay cadza tñaño.

Nda tay yca quihui nisini nisitota Reyna siy ndehetaca ndodzo yehe cuiñe, tay cadza tñaño siyya, yyo niyuhuita tay quadzatnahaya, ninandiqui ninatoto casita, ña nindicoca tñuhu yee tñuhu ndodzo ynita, nda nindicoca huatu, qanuhuta nisinocahata, nee cutu ndehe ndu niquihuita.

Nda ninaniy yya Rey nee cutu ñuu, niquihui tay nisino, saha tñiño dzeque ninacahui ñaha-dzeheya cuitiyu dzeque yyadzehe, nicuhui tatnu nicuhui yusaya, ninaniy ninatnahaya.

Nda nduhuiya ña ninaa ndodzo yniya tñiño niniy tahuiya saha yyadzehe, yyoyu nisiyondico nduhuiya stoho dzehendo saha tñiño dzequeya.

Ninduhui dzadzi ninduhui cuay tayu toniñeya. Nda hooca quaha nduhuiya eeca tayu toniñe stohondo gloria andehue sa dzee sa huaha sa dzico. (III: 34.)

Y [el rey] tuvo una mujer, señora muy pura y muy santa, que siempre rezaba el rosario de la Virgen santa María todos los días, estaba inscrita en la cofradía de la Virgen.

Y vio que su marido estaba muy triste, pesado, cansado y fatigado.

Por eso dijo a su marido: “Perdón, querido señor marido mío, ¿cómo será ahora? Usted es anciano, ha envejecido, ya no puede hacer guerra, reposad, esté usted calmado en su corte, pero ponga usted a mi disposición mil hombres, y pongo mi confianza y esperanza en los favores de Nuestro Señor Dios y en la Virgen también para recibir de nuevo el trono real (reino) porque se fue oscureciendo, se fue disolviendo, fue desapareciendo”.

Y el rey se los dio tal como ella los había pedido, y a ellos esos [les mandó] se inscribiesen en la cofradía del lindo rosario de la Virgen santa María, a rezar todos los días el rosario.

Aquellos tuvieron fe y obedecieron. Y como la señora ordenó a sus hombres “vayan”, se fueron a la batalla, muchos guerreros.

Cuando esa gente vio y observó a la reina con todas su gente de guerra, los guerreros con ella, tuvieron mucho miedo [de] enfrentarle en una batalla, se estremecieron, ya no usaron más palabras fuertes o poderosas en su corazón ni pensaron en gloria, se fueron, huyeron, dejaron todo.

Y el señor rey obtuvo [otra vez] todo el país, lo dejaron los hombres que habían huido; fue por el rosario, porque su mujer rezaba en verdad el rosario de la Virgen, fue lanza, fue escudo (= fue valiente), obtuvieron y reintegraron [su país].

Y ambos no olvidaron lo que recibieron como merced por la Virgen, mucho recordaron ambos, el señor y su mujer, del rosario.

Se volvió armonía y paz su reino. Y una vez (después) se fueron ambos al otro reino, [el] de nuestro Señor la gloria del cielo: lo feliz, lo bueno, lo virtuoso.

En el texto anterior vimos *ndodzo* como “capitán”; aquí se amplía a *ndodzo yehe cuiñe*, “capitanes vestidos de jaguares”, es decir, “gentes de guerra”. Encontramos los siguientes paralelismos:

- *yonandehe yonacuta yondihui yonee ini*, “triste, pesado, cansado y fatigado está el corazón”,
- *niyee nisanuni*, “usted es anciano, ha envejecido”,
- *nisiñe naa sa ninduta sa nindoyo ñuhu*, “se fue oscureciendo (perdiendo), se fue disolviendo, fue desapareciendo” (= fue pereciendo la hacienda),
- *tnuhu yee tnuhu ndodzo*, “palabras fuertes, palabras poderosas”,
- *ninandiqui ninatoto casita*, “temblaron, se estremecieron”,
- *quanuhuta nisinocahata*, “se fueron, huyeron”,
- *ninduhui dzadzi ninduhui cuay*, “se volvió armonía, se volvió paz”,
- *nee cutu ndehe ndu*, “todo, completo”
- *sa dzee sa huaha sa dzico*, “lo feliz, lo bueno, lo virtuoso”.

Antiguo e interesante es el difrasismo para “valentía”: *nicuhui tatnu nicuhui yusaya*, “la señora fue lanza, fue escudo”.

En el apoyo de la Virgen también se manifiesta un simbolismo numerológico que remite a las cuentas del rosario:

Nda ee quihui yoquidzaya tnaño nisy tatuya nicuhui tatuya ña niy ndayya. Nda quihui dza-hua ninaha nana yya dzehe nisini nisitota yosico yuu ñahaya yochiy yuu ñahaya yodzacana yuu yosico ñahaya, yotusi tay dzana yuu, usa dzico usi yuu nidzacanaya yca saha cay tay nisy nda dzahuata nisinucaha nisinunahata.

Nda tucu quihui quahaya nuu nduta ñuu ñuhuya tnundoo quahaya ñuu yy nisyodzaha stohondo nda quahaya nduta nicana tachi nichiy nitniño tachi tnundoo. Nda cuhui nda cuhui cay ndusitnu sico cuisitnu ndaquiyeni nisitoya yni nduta usa dzico usi cuiti cuachi yehe ndico yni nduta, ndadzini cuiti. Yca nindahua nidzodzoya nisaño ndodzoya nisitaya nisitasiyoya siyo yuta, nicacuninoya nisahaya tucu ñuu. Ndaquiyeni nindico cahuaya nindisiya ñuuya ni-quidzahuahaya nisaqhya ee huay ñuhu canu, yondito sancto domingo quihui dzahua nda nicuhuiya dzutu yyo ndoo yyo yy nicuhuiya ña yatni ñuu nichiy ndayya nicahandodzoya. (III: 41.)

Y un día que [hubo] pelea [un señor defensor de la fe] se cansó, estaba cansado, no tenía fuerzas. Entonces se le apareció la Virgen, oyó, vio que les tiró piedras, les puso piedras, arrojó piedras, se las tiró, se hieren los hombres malos por las piedras, 150 piedras arrojó.

Por eso muchos hombres murieron y así cayeron muertos, y huyeron.

Y otro día se fue el señor por el mar, está en un barco, se fue a la Tierra Santa donde murió Nuestro Señor. Y yéndose por el mar se levantó un viento (una tempestad), se apoderó el viento del barco. Casi se hunde el barco, se voltea el barco, entonces vio en el agua 150 montoncillos en el agua, pacíficos montones.

Entonces brincando, pisando sobre éstos, pateando encima, caminó, pasó al otro lado del río, se salvó y se fue otra vez a la tierra. Y cuando volvió y llegó a su ciudad, construyó, puso una gran iglesia –vive entonces (durante la vida de) santo Domingo– y [el caballero] fue padre muy puro, muy santo: muchos pueblos ayudó y predicó.

De nuevo vemos paralelismos, verbos que se complementan o que se refuerzan:

- *nisiy tatuya nicuhui tatuya*, “se cansó, estaba cansado”,
- *nisini nisitota*, “oyó, vio”,
- *yosico yuu ñahaya, yochiy yuu ñahaya, yodzacana yuu yosico ñahaya*, “les tiró piedras, les puso piedras, arrojó piedras, se las tiró”,
- *nda cuhui nda cuhui cay ndusitnu, sico cuisitnu*, “casi, casi se hunde el barco, se voltea el barco”.
- *nisitaya nisitasiyoya*, “anduvo, pasó”,
- *niquidzahuahaya nisaqhya ee huay ñuhu*, “construyó, puso una iglesia”.

En la expresión *ñuu yy nisiyodzaha stohondo*, “la Tierra Santa donde murió Nuestro Señor”, notamos el verbo *yosiyo dzaha*, que en la lengua de los señores significa “morir”.

INTERVENCIONES MILAGROSAS

La mayor parte de las leyendas del *Dzeque Iyadzehe* no se sitúa en un contexto de guerra, sino en circunstancias ordinarias de paz. Leemos sobre una mujer buena que no pudo tener hijos:

Niñuhu saca niñuhu ndayu yniña, nda ña cay cuiya niquitnaha niniyña dzaya. A uhui a uni cuiya nisiyo nditosi, nda niquitnaha quite cuay nisiysi. Dzahua tnaha yosiy sa cuachi nda mayña nisaqh ndodzoña dzayaña nuu altar dzeque yyadzehe sancta ma, nda nicachiña nuu naa yyadzehe sancta ma: a saha dzeque mani mayni niniy ñadzaña dzaya, yca saha yonacua-tu ñadzañani sa dzihui saha dzeque mayni nananiy ñadzañasi nanatacusi.

Nda nisacu nisacuña, nisyondatuña, ña nicuhui dzuchi yniña, dzo nisatuyucaña a tniño yyo cano canda.

Yca saha nichiy nday ñaha yyadzehe sancta ma, nindotosi ninatacusi, nda ndehe ndu neendu nisiyoña nichidzohuidzoña siy dzayaña, nisyo ndico nduhuiña yyadzehe sancta ma. (III: 33.)

Estaba llorando y lamentando su corazón, y en pocos años aconteció que recibió un hijo. Dos, tres años vivió, y entonces aconteció que [por] una epidemia murió.

Y como murió el pequeño ella llevó su hijo al altar del rosario de la Virgen santa María, y dijo ante la imagen de la Virgen santa María: “Oh, por el querido rosario de Usted recibí el hijo, por eso le ruego a Usted que de la misma manera por el rosario de Usted que lo reciba de nuevo, que reviva”.

Y lloró, lloró, y tuvo esperanza, no estuvo pequeño su corazón, sino que tenía mucha esperanza más de que [iba a acontecer] algo muy grande y excelente.

Por eso le ayudó la Virgen santa María: se despertó, revivió el niño.

Y (de allí) siempre alababa con su hijo, y ambos se dedicaron a atender a la Virgen santa María.

Una enfermedad o epidemia se llama *quete quahi* (aquí escrito como *quite cuay*), literalmente “animal enfermedad”, que también se usa como metáfora para “dolor”.

Notamos que en este contexto católico se usa el préstamo “altar” a diferencia del *chiyo*, el altar de la religiosidad mesoamericana.

Arriba ya hicimos mención de la expresión “haz corazón grande”; aquí encontramos la variante *ña nicuhui dzuchi yniña*, “no estuvo pequeño su corazón”.

Para indicar la intensidad de la emoción o de la acción se repite el verbo: *nisacu nisa-cuña*, “lloró, lloró”. El mismo verbo se encuentra en el paralelismo *niñuhu sacu niñuhu ndayu yniña*, “estaba llorando y lamentando su corazón”. Otros paralelismos en el texto son: *cano canda*, “grande y buena”, y *nindotosi ninatacusi*, “se despertó, revivió”

Una leyenda similar no se refiere a una enfermedad, sino a un accidente; el texto elabora la plegaria de la madre:

Ee quihui ysica sa cuachi yca, ndaca yca sa cuachi siysi yuhu yuta, qua cay nduusi qua nuu nduusi sa dza dziquisi. Yca nisita canusi yni yuta, nitnanisi nisiysi.

Quihui nisini dzehesi nisacu nindayuña, nicuhui coyo nisacu yniña.

Nda ninana nay ndeye yni yuta ninacay ñaha dzehesi nda sa nayña quahaña huay ñuhu, nda nicocaqhña ndeye nuu naa yyadzehe sa yehe ndahui dzeque maniya.

Yca nino ndaye nino coo titiña, nisacu nindayuña, nda nicachiña: nana yyadzehe a stoho dzehe ñadzaña, yyo ndoo yyo nina yyo huidzini, a dzuhua yondacañahani yonditondaani, yodzacacu nino ñahani, yotahui nino ñahani, yonacay ndito, yonacay quihuini, tay ñaha yosino cuachi nanani, yondaa ñuhu yondehe ñuhu nanani, yonacahui dzequeni, a sini mayni sa dzaya ñadzaña, nisiyoqhni mani sini, niñuhu sacu niñuhu ndayu ynisi, nisiyo nacahuisi dzequeni, nda huitna dzo nisitoca mayni, dzo nisayndatucani, sa tnanisi sa cuhuisi, ña ninanamasi nisiysi, dzo cuay nuuca nisiysi, yca saha stoho dzehe yosito ndahui ñahani, yonacatu ñadzaña mayni, saha dzehe dzutu canu yni nicuhuini, dzacanuni yni ñadzaña, nadzandoto nadzaticuni dzaya ñadzaña, sini ñadzaña sa cuhui cadzani, nda yondata ñadzaña nanani sa cadzani dzahua.

Nda nisaca yniña nisaa nuu yniña, nicay nduta nuuña, niscatahuiña nana yyadzehe. (III: 37.)

Un día caminaba [con] esa pequeña, llevaba a esa pequeña consigo al lado del río, iba jugando, iba jugando, holgándose, allí se cayó en el río, se ahogó, murió.

Cuando lo oyó, su madre estaba triste y desesperada, estaba deshecho y triste su corazón.

Y cuando la difunta salió del río, la llevó su madre, y la llevó a la iglesia y colocó a la difunta frente a la imagen de la Virgen, de la cofradía del lindo rosario, y se humilló, se abatió, llena de llanto y lamento le dijo: “Madre Virgen, oh Señora mía, muy pura, muy hermosa, muy dulce, oh así Usted guía y protege, salva, favorece, libera y salva a los hombres y mujeres, sus devotos, que le atienden y sirven, rezando su rosario, oh, escúchame por mi hija, siempre la amaba a Usted, vivía con humildad, siempre rezaba el rosario de Usted, pero hoy ya no la miró Usted, hoy ya no le tuvo Usted paciencia, que se ahogó, se murió, sin confesarse se murió, solamente prestado murió, por eso, Señora, ten compasión, le ruego a Usted, porque Usted tuvo corazón grande para las madres y los padres, haga corazón grande para mí, despierte, reviva a mi hija, escúchame, ya que Usted lo puede hacer, tengo esperanza en Usted que hará eso”.

Y hacía penitencia y sollozaba, corrían las lágrimas sobre su cara, pedía a la Virgen.

Aquí la expresión *niñuhu sacu niñuhu ndayu ynisi*, literalmente “hubo llanto, hubo lamento en el corazón de la niña”, significa “vivía con humildad”.

Otros paralelismos son:

- *nino ndaye, nino coo titiña*, “se humilló, se abatió”,
- *iyo ndoo, iyo nina, iyo huidzi*, “muy pura, muy hermosa, muy dulce”
- *yondaca ñahani, yondito ndaani*, “usted guía, protege”
- *yonacay ndito, yonacay quihuini*, “usted libera, salva”
- *yondaa ñuhu, yondehe ñuhu*, “atienden, sirven”
- *sa tnanisi, sa cuhuisi*, “que se ahoga, que se muere”
- *nadzandoto, nadzatacuni*, “despierte, reviva”
- *nisaca yniña, nisaa nuu yniña*, “hacía penitencia, sollozaba”.

La frase *nicay nduta nuuña*, “corría el agua (las lágrimas) sobre su cara”, está también presente en los códices, donde vemos hombres vencidos que lloran (e.g. *Códice Tonindeye*, p. 83).

El carácter maravilloso de la Virgen se asocia con belleza y flores, y a la vez con la protección contra todo mal:

Nda ee quihui nisahata eeca ñuu nda nisanaha ee yucu ñuhu ndehe nduhuita tay yondicota. Yca yyo tay cuina, tay yosadzi ychita, tay yonamañaha ndehe taca tay yosica ychi yonamata. Nda quihui nisinita huasi dzutu ndaquiyeni yosinota yodzay nuuta, dzo yyo yuhucata.

Nda dzutu yca ninatadzi ynita, nindacu ndita ynita sa ta naca huicata dzeque, nda ninuuta sata ydzu nicoocuiñe sitita, ninacahuita dzeque.

Nda ña sinita yehe yuhu ñuhu yuhu tay cuina, ñuhu sacu ñuhu ndayu ynita, ninacahuita dzeque.

Nda yondito yuhu tay cuina nda nisinita ee yyadzehe yyo huiy yyo ndoo yyo ninaya nuu dzutu yonacahui dzeque, yosinocahua ee ndudzu yocachi dzutu nda yocay ee yta cui si yyo huaha yuhuta nda yosay yya nee ñuhu. Nda yosinocahua ee pr nr, nda yosay yya nee ñuhu yta quaha, nda yoquiniya yta dzini ndehe ndu yta yocay yuhu dzutu. Nisinocahua nina[ca]hui dzutu dzeque nda nisinocahua ninquiniya yta, nda ninatniño ya yayaya, ndaquiyeni nindoyo ñuhuya.

Nda dzahua tay cuina tay yosadzi ychi quihui nisito nisinita sa naa yni ni quidzaya, yyo nicuhui coyo nicuhui dzinda ynita, nidzacuita nee cutu sa saha quini sa saha yni, nee cutu nindusata nidzacuitata, nda nisahata nuu dzutu, ninocoo ndaye ninocoo titita, ninayuhui ninacuhui yyota, ninacuatuta dzutu sa dzanday dzandico ynita.

Nda nicachita nuu dzutu: a dzutu mani, yoonda yya yyo ndoo yyo yy yya nee ñuhu ni quidzica nuundo.

Nda nicachi dzutu: nandaa ña sinindi.

Nda nicachi may tay cuina: dzuhua ni quidzaya nisinindi, yonacuatundindo dzutu, na yyo ndidza ndudzu nicachindo.

Nda nidzahuidzota: dziquindi ninacahuindi dzeque stoho dzeheendo, huaha yca yya nisinindo. (III: 36.)

Un día [un monje] se fue a otra ciudad, y se fue acompañado; por un bosque pasan ambos hombres. Allí hay muchos ladrones, hombres que asaltan en el camino, hombres que roban, a todos los que pasan por el camino roban.

Y cuando oyeron que iba venir el padre, luego corrieron, se escondieron, y muy escondidos estaban. Y el padre allí pensó, recordó que aún no había rezado el rosario, y bajó del caballo, se hincó y rezó el rosario.

Sin darse cuenta de que están escondidos, se encuentran escondidos los ladrones, hubo tristeza en su corazón, rezaba el rosario.

Y los ladrones lo estaban viendo desde su escondite y vieron una Virgen, muy linda, muy pura, muy hermosa, frente al padre que estaba rezando el rosario.

Acaba una oración el padre, entonces sale una flor blanca muy buena de su boca y la recoge la Virgen, y cuando termina un *Pater Noster*, la Virgen recoge una flor roja.

Y Ella hace una corona de todas las flores que salen de la boca del padre.

Terminó de rezar el padre, entonces Ella terminó de hacer la corona de flores y la puso en su (propia) cabeza, luego desapareció.

Entonces los ladrones, los asaltantes de camino, cuando vieron el milagro que Ella había hecho, mucho entristecieron, se arrepintieron, sacaron lo que hiede y huele mal, todo lo vomitaron y sacaron.

Y se fueron al padre, y se humillaron, se abatieron, tuvieron miedo, mucho miedo, rogaron al padre que les perdonara y les diera perdón, y dijeron al padre:

“Oh, querido padre, ¿quién es la muy pura muy santa Virgen que estaba ante usted?”

Y el padre les dijo: “¿Dónde? No veo (nada)”.

Los ladrones le dijeron: “Así hizo, lo vimos, le rogamos a usted, padre, (decirnos) qué tipo de palabras dijo usted?”.

Y él contestó: “¿Se burlan de mí? Estuve rezando el rosario de Nuestra Señora buena, seguramente a Ella vieron ustedes”.

La visión de palabras religiosas como flores concordaba bien con la metáfora mesoamericana de “palabras floridas” o “flor y canto”, presente tanto en los textos como en el arte visual.

Por lo demás el texto contiene los siguientes paralelismos:

- *tay cuina, tay yosadzi ychita, tay yonamañaha*, “ladrones, hombres que asaltan en el camino, hombres que roban”,
- *ninatadzi ynita, nindacu ndita ynita*, “pensó, recordó”,
- *yehe yuhu ñuhu yuhu*, “están escondidos, se encuentran escondidos”,
- *nicuhui coyo, nicuhui dzinda ynita*, “entristecieron, se arrepintieron”,
- *nindusata, nidzacuitata*, “vomitaron y sacaron”,
- *dzanday dzandico ynita*, “perdona, da perdón”.

Y con rima en dzaha dzau encontramos:

- *sa saha quini, sa saha yni*, “lo que hiede y huele mal”,
- *ninayuhui ninacuhui yyota*, “temían, tuvieron mucho miedo”.

Otro tema es el conflicto que la devoción a la Virgen, no comprendida, pudo causar en la vida familiar:

Ee toho nisiyo qhni manito yyadzehe, nda niquidza huahato ee capilla huay mayto saha yca yñe naa yyadzehe yonacuatutoya.

Nda cay sichi ndehe tnaha quihui yosacuiñe sitito cay sichi ñuu nduhui, yosahato dzo yuhui niyonacahuito dzeque.

Nda toho dzehe yyo huiy huiy nuuto, yca saha nisiyo natadzi cuiño ynito, sa yondoto yeeto ñuu yosahato huay ñuhu, hua dzehui huay ñuhu yosahato, ninatadzi yni ñahadzeheto cuitiyu tniñu quidza yaa nducu tnani, yoquidzato caha ñaha dzeheto.

Yca saha ee quihui nisica tnuhu ñaha dzeheto: ee quihui cachicuitini, adzi cuhui eeca ñaha yondaca ndahuini yosinimanini, nicachi ñahadzeheto.

Nda nisay tnuhu toho yee nicachito: ndisa dzahua yyoca ee toho dzehe yosini manindi.

Nda nicachi toho dzehe: adzi yodzoca huiy adzi yodzoca canu yya nicuhui ñaha yca dza nduhu, nicachi ñahadzeheto.

Nda may toho yee ninatadzi yni yyadzehe, yca saha nicachito: yodzoca yya yodzoca huiy yodzoca huaha yya yca dza mayni.

Nda ninatadzi yni ñahadzeheto dza yyadzehe ñuu ñayehui cahato.

Yca saha nicachito: nda nicuhui dza dzahua yoo na nduhu coondi ñuu ñayehui, a yyoca ee ñaha dzehe yosini mani yeendi, ndaquiyeeni ninatuhuiña mayña tatnu caa ndicaña, nda nisiyña.

Nda nisini yeeto sa nisyto nicoo cahuato yyo ninandehe ninacuta ynito nicuhui coyo ynito, nisacu nindayu toho yee, yca saha ninacayto ndeye, nindaqhto sito caato, nda ninacadze cutu huay yca, nda nisahato capilla sa yñe naa yyadzehe ninacuatuto:

ndahui nicuhui stoho. Nicoo cahua ndayeto nicachito: sini mayni dzo eeni mayni nisinimani ñadzaña, nichidzo huidzo ñadzaña, nda ñaha nisiyo siy ñadzaña dzo eeni ñaha yca nisiyo qhni ndahui ñadzaña, nda ñadzaña nicachi ñadzaña, mayni ninatadzi yni ñadzaña, nda tnaha tayu ñadzaña, dzo tucua ñaha ninatadzi yniña, ndahui tnani nisiyña, na cadza ñadzaña, dzo ndaani mayni yondata ñadzaña, yosatu tahui ñadzaña nanani.

Nda yyo yocay nduta nuuto, nda quihui dzahua nicuhui ndiya stohondo ndios saha dzehe maniya ninadzatacuyato.

Ndaquiyeeni ninadzacasato yutnu yondiyu yuhu yay: na qhna qhna nasaa cayndi cachito. Nda tay yosinu cuachi huayto: yondiyu cutu yuhu yay, stoho nananducu ñadzaña stoho yee ñadzaña.

Nda quahata nisaata capilla, nicachita nuqhnani huay yyo stoho dzehe ñadzaña, cachita, yocahato yni huay.

Yyo nichidzo huidzoto stohondo ndios siy dzehe maniya, nda nindicoto huay ninaqhnato huay, nda nicoo cuiñe siti toho dzehe nuu yeeto: huitna dzanday dzandico ynini si ñadzaña, yyo ninatuhui ndahui si ñadzaña sini, saha dzo maynini niniy tahui ñadzaña nana stohondo ndios siy yyadzehe, yca saha ninatacu ñadzaña, sa hua coco ñadzaña andaya saha ninacani ñadzaña may ñadzaña.

Nda yyo dzee yyo huaha nicuhui yni yeeto, yca nindaca tnuhuto: na yyo ndidza nisinini. Nda nidzahuidzoto: quihui nisy ñadzaña ndaquiyeeni niquisi demonios nisacasi anima ñadzaña saha qhndacasi andaya, nisaha ñadzaña nana juez, saha tasi tnuniya coco ñadzaña andaya, nda quihui dzahua ndaquiyeeni ninasaa oraciones mayni nana yyadzehe, nda yya yca ninucuiñe sitiya nana dzaya maniya, saha ña nisini ñadzaña tniñu niquidzaya, yca saha ni-

niytahuiya saha hooca ndisi anima ñadzaña nday coho yni coño saha cadza ñadzaña penitencia, nda cahandodzo ñadzaña dzatuhui ñadzaña nuu ndehe taca tay ñaha saha yyo mani nicuhui tniñu confadria dzeque maniya.

Nda dzahua toho yee ndaquiyeni ninacaha ninacusato = y así el esposo luego llamó convidando si ndehe taca toho quisi huayto saha casi dzitato saha cocuhui dzee yni tacato, nda nadzatuhui toho dzehe dzahua tnaha nicuhui nisinito. Yca saha ndehe taca tay yee ñahadzehe ninaqhni ndudzu ninacachito. Yca saha yyo nisini mani tacata dzeque mani yyadzehe, yyo nisay tnuhuta nisini ndisata. (III B: 32.)

Un señor amaba mucho a la Virgen y construyó una capilla en su casa para que estuviera una imagen de la Virgen, y él reza a ella.

Muchas veces todos los días va a venerar, muchas veces noche y día, y va en secreto a rezar el rosario.

Y su mujer muy hermosa, hermosa de cara, por eso siempre tenía celos, porque su esposo se levantaba en la noche para ir a la iglesia, pues no va a la iglesia, [por eso] pensó su mujer que estaba adulterando, juntándose con otra mujer, haciendo deshonor a su esposa.

Por eso un día su esposa le preguntó: “Un día habla usted la verdad: ¿acaso hay otra mujer con que usted tiene maridable vida, que usted ama?”, dijo su esposa.

El esposo se asombró y dijo: “En verdad es así que hay otra señora que amo”.

Y la señora dijo: “¿Acaso era más hermosa, acaso era más grande señora esa mujer que yo?”, dijo su esposa.

Pero su esposo estaba pensando en la Virgen, por eso dijo: “Más noble señora, más hermosa, más buena [es] esa señora que usted”.

Y su mujer pensó que él estaba hablando de una mujer del mundo, por eso dijo: “Si es así ya no estaré en el mundo (ya no quiero más vivir), ya hay otra mujer que mi esposo ama”.

Luego se hirió con una daga en su pecho y murió.

Cuando su esposo vio que murió y se cayó, sintió mucho pesar, arrepentimiento y tristeza, lloró y gimió, por eso levantó a la difunta y la puso acostada en la cama, cerró con llave ese cuarto y se fue a la capilla donde está la imagen de la Virgen, rezó: “Algo terrible pasó, Señora”. Se postró en oración: “Mire Usted, solamente a Usted amaba yo, alababa yo. Y la mujer que vivía conmigo, la única, que siempre era mi socorro, yo le dije –en Usted pensaba yo– que yo tenía pareja, pero ella pensaba en otra mujer, luego murió. ¿Qué haré? En verdad sólo a Usted obedezco, le pido un favor”.

Muchas lágrimas corrieron sobre su cara, entonces dispuso Nuestro Señor Dios, por su querida madre la hizo revivir.

Luego ella golpeaba en la madera, estaba cerrada la puerta: “Abre, abre que salga yo”, dijo.

Y un mozo de su casa [contestó]: “La puerta está cerrada con llave, señora, voy a buscar a mi señor”. Y se fue a la capilla, y dijo: “Abra usted el cuarto donde está mi señora, dice, ella habla en la casa”.

Mucho alababa él a Nuestro Señor Dios y a su querida Madre, volvió al cuarto, abrió el cuarto. Y ella se arrodilló ante su esposo: “Hoy perdóneme, discúlpeme, mucho di gracias a usted, porque sólo por usted recibí la merced ante Nuestro Señor Dios y la Virgen, por eso reviví, para no arder yo en el infierno, por haberme matado a mí misma”.

Muy feliz, muy bien se sintió su esposo, entonces preguntó: “¿Cómo lo supo usted?”.

Ella contestó: “Cuando morí, luego vinieron los demonios a prender mi alma, para llevarla al infierno, llegué ante el Juez, que ordenó que ardiera yo en el infierno.

”Pero entonces llegaron las oraciones de usted a la Virgen y ella se arrodilló ante su querido Hijo, que no vi lo que hizo, pero ella obtuvo la merced que otra vez regresara mi alma a consolar mi cuerpo, para hacer yo penitencia, para predicar yo, y mostrar a todos hombres y mujeres, que muy lindo es el asunto de la cofradía de su lindo rosario”.

Así el esposo luego llamó convidando a todas las personas que llegaran a su casa a comer para estar todos contentos y para que la señora mostrara cómo fue y qué vio.

Por eso todos los hombres y mujeres oyeron las palabras que ella dijo, por eso amaban mucho el lindo rosario de la Virgen, mucho se maravillaron y tuvieron fe.

Notamos que “demonios” y “ánima” aparecen como préstamos del español, pero que el infierno se designa con el antiguo término para el Lugar de los Muertos: *Andaya*.

La veneración se describe como *yosacuiñe sitito*, “el señor va a doblar su rodilla”: probablemente hincarse era un acto de respeto religioso tanto en Europa como en Mesoamérica.

Encontramos los siguientes paralelismos:

- *ñuu nduhui*, “noche y día”,
- *yondaca ndahuini, yosinimanini*, “usted tiene maridable vida, usted ama”,
- *adzi yodzoca huiy, adzi yodzoca canu*, “acaso más hermosa, acaso más grande”,
- *yodzoca yya, yodzoca huiy, yodzoca huaha*, “más noble señora, más hermosa, más buena”,
- *yyo ninandehe ninacuta ynito nicuhui coyo ynito*, “mucho sintió pesar, arrepentimiento y tristeza”,
- *nindicoto huay, ninaqh nato huay*, “volvió al cuarto, abrió el cuarto”,
- *yyo dzee, yyo huaha nicuhui yni yeeto*, “muy feliz, muy bien se sintió el esposo”.

UN MUNDO LLENO DE DEMONIOS

La obra de Taix refleja, como es natural, el “imaginario” medieval español acerca de las fuerzas del mal, los diablos, presentes en la vida diaria para tentar a la gente, encaminarlas al pecado y apoderarse de sus almas (cf. Cervantes, 1994). Fue difícil encontrar una traducción adecuada en términos mesoamericanos, ya que tal noción de una esencia del mal no existía: todos los dioses podían tener aspectos positivos o negativos, según las circunstancias: el dios de la Lluvia, por ejemplo, da la fertilidad del campo y la abundancia, pero en exceso es una fuerza destructiva. Lo que más se acercaba a un ser espantoso y temido era la deidad de la muerte. De ahí que los frailes equipararan el infierno de los cristianos con el Lugar de la Muerte de la civilización mesoamericana (*Andaya* en dzaha dzaui, *Mictlan* en náhuatl). En la enseñanza del rosario se trató de transmitir la idea católica del respeto. Enumerando las cuentas grandes del rosario, Taix explica: “la quarta sera negra

para que siempre os trayga a la memoria, las tinieblas y penas del infierno”. Esta breve frase se traduce como sigue:

*Sa cuhui qhmi yutnu tenduu tnoo cuhui,
yca taniño natadzi ynini taniño Andaya,
huay naa huay dahui,
huay ycayu huay ysisí,
huay ndoho, huay nani dahui,
huay sacu huay ndayu,
ytnaha uhui ytnaha ndahui,
huay cudzi huay tayu,
huay saha quini saha ini,
huay chitu demonios. (III: 12.)*

La cuarta cuenta de madera será negra,
ese es un signo: le hará pensar en el signo del Lugar de los Muertos (el infierno),
casa oscura, casa de miseria,
casa que arde y está en llamas,
casa de sufrimiento, casa de penas,
casa de llorar, casa de gemir,
[donde] se juntan dolores, [donde] se juntan miserias,
casa sucia, casa podrida,
casa que apesta y huele mal,
casa llena de demonios.

Pero esta equiparación de Andaya/Mictlan con el infierno pudo provocar malentendidos, como demuestra un texto del *Libro de la vida que los indios antiguamente hacían, y supersticiones y malos ritos que tenían y guardaban* (Códice Magliabechi), página 64v, que comenta acerca de Mictlantecuhtli, el “Señor del Reino de los Muertos”:

Esta figura es de un demonio que los indios tenían por dios del lugar donde iban los muertos, que ellos llaman Michtlam [Mictan], que quiere decir “Lugar de muertos”, el cual nombre algunos [frailes] nagueat[1]atos [= hablantes del náhuatl] han apropiado al infierno, y es gran falsedad, [ya] que ellos no [lo] tenían por tal nombre.

Y así cuando les predicán los frailes que si fueren malos guardadores de la fe de dios que irán al Mictlan no se les da nada a los indios, [ya] que así como así han de ir allá. Hanles de decir ichan tlateculotl [“su casa del hombre-búho”], que quiere decir “en casa del demonio”.

El “hombre búho” (*tlacatecolotl* en náhuatl, *teñumiñaha* en dzaha dzauí) parece ser un espíritu siniestro que acompaña al dios de la Muerte como anunciador de desastres y fatalidades.

Lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio, no era ninguno de estos [dioses] (aunque tan fieros y mal agestados, que realmente lo eran), sino a una fantasma ó cosa

espantosa que a tiempos espantaba a algunos, que a razón sería el mismo demonio; y a esta fantasma llamaban ellos *Tlacatecolotl*, que quiere decir “persona de búho ó hombre que tiene gesto a parecer de búho”, la cual dicción componen de *tlacatl* que es “persona”, y *tecolotl* que quiere decir “búho”, porque como el búho les parecía de mala catadura, y aún de oír su triste canto se atemorizaban de noche, y hoy día muchos de ellos se atemorizan y lo tienen por mal agüero, a esta causa aplicaban su nombre a aquella temerosa fantasma que á veces aparecía á algunos y los espantaba; y no ha dejado de aparecer y espantar á algunos indios despues de cristianos en aquella forma [...]. (Mendieta, 1971: 94)

En el manuscrito denominado *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos* (Códice Vaticano A), página 86v, esta figura aparece como símbolo de una plaga y de hambruna. Una representación netamente precolonial del hombre-búho se encuentra en el *Códice Mictlan* (Laud), página 25.

Un tema típicamente cristiano es la tentación del pobre por el diablo:

Da niquitnaha ee quihui yosica dzeeta nandaa yucu sa sicata, dzo sa sica naacata yonatadzi ynita, yonatadzi uhui ynita, yondoho yonanita, yonandehe yonacuta ynita, ña tuhui sa niyta yotadzi ynita.

Yca saha nisaysi nuu ñayehui nuu dza dzahua, nituhuisi dzahua tnaha tay yodzee yni niquisisi, niquicuiñe ndiyo si nuuta.

Na cuhui ninacoto dzinda ninacoto yyondo, cachi teñumi ñaha.

Da nidzahuidzo tay yca: Ñaha ña yocuhui dzinda ynindi, ña tuhui sa cuhui duhu, dzacuitandi duhui dzee ynindi, nicachita. Da qhni mayndo tniñondi, ña tuhui sa cuhui. Hua cuhui chiy ndayndo duhu, hua cuhui qhni ndahuindo duhu, da na qhni taca tay yyo ñuu ñayehui, hua cuhui qhni ndahuita nduhu, hua cuhui chiy ndayta nduhu.

Da nisica tnuhu tucu teñumi ñaha sa dzahua tnaha tay yee ninduhuisi saha cachi cuite saha cachi ndaata. Nana nicuhui ñana tniño yocuhui dzinda ynita, cachi tnuhundo, nicachisi. Eeni nduhu cuhui chiy ndayndindo, a nuundi yocuhui caha nuundo. Ña nacuhui ta dzo yodzaycandando duhu cuhui cadzandindo yyo canu yya. (III: 17.)

Aconteció un día que el [hombre] caminaba solitario por el monte donde suele caminar, y mientras anda vagando más noche se pone a pensar, piensa en su dolor, sufre y está afligido, hay lamento y tristeza en su corazón, piensa en que no tiene nada.

Por eso apareció [el demonio] en el mundo en figura humana, se manifestó como hombre placentero, llegó, se acercó a él.

“¿Qué pasa que miras triste y con enojo?”, dice el hombre-búho.

Y ese hombre contesta: “¿Cómo no voy a estar triste? No tengo nada para aliviarme, para estar feliz –dijo–, sepas tú mi situación, no tengo nada. No es posible que tú me ayudes, que sientas compasión por mí. Y sepan todos los hombres en el mundo: no es posible que se compadezcan de mí, no es posible que me ayuden”.

Entonces le preguntó otra vez el hombre-búho, que se había vuelto un hombre, que le hablara con firmeza y verdad, qué fue, qué cosa es (la causa de) que está triste: “Habla tu palabra –dijo–, sólo yo te puedo ayudar, o tienes vergüenza ante mí?”

”Si puedes consentir conmigo (en pecado), yo te puedo hacer un muy gran señor”.

Primero el hombre expresa dudas y hace objeciones.

Quihui dzahua nisacundaa ñaha demonio da nicachisi: Huay saha tniño yca yocuhui coyo ynindo. Sa yca nicachita. Tniño yca yocachindo, yoo ee tay yyo ñuu ñayehui cuhui chiy ndaytando, cuhuita huita huitando, qhnica dzo mayndi cuhui tahuindindo sa caandi saha sa casi, dzo eeni nduhu tasindo ndehendu sa yondiyo ynindo, da cadzandi saha yya nanu yya toniñi, yya yotasi siyo, yya nee caa nee qhu, qhni maniyando coto huahayando, cadza canuyando. Ta yocuhui yni mayndo cadzando dzo eeniyu tniño saha nduhu, nduhu cadza dzahua tnaha yocachindi.

Ta teñomi ñaha cuhuindo, hua cuhui cadzando, hua cuhui dzahando, hua sa cachindo.

Dzahua nicachita nisinisi: sa dzehui yca tay sa dzehui yca cuhuindi, cuiteyu nanindi dzahua, saha mayndo nitasindo, nisahando nduhu mayndo nee cutundo, nitasindo si nduhu. Yca saha huasindi vitna chiy ndayndindo, dzahua tnaha ñandayndi, dzahua tnaha ntoho sindi, dzahua tnaha ñayuhindi nicuhuindo dzoco ee tniño yocuhui ynindi, cadzando dzinaca, yca cadzando ycadza chiy ndayndindo, nicachisi.

Disayu nicachi mayta nitasindi mayndi sindo saha ndudzu nicachindi dzahua saha yyo nindehe yinindi quihui dzahua, dzoco yonatadzi ynindi ta ndios ña yochiy ndayyandi, yca saha hua cuhui mayndo, nicachita.

Ña cuhui, nicachi demonios, ta yocuhui ynindo cadzando dzahua tnaha yocachindi. Dzuhua nicuhui tniño ndoho christianos, quihui yocuhui ynindo chiy ndayndindo huasindo nuundi da yochiy ndayndindo, da hooca sa sinindo yyo Stohondo, daqueyeni yosinindahuiñahaya, daqueyeni yonaqhnindahuiyando, yondicoondiyondo nuuya, yonduhui yatni yonduhui ndita nuuya, da yodzacuitando nduhu yotehuidzeendo nduhu, yodzandahui yocuhui dzequendo nduhu. Yca saha yocuhui ynindi vitna sini ñuhu sa cadzando ña hoo ña uhuica dzandahuindo nduhu taando tutu neñe mayndo saha vitna cuhui uhui sichi yotasindo si nduhu mayndo, da tehui dzeendo Dios, dzacuitando dzacuayndo Dios, da cuhuindo ndaha sahandi nee caa nee qhu.

Quihui nitacu si mayta ndudzu yyo huisi yyo tadzi, nindehe nisita ynita, dzoco yyo nindohota, da niquidzata dzahua tnaha nisica teñumi ñaha, nitaa ndaha mayta neñe mayta dzahua tnaha nicachi demonio.

Yocachi tutu naconaha ñuhu naconahañaha sa nee caa nee qhu cuhuita ndaha saha demonio. Da niniy demonio tutu nitaata. Yca nicachi demonio: quaha vitna ytu ytando ndandaa catando da naniyndo dziñuhu. (III: 17.)

Entonces se rió (burlando) el demonio y dijo:

—Ah, esa es la razón [de] que estás triste?

—Eso —dijo el hombre.

—¿[Por] esa cosa dices [que] ningún hombre en el mundo te puede ayudar, puede ser blando, blando contigo? Sepas de nuevo: sólo yo te puedo salvar y dar de comer, sólo yo mandaré a ti todo [lo] que desees y haré que grandes señores y reyes, señores mayores, señores eternos, te amen, te miren bien, te hagan grande. Si quieres hacer una sola cosa para mí, yo haré como te digo.

—Aunque fueras el hombre-búho, no podrás hacer, no podrás lograr lo que dices —así dijo el hombre al demonio.

—Ese mismo hombre, ese mismo soy, precisamente así me llamo. [Es] porque tú me conjuraste, te has entregado totalmente a mí, [te] mandaste a mí, por eso vine hoy a ayudarte como mi *macehual* (tributario), como mi noble menor, como mi servidor libre. Ofreciste una cosa que quiero: lo harás primero, después te ayudaré —dijo.

—En verdad –dijo él (el hombre)– te conjuré, por la razón que dije, por estar muy angustiado ese día, pero pienso: si Dios no me ayuda, tampoco lo puedes tú –dijo.

—No –dijo el demonio–, si tú quieres hacer, como yo digo. Así fue (siempre) el comportamiento de vosotros, los cristianos, cuando queréis que yo les ayude, venís a mí, y yo les ayudo. Pero luego pensáis mucho en Nuestro Señor e inmediatamente Él se compadece de vosotros, inmediatamente Él siente compasión de vosotros y volvéis a Él, volvéis a ser cercanos y amables con Él, me menospreciáis y os apartáis de mí, me engañáis, os burláis de mí. Por eso quiero hoy convenir que harás [promesa de que] ni una ni dos veces engañes a mí. Escribirás un papel con tu propia sangre que hoy es dos veces que te entregas a mí y te apartas de Dios, reniegas y tiras a Dios, y serás mi servidor para siempre.

Cuando entendió él (el hombre) la palabra difícil y problemática, sentía tristeza y pesar, pero mucho sufría, e hizo lo que pidió el hombre-búho: escribió con su propia mano y su propia sangre como había dicho el demonio.

El documento decía que se obligaba para siempre a ser servidor del demonio. Y el demonio recibió el papel que el hombre había escrito. Entonces dijo el demonio: “Vete ahora a tu jardín de flores, allí excavarás y hallarás oro”.

Notamos que para al demonio se usa el sufijo pronominal *-si*, que también se usa para difuntos y para niños. El demonio se presenta como un personaje dominante, que influye en *yya nanu*, *yya toniñi*, *yya yotasi siyo*, *yya nee caa nee qhu*, “señores grandes, señores reyes, señores mayores, señores eternos”, y considera al hombre como su *ndaha saha*, “esclavo o vasallo” (“mano y pie”): *dzahua tnaha ñandayndi*, *dzahua tnaha toho sindi*, *dzahua tnaha ñayughndi*, “como mi *macehual* (tributario), como mi noble menor, como mi servidor libre”.

Varias frases paralelas se construyen comenzando con la negación *hua cuvui*, “no es posible”, desde luego siempre combinada con el tiempo futuro:

- *hua cuhui cadzando*, “no lo podrás hacer”,
- *hua cuhui dzahando*, “no lo podrás lograr”,
- *hua cuhui chiy ndayndo duhu*, “no podrás ayudar me”,
- *hua cuhui qhni ndahuindo duhu*, “no podrás compadecerte de mí”.

La expresión *ña tuhui sa cuhui duhu*, “no tengo nada”, literalmente “nada [lo] que es [de] mí”, contiene una rima interna. Otros paralelismos que deben notarse son:

- *yonatadzi uhui ynita*, *yondoho yonanita*, *yonandehe yonacuta ynita*, “piensa en su dolor, sufre y está afligido, hay lamento y tristeza en su corazón”,
- *saha cachi cuite*, *saha cachi ndaata*, “que hablará con firmeza, que hablará con verdad”,
- *yodzacuitando nduhu*, *yotehuidzeendo nduhu*, “me menospreciáis, os apartáis de mí”,
- *dzacuitando*, *dzacuayndo*, “reniegas, tiras”,
- *yyo huisi*, *yyo tadzi*, “difícil, problemático”,
- *ndaha mayta*, *neñe mayta*, “con su (propia) mano, su (propia) sangre”.

El difrasismo *yatni ndita*, “cerca, hacia arriba”, significa “amable”.

Generalmente, una conversación con el demonio no se da de manera apacible, y puede devenir experiencia aterradora:

Da niquisi uhui tay yyo ndoo, tay yosasi ndiy yotadzi huaha dudzu Stohondo, tay yonacasi adze dzahua tnaha yocuhui ndiyyi yuchi, niquisita ychi yaya yuhu yay, nisaqhndisita quahata da caaya sito.

Da nisini nduhuita ña yatni ña huiy demonios yondahuasi yni huay, da yocayndahuasi ndaa yuhu yay, dzahua tnaa nda ndehe chiyu huay yyo ndahuasi, dzahua tnaha yondahua tiñau yni huay dzahua yondahuasi.

Nda nisihui nduhuita huay sa caa yya yocuhui. Nda nisini nitacusi ndehe nduhuita sa yocachi cuadzu, yocaha nini ndidzo, yocaha dzeque dzuma yya yocuhui si stohondo ndios. Yyo nicana tay yocuhui, quihui dzahua yosiyta siy saha demonios yotavuindaa yotacandaasi nee ndu nina caño sito yodzandohosita. (III: 28.)

Vinieron dos hombres muy puros, hombres que mascan fino y piensan bien la palabra de Nuestro Señor, hombres que la comen sabroso como si fuera de harina muy fina, vinieron del camino hacia la puerta (de la casa), y pasaban yéndose por donde está en su cama [el enfermo].

Y ambos observaron muchísimos demonios volando por la casa, vinieron volando derecho por la puerta, y en toda la casa llena muchos vuelan, como vuelan mosquitos en la casa, así vuelan.

Y ambos entraron en la casa donde está acostado el señor enfermo. Ambos oyen, escuchan que el señor enfermo injuria, habla mal, maldice a Nuestro Señor Dios. El enfermo grita mucho cuando está muriendo con y por los demonios, que se disuelven y se juntan todo alrededor de la cama, haciéndolo sufrir.

Notamos los paralelismos:

- *yosasi ndiy yotadzi huaha dudzu*, “mascan fino y piensan bien la palabra”,
- *yocachi cuadzu, yocaha nini ndidzo, yocaha dzeque dzuma*, “injuria, habla mal, maldice”,
- *yotavuindaa yotacandaasi*, “se disuelven verdaderamente, se juntan verdaderamente”.

No faltan casos de posesión demoniaca (en realidad disturbios psíquicos graves), que, de acuerdo con la cosmovisión del momento, exigían un exorcismo con el rosario.

Da quihui yyoya ñuu yca nisihui demonios yni ee ñaha nee ñuhu, da yyoyu nidzandohoñahasi. Yca nisandacañaha tnahaña huay ñuhu sa dzutu clerigos tasitnuni saha huidzo dzaha Xtohondo dzacuitata demonios.

Da demonio dzo nidza dzequecasi, dzo nicuhui dzequecasi dzutu clerigos.

Da niquisi dzutu sancto Domingo yca, da nitasitnuniya sa dzacuitayasi, tasiyasi da yodzo-yuca saha dzeque yyadzehe scta Maria, nitniñoza dzuqhña.

Daquyeni nindayusi nindayusi nicanasaasi ñohocasi yniña yondayusi, da nicachisi: huay huay yutnu tenduu yaha yosanisi nduhu, yyo yodzandohosi nduhu.

Da sa yyo nindohoña, da nidzaquihui dzutu. Da nicuaa yyo dzutu huay mayya. Da demonios nidzandohoña nidzacuaysi ñaha, dziy niñohosi, da niquisisi huay yondadzi huay yyo cutu, yca yyo dzutu.

Nisahasi si nuuya ninatacacuta si nuuya, nitacandaañahasi, da huasi ee huasi eesi yodzandoho siya, nicanisiya yyo niquidzasi saha cana naysi dzeque yy ñoho dzuqhya.

Da dzahua mayya saha dzo eeni Stohondo Dios dzina ñuhu yondatuya. Da cuhui uhui uhui sichi yondatuya si yyadzehe sancta Maria siy saha dzeque maniya.

Dehe nduhui ndahaya yotneecutuya dzeque, da nicanasaa nicanasaaya nitacu si ndehe taca tay, yyo yatni tay. Yyo sica tucu Jesus Sancta Maria del Rosario chiy ndayni ñadzaña, cay sichi nicachiya.

Dzahua da yyoyu ca naha nisyocanañahasi, yocuhui ynisi quaysi dzeque, da ña niniy ndaysi, da ninatadzi ynisi sa hua niy daysi siy saha chito chito yocachiya Jesus Sancta Maria.

Quihui yotacusisi dudzu yyo mani Jesus Sancta Maria. Dzahua tnaha yotahui cuachindo dzinisi, dzahua tnaha yodzatahui yuundosi yondohosi, yca saha nidzacuaysi dzutu yca, da quanuhusi sa yyo ñaha dziyni niñohosi.

Da nituhui dzatnaa nisaha dzutu huay ñuhu, da nisanadatucutaña, da nicachi demonio nisini dzutu: A qhni niyuhuindo ndehetacandi, ta ña yochiyndayñaha yutnu tenduhu ñoho dzuqhndo, cuiteyu duhui dzahuayu dzahua tnaha yquidzando si dehe tacandi ycu, sa dzevui dzahua dzandohondo.

Da nidzahuidzo dzutu: vitna conahando sa dzehuindu yca ndudzu yocachindi saha sa nani Jesus Maria siy saha yutnu tenduhu nani Rosario yyadzehe scta Maria, yca saha vuitnani dzacuitandindo, hua cohondo yni ñaha yca, tasindindo.

Da nicananayya dzeque ñoho dzuqhya, nitniñoya dzuqhña, daqueyeni nicachiya nisinisi: tasi taniñondo saha hua hooca quisindo, da quahasi ña hooca niquisisi.

Sa naa yni yaha niquidza Stohondo Dios saha natuhui tniño yyo ndoo, yyo yy, yyo huaha saha dzeque mani yyadzehe Sancta Maria.

Da ndehetaca tay ñuu yca niquidzahuahata ee capilla, yyo huiy, yyo huaha, saha huay yca, cuhui huay dzeque yyadzehe scta Maria, sa conatuhui sa cocuhui sanaa yni huay yca. (III: 22.)

Y cuando estaba [el padre] en ese pueblo, entraron demonios en una virgen y la hicieron sufrir mucho. Sus parientes la llevaron a la iglesia para que los padres clérigos conjurasen por la doctrina de Nuestro Señor y sacasen a los demonios.

Pero los demonios solamente se burlaban, solamente fue más su burla de los padres clérigos.

Entonces vino aquel monje de Santo Domingo y los conjuró para hacerlos salir, les ordena, y más por el rosario de la Virgen santa María que le puso en su cuello (de la muchacha).

Luego bramaban, bramaban, gritaban, se metieron más adentro de la muchacha, bramando.

Y dijeron: “Oh, Oh, estas cuentas de madera nos queman, nos hacen sufrir mucho”.

Porque ella sufrió mucho, el padre suspendió (su exorcismo). Al anoecer el padre se fue a su casa, pero los demonios que atormentaba a ella la tiraron, recios estaban adentro, y se fueron a la casa cerrada, la casa muy arreglada, donde vive el padre.

Vinieron adonde él, se acercaron a él, en verdad se acercaron a él, y vinieron uno por uno a hacerlo sufrir. Le pegaron, mucho hicieron para sacarle el rosario sagrado que estaba en su cuello. Y él, porque estaba solo, primero puso su esperanza en Nuestro Señor.

Y en segundo lugar puso su esperanza en la Virgen santa María y en su lindo rosario. Con ambas manos agarraba bien el rosario

Y llamaba, llamaba a todos los hombres, multitud y gran cantidad de hombres, y pide mucho de nuevo: “Jesús, santa María del Rosario, ayúdenme”, dijo muchas veces.

Y luego, presto, lo estuvieron golpeando, queriendo sacarle el rosario, pero no lo lograron.

Y se dieron cuenta de que no lo iban a lograr, ya que él frecuentemente, frecuentemente dice “Jesús, santa María”.

Cuando entendieron las palabras muy lindas, “Jesús, santa María” y “les descalabramos la cabeza” y “los rompemos con piedras, van a sufrir”, entonces dejaron a aquel padre, y regresaron a la mujer, en que estaban recios.

Y amaneció, en la mañana se fue el padre a la iglesia y le llevaron de nuevo a la mujer.

Entonces dijeron los demonios al padre: “Oh, fíjate bien, tenías miedo de todos nosotros; si no te hubieran ayudado las cuentas de madera en tu cuello, en verdad igualmente como haces a todos nosotros ayer, de la misma manera pagarás con sufrimiento”.

Y el padre contestó: “Hoy deben saber igualmente esa palabra que digo, en nombre de Jesús, María y por las cuentas de madera que se llaman rosario de la Virgen santa María, por eso hoy los sacaré, ya no podrán estar en esta mujer, les ordeno”.

Sacó el rosario de su cuello y lo puso en el cuello de ella, luego les dijo: “Es la señal que ninguna vez regresen más”. Y se fueron y nunca más vinieron.

Este milagro lo hizo Dios para que se manifestara el carácter muy puro, muy sagrado, muy bueno del lindo rosario de la Virgen santa María.

Y todos los hombres de esa ciudad construyeron una capilla muy hermosa, muy buena en el lugar de esa casa, para que fuera la casa del rosario de la Virgen santa María, por manifestar, por ser milagro esa casa.

En el texto hay varios casos de repetición: *nindayusi nindayusi*, “bramaban, bramaban”, *nicanasaa nicanasaaya*, “llamaba, llamaba”, *huasi ee huasi eesi*, “vinieron uno por uno”.

Enumeraciones estructuradas como paralelismos son: *nicanasaasi*, *ñohocasi yniña*, *yondayusi*, “gritaban, se metieron más adentro de ella, braman”, *yosanisi nduhu*, *yyo yodzandohosi nduhu*, “nos queman, nos hacen sufrir mucho”, *huay yondadzi*, *huay yyo cutu*, *yca yyo dzutu*, “la casa cerrada, la casa muy arreglada, donde vive (allí está) el padre” –este último contiene una rima–.

El demonio aparece como un ser malévolo, agresivo, que no siempre se inhibe ante el rosario:

Quihui dzahua ñuhu demonio yni ee tay nda nisaha dzutu yca nisacotoñahata. Nda yyo niscundaa ñaha demonio dzutu, nicachisi: A ndoho niquisaa yocuhui dzee ynindi cotondindo, saha ndaha saha nduhu nicuhuindo. Ta ña yochiyndayñaha confadres, saha ñuhu tnahando tutu, siy saha yutnu tinduu cuachi. Yondacundo cuitiyu qhndacandindo andaya. (III: 65.)

Un día el demonio entró en (se apoderó de) un hombre, y ese sacerdote fue a verlo.

Y mucho se burlaba el demonio del sacerdote, le dijo: “Ah, tú, viniste, me alegre verte, porque eres mi vasallo. ¿Acaso te ayudan los cofrades, porque te has inscrito en la cofradía, con esas cuentas de madera? Te acuerdas, ¿verdad, [de que] te llevaré al infierno?”.

Pero generalmente la Virgen con su rosario decide la lucha entre las fuerzas del mal y las del bien:

Ee quihui niquitnaha quti cuay sa yosiyta nda quihui sa quanana anima nisito nisinita titne demonios, yotaca ndaa cutasi yondatu tuhuasi sa naniysi animata saha qhndaca ñahasi andaya. Nda mayta quihui nisitota sa yyo sa nayuhui, ndaquiyei yyoyu ninacuatuta yyadzehe sancta ma sa chiy ndayñahaya sita. Nda mayya ndaquiyei niquidzicaya sa ndico ñaha ee angel yehe ndayaya ee tutu yondaa letra tacu dziñuhu nina. Nda quihui nisito demonios yyo ninandehe ynisi nda nicachi eesi Christo cuiti juez nicuhuiya yca saha hua nacay hua nadzita dzahandi cuitiyu dzahandi ñatuhui sa si mayta andehui nda yonay huaha angel tutu saha tñiñu huaha niquidzata nduhu yonay huahandi tutu nee cutu cuachi niquidzata nana tñiñu cuhuando nana tuhui nasa huay nasa ña huay cuitiyu tutu nduhu nicuhui yyo huay. Nda nitniño ndehe nduhui caa cuhue huayyu nicuhui tutu demonios nda nicuhui yni demonios nacuacasi animata nda nicanadzaha yya dzehe sancta ma condatu yyoca ee tñiño huaha niquidzata nda ña yondaa tutu yaha. Nda nitniñuya ee dzique nisiyo nacahui mayta ndehe tñaha quihui nda nitniñu cuhuaya tutu may angel nda ninduhui cama tutu demonios. Yca saha yyo nicuhui caha nuusi ninduta dzeesi. Nda dzutu yca saha stoho dzehendo ninduhui huahata yca saha nindico cahuata ninduhuita tay huaha yyoyu nisiyo qhni animata yyadzehe siy dzeque maniya. (III: 31.)

Un día le aconteció [a un sacerdote pecador] una enfermedad mortal y cuando iba a salir su alma vio y observó muchos demonios, se juntan en verdad alrededor de él, están esperando recibir su alma para llevarla al infierno. Y cuando él vio, mucho se espantó, entonces mucho rezó a la Virgen santa María que le ayudara. Y Ella luego se presentó, le acompaña un ángel, tiene en la mano un libro en que están escritas letras de escritura de oro puro. Y cuando lo vieron los demonios, mucho se angustiaron, y dijo uno de ellos:

“Christo fue un justo juez, por eso no quitará no apartará nuestra presa; en verdad es nuestra presa, no es para él el cielo, y si bien tiene el ángel el libro de las obras buenas que hizo, nosotros tenemos bien el libro de todos los pecados que hizo: pésalo para que se vea cuán pesado [es] qué no pesado en verdad es nuestro libro, fue muy pesado” [del original: “pesense ambos, veremos que pesa mucho mas el libro que tenemos de las malas obras tuyas, que no el que vosotros tenéis de sus buenas obras”]. Entonces se pesaron ambos: muy pesado fue el libro de los demonios, y los demonios ya quisieron llevarse su alma, pero entonces dijo la Virgen santa María: “Esperen, hay aún una buena obra que hizo y no está escrito en este libro”. Y tomó un rosario, que él estuvo rezando siempre todos los días, y lo hizo pesar en el mero libro del ángel, y fue contrapeso al libro de los demonios. Por eso tuvieron mucha vergüenza, se apartaron y se esparcieron. Y ese sacerdote por Nuestra Señora se compuso, y por eso se convirtió, se volvió hombre bueno; mucho siempre amaba a la Virgen y su querido rosario.

LA MAGIA DEL ROSARIO

El rosario se describe como un objeto mágico que tiene poder de curar enfermedades, alejar las fuerzas del mal y resolver cualquier problema:

*Da nitniñota dzeque yy dzuqhta yondacuta
 Daqueyeni nino ndahasi ninacuiñisicasi,
 nindayqueyesi ña nicoocohonahasi nuu dzeque.
 Daqueyeni nindayndaasi saha dzeque yy,
 nidzacuay nidzacuitañaha sita,
 da nicacunino nicaysiyota ninduhui huahata,
 ña hooca ninduhui dzanata,
 dzahua tnaha tecachi nisicadzadzi nisicacuayta. (III: 23.)*

Entonces le pusieron [al poseído por el demonio] el santo rosario en el cuello, lo trae colgado.
 Y luego se escapó, se alejó,
 se fue, no tuvo poder frente al rosario.
 Luego [el hombre] se pacificó en verdad por el santo rosario
 [que] lo calmó y lo sojuzgó,
 y se salvó, se libró, se compuso,
 y nunca más se volvió bellaco,
 como cordero andaba manso y andaba en paz.

Al igual, la visión de la Virgen con el rosario impacta en un obispo penitente:

*Da sa cuhui uhui sichi tniño nituhuiya ninaha nanaya
 nicoo coho cata dzeque mani yyadzehe yniya
 Da nisino cahua nee yaya
 Daqueyeni ninduhui dzadzi ninduhui cuay
 niquehui yecu niqihui tñañu
 nindaha nindico sa nisiyo cuhui yecu
 Yyo nisiyo chidzo ninoya yyadzehe
 Da hooca cana catne yniya
 saha nee yu yniya qhni maniya dzeque yca
 siy cadzaya qhni siy tay nicuhui tecachi yondacaya
 sa dzehui dzahua qhni manita na cahuita
 nidzaqhna ninoya nana yyadzehe. (III:3.)*

Y la segunda vez que Ella se manifestó, le apareció,
 se puso a atender al lindo rosario de la Virgen en su corazón,
 y acabó todo el camino (e hizo así toda su vida).
 Luego se volvió en calma y paz,
 se apartaron guerras y batallas,
 se fue, se quitó el vivir en guerra.
 Mucho vivió alabando a la Virgen.
 Y sólo de una cosa tenía hambre,
 que de todo corazón amara ese rosario
 y hacer entender a la gente, que fue el rebaño que cuidaba,
 que igualmente lo amaran, rezaran;
 les hizo desocuparse para la Virgen.

*Ee quihui yni siteya yni huay ñuhu yonacahuiya dzeque
 da nisiniya niquisaa Angel si Xtohondo Dios
 yca ninacuayya dzeque yehe ndahaya yonacahuiya,
 Da nisanay Angel nana yyadzehe.
 Daqueyeni nisahandayaya ninaquayya nidzanday nooya dzeque dzuqhya
 ninacuacuya.
 Da nisitoya dzuqhya ñoho dzeque ninduhui
 dzahua tnaha yuu yuchi huaha
 dzahua tnaha quimi
 dzahua tnaha teño dzini teño usa
 dzahua tnaha yotnoo ydza nitnoo dzeque yni huay ñuhu.
 Da nitacuya nicanadzaha yyadzehe si Angel
 Cahuindo obispo yucua vitna
 nicuhuita tay coo nuundi
 na yocuhui ynindi co cadzata tasita si nduhu
 quinayta quicuhuata nduhu
 cayca dzeque huaha dzahua tnaha dzeque yaha
 da cadzata sa cayca tay cayca ñaha
 nde nay nde tasita si nduhu cayca dzeque ndoo dzeque nina
 nde dzocota nuundi
 Ta nacadzata dzahua cuhui cutu cuhui dziyyu
 coo cooyu coo coho yu sa cuhuita tnaha cuachindi.
 Da nindoyo ñuhu nana yyadzehe,
 da dzahua may obispo ña dzuchi ña dzuhua nicuhui dzusaya
 sa nacahuiya dzeque
 sa dzacuaha ñahaya dzeque yyadzehe
 yyo mani yyo huaha. (III: 3.)*

Un día que estaba hincado en la iglesia para rezar el rosario
 vio que llegó un ángel de nuestro señor Dios
 y [el ángel] tomó el rosario que [el obispo] tenía en las manos para rezarlo.
 Y el ángel lo llevó a la Virgen.
 Luego ella lo tomó en su mano señorial y lo agarró y lo colocó alrededor de su cuello, se
 reía.
 Y él vio que el rosario en su cuello se volvió
 como piedras pedernales buenas,
 como luceros,
 como estrellas de las Siete Estrellas (Pléyades)
 y como brilla la tela, brillaba el rosario en la iglesia.
 Y oyó que la Virgen dijo al ángel:
 “Cuenta a ese obispo hoy [que] fue un hombre devoto de mí,
 quiero que haga, que me mande,
 que me traiga, que me dé
 más rosarios buenos como este rosario
 y haga que más hombres, más mujeres
 de todas partes lleven y me manden
 más rosarios limpios, rosarios puros

que todos se dediquen a mí.
Si lo hace estaré muy feliz,
y perseverando siempre será con él mi amistad”.
Y [se] desvaneció la cara de la virgen
y el obispo ni un tantito fue negligente
en rezar el rosario,
en predicar a la gente el rosario de la Virgen
muy lindo y muy bueno.

La devoción al rosario se concibe como una vida de penitencia y abstinencia. Por eso la conversión a este culto cambia profundamente a la persona:

Da tnono tay tnono ñaha nidzandacuta yni ñaha yca saha nu quehe ndahui tnahaña confradia dzeque yyadzehe.

Da nacahuiña dzeque yca dehe tnaha quihui a tniño sa quay tnuhundo si ñaha yuqua saha nee cutu nicuhui sica nicuhui dzee nicuhui mayña sa nidzacuitañaha nDios saha cuachi dzo ndaani sa naniña xpiana ña ee yu tniño huaha niñoño yniña

Da ñandaa cayca yoo ninacahuiña dzeque ninduhuiña dzahua tnaha eeca Sancta Maria magdalena da nisiyo ndisi huiy nisiyo ndisi huahaña dahooca nisyondisiña dzono dzico dzo nina ydzi ndacui ydzi dzaa, da yoho caa ñoho tnaha nisiyo nama ndodzo nuu chisiña.

Da dzina yyo huaha yyo huita sa nisiyo cudzuña dahooca nisyocudzuña nuu ñuhu.

Dañaha yca ninducuña dzina sa adze sa huaha sacasiña dahooca dzo dzuchini dzita dzuchini nduta yosiy yosasiña dehe tnaha quihui.

Da yyo yu canu penitencia niquidzaña da niquitnaha saha tniño ndoho nani siy sa yyo yu canu tniño huaha niquidzaña siy saha dzeque maniya, niniy tahuiña nuu nana Dios saha qhni ña tniño tacu huica.

Da yyo nichiy nday ñaha yyadzahe Sancta Maria siña saha yyo yu nisini maniñaya da nisinocahua huiy nisinocahua huaha tniñoña ñuu ñayehui yaha, daquanuhu Animaña andehui gloria sa dzee sa huaha. (III: 11.)

Y algunos hombres, algunas mujeres, le aconsejaron (recordaron a su corazón) que se apuntara como miembro de la cofradía del Rosario de la Virgen.

Y entonces recitaba el rosario todos los días. Ah, qué cosa que te maravilles sobre aquella mujer que siempre estuvo apartada, ella sola, que había dejado a Dios por el pecado, solamente en verdad que se llamaba cristiana (no tenía ya más sino el nombre de cristiana), pero una sola cosa buena tenía en su corazón.

Y ya no duró muchos meses (después de pocos meses) que ella recitaba el rosario, entonces se volvió como otra santa María Magdalena y la que estaba de buena y hermosa apariencia y llevaba camisa, huipil de pura basta y burda lana [el original dice: camisas muy delicadas y de Olanda muy delgada], ahora cadena en sus articulaciones llevaba como faja en la barriga

Y donde antes muy bien y suave dormía, ahora dormía sobre la tierra.

Y antes buscaba lo sabroso, lo bueno para comer, ahora solamente poca tortilla, poca agua tomaba y comía todos los días.

Y muy grande penitencia hizo, se infligía tormentos con muchas obras buenas [que] hizo con el dulce rosario de Ella, recibió favores ante Dios, alcanzó una vida buena.

Y mucho abogó por ella la Virgen santa María porque mucho la quiso y acabó bien, de buena manera su tarea (vida) en este mundo. Y su alma se fue al cielo de gloria, hermoso y bueno.

El culto al rosario incorporaba también formas antiguas de curanderismo mágico:

Ee ñaha dzehe yyoyu nisinimaniña yyadzehe sancta ma. siy dzeque maniya, ndaa ndu nicuhuitacu yniña ndehe taca quihui ninacahuiña dzeque maniya.

Yyoyu nichitu sa dzico sa huaha yniña, yyoyu yy ninduhuiña, saha tniño yca, saha nisiyodzandahaña tay cuay ñaha cuay, nda dzuhua yyo ndudzu nicachiña, saha taniño saha cuiti may stohondo ndios, niquidzahua pr nr, nda dzahaya nicuhui Ave Maria, siy saha tniño huaha sa nisiyo dzaha stohondo jesu xpo ndica cruz, saha tniño ndoo tniño nina rosario stohondo ndios dzandahañahaya sindo, nduhui huahando, quihui quiti cuayndo cuitiyu, dzahua nicuhui.

Nda nitacu tnuhu ee dzutu yyo yucu ñuhu, nda niquisiya sa yyoña nisica tnuhuya siña: na yoquidza ndidzando yondaha tay cuay ñaha cuay.

Nda nidzahuidzoña: dzuhua yoquidza ñadzaña.

Nda nicaha ndisa dzutu huaha: tniño ña huaha yoquidzando, tniño demonios.

Ñaha nicachiña, a ñadzaña yyoyu yondiyo yni ñadzaña condico ñadzaña stohondo ndios, cuitiyu saha tniño dzeque yyo yy stoho dzehendo sancta ma yya nee ñuhu, yocuhui ndiya stohondo ndios, yocuhui dzahua cadza ñadzaña, dzahua mayni cadzani cototnunini, saha cocuhui huatu ndiya stohondo ndios.

Nda ni[quí]dza dzutu dzahua, ndaquiye ni ninduhui huaha tay cuay.

Ycadza nisinitnuni dzutu yca saha yyo mani yyo huaha nicuhui dzeque mani yyadzehe rosario, nda nicachi dzutu yca: toho dzehe huitna dzanday dzandico ynini sinduhu saha ña huaha ndudzu nicachindi. (III: 45.)

Una señora amaba mucho a la Virgen santa María y su lindo rosario, por lo que tenía conciencia todos los días de rezar su querido rosario, mucho llenaba lo virtuoso, lo bueno su corazón, mucho se volvió santa por esta actuación, de modo que siempre sanaba a hombres enfermos, mujeres enfermas, y así les dijo muchas palabras:

“Por la señal, por la verdad de Nuestro Señor Dios, que compuso el *Pater Noster*, y cuyo mensaje fue el *Ave, María*, y por la buena obra que murió Nuestro Señor Jesucristo en (el pecho de) la cruz (la pasión), por lo puro y hermoso del rosario, Nuestro Señor Dios los curará a ustedes, sanarán, la enfermedad saldrá verdaderamente de ustedes”.

Así fue. Lo oyó un padre que vive en el monte boscoso (un ermitaño), llegó donde ella y le preguntó: “¿Cómo haces, curas a los enfermos y las enfermas?”.

Y ella contestó: “Así hago”.

Le dijo en verdad el buen padre: “Cosa mala haces, cosa de demonios”.

“No –dijo ella–, no, yo mucho deseo servir a Nuestro Señor Dios. En verdad es por el rosario muy sagrado de Nuestra Señora santa María Virgen, que quiere Nuestro Señor Dios, que lo puedo hacer. También usted lo puede hacer, examine, porque le agradará a Nuestro Señor Dios”.

Y lo hizo aquel padre, y luego sanó el enfermo.

Por eso entendió ese padre que muy lindo, muy bueno era el querido rosario de la Virgen, y dijo: “Señora, hoy perdone, disculpe, que dije malas palabras”.

Un detalle interesante es que el ermitaño se dirige primeramente a la curandera con el sufijo pronominal *-ndo*, “tú”, que es familiar y en este contexto suena despectivo, pero una vez que se ha convencido de lo bueno de su obra usa la forma respetuosa *-ni*, “usted”.

La frase *yyoyu nichitu sa dzico sa huaha yniña, yyoyu yy ninduhuiña*, “mucho llenaba lo virtuoso, lo bueno su corazón, mucho se volvió santa”, se construye como un paralelismo, y además contiene en sí una expresión paralela (*sa dzico sa huaha*).

Como otros paralelismos, notamos:

- *tay cuay ñaha cuay*, “hombres enfermos, mujeres enfermas”,
- *saha taniño, saha cuiti*, “por la señal, por la verdad”,
- *saha tniño ndoo, tniño nina*, “por lo puro, por lo hermoso”.

Para el “imaginario” español, la parte contraria de tal curandera incorporada en el culto al rosario es el “nigromántico” o “brujo”.

Nda dzahua toho dzehe yyo huaha yyo ndoo nicuhui ynito cay tniñu huaha nisiyo cadzato, nda ndehe tnaha quihui nisiyo nacahuito dzeque yyadzehe.

Nda tay yca ninducuta tay cuhui ña huidzo... Nda tay yca nicuhui ynita camita hua ycutu yniña nda ña nicuhui, yca ninanducu tucuta tay uhui yuhu uhui ndudzu, tay yodzandahui ñaha, sa nanducuta demonios, saha dzandico cahuasi ynito.

Nda niquidzata dzahua nisiyta demonios, nisachiy ñuhusi, dzahua tnaha nichiy ndicosi ynito saha cacu cuachi ynito.

Nda mayto ndehui ndihui quihui yocuhui yniti cudzuto, dzinaca yocuucuiñe sitito yonacahui dzequeto. Yca saha ña yosatnaha yatni ñaha demonios sito, dzo sicani yocoocuiñesi yca nindicachisi nuuta: hua cuhui ndehe tnaha quihui yonacahuiña dzeque, yyoyu yonacuatuña ndios.

Nda nidzahuidzota nicachi: ñeeyu taca huiyu niyyundo. Nda nisaha hooa demonios, nishuihui huay ninducu ynisi dzacuitaña tniñu dzeque saha yca sa nicuhui tatnu caa yodzacuitato, yonducu ndayto.

Nda sa yñeto nacahuito dzeque yca nidzacuitasi ee yuu nicasni, yca niyuhuito ña ninacahuito dzeque, ndaquiyeni nicuanacudzuto, quihui dzahui nisaha yatnisi nicuhui yatnisi nicochosi coñu dzanato, dzahua tnaha nicana catni ynito, saha nducu cuachito siy tay yca.

Nda dzo yuhuni nindoyocoto, caato siy yeeto, nda dzo yaani dzo quayni ninacuatño yuhu yay nda nisahato ychi sa caa huay tay yca.

Nda tay nitaa tniñu demonios yyota huay ndisi yoquidzata tniñu demonios, nda nisinita huasi toho dzehe sa qhnto huay tay yodzandiyo yni ñaha sito.

Nda nicuhui ndiya stohondo ndios sa ninatadzi ynita ta na qhnto huay tay yuqua ña yatni ña huiy tniñu ña huaha qh cuhui, ndoyo ñuhu anima siy coñoto, nda qhndoyo ñuhu tniñu huaha tucu. Yca saha hooa nindicondahui ynita sito, nicachita: ñaha dzehe ndoyo nay ndaha quahando, cadza cruz tnayndo, nda nuhundo huayndo, nda cadzando tniñu nina yoquidzando ndehe tnaha quihui. Ee niñu huitna nidzacuitando, ña niquidzando.

Nda may toho dzehe nindoyo cani ndahato niquidzato cruz tnaato, ndaquiyeni ninaniy nday ninaniy ynito, nicachito: jesus jesus, na yyo ndidza nicuhui, nanday yyondi yaha, nica-chito. Ndaquiyeni nindicocahuato quanuhuto huay yoquidzi yeeto, yoo nisini. (III B: 27.)

Entonces la señora muy buena, muy pura, quería siempre hacer muchas obras buenas y todos los días siempre estaba rezando el rosario de la Virgen.

Y ese hombre buscaba un alcahuete, quería calentarla para que no fuera constante, pero no fue así (no lo logró), por eso buscó de nuevo un hombre de dos bocas y dos palabras (nigromántico), un hombre que engaña a la gente, que busca a los demonios, para que le mudara el corazón.

E hizo así, habló a los demonios y ellos vinieron a acatar en reverencia, y ataron su corazón (la influenciaron) para que naciera pecado en su corazón.

Y ella siempre cuando quería dormir, primero se arrodilla y reza el rosario, por eso no llegaron cerca de ella los demonios, pero bajaron lejos, por eso regresaron a decirle (al nigromántico): “No se puede, todos los días reza el rosario, mucho ruega a Dios”.

Y él contestó, diciendo: “Perseverando, juntos, bien y firme, ustedes”.

Y se fueron otra vez los demonios, entraron en la casa, buscaron por todas maneras que dejara el asunto del rosario.

Y donde está rezando el rosario, allí tiraron una piedra, que sonó. Por eso se espantó la señora, no rezó el rosario, luego se fue a dormir, entonces llegaron cerca, estuvieron cerca, se asientan en su carne viciosa, y así hicieron saltar su corazón para buscar pecado con ese hombre.

De manera escondida se levantó de la cama –estaba acostada con su marido– y poco a poco con calma abrió la puerta y se fue por la calle hacia donde está la casa de aquel hombre.

Y el hombre que había enviado a los demonios estaba en un mirador donde hace obras de demonios, y vio venir a la señora, que se fue a la casa del hombre que codiciaba a la señora.

Entonces quiso Nuestro Señor Dios reflexionar [que] si ella se fuera a la casa de aquel hombre, muchas e infinitas cosas malas serían [la consecuencia], se perdería su alma y cuerpo, y se perderían sus buenas obras también.

Por eso de repente comenzó a tenerle compasión, le dijo: “Mujer, levanta tu mano derecha, persíguate, regresa a tu casa y haz las obras buenas que haces todos los días; una noche hoy lo dejaste, no lo hiciste”.

Y la señora levantó la mano y se persignó (hizo la cruz en la frente), luego recibió fuerza, recibió su corazón (volvió en sí), y dijo: “Jesús, Jesús, cómo fue posible, donde estoy aquí”, dijo. Después dio la vuelta y regresó, a la casa donde está dormido su marido; nadie se dio cuenta.

En el texto no aparecen los términos específicos mesoamericanos para “nigrománticos”, es decir chamanes, como *yaha yahui*, “Águila, Serpiente de Fuego”. En vez de éstos se ocupa *tay cuhui ña huidzo*, “alcahuete” (de *ña huidzo*, “desdichado” y “rebelde”), *tay uhui yuhu*, *uhui ndudzu*, “hombre de dos bocas y dos palabras” (que corresponde a lo que el original llama “nigromántico”, pero que en el diccionario de Alvarado aparece como “alevoso traidor”), *tay yodzandahui ñaha*, “hombre que engaña a la gente”, y *sa nanducuta demonios*, “que busca a los demonios”. Notamos los siguientes paralelismos:

- *dzo yaani dzo quayni*, “poco a poco, con calma”,
- *ninaniy nday ninaniy ynito*, “recibió fuerza, recibió su corazón”,
- *nindicacahuato quanuhuto*, “dio vuelta, regresó”.

EL INFIERNO

Con términos de espanto se pinta el cuadro del infierno mismo, como un lienzo de El Bosco. Por ejemplo, leemos una visión que tiene un señor sobre el destino de los que no se han confesado:

Da niquisi cay demonios nicaysi Animata da nisanda si andaya saha sahu cuiya ña ninana-mata da nisitota cay sa uhui cay sa ndoho sa nani saha ndehe taca tay ña ninanama da cay tniño uhui yondatu tuhua, saha ndehe taca tay ña yocuhui yni nanama, sa dzehui dzahua saha tay ña cuite yonanama, tay ña nicachindehe cuachita, da dzuhua yondoho tay sa nisiy: yosasi-te yondatate ndicate, eeta yodzita siyo eete yodzita siyo, ee eete yni siyo siyo dzinita, yocay nayte ynita, yyo dzaa nohote, yca yondata cuachite yosasi yuchi, yosasi ndiyte ynita, siy dzee dzitnita yyoyu. Nisacu nindayuta ninacasi nohota, niyuhuita, yca tniño hua cuhui nicachindo, hua cuhui cahuindo, yodzoyuca nicuhui.

Da tniño yaha nicahua saha quihui niscata ñuu ñayehui, dzahua tnaha yuu ñuhu cachi nicuhui ynita, da tenuuta yocanacoyo yocanacatni yaa ñuhu, yosaandita, da yonuucodzo yaa ñuhu daa dzinita. Da yyo yondayu huayta, yocanasiyta.

Da quihui yondecayuta yondayuta, da yosihui coo, ndehendu quete dzaa, da yonday yondehuite yuhuta. Da ña yatni ña huiy yondohota tniño yca. Yodzoyuca nisini nisito ee ya yaha, da yyo niyuhuiya yca niquisi ee Angel, nicachi nuuta: coto huahando tay yaha, yondohota saha ña nisacuta cuachita ñuu ñayehui [...]. (III: 13.)

Entonces llegaron muchos demonios y agarraron las almas de la gente para llevarlas al infierno, porque quince años no se habían confesado, y vieron mucho dolor, pena y adversidad, porque a todos los hombres que no se han confesado muchos dolores esperan, a todos los hombres que no se quieren confesar, al igual que a la gente que no se confiesa absolutamente, la gente que no dice llorando su pecado.

Y así sufren los hombres que murieron: los comen animales, les desgajan animales su pecho, a cada hombre cada animal le quita, animal por animal, el corazón, luego entre dos la cabeza, sacan los corazones de la gente, con dientes muy filosos los animales los despedazan, los mastican bien, los devoran, con mocos de narices, completamente.

Las gentes lamentaban, lloraban, crujían los dientes, tenían miedo.

Ese asunto no lo podrías decir, no lo podrías contar, fue mucho más [de lo que uno se podría imaginar], y esto pasó por los días que vivían en el mundo [y] como yeso fue su corazón.

Y de sus ojos manan y saltan lenguas de fuego, echan [llamas], y bajan engrandeciendo las llamas por sus cabezas, y mucho gritan, braman.

Y cuando abren la boca y lloran se meten culebras, todo tipo de monstruos; los animales entran y salen por sus bocas, e infinitas veces padecen esto.

Más observó y vio (en su visión) este señor y mucho se espantó; por eso llegó un ángel y le dijo: “Mira bien a este hombre, padece porque no lloró sus pecados en el mundo [...]”.

Notamos varios paralelismos, entre ellos *cay sa uhui, cay sa ndoho sa nani*, “mucho dolor, mucha pena y adversidad”, y la expresión para “más allá de cualquier descripción”:

yca tñiño hua cuhui nicachindo hua cuhui cahuindo, “ese asunto no lo podrías decir, no lo podrías contar”.

Una descripción más amplia de una visión del infierno aparece en el capítulo 7 del Libro III del *Dzeque Iyadzehe*, el cual reproducimos aquí en su totalidad:

Yya yocay saha sacuhui usa, yotuhui cuiteyu saha yyadzehe, yondaca huahañaha, yosito nda-añahaya, yochiy ndayya, yonduu ndayya yoondy tay yoondy ñaha yonacahuita dzeque hua dzatehuita.

Quihui nisiyo dzacuahañaha Sancto Domingo tayu toniñe ee ñuu nani Paris, cay tay cay ñaha nisiyotaca nano sa qhnita ndudzu sa cay yyo huaha yyo dzico ndudzu, sa chiyndayya Animas yocahandodzoya, dzahua tñaha sa coo ndaa taca, yosacoo ndaa ndusa ynita quihui yosinita ndudzuya.

Yca saha ña yatni ña huiy nichiy ndayya ñuu yca, nee cutu tayu, saha dzeque yyadzehe Santa Maria.

Daniquitñaha ee quihui niquisi ee yya canu Conde, sa qhniya ndudzu yodzacuahañaha Santo Domingo; da yya yca ña yatni ña huiy cuachi yondidzo, yotahuiya. Da nee cutu quihui nee cutu cuiya nisiyoya: dzahua tñaha yuhua nisiyo qhcohoya, dzahua tñaha nuu yuhua yodzoca nicuhui cuachiya. Yca saha nicahuiya ndaha saha dzaha tiñumiñaha

Da ñahadzeheya yyo huaha yyo dzico nicuhui iniya. Da yoo ee tay nicuhui nadzita yuhu ndahaya saha nacuiñi ndiyo, nacuiñi ndaha. Yca saha cuachi caa ñuu ñayehui yonducuya ta ñahadzehe yosiniya sa sica cuay sa sica dzahi.

Taqueyeni nisiniya sa dzahua yosica yeeya saha yoquihuiñaha yeeya.

Dahooca nitadzi iniya: A yoonay tay yuqua ña yonatadzi ynita sa nitnahandahandi siyta, nitniño naha ñuhuta nana ndios sa conay huahata tñiño matrimonio.

Na sa yuqua vitna ña yee ña yyo sa yca vitna sa nisacoho naho stohondo, sadzehui dzahua nduhu hua conahandi ayodzoca dziy yoho nisanita ndahandi, yosanda mayta canda nduhu tucu, yodzahuindodzo ynita nduhu sadzehui dzahua dzahuindondzo ynindi mayta.

A hua niyyu nduhu tucu tay sa qhni maninda nduhu dzahua tñaha yoniy tay yuqua cay ñaha qhni manita.

Saha ndudzu yaha. Ña yatni ña huiyca ninatadzi yniya, saha dzahua niquidzayeeya cay quihui, nisiyodzaca nino yniya ndudzu, yca saha nduhui dzahua duhui naaya yoquidzayeeya, yonatniñodzahuaya, yondadzanaaya.

Da nisisicahua ee cuiya ña yñu sichica ninucahuaya nduhuiya, da quihui dzahua ña yosinimanitñahaya, da quihui dzahua dzo huitni ñuhu dzo huitni huiyca cadzaya, dzahua nicuhui.

Da ñuu nicuaa quihui dzahua niquidziya, dzahua tñaha ninana Animaya nicuhui.

Daqueyeni nisito nisini Animaya andaya ndehendu sa ndoho sa nani sa yosisi yocayu sa yndita cani yndita quisi ndehendu tay yee ñahadzehe tay yoquidza yaa yonducu tñani dzahua yaha nicuhui sito huiy sito huidzi nicaandodzota ñuu ñayehui yca ninduhui sitno andaya.

Yca ñoho Animas tay dzev(u)i sa yyo y(o)canacatni yyo y(o)cande, da ysiñoho dzucu coo dzaa nee cututa, da y(o)cayu y(o)canacatni y(o)sisi coo yca yca y(o)coyo yaa ñuhu yuhute neecutute.

Da yyo dza ñuhu yca yyo y(o)cayu yyo y(o)sisi da yuhuta dahata sa ninumita ñahadzehe, niyuhuitañha nidzatnaha yuhu tñahata, yca saha huasi coo ñoho dzucute ndahata, da yodzatanahandaa yuhute yuhuta, da ndzomate y(o)cayu y(o)cana catni y(o)dzucu nino sahata, saha ñuu ñayehui yaha nisiyo nuni cuachi ñahuaha saha tay yee ñahadzehe.

Da tenuuta yocana ñuma saha nisitota sa ñahuaha, dzehui dzahua yahui dzitnita y(o)

ndito coyo ñuhu saha aque saha quini, da ñee yuhu tay coo dzahua yotoo ndacua yucu sani ñaha saha ndudzu ñahuaha nicahata

Da ndacua yca y(o)coyondaa y(o)satendaa neecututa, da caa nuu dzaa, yosihui ndicata yotuhui dzaa dzitnita, da coo yca y(o)dzachiyninote, dzahua tnaha ñuhu y(o)sihuicoyo coño dzana tay yee ñahadzehe, ñuhu tehui tnusiy caa ñuhu canacatni, duta dziñuhu dzehui dziñuhu y(o)quete dehe sa yca y(o)sihuicoyodaa maa chisi tay yee ñahadzehe.

Yyo y(o)ndayusaata y(o)ndayundasata y(o)ndayuyeheta yocanasiyta da sa nidzaquichitnahata sa nidzacadzetnahata y(o)coyoñaha teñumiñaha caa dzinda. Da hooca y(o)caitna(a) ta y(o)siycasita yondicota y(o)nedzeta y(o)totocasita.

Yca saha y(o)nacuiyo y(o)cuitnu sahata y(o)sisicahata, y(o)nehe y(o)catni yodzasisiñaha si yodzacutna ñaha sa ña yatni ña huiy sa ysi saa ninota y(o)saqueheta y(o)tnanata y(o)saa nuu ynita y(o)saca y[ni]ta y(o)saquehe ynita y(o)ndayuta yodzoyuca, ñandaa yodayu dehe nde quete, ñandaa yosiñate, ñandaa yocahu yosasi nino yocuhui dzee ynite, dzahua tnaha tay nicacu dzana tay nicacu yee cuay.

Da yoo ee tay yochiyndayta yoo ee tay qhni ndahui ñaha sita saha mayta nicahua cuadzu, nidzacuita nisañu nino huido dzaha xtohondo Dios siy sa yondito sa yotacuta nicuhuita ñayehui saha qhnamani taca dzacanata dzo mayni xtohondo Dios niniyta ynidzohota coño cahata saha qhna nina cacu dzayata.

Da mayta saha tniño ñahuaha nidzasa tay yee ñahadzehe saninijta quihui nidadzondutata, nidzadzananinota ñuu ñayehui saha cuachi mayta, dzahua tnaha yocachi Sant Augustin.

Nda chisi sitnu yca nisitoña dzo yyu dzo yehe ndatuca sa cay cahua tay dzana, nda nisini nisitoña ee sitnu yyo yocanacatni yosisi yocayu sacoco yeeña, yyo ninandehe nincuta yniña yyo nisacuña, saha yyo ndahui nicuhuij yniña si yeeña, saha yyo nisini ndahuiña yeeña.

Quihui dzahua ñaha ndaa nindiyo yniya sa ndohota. Da nindotoya yyo yodayuyaya yonasaaya, yodayu, da nindoyo ñuhuya sa nisiniya nisitoya.

Da yyo ninatuhui ndahui siya nichidzo hui[dzo] nichiy ñuhuya xtohondo Dios saha ña niquidzaya ña ninducuya cuachi, nitadzi nino yniya, cuachi quidza yoo. Yca saha nindico cahua yniya, nicuhui coyo, nisacu yni, saha nicuhui yniya ducuya cuachi canu.

Yca saha nisahaya nino nducuya Sancto Domingo, da nicachiya siya ndehe ndu dzahua tnaha nicuhui, da nicuhuiya confradre dzeque mani yyadzehe Sancta Maria.

Da Sancto Domingo nisahayaña dzeque sa si mayya saha yyo nidzandiyo yni Sancto Domingo naniyya Animaya saha xtohondo Dios.

Da nicachiya nisiniña: Dzaya mani dzeque mayndi nacahuini ndehe tnaha quihui ta ñuu tucu, quihui sinino cahua, da tuhu sa nicachini sahu quihui dzahua tnaha nitasitnunindi, dahooca dzo yuhuni chiyni dzeque chisi tayu yehe dzini yeeni chiy yuhuni yca hua qhni yeeni, da yca na quehe dzeque mani stoho dzehendo Sancta Maria.

Quihui yoquidzita da mayni neeyu ynini naquatuni xtohondo nDios siy dzehe maniya Sancta Maria saha hua dzandoyo ñuhuta Animata siy saha qhni manitani.

Da mayya nindico cahuaya, nindesiya huayya yyo dzee yyo huatu ninduhui yniya saha ndudzu nicachi Sancto Domingo nisiniya.

Da yonacahuiya psalterio yyadzehe Sancta Maria dzahua tnaha nitasitnuni Sancto Domingo, da chiy yuhuya dzeque chisi tayu, dzahua tnaha nicachi tnuniya. Da quihui yehe dzeque chisi tayu dzina ñuhu da sacuaa ñuu niquidzi yeeya.

Da quihui dzahua yyadzehe dzehe ndios dzehendo ña nicuhui dzeque ndiyaya sa na cuatu ñaha ñaha yca siya ña nitadzindiyaya yoonaa ñaha yuqua, nitacusiya nisayndatuyaya, dzahua tnaha ninacuatuu ñaha yca.

Yca saha quihui yoquidzi yeeya dzina ñuhu yodzo nay dziniya dzeque yyoyu niyuhuiya ninehe nindayuya niyuhuiya, yca saha daqueyeni ninanomiya ñahadzeheya ninatniño dzeque yyadzehe yeeñaya.

Da yca saha nisaca nisacuya ña yatni ña huiy cuachi niquidzaya dzina ninatadzi yniya, yca saha yyo ninacuatuya nana yyadzehe Sancta Maria sa dzanday dzandicondiya yni yeeya.

Dahui nicuhui ñaha dzehendi ña yatni ña huiy nidzatehui ninandi nuu nana xtohondo Dios, nuu mayndo tucu.

Vitna yonandehe yonacuta ynindi iyo nacuatundindo hua sa cuhui dzichi hua sa cuhui dzaa ynindo si nduhu yeendi [yeendo].

Da ñuu cuhui uhui daqueyeni ninduhui huatu ñumana ninacadza hua tu[vui] yosa dzehui ndu quihui dzahua nisito nisiniya sa yosahaya nuu justicia stohondo Dios.

Da quihui dzahua ña yatni ña huiy sa nidzatuhui ee nidzatuhui ee ta nisino nay nisino caqh ñahata yodzatahuita cuachi ninducuta cayta ninday co[h]o nindaqh yuqh nicachita tnuhuta.

Da quihui dzahua ninatahui nuuya nindotoya, da yodzoca nisacuya nuu ñahadzeheya: A naqhnindi vitna hua hooca dzatehuindi naqhni manindindo naqhni ndahuindindo.

Da ñuu cuhui uni dzahua tnaha ninana Animaya nisahaya andaya da yca nisini nisitoya dzehui ndu sa ndoho sa nani sa uhui ndahui nisito nisini ñahadzeheya dzina.

Dzo yca sa yyo niyuhuiya yyo nindohoya niquesi ee Angel si Stohondo Dios, da ninanañahaya ta yni sitnu sa yondahaya, da nisiy ñahaya:

Sa huasica sa huasi tnahaca na caha yni, da vitna nachiy tnuni yni ndahui, ndaa cuhui sa qhu sa huasi, yca saha cadza huahando, sa hua sa caca nditondo.

Da vitna nindito huaha nde cotoca yyo sitnu chiyo yca yondata saha ndoho nanindo siy ndehetaca ñahadzehe nidzatehui sindo, coto yaha nicuhui a[n]daya, huay ndoho huay nanindo yaha ysis.

Yca yu sa ndoho nani mayndo siy ñahadzehe nidzatehui siyndo, dzahua tnaha mayta, nicahuindo, yotahui nana Dios siy nuu ñaha dzehendo saha cuachi ninducundo da mayña nicuhui A[n]daya saha yeeña, nicahuindo.

Da vitna naquehe ndahuitnahando dzeque yyadzehe Sancta Maria, nacahuindo psalterio, yca mayndo saha ndudzu nacuatu, mayta dza qhna ninota caca tahuita cuatuñuhuta nana Dios siy dzehe maniya Sancta Maria sa niy tahuindo mayndo saha cay nidzatehuindo ña yodza qhna ninundo saha niy tahuindo nuu nana Dios.

Nda quihui dzahua nindoyo ñuhu sa yca ninatahui nuuya, da nindotoya. Da quihui dzahua yodzoca nisacu nindayuya nihuhicayo yniya, da yyo ninacacatuya ñahadzeheya sa day day dzandico yniya siya:

Naqhnindi vitna, naconay huahandi, naqhni tutnundi, naqhni dzeñendi hua hoo hua uhuica cadzandi dzahua.

Da nituhui nisahaya ninanducuya Sancto Domingo, da ninanamaya nuuya. Sa dzehui dzahua ninanama ndehe taca tay yondicoya, da nisa quehe ndahuitacata confrades saha dzeque mani yyadzehe Sancta Maria.

Yca saha ninduhuiya dzahua tnaha tay saa yyoya, nisinimaniya dzeque yya dzehe ndehe tnaha quihui yotneeya, yehe ndahaya dzeque yca, hua dzehui dzo [n]daani huay ñuhu, sa dzehui ndu dzahua ta huay ta ychi ta dzo huadzaca yyoya yehe ndahaya yotneheya dzeque, da quihui yoquidzaya tñañu.

Yca sa saha ndudzu saha sahu sa huisi mayya taniño mayya cay tay nicuhui cofrades saha psalterio yya dzehe Sancta María.

Da nisyonduhuiya yyo nisinimanitnahaya yyo nisinindahuitnahaya, yyo niniytahui nduhuiya, nicayndatuya nuu nana Stohondo Dios siy dzehe maniya.

Niniytahui Animaya niniytahuiya saha coñoya saha condito cotacuya coo ndaaya, ñatuhui quete cuay tnaha tusiya.

Da niniytahuiya cay dzaya. Dzo ee quihui nisy nduhuiya, dzo eendu cuhua ndica[n]diya. Da yyadzehe Sancta Maria nisandacaya ndehe nduhui Animas A[n]dehui Gloria.

Da ndehe nduhui coñoya dzo ee yahui dzo ee ñaña nisasitaya huay ñuhu canu tayu ñuu Paris saha chidzo huidzondo yyadzehe Sancta Maria siy dzeque maniya quihui yositondo sa naa yni yca. (III: 7.)

Aquí comienza lo que es 7 (el capítulo 7): muestra verdaderamente que la Virgen protege bien, cuida bien, ayuda, fortalece a cada hombre, cada mujer, [que] cuenta el rosario, sin pecar.

Cuando estaba predicando santo Domingo en una capital real, una ciudad llamada París, a muchos hombres, a muchas mujeres, se juntó una gran multitud para escuchar su palabra, que sale buena y hermosa, la palabra con que él ayuda a las almas, aboga [por ellas], de modo que todos ponen atención, y echan verdadera fuerza en su interior (volviéndose devotos) cuando escuchan su palabra.

Así muchas e innumerables veces él ayudó a aquella ciudad, a todas las cabeceras, por el rosario de la Virgen santa María.

Aconteció un día [que] vino un gran señor conde a escuchar la palabra que predicaba santo Domingo; pero aquel señor carga y hace (literalmente: rompe) muchos, innumerables pecados, todos los días, todos los años que vivía: mientras más aquél estaba mirando (viviendo), más pecado tuvo. Por eso se contaba entre los siervos (manos, pies) de ley del hombre-búho (demonio).

Pero su mujer: bueno y virtuoso fue su carácter. Nadie fue su patrón defensor, quien se acercara, que llegara cerca. Mientras que el señor busca pecados por todo el mundo, la mujer se da cuenta de que él anda perverso, que anda a escondidas.

Como ella notó cómo andaba su esposo, que se olvidaba de ella, de una vez pensó: “Ah, ¿acaso ese hombre no piensa que me casé con él, que él prometió por voto ante Dios que iba a cumplir bien el asunto del matrimonio? Si aquél hoy es tan cobarde e indigno, que por eso hoy está lejos de Nuestro Señor, así también yo no me acordaré más así del lazo que él ató en mi mano (de nuestro matrimonio). Lo corta él mismo, lo cortaré yo también; él se olvida de mí, así también me olvidaré de él.

”¿Acaso no encontraré yo también hombres que me amarán verdaderamente, tal como aquel hombre encuentra muchas mujeres que lo aman?”

Esto fue su palabra. Mucho y mucho más pensó, así estaba brava muchos días, estaba revolviendo en su corazón las palabras (hablaba apasionadamente). Para hacer igual, pagárselo, está brava, le está regresando, se está vengando.

Y pasó un año, ni seis veces más se acostaron como pareja. Todos los días no se amaron juntos, todos los días solamente casi hicieron, así estuvo (en el original: no durmieron juntos cinco o seis veces, y éstas no como debían según el vínculo del santo matrimonio).

Y en la noche, [cuando] oscureció, cuando estaba durmiendo, entonces fue como si saliera su alma. Luego miró y observó su alma el Lugar de los Muertos, a todos los que sufren y padecen, que arden y se queman; grandes llamas levanta el fuego y quema a todos los hombres y mujeres, los hombres que adulteran y fornican. Y la cama blanda, la cama delicada, en que se habían acostado en el mundo, así se convirtió en horno en el Lugar de los Muertos.

Y allí donde están las almas de esos mismos hombres, que están ardiendo y centelleando, serpientes bravas (dragones) los están envolviendo a todos, y esas serpientes arden, levantan fuego, queman, de modo que les salen llamas de fuego por la boca y por todas partes.

Y ese fuego bravo arde mucho, quema mucho su boca, su mano [con] que abrasaron a las mujeres, con que se juntaron y besaron, por eso viene la serpiente, tiene ligadas las manos de ellos, y besa con su boca la boca de los hombres, y su cola, [que] arde y levanta fuego, tiene ligados sus pies (de esos hombres), como en este mundo los tuvo amarrados el pecado, la maldad, a esos hombres y mujeres.

Y de sus ojos sale humo por haber mirado el mal, así también sus narices lanzan [llamaradas de] fuego, de mal olor, de hedor, y de todas las bocas de los hombres bastante mana podredumbre, veneno por las palabras malas que hablaron.

Y esa podredumbre derrama y escurre verdaderamente por todo su cuerpo, por toda la cara y la barba, entra en su pecho, hiere su barba, su nariz. Y esa serpiente les orina encima, además el fuego entra en las carnes viciosas de hombres y mujeres –fuego de arcabuz, fuego que levanta llamas, agua de oro, escoria de oro que hierve todo– para entrar dispersándose profundamente en la barriga de hombres y mujeres.

Mucho gritan, gimen, lamentan, dan alaridos de modo que asustaban, daban miedo, causaban dolor y hacían entristecer a todos los demonios. De una vez se hunden (los hombres), vituperan maldiciendo, se mudan (cambia su ánimo), se estremecen y tienen escalofrío (del original: Eran tantos los sollozos y alaridos y crujir de los dientes de estos malaventurados, que todo el infierno cubrían de dolor, con su amargura y su llanto. Y estaban todos sin esperanza ninguna de remedio ni misericordia).

Por eso se revuelcan, se tullen sus pies, injurian, se estremecen, se queman, muchas e innumerables veces, continuamente y todo el tiempo, suspiran, gimen, sollozan, suspiran y están tristes, lloran más que lloran todos los animales, más que aúllan los animales, más que crujen y roen (los animales) deleitándose, así todos los hombres que nacieron bellacos, que nacieron esposos tardones.

Y no hay ni un hombre que les ayude, ni un hombre que les tenga compasión, porque ellos menospreciaron, arrojaron de sí y desecharon la ley (el mandamiento) de Nuestro Señor Dios para que con eso vivieran las gentes, para que se amaran todos apaciblemente, sólo de Dios mismo recibieron los miembros genitales, las vergüenzas para que tuvieran y nacieran hijos.

Y ellos mismos eso como asunto malo confirmaron, hombres y mujeres, lo que recibieron el día que se bautizaron, escandalizaron al mundo por sus pecados, como dice san Agustín (del original: ni había quien dellos tuviese piedad natural, ni otra ninguna, porque usaron mal del beneficio natural que Dios les dió, para la multiplicación y acrecentamiento del linaje humano: padecían por ende esta pena por esta culpa y porque con su pecado escandalizaron al mundo: como lo muestra San Agustín hablando en la abominación de este pecado).

Y dentro [del infierno] ella (la mujer del conde) vio un horno vacío y aparejado para que cayera un bellaco; ella verdaderamente notó, vio un horno: allí está quemándose y ardiendo su esposo. Ella lloró, le dio pena, se entristeció, por eso le dolió mucho por su esposo, tuvo mucha compasión de su esposo.

Antes, ella verdaderamente había deseado que sufriera.

Se despertó llorando mucho, se levanta llorando. Desapareció lo que había sentido y visto.

Mucho agradeció, alabó y veneró a Nuestro Señor Dios, porque no había hecho, no había buscado (cometido) el pecado que estaba pensando, el pecado grave. De ahí cambió de parecer, se arrepintió, tuvo remordimiento, porque había querido buscar un pecado grande.

Por eso fue a buscar a santo Domingo, le dijo todo lo que había pasado, y se volvió cofrade del lindo rosario de la Virgen santa María.

Y santo Domingo le dio su propio rosario, porque santo Domingo deseaba mucho recuperar el alma de ella para Nuestro Señor Dios.

Y le dijo: “Querida hija, reza mi rosario todos los días y noches también. Cuando termine usted, después de rezar quince días, así como mandé, entonces coloca en secreto el rosario debajo de la almohada de su esposo, colócalo en secreto allí sin que su esposo se dé cuenta; que esté allí el lindo rosario de Nuestra Señora santa María.

”Cuando él se duerma, entonces usted con todo su corazón encomiéndose a Nuestro Señor Dios y a su linda Madre santa María, para que no deseche (deje que se pierda) su alma y que usted lo pueda amar”.

Y ella volvió y entró a su casa, muy feliz y alegre se volvió su corazón por las palabras que le había dicho santo Domingo.

Reza el salterio de la Virgen santa María así como le había mandado santo Domingo, y mete en secreto el rosario debajo de su almohada, así como él le había instruido. Cuando el rosario estuvo debajo de la almohada por primera vez y se oscureció, su esposo se durmió.

Entonces la Virgen, Madre de Dios, Nuestra Señora, no defraudó a aquella mujer que la adoraba, no pensó mal de esa mujer, la entendió, la aceptó, tal como aquella mujer la veneraba.

Por eso, cuando se duerme el esposo por primera vez –y puso su cabeza en el rosario– tuvo mucho miedo, se estremeció, lloró, se espantó, de modo que luego abrazó a su mujer; este efecto tuvo el rosario de la Virgen sobre su esposo.

Por eso él suspiraba y sollozaba muchas e innumerables veces, por los pecados que hizo antes, y pensó. Fue porque (ella) mucho rezaba a la Virgen santa María que apaciguara y perdonara a su esposo.

“Perdón, mi esposa, muchas e innumerables veces he pecado ante Nuestro Señor Dios y ante ti también.

”Ahora tengo pena y me arrepiento. Mucho te ruego que no esté ariscado ni enojado tu corazón conmigo, tu esposo.”

Y luego (cuando) la segunda noche vino bien el sueño, no hizo lo mismo, sino entonces vio y sintió que iba ante la justicia de Nuestro Señor Dios.

Entonces muchas e innumerables personas aclararon y declararon uno por uno, denunciaron e hicieron acusaciones, lo acusaron de sus pecados, buscaron bastante, hicieron cuentas, pusieron por orden, dijeron las palabras.

Cuando abrió los ojos y despertó, lloró aún más ante su mujer: “Ya sé ahora que ninguna vez más voy a pecar. Te amaré y tendré consideración por ti”.

La tercera noche salió su alma. Él se fue al Lugar de los Muertos (infierno) y allí sintió y vio las mismas tormentas y penas, dolores y desgracias que vio y sintió su mujer antes.

Cuando se espantó mucho y sufrió mucho, vino un ángel de Nuestro Señor Dios y lo sacó del horno donde estaba, y lo regañó:

“De aquí en adelante reflexiona, y ahora considera, pobre. En verdad es lo que te espera en el futuro, por eso enmienda de aquí en adelante tu andar y mirar (tu vida).

Hoy has visto bien, mira aún más: aquel horno te espera, que [será] tu tormenta y pena, y para todas las mujeres que pecaron contigo. Mira, este es el infierno, las casas de tus tormentas y penas aquí están.

Porque así tú fuiste tormenta y pena con las mujeres que pecaron contigo, y todas ellas, ¿te diste cuenta?, padecen ante Dios y tu esposa, porque (por) el pecado que tú buscaste, y ellas fueron Lugar de los Muertos para sus esposos, ¿te diste cuenta?

Y hoy debes entrar en la cofradía del rosario de la Virgen santa María, debes rezar el salterio, por eso tú reza oraciones; ellos que se ocupen con pedir [merced] y orar a Dios y su querida Madre santa María que tú recibas la merced (salvación) porque pecaste mucho, no tienes derecho de que recibas tu merced (salvación) ante Dios (del original: porque por las oraciones de ellos alcances lo que por ti no mereces).

Después (la visión) desapareció, de modo que él abrió los ojos y despertó. Y entonces más sollozó y lloró, se arrepintió más, y mucho pidió otra vez a su mujer con insistencia que lo perdonara.

“Entiendo hoy y sé bien, sabe mi oreja, saben mis sienes (pondré mucha atención) que ni una ni dos veces más haré eso.”

Y se fueron a ver a santo Domingo, y se confesaron ante él, e igualmente se confesaron todos los hombres que lo rodeaban, y se hicieron todos cofrades del lindo rosario de la Virgen santa María.

Así se volvió para siempre hombre muy bueno, muy dedicado al rosario de la Virgen: todos los días lo agarra y tiene en la mano ese rosario, no solamente en la iglesia sino también en su casa, en el camino, en cualquiera parte tiene en su mano agarrado el rosario, hasta participando en la guerra.

De ahí por la fama y el discurso, por el arte y ejemplo de él, muchas personas se volvieron cofrades del salterio de la Virgen santa María (del original: mostrando a muchos la excelencia de ella, mucha gente la tomó por su causa).

Y ambos vivieron juntos con mucho amor y beneficio mutuo. Muchas favores recibieron ambos; alcanzaron la felicidad ante Nuestro Señor Dios y su linda Madre.

Recibieron merced (se salvaron) sus almas, merecieron que sus cuerpos miraran y vivieran, vivieran con mucha diligencia, sin que ninguna enfermedad les afectara.

Además recibieron muchos hijos. Y un mismo día murieron, una misma hora. Y la Virgen santa María llevó ambas almas al cielo de la gloria

Y ambos cuerpos, en un mismo entierro (hoyo), en una misma tumba los sepultaron, en la iglesia mayor de la capital París. Para nuestra alabanza de la Virgen santa María y de su lindo rosario los días que vivamos, una maravilla eso.

La imagen cristiana de las serpientes ardientes que rodean y envuelven a la gente fue muy accesible para el pensamiento mesoamericano, puesto que en los códices adivinatorios contiene un simbolismo similar para los peligros de los vicios, de los chismes y de la mala vida en general.

Con la frase de que no hubo hombre que fuera su “patrón defensor”, se indica la virtud de la esposa: *tay na dzita yuhu ndaha ñaha*, que contiene el difrasismo *yuhu ndaha*, “mano y boca”. Ningún hombre “se acerca o llega cerca” (*nacuiñi ndiyo, nacuiñi ndaha*).

El texto contiene muchos paralelismos para expresar la intensidad y el impacto de la visión. Notamos los siguientes:

- *yondaca huahañaha, yosito ndaañahaya, yochiy ndayya, yonduu ndayya*, “protege bien, cuida bien, ayuda, fortalece”,
- *yoondu tay, yoondu ñaha*, “cada hombre, cada mujer”,
- *cay tay, cay ñaha*, “muchos hombres, muchas mujeres”,
- *ña yee, ña yyo*, “cobarde e indigno”,
- *nduhui dzahua, duhui naaya*, “para hacer igual, pagárselo”,
- *dzo huitni ñuhu, dzo huitni huiyca*, “casi, casi” o “poco”,
- *sa ndoho, sa nani, sa uhui ndahui*, “sufrimiento, padecimiento, dolores y desgracias”,
- *sa yosisi yocayu*, “que arden y se queman”,
- *sa yndita cani, yndita quisi*, “grandes llamas levanta el fuego y quema”,
- *sito huiy, sito huidzi*, “la cama blanda, la cama delicada”,
- *yyo y(o)canacatni, yyo y(o)cande*, “mucho están ardiendo y centelleando”,
- *saha aque, saha quini*, “mal olor, hedor”,
- *y(o)coyondaa, y(o)satendaa*, “derrama y escurre verdaderamente”,
- *ñuhu tehui tñusiy caa, ñuhu canacatni*, “fuego de arcabuz, fuego que levanta llamas”,
- *duta dziñuhu dzehui dziñuhu*, “agua de oro, escoria de oro”,
- *y(o)ndayusaata, y(o)ndayundasata, y(o)ndayuyeheta, yocanasiyta*, “mucho gritan, gimen, lamentan, dan alaridos”,
- *sa nidzaquichitnahata, sa nidzacadzetnahata*, “asustaban, daban miedo”,
- *nichidzo huidzo, nichiy ñuhuya*, “alabó y veneró”,
- *sa qhu, sa huasi*, “futuro y porvenir”,
- *hua hoo, hua uhuica*, “ni una ni dos veces más”.

Hay casos que llaman especialmente la atención:

- *naqhnindi vitna, naconay huahandi, naqhni tutnundi, naqhni dzeñendi*, “entiendo hoy, sé bien, sabe mi oreja, saben mis sienes”.

La última parte, *yosaq tutnu dziñendi*, aparece en el *Vocabulario* de Alvarado como metáfora para “tener atención”.

Una combinación de paralelismos es:

- *saha ndudzu saha sahu*, “por la fama y el discurso”,
- *sa huisi mayya, taniño mayya*, “por el arte y ejemplo de él”.

La expresión *sa sica cuahi, sa sica dzahi*, “que anda perverso, que anda a escondidas” contiene rima.

Nótese que en la ortografía a veces deficiente e inconsistente del *Dzeque Iyadzehe* se ha escrito *cuay* en vez de *cuahi* o *quahi*. Pero el contexto no deja lugar a dudas de que se trata de *sica quahi*, “andar como enfermo”, a diferencia de *sica quay*, “vivir virtuosamente”.

VISIONES DEL CIELO

Así como en la antigua Mesoamérica no hubo un concepto del “infierno”, tampoco hubo un equivalente del “cielo” cristiano. La “gloria” era el destino de los guerreros caídos en batalla o sacrificados, y consistía en acompañar al Señor Sol como colibríes y chupar la miel de las flores. De ahí que en los catecismos pictográficos la “gloria” esté representada por medio de una flor flanqueada por dos colibríes. Un ejemplo precolonial del mismo motivo lo hemos visto en una copa de cerámica de la Tumba I de Zaachila. Naturalmente, los traductores de Taix hicieron hincapié en el carácter luciente del cielo y de sus moradores divinos (Dios, Cristo, la Virgen y los ángeles). Otro aspecto muy notable es la presencia de las flores, símbolos de belleza y alegría en ambos continentes. En Ñuu Dzauí la fundación original de las dinastías se ubicaba en un ambiente paradisiaco: el texto de fray Gregorio García habla de un jardín de recreación y deleite, con muchos géneros de árboles, flores, frutas, hierbas de olor. En cuanto al simbolismo del Más Allá, fray Francisco de Burgoa (1934b, I: 337-341) califica la cueva que era el sepulcro general de los reyes de Ñuu Dzauí en Ñuu Ndeya (Chalcatongo) como “la puerta o tránsito para las amenas florestas”. De acuerdo con esta idea, estaba “toda la circunferencia muy barrida y matizada de variedad de flores, que se crían en las frescuras de la montaña”. Por la misma razón, las fachadas de las iglesias están frecuentemente decoradas con motivos florales.

En la explicación del rosario hay una clara descripción del cielo católico como lugar de luz y morada de los mártires.

*Yutnu tenduhu cuhui oho,
cuhui yodzacadzi ñuhu quaa, dziñuhu nina,
yca taniño yotuhui
sa huaha sa dzico Andehui,
hua qh ndeheni hua sinocahuani,
yca yochitu yoniy ndehe taca sanctos,
sa huaha sa dzee,
sa yotnoo yoyay,
dehe taca tay nindata cuachi,
tay nisandata dzuqhta,
nicay ndidzota siteta
niñani nicachi n[d]iyta
tay ña na ndeheca cuay nisiniñahata,
ña na ndehe sa nidzandoho nani ñahata
ñuu ñayehui yaha saha Stohondo,
yca tay yodzoca sa yotnoo yoyay
ninaniy tahuita nuu nana Stohondo ndios. (III: 12.)*

La cuenta [que] será la quinta
será dorada, con oro encima,
esto es el símbolo que manifiesta
lo bueno y la gloria del cielo,

que no termina y no tiene fin,
 de eso están llenos y reciben todos los santos
 lo bueno, lo feliz,
 la claridad, la luz,
 todos los hombres despedazados,
 los hombres decapitados,
 a quienes sacaron sus tripas,
 que fueron azotados, quebrados,
 hombres que sin término ni fin fueron perseguidos por las enfermedades,
 que sin término ni fin fueron atormentados
 en este mundo por Nuestro Señor;
 esos hombres, más la claridad, la luz
 recibieron como merced
 ante Nuestro Señor Dios.

Dzahua tnaha ninana anima yca saha nisiniya yni andehui nicuhui ndiya stohondo ndios. Ninahaya nuuta nisinita yodzicaya ee tayu yyo nina yyo ndoo ñuhu dzicaya. Nda yodzica yyadzehe ñuhu ytadzini yayaya nda ytacandaa cuta ña yatni yya nee ñuhu ña yatni titne sanctos yyoyu ytnoo yya yetacaya. Nda ndehetacaya yosita dzeque yyadzehe yyo mani yyo ndoo, ndudzu yoniniya yotacusiya.

Nda quihui nicachitacaya Jesus ndaquiyeni ninana nay ndehe tacaya corona dziñuhu dzini ndehe taca sanctos, nda nicoocuiñe sitiya. Nicachiya ma ninana nayta yta dzini, nda nicoo nay dziniya, nda quihui nisinucagua ninacahui ndehe tacaya dzeque yyadzehe. (III: 63.)

Cuando salió el alma [de este hombre] entonces vio el interior del cielo, [donde] estaba Nuestro Señor Dios, y le mostró [que] Él está en un trono, muy hermoso y puro.

Y está la Virgen con una corona de flores en su cabeza, y la rodean de cerca muchas vírgenes y muchos santos, muy resplandecientes todos. Y todos cantan el rosario de la Virgen con mucho cariño, muy puro, las palabras se oyen [con atención] y se escuchan.

Y cuando todos decían “Jesús”, entonces revelaban todos la corona de oro, y bajaban la cabeza, todos los santos, y se hincaron. Cuando decían “María”, revelaban la corona de flores y bajaban la cabeza. Y cuando terminaban, rezaban todos el rosario de la Virgen.

Estos elementos se ponen de manifiesto también en la aparición de la Virgen.

Nda yu nisyondacasi ticachi yca caa huay ñuhu dzuchini. Yca yñe naa yyadzehe yonumiya naa dzayaya, yyo huaha naa, nda dzama tuhu sa yusiya dzama tanda. Nda huay ñuhu yca nisiyo nacuatú ñaha cuachi yyadzehe quihui yosica ticachi yodzo nduhua ndehui ndehui.

Nda ee quihui nindoyo coto ñaha dzuchi nuu naa yyadzehe, nda ninandehe ninacuta ynisi, nisay cuacasi nicachisi: a stoho ñadzaña, dzehe mani stoho ñadzaña jesu xpo, yyo yeqh yosito ñadzaña naani, yondisi yoyusini sa tuhu sa tanda, nda ña tuhui sa chiy nday ñadzaña naani, dzaya tay ndahui nicuhui ñadzaña. Ta ña tuhui sa dzacaandisi ñadzaña, nda nacadzahuaha ñadzaña dzoo chiyo, sa ca yusindiyani, yodzoyuca conduhui huatu si mayni, dzahua cadza ñadzaña ndehui ndehui, nacahui ñadzaña usa dzico usi sichi ave marias siy sahu pr nr dzeque mayni, tñiñoaya yyo yonduhui huatundiyani, nisini ñadzaña quihui yocahandodzo dzutu, sa dzehui dzahua yodzaquahañaha ñahadzehe dzutu ñadzaña. Nda sa dzehui dzahua nidza-

neesi nidzasinucahuasi ndehe tnaha quihui nidzacaysi ticachi ysicati yodzo nda huay ñuhu cuaha may sa dzuchi, ndehe dzahua yaha niquidzasi cay cuiya.

Nda nicuhuindiya stohondo ndios niqutnaha quti cuaysi, nda quihui sa yosiysi yca huasi uhui dzutu sancto domingo ychi sa caa huay ñuhu yca sa nisiyo nacuatasi yyadzehe, niquisaa-ya yuhu yay huay ñuhu. Nda niqusi ñomana nuu ee dzutu yoquitnaha nuuya yoquidzindichi-ya nicachiya si ee dzutu: hua cuhui qhndo ñumana huasi nuundi, yodzucundi ñuhu, dzuchi cudzundi nda qhndo.

Hua cuhui sa niñeni, nicachi tucu dzutu, hua cuhui cacandi, nicachiya nda yocuhui tucu dzutu sa yehe tay dzana, yosani yuhu ñaha.

Nda nicoo coo ee dzutu nuu chiyo yuhu yay saha cudzuya, nda tucu dzutu nicoo coo sa cati saha yutnu, yositondaaya tutu yonacuatuya stohondo ndios.

Nda quihui dzahua nisitoya huasi titne ñaha ñuhu ychi nuu ñuhu, yyo huiy yyo huaha, yotuhui ndehe tacaya yehe dzaca sa dziño dzama sa ndisi, ndehe tacaya uhui uhui tayu tayu-ya cuaha ychi, ña ysico naa nuuya nee caa nee ysi, sa quaha niya yonditoya, ycoo nay dziniya ycahaya.

Nda dzahua dzutu yyo cati saha yutnu nindoyo cuiñeya, sa dzevui dzahua yocoonay dzi-niya yocahaya.

Nicuhui uhui sichi sa tanda ninu, huasi ñayatni ñahuiy yya nee ñuhu, yodzoyuca huiyya, yndisiya dzama cui si cui. Sa dzevui dzahua dzahua tnaha niquidza yya cuaha dzina, nico-onay dziniya nicahaya si dzutu.

Cuhui uni sichi huasi tucu titni yya nee ñuhu, yodzoyuca huiyya, yndisiya sa cui si dziño, yehe dzaca cuaha yondisi ndehetacaya.

Nda dzo ndehe sa cuhui qhmi huasi ee yyadzehe yye nee ñuhu, yodzoyuca huiy dza ndican-diy, ña ndaa sayca, nda nee cutu dzoo chiyo sa yusiya yehe dzaca yta cui si yta cuaha, nda ñuhu yta dzini yayaya, yyoyu huiy yotuhui, sa dzevui dzahua yodzaca yta cui si yta quaha, dzahua tnaha yta yosaa huitnani ytu yta payso.

Nda dzutu nitadzi yniya saha yyadzehe huasi dzica, nda nisatuhuidzo dzutu: nana yyadzehe yosatuhuidzo ñadzaña, nanani yyo na yya cuhui mayni, nda dzahua ndehe taca toho dzehe, ndodzo nuu yodzo nuu, ysaha nana quaha ychi, yyo cuay yyo dzadzi. Yonacoto dzutu yosica tahuiya nanaya, nda nidzahuizo yyadzehe: nduhu yya yeqh yosinindahui ñaha, dzehe stohondo ndios, nduhu yochiynday ñaha nanaya saha ndehe taca tay ydzatihui yoo ee ta yod-zacuay, yodzacuitandi, quihui neeyu ynita yonacuatuta nduhu. Nda dzahua cuachi yaha ñaha yodzo nuu nuundi, yaha ñaha nee ñuhu andehui, nicuhuiña ña ee quihui nisiniña tniño tay yee. Ñaha cuaha dzina yca ñaha nisiyo huay dzehe dzutuña, ña nitniñunaha ñuhuña sa cuhui nee ñuhuña ta natasi tnuni dzehe dzutuña sa dzatnaha ndahaña, dzo quay ndatu cana nicuhui, nda nisiyña quihui ta tasitnunica dzehe dzutuña, yca ñaha yndisi sa yehe dzaca sa nuu. Nda ñaha quaha cuhui uhui sichi, ñaha ysindisi sa cui si cui, yca ñaha nitniño naha ñuhu stohon-do ndios saha cuhui nee ñuhuña nee cutu cuiya. Nda ñaha cuaha cuhui uni sichi, yca ñaha nitniño naha ñuhu stohondo ndios saha cuhui nee ñuhuña, yca ñaha nisiy ndaa ndodzo sto-hondo ndios. Nda huitna qhndi siy ndehe taca dzayandi, ñaha yndi qh ñuu ndaa yuqua, sa qhcotondi ee ñaha yondicondi, yca ñaha nisiyocadzatniño, nisiyo nduhui huatu ynindi, ndehe tnaha quihui nidzaca ndisiñandi sa huaha yaha saha nisiyo nacahuiña uni sichi dzeque mayndi. Nda niquidzahuaña niquniña ydadzini yaha, nda huitna yosiyni nana animaña. Yca saha huasindi nanduhui nacucandi animaña.

Ndaquiyeni nindoyo ñuhu nanaya siy ndehe taca yya nee ñuhu yondico.

Ndaquiyeni nidzandoto dzutu yca dzutu yoquidzi, nda nicachiya: a dzutu sa niquidzindo, ña nisinindo sa naa yni, sa canda nicuhui nisinindi. Nda nidzahuidzo dzutu niquidzi: Ñatuhui

sa cuhui, sa dzevui dzahua nisini nisito nduhu quihui niquidzindi, nda huitna siña naqhndo naqhcotondo ñaha yy ñaha yosiy.

Ndaquiyeni nisaha nduhui dzutu, nda nisasaya ñuu yca, nda nisica tnuhuya: nandaa caa huay caa ee ñaha cuachi ñaha yosiy. Yoo ee nicachi tnuhu, nda yyo nindehe yni dzutu, nda nicachi ee ta: ndasa sa ndehe ñuu yocaa ee huay yta, yca caa ee ñaha yocuhui. Ndaquiyeni nisaha dzutu, nda nisihuiya huay, nda caaña nuu nee ticachi, dzo mayniña yyo.

Nda nicaha dzutu: yyondo dzaya. Nda nidzahuidzoña: yyo huaha niquisini dzutu mani, yyo caha casini cuhuini na cuihui ña yocahani nana stoho dzeheendo, yya yodzica yaha siy ña yatni yya nee ñuhu angeles tucu, yotacandaa cuta nanaya sa yodzicaya.

Ndahui nicuhui dzaya nicachi dzutu, nduhu tay sa dzatihui, dzo maynindo yosinindi niquisandi, mayndo nacuatu nanaya, saha nduhu nacachi ndahuindiyaya, nacotondi naqhnindaandi nanaya siy ndehe taca yya nee ñuhu.

Nicoocuiñe siti ndehe nduhui dzutu, nda mayña ninacuatu nanaya. Ndaquiyeni ninatahui nuu dzutu, nisito ya nisiniya nana yyadzehe siy ndehe taca yya yoondico, ytaca ndaa cuta nina nacañu sa tahui ndaa.

Nda yyadzehe yehe ndayaya yta dzini, yodzaca yta cuisi yta quaa, sa tniño ya anima yca, yodzicaya sacaña, nda yya nee ñuhu yca nda angeles yca ndehe tacaya yositaya yaa andehui qua nana animaña. Nda mayña yocaña ndudzu huaha ndudzu dzicu, sa sini ndisa chitu, sa dzee sa huaha nicuhui. Quihui ninana animaña nda ninacuaca ndaya yyadzehe animaña, nisini dzutu.

Nda nitniño yyadzehe ytdzini dziniña, nda ninanduhui ninacuacaya animaña sa ndacaya qua nadzicaya andehui, sa ndico ndehe taca angeles siy yya nee ñuu.

Nda dzahua dzutu yyoyu nichidzohuidzo huahaya stohondo ndios siy dzehe maniya, yyoyu nisini maniya dzeque yyadzehe, nda nicahandodzo ya sa naa yni nisito nisiniya, dzahua yaha nicuhui sa canda. (III: 59.)

En el lugar donde normalmente pastoreaba las ovejas, allí está una iglesia pequeña (capilla), donde está la imagen de la Virgen que abraza la imagen de su hijo, una muy buena imagen, pero ropa rota es su vestidura, ropa vieja. En esa iglesia la muchacha solía rezar a la Virgen, cuando las ovejas andaban en muchas partes cada día.

Y un día la muchacha levantó el rostro mirando la imagen de la Virgen y sentía tristeza y pesar y se lamentaba diciendo: “Oh, Señora mía, linda Madre de mi Señor Jesucristo, muy consumida veo yo su imagen: Usted viste y lleva ropa rota y vieja, pero no puedo ayudar a su imagen, hija de hombre pobre fui yo. Aunque no (hay) con qué puedo vestir su imagen, compondré una vestidura que puede Usted llevar, que le agradará más.

”Y lo haré cada día, rezaré ciento cincuenta avemarías y quince *pater noster* de su rosario, asunto que mucho agrada a Usted. Lo escuché cuando predica el sacerdote, al igual que enseñan mi madre y padre”.

Y eso mismo cumplía y perseveraba todos los días que llevaba las ovejas a andar por allí, y a la iglesia se fue ella misma la pequeña, y todo eso lo hizo muchos años.

Nuestro Señor Dios quiso que le vino una enfermedad. Y cuando se iba a morir vinieron dos monjes de Santo Domingo por el camino a esa iglesia donde ella siempre rezaba a la Virgen. Llegaron a la puerta de la iglesia, cuando le vino un sueño a un monje, le pasó que se durmió en pie, dijo al otro monje: “No podemos ir, el sueño viene a mí, me caigo en el suelo, un pequeño sueño me echó y tú te vas”.

“No es posible, ya es tarde –dijo el otro monje–, no puedo ir”, dijo; el otro monje tiene miedo porque hay hombres malos [que] matan en emboscadas.

Entonces se sentó el primer monje en la base, en la puerta, para dormir, y el otro monje se sentó en la sombra al pie de un árbol, y leía el libro para rezar a Nuestro Señor Dios.

Entonces vio venir muchas muchachas vírgenes a la tierra, muy lindas y muy buenas, y todas visten vestidura, ropa entreverada (de diversas colores) y resplandeciente, todas vinieron en parejas, de dos en dos, por el camino, andaban francas (con la cara descubierta) por todas partes, y cuando llegaron donde él estaba mirando, bajaron la cabeza y hablaron (saludaron). Y aquel monje que estaba en la sombra al pie del árbol se levantó, al igual les baja la cabeza y habla (saluda).

Hubo una segunda parte separada: vinieron muchas vírgenes, aún más hermosas, vestidas de ropa blanca. De la misma manera como hicieron las que vinieron antes, saludaron al monje.

Una tercera división vino también: muchas vírgenes, aún más hermosas, vestidas de blanco resplandeciente, entreverado con rojo (carmesí en el original) vestían todas.

Y al final en cuarto lugar vino una señora, virgen, aún más hermosa que el sol, mujer en verdad más maravillosa, y toda la vestidura señorial que vestía estaba entreverada con flores blancas, flores rojas, y tiene una corona de flores en su cabeza, muy hermosa se ve, al igual entreveradas de flores blancas y flores rojas, como flores que florecen ahora en el jardín del paraíso.

Y el monje pensó que es la Virgen que llega, y le pidió: “Madre Virgen, le pido a Usted mucho: ¿qué señora es Usted, y todas esas señoras, antes y adelante, que le precedieron en andar en el camino, en paz y armonía?”

Con respeto el monje le pide a ella, y le contestó la Señora: “Yo soy la Señora pobre que tiene compasión (en el original: yo soy la reina de misericordia), Madre de Nuestro Señor Dios, yo ayudo a todos los pecadores, ni a un hombre tiro o desecho, cuando con entero corazón me invoquen. Y en cuanto a estas pequeñas muchachas que me anteceden, estas son las vírgenes del cielo, no fueron ni un día atentas a asuntos de hombres (en el original: han guardado la virginidad todos los días de su vida).

”Las que vinieron primero, aquellas son las que vivieron en la casa de su madre y padre, las que prometieron ser vírgenes hasta que mandaran su madre y padre que se casaran y fueron obedientes, pero se murieron antes de que les ordenaran [casarse] su madre y padre, ellas estaban vestidas de diversos colores, las primeras. Y las que vinieron como segundo grupo, las vestidas de blanco, blanco, aquéllas hicieron voto a Nuestro Señor Dios de ser vírgenes todos los años. Y las que vinieron en el tercer grupo, aquéllas hicieron voto a Nuestro Señor Dios de ser vírgenes, aquéllas murieron como mártires por Nuestro Señor Dios. Y ahora voy con todas mis hijas, mis santas, allá, a ver a una criada mía: ella siempre trabajó [para mí], siempre me hizo agrado: todos los días me vistió con esto bueno, ya que siempre rezaba tres veces mi rosario, e hizo y compuso esta corona de flores. Y hoy muere, sale su alma, por eso voy a recoger su alma”.

Luego desapareció con todas las vírgenes servidoras.

Luego despertó ese monje al monje dormido y le dijo: “Oh, padre, que dormiste, no viste el milagro, la maravilla que fue que vi”.

Y le contestó el monje que había dormido: “No pasa nada, igual vi y observé yo cuando estaba dormido (del original: todo cuanto tú has visto despierto he visto yo durmiendo).

”Ahora, vamos a ver a ella, la mujer santa, la mujer moribunda”.

Luego se fueron los dos monjes y dieron con ese pueblo y preguntaron: “¿Dónde está la casa en que está una muchacha moribunda?”.

Nadie les dijo, entonces entristecieron los monjes, hasta que les dijo un hombre: “En la parte postrera del pueblo (en el original: ‘al cabo del lugar’) está una choza de paja, allí está una mujer moribunda”.

Luego se fueron allí los monjes y entraron en la casa.

Ella estaba acostada, ella sobre piel de oveja, sola ella está.

Le dijeron los monjes: “¿Estás [aquí, eres tú] hija?”. Y ella contestó: “Muy bien que vinieron ustedes, queridos padres. Hablen ustedes con mucha atención, con humanidad, hablen frente a Nuestra Señora, Ella está aquí con muchas vírgenes y ángeles también, en verdad están todos junto a Ella donde está”.

“Perdón, hija –dijeron los monjes (en el original: ‘se escusassen’)—, nosotros [somos] pecadores, sólo a ti te vemos [cuando] llegamos. Reza tú a Ella para que nos tenga compasión, para que veamos y conozcamos su cara y a todas las vírgenes.”

Ambos monjes se hincaron y ella rezó a la Señora.

Luego abrieron los ojos los monjes y vieron a la Virgen y a todos [los] que la rodean (sirven) y que estaban alrededor de Ella, una verdadera gracia. Y la Virgen tiene en sus manos la corona de flores blancas y amarillas entretejidas para poner a esa alma, está donde está acostada ella, y las vírgenes y los ángeles todos cantan himnos del cielo para que salga su alma, y ella está acostada, palabras buenas, palabras virtuosas, llenas de fe. Fue bueno y feliz cuando salió su alma, las manos de la Virgen llevaron su alma, lo vieron los monjes. Y la Virgen puso la corona en su cabeza y llevó su alma para llevarla a estar en el cielo en compañía de todos los ángeles y vírgenes. Los monjes mucho alabaron bien a Nuestro Señor Dios y a su querida Madre, tuvieron mucha fe al rosario de la Virgen, y predicaron el milagro que habían visto. Y esto fue una maravilla.

El texto es ilustrativo de la obsesión cristiana por la virginidad de las mujeres, como opuesta al pecado, el que se asocia con el sexo, como una “polución”.

La descripción de la Virgen como *yodzoyuca huiy dza ndicandiy*, “más hermosa que el sol” no aparece en el original, que dice “cuya hermosura excedía sin comparación a todas las pasadas”. Probablemente se trata de una expresión típica en dzaha dzaui.

Encontramos algunas expresiones que se forman a base de la repetición de una palabra: *ndevui ndevui*, “día, día”, es decir, “cada día”, y *dzama cuisi cuisi*, “ropa blanca, blanca”, es decir, “ropa muy blanca, sin mancha alguna”.

Notamos los siguientes paralelismos.

- *yodzo, nduvua*, “llano, valle”, es decir, “en muchas partes”,
- *sa tuhu, sa tanda*, “(ropa) rota y vieja”,
- *nidzaneesi, nidzasinucahuasi*, “cumplía y perseveraba”,
- *uhui uhui, tayu tayuya cuaha ychi*, “de dos en dos, par en par, vinieron por el camino”,
- *nee caa, nee ysi*, “en todas partes”,
- *yndisiya sa cuisi, sa dziñu*, “vestidas de blanco resplandeciente”,
- *ndodzo nuu, yodzo nuu*, “en frente, delante”,
- *yyo cuay, yyo dzadzi*, “en mucha paz, mucha armonía”,
- *ndudzu huaha, ndudzu dzicu*, “palabras buenas, palabras virtuosas”,
- *sa dzee, sa huaha*, “lo feliz, lo bueno”.

El saludo *yyondo dzaya*, “¿estás, hija?”, es característico cuando se visita una casa. El término para “vestidura del señor”, *dzoo chiyo*, significa literalmente “manta del altar”.

La Virgen no sólo recoge a los que la sirven, sino que también interviene en el juicio del alma.

Nda ee quihui yñe sitita nuu naa yyadzehe sancta ma cay sichi dzo maynita nitacusita ee ndudzu nicoo andehui, nicachi jacobojacobo nacahuindo, nacahui huahando cuiti nanduhui si dzaya manindi siy si nduhu tucu, dzahua tnaha yondacando si ndehe taca tay nisay yeca sindo, sa ña ee ña dzuhua yondoyo ñuhu sindo saha cay quihui cay sichi nisyotacu sita ndudzu yca.

Ndaquiyeni nisiyo cuhui caca ynita, nisyocuhui uhui nisyocuhui dzinda ynita, saha nduhui huahata. Nda niquitnaha nitnahata quay nicuhuita, nda quihui yosiyta yocoonaata, nisito nisinita yya sant miguel yotniño cuhuaya, siyo caa tniño huaha niquidzata, nda siyo caa tucu yotniño tniño ña huaha niquidzata. Ndaqueyeni nicuhui huay nisita caa nisico cahua ndaye sa ñuhu tniño huaha, nda quihui dzahua yyo coyo nicuhui ynita. Ndaqueyeni nisinita sa niquidzica yyadzehe nitniño ee dzeque sa ñuhu tniño huaha niquidzata, ndaquiyeni nicuhui huay nda ninduhui cama tniño huaha. Nda quihui dzahua ninatacundaa ynita, ninduhui dzee ynita. (III: 30.)

Un día que [este hombre] estaba hincado ante la imagen de la Virgen santa María, oyó muchas veces una voz que bajaba del cielo y que decía: “Jacobo, Jacobo, reza, reza bien en verdad y vuelve a mi querido hijo y a mí también, como pides a todos los hombres que te pidieron préstamos, y ni una cosa, ni un tantito te faltará”.

Muchos días, muchas veces escuchaba esa voz, luego se arrepintió (de sus actos), tuvo pena y tristeza, de modo que se vuelve bueno.

Y cuando le tocó contraer una enfermedad mortal, y cuando se muere, desmaya, vio y observó a san Miguel, que pesa (en balanza): están de una parte las cosas buenas que hizo, y de otra parte pone las cosas malas que hizo. Y fue pesado (de modo que luego) volvió por arriba el lado de las cosas buenas. Entonces se puso muy triste. Luego vio que la Virgen puso un rosario al lado de sus obras buenas. Y al pesarse de nuevo, se volvió recia la parte buena. Entonces se reanimó en verdad, se volvió feliz [...].

La compasión maternal de la Virgen es simbolizada en una visión en que amamanta a su hijo espiritual:

Ee tayu toniñe nisiyo ee tay ndaa yni cuiti tay yca, yodzoyuca nisyoghmanita stohoho dzhendo, nda nisiyo nacahuita dzeque ndehe tnaha quihui.

Nda dzahua tnaha yonacuatuta dzo quaha ndehe dzahuayu yoquicodzo yonduhui nina animata. Tay yca yyo sa sini tnunita dzahua tnaha yti ñuma nanu yodzatnoo yodzayaye. Dzahua ñuu dehe dzahua yaha nidzatnoo mayta, saha ndehe taca ñani tnahata.

Yca saha yyoyu nisyoghmanianaha yya obispo sita yca tay, saha yodzoyuca ninatuhui ninatniñu stoho dzhendo.

Nda niquitnaha nitnahata quti cuay, cahui cahuiyu nicuhuita nitayu nee cutu nee cui yaa yni yuhuta, yyo yni yyo quini nisiyo saha. Yoo nicuhui yee yoo nicuhui yni qhcotota, nda mayta ña niquihui ninu yonacahuita dzequeta.

Nda quihui dzahua niquidzita dzahua ñuu, nda niquisi ee angel nidzitaya ndahata, nda

nicachiya: naha candicondo nduhu, qhndo qhcotondo qhndayando sa dzee sa dzico, yca yonda-tu sa nicuhui huaha sa si mayndo sa niy tahuindo, saha yyo nindohondo saha stohondo ndios.

Nda nisandacañaha angel nisacotota ytu yta, hua cuhui nicachindo nee cutu sa dzee nee cutu ysi yta huaha.

Nda nindoyocotota ee yutnu, yca nisaa yta cuisi nani rosa usa dzico usi nda sahu yta cuaha yyoyu mani, nda yyoyu yosaha huidzi, yndita saha dzicosi, dzahua tnaha nisiyo nacahui mayta usa dzico usi ave mas nda sahu pr nr saha stoho dzeendo.

Ndahooa nisandacañaha angel ee tayu toniñe nee cutu nichitu yuu yuchi, nda nama ndica huay nda yni huay yca, yodzica yyadzehe ñuhu dzicaya tayu dziñuhu nina, yca yotacandaa cuta ña yatni titne angeles, nda nanaya yodzo yuca yotnoo yoyaye dza yotnoo yoo ndicandiy.

Nda nicana dzahaya sita, nisahata nanaya ninanumiyata, nisinindahuiyata ninayoqhya dzinita, nda nidzacadziyata ndodzo maniya, nicana dzahaya sita: cadzindo ndodzo nisadzi yya nitahui ñaha stohondo, yya yeqh, ña cuiti nicuhui sa cay quihui tayu may yuhundo ñee, sa cay quihui nichidzo huidzoñahando si nduhu quihui ninacahuindo ave ma.

Ndaquiyeni nicuhui dzahua, ndaquiyei ninatahui nuuta nindotota, ñatuhuica quiti cuay ninduhui huahata, yyo huidzi ninasaha yuhuta.

Yyoyu nisay tnuhu ninaa yni ndehe tacata qhni niyotayu yosaha quini, nda huitna nindu[hui] huiy coñota, nda mayta ninacachita dzuhua nicuhui dzuhua nicuhui, nda sa dzehui dzahua ninacachita nuu yya obispo niquicotoyata, nda mayta ninacachitnuni nidzaquaha ñahata si ndehe tacata sa yyoyu qhni manita dzeque yyadzehe, nda quihui nisiyta ninana animata quanuhu andehui gloria. Dzahua yaha nicuhui. (III B: 26.)

En una ciudad real vivía un hombre de verdadero corazón, en verdad ese hombre siempre amaba más a Nuestra Señora y siempre rezaba el rosario todos los días. Y tal como rogaba le viene todo y así acrecienta [la hacienda] y está justificada su alma.

Ese hombre tiene mucha inteligencia: como una gran antorcha da luz, alumbraba así la ciudad entera, de esta manera él alumbraba, porque todos eran familiares y amigos.

Por eso el obispo amaba mucho a ese hombre, porque le agradecía y le retribuía más a Nuestra Señora.

Pero aconteció que contrajo una enfermedad: creció más y más la enfermedad, estaba pudriéndose todo el cuerpo, en su boca mucho calor, mucho asco, olía mal.

Nadie tenía fuerza, nadie tenía corazón para irlo a ver, pero él no interrumpió rezar el rosario. Y un día que estaba dormido a media noche vino un ángel, le extendió la mano, y le dijo: “Ven, sígueme, que vayas y mires y veas con gusto lo feliz, lo virtuoso, eso te espera por ser bueno, es tuyo, lo que recibes como merced, porque sufriste mucho por Nuestro Señor Dios”.

Y el ángel lo llevó, y fue a ver el jardín de flores, no podemos decir todo lo feliz, todas las flores buenas que hay allí. Miró un árbol en que crecían flores blancas llamadas “rosas”, 150, y 15 flores rojas muy lindas, y olían muy ricas; estaban [como] cosa gustosa, como él había rezado 150 avemarías y 15 padrenuestros por Nuestra Señora.

Después el ángel lo llevó a una ciudad real toda llena de piedras preciosas, tanto las paredes de las casas como dentro de esas casas. La Virgen está en un trono de oro puro allí, se junta alrededor de Ella gran cantidad de ángeles, y su cara más resplandece y alumbraba que dan luz la luna y el sol. Y Ella le dirigió la palabra, él se presentó ante Ella y Ella lo abrazó, le tuvo compasión, lo acostó su cabeza, y le dio de mamar su lindo pecho, y le dijo: “Mama el pecho que mamó el Señor Salvador Nuestro Señor, señor flaco, no fue

correcto que muchos días [está] podrida tu boca, piel de tu boca, muchos días que glorificaste a mí cuando rezabas las avemarías”.

Así fue, pues. Luego se despertó, se levantó: ya nada de enfermedad, se había compuesto.

De muy buen olor olía su boca. Todos se maravillaron mucho por el milagro de ver que lo que estaba podrido y olía mal, ahora se volvió bonita su carne. Y él decía así fue, así fue. Y lo mismo dijo al señor obispo que lo vino a ver, y decía la señal y enseñaba a todos que debían amar mucho el rosario de la Virgen. Y cuando murió salió su alma e iba al cielo de gloria. Así fue esto.

El concepto *sa sini tnuni* se puede traducir como “inteligencia”; literalmente se refiere a la capacidad de entender o interpretar (*yosini*) señales y símbolos (*tnuni*). Aquí vemos reflejada la metáfora mesoamericana de “la gran antorcha con que están iluminadas todas las partes del mundo”: *dzahua tnaha yti ñuma nanu yodzatnoo yodzayaye*, “como una gran antorcha da luz, alumbra”. Otros dos paralelismos interesantes (el primero con rima) son:

- *yyo yni, yyo quini*, “mucho calor, mucho asco”,
- *yoo nicuhui yee, yoo nicuhui yni*, “nadie tenía fuerza, nadie tenía corazón”.

La descripción de las visiones nos llama especialmente la atención, ya que en su terminología contiene ecos de las prácticas chamánicas precoloniales.

Yca saha ee quihui nicuaa a sa dzahua ñuuyu neeyu yniña nisiyo nacuatuña Stohondo siy Sancta Maria yyando, yya nee ñuhu yya nee yusi nee satu.

Da nituhu nisinocahua ninacuatuña dzo yuhuni ninaa yniña nidzahui yniña dzahua tna-ha nisiyña ninana Animaña.

Da nisaha Anima yca Andehui, da yuqua yni andehui nisitoña ee ñuu sa dzee yyo huiy yyo ndoo, yyo cano canda, chitu tay yee, chitu ñahadzehe, yioyu yodzo yodzoca yotnoo yoyay tay ysi siyo ñuu yca.

Da ndehe ndu ñaha ninatnay ninataca dzo ee ndu nindoo siña dehendu tay yehe tnaha ninu coo nee cutu tay yca yonacahuíta dzeque yyo mani ninacahui cuiteta dzahua tnaha yehe ndahui Dzutu ndehe taca ñadzaña, Ay cocuhui dzee ndiyani Santa Maria, da ee pr nr [pater noster] siy Ave Maria

Dehe ndu yonacahui taca tay yee ñaha dzehe dzahua yaha yotuhui nuu ñaha yca dzahua tnaha teño andehui quihui yyo yodzaca yotnoo yoyay.

Da nisito nisiniña ee tutu yyo huiy da ñoho tutu yca yondaa sa nisaquehe ndahui ndehe ndu sa nani na yyo ndidza nani ndehe taca tay yee ñaha dzehe.

Ndehe ndu tacu ndehe ndu letra dzo nina dziñuhu quaa nicuhui ndudzu dehe taca tay yee ñaha dzehe yyo nisay tnuhu yniña yyo ninandehe ninacuta yni ñaha yca.

Da nicana dzaha yya dzehe sa dzevuindu yca ñaha dzehe sa nisini mani ñaha ndiyaya conahando qhni casindo mayndo ta ñohoca ndudzundo ta yondaaca sa nanindo tutu yaha ta sa quehe ndahuicando. (III: 4.)

Por eso un día, ya oscureció, ya media noche, de todo corazón [ella] estaba rezando a Nuestro Señor y a santa María, Nuestra Señora, Virgen divina, íntegra. Cuando acabó,

terminó rezando a escondidas (en privado), estaba absorta y muy concentrada, entonces perdió la conciencia y salió su alma.

Y esa alma se fue al cielo, allá dentro del cielo ella vio un lugar feliz, muy lindo, muy limpio, muy grande, maravilloso, lleno de hombres, lleno de mujeres, muchísimos, más y más, lucientes y resplandecientes, las personas que viven en ese lugar.

Todas las mujeres hacen compañía y se juntan, están en un solo lugar; todos los hombres están juntos, se sentaron todos esos hombres: están rezando el rosario muy lindo, lo rezan con convicción y todos [son] los cofrades: “Padre de todos nosotros”, “A que seas feliz, santa María” –un *Pater Noster* con el *Ave, María*–.

Todos rezan conjuntamente, los hombres y las mujeres –y éstos se manifestaron a aquella mujer como las estrellas en el cielo cuando mucho se mezclan, lucen y resplandecen–.

Y ella vio y notó un libro muy hermoso, en el cual libro estaban puestos en orden todos los nombres, cómo se llaman todos los hombres y mujeres.

Toda la escritura y todas las letras: puro oro amarillo fue la palabra, [acerca] de todos los hombres y mujeres. Se maravilló mucho, lamentó mucho y se arrepintió esa mujer. Y le dijo la Señora allí mismo a esa mujer, y ella la escuchó: “Debes saber y entender, todavía no contiene tu palabra, todavía no está tu nombre en este libro, no está todavía puesto [...]”.

La visión se produce en un oscurecimiento del interior: *ninaa yniña nidzahui yniña*, “estaba absorta y muy concentrada”, literalmente “se oscureció, se cubrió su corazón”, un estado que se asemeja a la muerte, se pierde la conciencia y “el alma sale”: *nisiyña ninana Animaña*.

Las visiones producen a veces una mezcla de lo celestial y lo diabólico:

Da dzahua ñuu quihui yonacuatuya Stohondo, saha tay yondico yotnee Stohondo nicuhuiya, da quihui dzahua nisiniya nisitoya tniño sa dzee sa dzico, da nisiniya sa uhui sa ndahui. Dzu-hua nicuhui nisitoya ee huay ñoho naho yyo yotnoo yoyay dzahua tnaha ndicandiy, da yni huay yca yodzica ee yyadzehe, ñoho dzicaya tayu, yyo ndoo yyo nina, da nanaya yyo huiy yyo nani, da tay yondicoya ñaha yondicoya yyo huiy, da ee yya cuachi nee ñuhu yonacahuiya dze-que yñi siteya nuu naa [nuu nana Stoho dzhendo Sancta Maria].

Da nisitoya nisiniya ña yatni demonios teñumiñaha ninatnahasi nisicocatasi nee cutu sata huay nee cutu, dzahua tnaha dehe nuu quete dzaa yndayusi, yyo sitosi ninday nohosi, ninday tniysi, sata huay yca yositoninisi dzoco ña nicuhui quihuisi huay yca.

Yca saha ninduta dzeesi, da nisihuisi sa tucu sa tucu huay ysi yehe tucu ñaha, yca yocoocohosi yosihuisi yuhuña tutnuña te nuuña, da yocoocohosi nee cutu coñoña, dzahua tnaha coo saha coo caa teño, dzahua tnaha ndehendu quete dzaa.

Da quihui nisini nisito dzutu yca tniño yoquidza demonios, yyo nicuhui coyo ynita, yyo nisacuta ninandehé ninacuta ynita, da quihui nitacu siya ninduhuihuahaya, yca dza nisahaya huay sa yehe ñaha yyo yy nani Jua, huay nisitoya sa naa yni sa nicuhui ndiya Stohondo nDios saha cuhui dzahua, da nisiyyaña nicachiya nisiniña: Na yyo ndidza dzaya mani, na yoquidzando na yyo ndidza dudzu yocachindo nuu nana Stohondo nDios. Da nidzahuidzoña: Dahui nicuhui dzutu mani, hua dzevui ñaha huiy ñaha huaha nicuhui ñadzaña, ñaha sa dzatehui nicuhui ñadzaña, dzoco dzo eeni tniño yoquidza ñadzaña, dehe tnaha quihui yonacahui ñadzaña Psalterio dzeque mani yyadzehe. Dzahuani yoquidza ñadzaña.

Huiy nicachiya ycadza nitacu si dzutu yca, saha yyadzehe Sancta Maria nicuhui yya nisito nisini mayta yodzicaya huay yca. (III: 16.)

A medianoche cuando estaba rezando a Nuestro Señor –porque era un hombre que acompañaba, agarraba (= servía fiel) a Nuestro Señor– entonces observó, vio asuntos felices y virtuosos, pero también observó lo doloroso, lo miserable.

Así fue [lo que] vio: una casa apartada, muy brillante y resplandeciente como el sol, y dentro de esa casa estaba una señora, estaba en un asiento, muy puro y con mucha gracia, y su rostro muy lindo y hermoso, y los hombres y mujeres que la rodean, muy lindos, y una joven virgen está rezando el rosario, de rodillas ante Nuestra Señora santa María. Además vio, observó muchos demonios, hombres-búho, que se juntaban y rodeaban toda la casa, todos como animales bravos gruñen, miran mucho, escarbaron con dientes, escarbaron con garras desde fuera [de] la casa, trataron, pero no fue posible que entraran en esa casa.

Por eso se dispersaron y se alejaron, y entraron por las diferentes otras casas, donde estaban las otras mujeres, y allí bajan y entran por las bocas, orejas y ojos de las mujeres, entran por todo su cuerpo, como las nauyacac saltadoras y las culebras de cascabel, todos como animales bravos.

Y cuando ese padre observó, vio los actos de los demonios, se entristeció mucho, sollozó mucho, lloró, sintió pesar.

Y cuando entendió y se compuso (volvió en sí), se fue a la casa de la mujer muy santa llamada Juana, casa [que] vio como milagro –Nuestro Señor Dios permitió que así fuera–. Y le dijo, habló, ella escuchó: “¿Cómo, querida hija, qué haces, cómo es la palabra que dices ante Nuestro Señor Dios?”. Y ella contestó: “Perdón, querido padre, no fui mujer linda, mujer buena, pecadora fui, pero solamente una cosa hago: todos los días rezo el salterio del rosario de la querida Virgen. Así no más hago”.

“Bien”, dijo (el señor), después entendió ese padre que la Virgen santa María fue la señora que él había visto, observado, la que estaba en esa casa.

Como siempre, los demonios son caracterizados como monstruos “bravos”, es decir, con dientes y garras, como los objetos animados en los códices:

— *ninday nohosi, ninday tniysi*, “escarbaron con dientes, escarbaron con garras”.

La *coo saha* se conoce como “la nauyaca saltadora” en Chayuco (Pensinger, 1974). El Reino de los Cielos mismo es descrito como una ciudad preciosa:

Daqueyeni nicoondaye ninacooteteña nana Sancta Maria nicachiña: A Xtohodzehe Sancta Maria, dzehe sa sinindahuiñaha, yonacuatu ñadzañani, chiyndayni ñadzaña, Yya nee ñuhu nee yusi nee sata dzehe Dios. Yyo yondoho ñadzaña.

Daqueyeni niquidzicaya nituhui nanaya nuuña, nichiydzahui, nichiyteteyaña, nisadzeninoya siña, ninatnee, ninadzitaya ndahaña, daa maa yehe tniño uhui ndahui huay naa huay ndahui huay yca nindoho ninaniña, nisandacayaña huay dzee huay huidzi, yca nicacuninoña ninasaña, sa yñi cui.

Da nicanadzahaya siña: A dzaya dzaya ni nicuhui, ña nisayndatundo ndudzu tnaha cuachindi fray Domingo...

Daqueyeni nichiyndicoña quahaña eeca huay, nino dzuqh yca yehe ñuhu tayu toniñi yehe ndaca yehe nday, huay nicanahuico dzini, huay yyo cutu yyo huaha, ñuu yca, da nuu nama yca yondzoyuca yotnoo yoyay ñandaa yotnoo dicandiy.

Da nisihuiña yuhu yay, da yni ñuu yca yotnoo yyo yodzoyuca, hua cuhui ninatadzi yinindo, hua cuhui siindo ndita ynindo, da yca yyo tniño ndoo tniño yy, tniño nina dehendu tniño huaha ñuu yca, ñandaa cuhui dzandiyo ynindo, ñandaa cuhui caca tahuindo. (III: 19.)

Luego se humilló, se postró ante santa María, [y] dijo: “Oh Señora santa María, Madre piadosa, le suplico a Usted, ayúdeme, Virgen preciosa, íntegra, Madre de Dios. Estoy sufriendo mucho”.

Luego Ella vino y se manifestó a la señora, la amparó, la cubrió, la abrigó, la agarró, le tomó su mano, estando dentro del dolor y de la miseria de la casa oscura, casa pobre, casa esa donde estaba sufriendo y afligida, [y] la llevó a la casa de felicidad y dulzura, donde estuvo salvada y revivida, que estaba blanca, y le dijo:

“Oh hija, hija, ¿qué fue que no fuiste obediente de las palabras de mi amigo fray Domingo?”...

Luego la llevó a ir a otra casa en lo alto, allí está una ciudad real, que tiene columnas, que tiene refuerzos, casas (torres) que levantan a las nubes la cabeza, casas muy arregladas, muy buenas de esa ciudad; y esas paredes brillan y resplandecen más que brilla el sol. Y ella entró por la puerta, y adentro, esa ciudad resplandece aún mucho más –no lo puedes pensar, no lo puedes decir, ni soñar–.

Y allí hay muchas cosas puras, cosas sagradas, cosas limpias, todas cosas buenas en esa ciudad, más de lo que puedes pensar, más de lo que puedes pedir (en el original: más grande abundancia de todos los bienes que nadie puede decir ni desear ni pedir).

Notamos los siguientes paralelismos:

- *nicoo ndaye, ninacoo teteña*, “se humilló, se prostró”,
- *nichiy dzahui, nichiy teteyaña*, “la amparó, la cubrió”,
- *huay naa, huay ndahui, huay yca nindoho ninaniña*, “la casa oscura, la casa pobre, la casa donde estaba sufriendo y afligida”,
- *huay dzee, huay huidzi yca nicacuninoña ninasaaña*, “la casa de felicidad, casa de dulzura, donde estuvo salvada y revivida”,
- *yehe ndaca yehe nday*, “que tiene columnas, que tiene estribos (refuerzos)”.

Ee ñayehui yyo ndoo yyo yy ninatadzi yni ninacaha adzi cuiti adzi ndisa yonduhui huatu yniya yyadzehe sancta ma dzahua tnaha yocachi yodzaquahañaha dzutu sancto rosario.

Nda ee quihui dzahua tnaha niquidziya, dzahua tnaha ninaa nidzahui nicuhui yniya, nisiniya uni tayu toniñe yni andehue.

Tayu toneñe dzina ñuhu nee cutu nama ndau huico nday huay dzo ndehe dziñuhu nina nicuhui, nee cutu ndehe dziñuhu cuisi, nda nicachi angeles nisiniya: tayu toniñe yaha nicuhui taniñu saha hoho huay dzeque yyadzehe sancta ma, sa nituhui nanaya = que nació el señor, dzahua tnaha yonatnaha hoondo dzeque yonacahuindo.

Sa cuhui uhui tayu toneñe nisinitucuya ninuca nicuihui yodzoyuca mani, dzo ndehe ndu yuu yuchi, yyo mani yyo ndoo nicuhui, nee cutu nama ndau nday huay huico, dzo ninayu ni-

cuhi nee cutu, nda nicachi angeles nisiniya: tayu toniñe yaha nicuhui taniño sa nindoho ninani stohondo yya jesu nisiodzahaya, dzahua tnaha yonacahui mayndo hoho huay.

Nda nisinitucuya ninuca ee tayu toniñe, yodzoyuca mani dzo tayu nisinidzinaya, yyoyu yotnuu yotasa, ña tuhui taniñu nu tnaha nduhui dzahua, yodzoyuca nicuhui, yca nicachi angeles: tayu toniñe yaha nicuhui taniño sa ninatacu coño mani stohondo, hoho huay dzahua tnaha yonacahui mayndo, nda ndehe nuni tayu toneñe yca yotaca angeles siy sanct p nda yca yehe ndiyo qua saa yyoyu mani, yehe usi ndiyo, nisanaha caa huay, uni yototo yodzo tnaha, nda yehe usi ndiyo qua caa tucu, nisaa tnaha caa huay uni toto sa dzehui dzahua yehe ndiyo qua saa, yca yosinucagua sahu huay yototo, dzahua tnaha sahu sichi yonacahui pr nr nda usa dzico usi ndiyo dzahua tnaha yonacahuindi ave ma, nda nee cutu yca yochitu angeles.

Nda nicachiya: ndiyo yaha yosaa tay yee ñaha dzehe yosaha, nisini yya. Yca saha yyoyu mani nicuhui dzeque yyadzehe sancta ma. (III: 51.)

Una persona muy pura y muy santa se preguntaba si de veras y en verdad le agrada a la Virgen santa María, como dice y enseña el sacerdote, el santo rosario.

Un día que estaba durmiendo, que estaba absorta, en trance y éxtasis (en el original: fue arrebatada en el espíritu), vio tres ciudades reales (tronos de rey) en el cielo. La primera ciudad [tenía] en todas partes murallas [que suben a] las nubes, casas fuertes, todas cubiertas de oro, todas cubiertas de plata.

Y le dijeron los ángeles: “Esta ciudad fue el símbolo de las cinco ‘casas’ (partes) [es decir la primera cincuenta] del rosario de la Virgen santa María, [que tratan de que] nació el señor (en el original: figuraba la encarnación del hijo de Dios), como juntamos en uno el rosario y rezamos”.

La segunda ciudad que vio estaba más alta, más hermosa, toda de piedra [de] pedernal, muy hermosa, muy pura, en todas partes las murallas y casas fuertes [que suben hacia] las nubes, y hermoso era todo. Y le dijeron los ángeles: “Esta ciudad fue el símbolo de lo que sufrió, padeció Nuestro Señor Jesús, [y de que] murió, como rezamos las cinco ‘casas’ (partes)”.

Luego vio otra ciudad más alta, más hermosa que las ciudades que vio primero: mucho resplandece y luce, no comparable con aquellas dos, [sino] era más.

Allí dijeron los ángeles: “Esta ciudad fue el símbolo de que revivió el cuerpo hermoso de Nuestro Señor (es decir: de la resurrección), cinco ‘casas’ (partes) como rezamos y en esas tres ciudades se juntaban los ángeles y san Pedro y allí hay escaleras que suben, muy hermosas: tienen diez escalones que juntos suben a las casas, [y de las escaleras] tres están contadas juntas, y hay diez escalones que suben también, y suben a las casas tres veces; las mismas escaleras que suben entonces completan quince casas que se cuentan, como quince veces rezar el padrenuestro, y ciento cincuenta escalones, como rezamos el avemaría, y todo eso lleno de ángeles”.

Y le dijeron: “En esas escaleras pasan y van hombres y mujeres”, oyó la señora, y por eso fue muy hermoso el rosario de la Virgen santa María.

El relato se torna un tanto complejo por la matemática de las 150 cuentas del rosario, cuya división interna se simboliza en tres temas (ciudades), cada uno con cinco casas, de las que cada una tiene una escalera de 10 peldaños. La visión se introduce con la frase “fue arrebatada en el espíritu”: *ninaa nidzahui nicuhui yniya*, literalmente “oscureció, se cubrió, murió su corazón”.

El mismo simbolismo de oscuridad que representa el trance se encuentra en el *Códice Yoalli Ehecatl* (Borgia).

La visión de las tres ciudades en el cielo (*nisiniya uni tayu toniñe yni andehue*) tiene un paralelo precolonial en el relato del Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” y el rey tolteca, Señor 4 jaguar, quienes, visitando al dios Sol en su palacio en el oriente, suben una pirámide alta donde ven el futuro, simbolizado por tres casas reales (*Códice Iya Nacuaa II*, p. 4).

EL CONTEXTO IDEOLÓGICO COLONIAL

Insistimos: a pesar de ser una traducción, este manuscrito en dzaha dzauí muestra una originalidad de estilo y una frescura de formulación que superan al original, ya que reflejan las convenciones de la literatura indígena. Podemos ver en el relato de los milagros del rosario el intento dominico de balancear la intelectualidad inquisitorial de su orden con una parte emotiva que correspondiera a la piedad popular. En este contexto, el libro de fray Jerónimo Taix es una especie de lectura monástica y de propaganda católica, escrita para la vida religiosa como material para los predicadores y los miembros de la cofradía, sin pretensiones literarias. Sus traductores, sin embargo, sentían la necesidad de crear una literatura cristiana indígena del Nuevo Mundo y, retomando aquel texto sencillo para tal efecto, trataron de emular la gran tradición literaria precolonial de los mixtecos, plasmada en los códices pictográficos y en el arte de pronunciar discursos floridos.

La traducción mixteca del texto de Taix coincide con el programa iconográfico de la iglesia de Santo Domingo: establecer la relación íntima y especial de la orden con la Virgen, particularmente a través de la disciplina del salterio. La fuerza milagrosa de la Virgen con el rosario en su papel de Intermediaria entre los humanos y Dios es glorificada para inspirar emociones de fe, como contrapeso de la teología más bien teórica e intelectual que caracteriza a los dominicos.

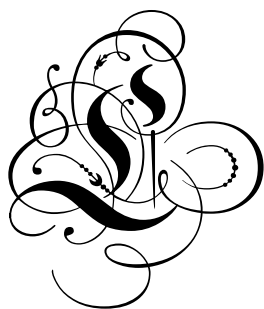
A esta atmósfera corresponde también el uso que los traductores de la obra de Taix hicieron del dzaha dzauí literario y señorial. Para sus fines fue necesario demonizar y borrar la literatura y la memoria precolonial, tal como aparecen en los manuscritos pictóricos, porque conectaban a la gente con lo sagrado, con la presencia e influencia de los Ancestros y de los dioses, que les inspiraban fuerza espiritual, dignidad e identidad. Aquellas narraciones propias tenían que ser reemplazadas por las historias sagradas de los milagros de la Virgen y de la predicación de santo Domingo, para que el mundo divino católico (Dios, la Virgen, Jesucristo, los santos) tomara el lugar de las deidades mesoamericanas en el corazón del pueblo, y para que las autoridades civiles y eclesiásticas de la Colonia ocuparan la posición de los reyes y de las reinas de la antigüedad.

Este proyecto masivo de conversión, sin embargo, implicaba comunicación e interacción, por lo que tenía que utilizar el vocabulario y el “imaginario” de los colonizados. Los frailes misioneros se vieron en la necesidad de adaptarse por lo menos parcialmente a su público de lectores y de oyentes. Así, curiosamente, los misioneros dominicos reprodujeron y preservaron en su obra algo de la belleza de aquella antigua civilización mesoame-

ricana cuya memoria con tanto afán trataron de borrar. Su traducción produce el doble efecto de combatir y de mantener la semántica precolonial, combinando el texto misionero con la continuación de los conceptos, las estructuras y los valores precristianos fundamentales. Ahora esto permite seguir un camino inverso y reconstruir o revitalizar el estilo narrativo antiguo, que sigue vigente en los parangones y en los rezos tradicionales de hoy día, y que nos da valiosos elementos para la lectura de los códices.

5. LOS CACIQUES COLONIALES

El Códice de Yodzo Cahí (Yanhuitlán)



as familias gobernantes de Ñuu Dzauí habían visto con gusto la derrota de sus enemigos, el imperio de Mexico-Tenochtitlan, por las poderosas armas de una fuerza extranjera. Vieron cómo se cumplió el oráculo de Ñuu Ndecu. Recordaron, sin duda, sus propias batallas: cómo un ejército de diferentes señoríos dirigido por Dzavuidanda, el sumo sacerdote de Ñuu Ndecu (Achiutla), había logrado repeler la primera invasión de los temidos aztecas, pero cómo aquéllos habían vuelto y matado a traición al Señor 3 Mono, quien les había opuesto fuerte resistencia en el valle de Yodzo Cahí (Yanhuitlán), y al Señor Atonal de Yodzo Coó (Coixtlahuaca), para luego arrasarse Ñuu Ndecu (Achiutla) y Ndisi Nuú (Tlaxiaco). Recordaron sin duda cómo había sido capturado y sacrificado el anciano rey de Ndisi Nuú, Señor 8 Hierba “Lluvia Sol” (*Iya Nacuañe “Dzavui Ndicandii”*). Recordaron las catastróficas consecuencias de la emboscada que tendieron las tropas mixtecas al ejército azteca en una barranca cerca de Tuhu (Sosola).¹ Sí, hubo muchas razones para el resentimiento contra el imperio azteca, lo que los motivó para aliarse con los conquistadores españoles. Pronto se dieron cuenta, sin embargo, de que éstos superaban aun a los primeros en cuanto a opresión cruel y explotación total, pero ya era demasiado tarde. Los señoríos fueron distribuidos entre los encomenderos, ávidos de tributos en materia y en servicios, mientras que la población caía víctima de enfermedades y todo tipo de maltratos y abusos. La primera generación debe de haber sentido gran desorientación y descontrol ante la imposición de una nueva estructura sociopolítica y religiosa. Humillados y abatidos, vieron la persecución y la demolición de sus obras de arte y de devoción, como el Corazón del Pueblo Mixteco (venerado en Ñuu Ndecu como un valor de suma importancia y de identidad para todos los señoríos de la región). Les ha de haber causado susto y escándalo mayúsculos oír de la destrucción del antiguo panteón de los reyes de Ñuu Dzauí en Ñuu Ndaya (Chalcatongo).

¹ Véase Jansen (2004) y Jansen y Pérez Jiménez (2007b, cap. 2).

Hubo movimientos de resistencia, tanto espiritual como de lucha armada, pero fracasaron ante el enorme poderío del colonizador.

Ya en la segunda mitad del siglo XVI, una nueva generación (educada en parte con conocimiento del nuevo sistema –y compartiendo hasta cierto punto sus principios y sus valores–, y balanceando los dos mundos y tejiendo sincretismos) enfocaba sus esfuerzos en mantener su posición y en utilizar con inteligencia y astucia las reglas del nuevo juego y las oportunidades que brindaba. Bautizados, estos “caciques” –descendientes de los reyes precoloniales– se acercaban como fieles vasallos a la administración colonial, que estaba dispuesta a darles un lugar ocupándolos como un “gobierno indirecto”.²

Recuperaron sus derechos al tributo y obtuvieron privilegios nuevos, como andar a caballo. Además, la conceptualización colonial definía su poder no sólo en términos de un derecho a apoyos por parte de la población (originalmente pensados como relaciones de reciprocidad), sino también en términos de posesión territorial. Las tierras se volvieron objetos de compraventa. Todo tenía de repente su valor monetario. La antigua economía basada en el intercambio se convirtió en política de acumulación. Muchos productos y técnicas nuevos entraron en la región, lo que impulsó el desarrollo. En la segunda mitad del siglo XVI, el cultivo de la seda fue muy exitoso. Animados por todo eso, los caciques vieron que estaban en buen camino y construyeron nuevos palacios, incorporando elementos de la arquitectura europea, tan visible en las iglesias y conventos. Un ejemplo espectacular que ha sobrevivido a los embates del tiempo es la Casa de la Cacica en Yucu Ndaa (Tepozcolula). El techo luce un hermoso mosaico de piedras blancas redondas sobre fondo oscuro, decoradas con un motivo floral que habla de la alegría y del arte.³

Esta generación de nobles indígenas recuperó su sentimiento de dignidad. Con orgullo escogieron en su bautismo nombres y apellidos de los grandes personajes del mundo español, sea del segmento clerical (por ejemplo Domingo de Guzmán) o del segmento secular (principalmente los virreyes y los encomenderos).

sucedió que el primer rey de Tilantongo que se bautizó, antes de recibir el sacramento preguntó cómo era el nombre del Rey Nuestro Señor, a quien daba la obediencia, y dijéronle los conquistadores que nuestro Rey Señor se llamaba don Felipe de Austria, y entonces dijo él: “pues ese mismo nombre y alcuña escojo, y quiero que así me nombren”, y así se llamó. (Burgoa, 1934b, I: 371.)

2 Varios estudios recientes arrojan luces sobre el papel y las ambiciones de la nobleza indígena en la Nueva España (por ejemplo Chance, 2000; Pérez-Rocha y Tena, 2000; González-Hermosillo Adams, 2001). El caso mixteco ya fue tema de la obra fundamental y pionera de Ronald Spores *The Mixtec Kings and their People* (1967).

3 Véase el ensayo de Kiracofe (1995a). Terraciano (2001) aclara el contexto histórico. Recientemente, la Casa de la Cacica, que estaba ya muy abandonada, se restauró y reconstruyó en parte, al tiempo que algunas excavaciones descubrieron una amplia extensión de patios y aposentos aledaños. Algunos han interpretado el motivo floral como una representación de hongos alucinógenos, pero esto es poco probable. Se puede comparar con el término *dzoo yehe ita*, “manta labrada”, literalmente “manta que tiene flores”: *ita*, “flor”; tiene también un significado general como “decoración”. El mismo motivo ya se ve, por ejemplo, en la estela ñuiñe del museo Rotenstrauch Joest, en Colonia.

Con ese espíritu, los nobles indígenas también se apoderaron rápidamente de la nueva forma de escritura, registrando sus palabras con el alfabeto en su propia lengua. Por otra parte continuaron usando durante largo tiempo la pictografía para ocasiones ceremoniales o para registros históricos de autoridad ancestral.

EL CÓDICE DE YODZO CAHI (YANHUITLÁN)

Dada la presencia de una escritura pictórica propiamente mixteca, la de los códices y los lienzos, hubo también intentos de integrar el estilo pictórico europeo con las convenciones del arte mesoamericano. Con esto se buscaba el efecto de crear documentos que por una parte pertenecieron a la época nueva, pero por otra ostentaban algo de la autoridad antigua y de la propia identidad. El resultado fue un arte nuevo, que tuvo una existencia efímera en la segunda parte del siglo XVI, pero que no deja de ser admirable y muy interesante. Un ejemplo magnífico es el *Libro de Yodzo Cahi* o *Códice de Yanhuitlán*.

Se trata de un libro en estilo europeo, con dibujos en blanco y negro sobre papel importado (hojas de 31 cm de alto por 22 cm de ancho), que narran una historia mediante escenas pictográficas, y a la vez muestran claramente la influencia técnica y estilística europeas (como en la representación de las figuras en vista de 3/4, un inicio de perspectiva, la aplicación de sombras y el plegado de las vestiduras).

Desafortunadamente, esta obra sobrevive solamente en forma incompleta, fragmentaria y desorganizada. Un segmento se ha conservado en la Academia de Bellas Artes de Puebla –a partir de 1991, este documento pasó al Museo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla–. En 1940, el gran historiador mexicano Wigberto Jiménez Moreno –en colaboración con Salvador Mateos Higuera– hizo una edición monumental de esta parte con comentario detallado, que significó un paso importantísimo en el estudio científico de los códices de Ñuu Dzauí. Gracias a este trabajo, Jiménez Moreno pudo reconocer poco después un mapa pictórico como procedente de Chiyo Cahnu (Teozacualco) en la Mixteca Alta, hecho que fue la base para los posteriores desciframientos de Alfonso Caso. La publicación del *Códice de Yodzo Cahi* (Yanhuitlán) por Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940) reprodujo 24 láminas (I-XXIV), la última de las cuales es un compuesto de varios fragmentos pequeños sueltos. Otras ocho láminas (A-H) se conservan en el Archivo General de la Nación (Ramo de Vínculos, volumen 272, expediente 10). Heinrich Berlin las identificó como pertenecientes a este código y las publicó (1947).

En 1994, María Teresa Sepúlveda y Herrera hizo una edición en color de las 32 láminas, en hojas sueltas, con una nueva numeración (numeradas: I - XXXII). Su comentario resume los avances logrados por Jiménez Moreno y Berlin, agregando datos codicológicos precisos y varias referencias útiles a documentos relevantes de Yanhuitlán y de otras partes de Ñuu Dzauí. Una severa limitación de su trabajo, sin embargo, es que la autora no reparó en que la cuenta de los años en Ñuu Dzauí difiere de la cuenta mexicana de Tenochtitlan (año 1 Caña mixteca = año 2 Caña mexicana), un hecho analizado por Jiménez Moreno en

su comentario. Esta falla obstaculiza su intento de correlacionar las fechas del códice con sucesos históricos documentados por otras fuentes.

Una tercera parte del códice fue identificada por Heinrich Berlin en su estudio (1947: 13-14, 47-49). Consultando el texto titulado “Historia de Tututepec”, escrito por el historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida a principios del siglo xx pero nunca publicado, Berlin notó que las descripciones que este autor da de algunas láminas de un “Códice de Tututepec” tienen una relación directa con el *Códice de Yodzo Cahí*.

Estudiando la obra inédita de Manuel Martínez Gracida pudimos comprobar que la observación de Berlin es correcta, y también nos fue posible localizar las láminas en cuestión, e incluso proponer que algunas láminas más de este acervo pertenecen al *Códice de Yodzo Cahí*. Se trata de dibujos a todo color en la obra denominada *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*, de la cual existe una publicación parcial (Martínez Gracida, 1986). Las páginas que por su estilo muestran un parentesco directo con el *Códice de Yodzo Cahí* son la lámina 14 del volumen III y las láminas 27, 29, 40, 42 y 62 del volumen V. Todo indica que estas láminas se copiaron de hojas originales que –según indica el nombre de “Códice de Tututepec” que les dio el mismo Martínez Gracida– se encontraron en aquel entonces en algún archivo o colección privada en Yucu Dzaa (San Pedro Tututepec) en la costa mixteca. Con base en las fechas contenidas en algunas de ellas y en su temática, propusimos que estas seis láminas se copiaron de tres folios, cada uno con sus lados anverso y reverso. Estas copias son a todo color, mientras que las páginas originales del *Códice de Yodzo Cahí* son trazos en negro sobre papel blanco (ahora amarillento): creemos que E. Arias, el pintor que los copió para Martínez Gracida y que estaba bien familiarizado con el arte precolonial y su colorido, decidió reconstruir y agregar los colores para resaltar más su expresividad y el valor artístico.

Esta hipótesis se confirmó: precisamente cuando estábamos terminando nuestro análisis se descubrieron los tres folios originales, como parte de un manuscrito, en una colección privada.⁴

La distribución geográfica de estos tres fragmentos o grupos de páginas se debe a que el libro se utilizó en un pleito jurídico colonial. El expediente del Archivo General de la Nación, en que el primer segmento del códice está incluido, demuestra que este manuscrito pictórico lo empleó en un litigio don Francisco Pimentel y Guzmán, cacique de Yucu Ndaa (Tepozcolula) y Yodzo Cahí (Yanhuitlán), en 1653, para obtener el cacicazgo de Yucu Dzaa (Tututepec), ya que era primo hermano del cacique de ese lugar, don Jacinto de Guzmán y Alvarado, quien había fallecido sin dejar descendencia (Berlin, 1947: 55-56). Posteriormente estas “pinturas y papeles” parecen haberse presentado a la Real Audiencia (Sepúlveda y Herrera, 1994: 54).

Durante este y posiblemente otros procesos posteriores se hicieron muchas intervenciones en el códice, incluyendo mutilaciones intencionales, identificadas por Sepúlveda y Herrera (1994: 66-69) en su estudio de una parte del original.

El códice llega a nosotros entonces en forma de hojas sueltas, que tienen dibujos en

4 Agradecemos a Michel Oudijk, quien nos envió las fotos de estas páginas.

ambos lados (tal como se puede observar en la edición fotográfica de Sepúlveda y Herrera). A menudo es difícil establecer cuál lado es el anverso y cuál el reverso. Como la estructura original y la secuencia precisa de las hojas se han perdido, se dificulta considerablemente la reconstrucción del relato. Solamente podemos basarnos en la conexión de anverso y reverso donde la podemos observar, en la secuencia de las fechas del calendario mesoamericano contenidas en varias páginas, en la coherencia temática-narrativa interna y en el contexto histórico.

El estilo sugiere que la composición se debe situar alrededor de la mitad del siglo XVI. El *terminus post quem* es 1544, que es la fecha más tardía que aparece en el códice (año 12 Pedernal). Varias marcas de agua que aparecen en el papel han sido documentadas a partir de 1544 (Sepúlveda y Herrera, 1994: 55). El *terminus ante quem* no se puede definir con la misma seguridad.

No hay indicación de quién fue el autor. Lo que sí es claro es que el pintor se apegó a las convenciones de la pictografía mexicana, más que a la de Ñuu Dzauí. Los signos de las comunidades principales, como Yodzo Cahí (Yanhuitlán) y Yucu Ndaa (Tepozcolula), se pintan de acuerdo con su etimología en lengua náhuatl (como una manta nueva y un cerro con hacha respectivamente), lo que indica que esta fue la lengua principal del pintor. Por otra parte, las comunidades sujetas de Yodzo Cahí son pintadas de acuerdo con las convenciones de la pictografía mixteca: probablemente se trata de escenas copiadas de un documento anterior local (que pudo haber tratado sobre la extensión territorial de la cabecera).

Nos atrevemos a afirmar que el *Códice de Yodzo Cahí* no fue hecho para presentarse en una corte española: en tal caso, pensamos, su texto se hubiera escrito simplemente con el alfabeto y preferiblemente en español. Cabe reflexionar sobre el género y el carácter innovador de esta obra. Cuando fue pintada ya se había difundido el uso de la escritura alfabética. Aun así, muchas familias nobles prefirieron seguir teniendo los libros del estilo antiguo, es decir, los códices pictográficos. Se trata de una preferencia consciente. Tal vez estaban motivadas por un sentimiento conservador, por asociar la pintura con la autoridad del pasado, o simplemente por razones estéticas. También debe de haber existido un respeto a la costumbre: en el hecho ritual en que se solía pintar y presentar un códice, ahora en la época novohispana se debía continuar haciendo esto, pero con un nuevo estilo.

El códice se presenta como continuidad de la pictografía precolonial, pero a la vez como parte de la nueva sociedad colonial y de su nueva estética. En vez de un códice en forma de biombo, es un libro de papel europeo. En vez de pintura policroma, contiene dibujos con tinta negra –observamos una conexión estilística con los murales de negro sobre blanco en varios conventos e iglesias del siglo XVI tanto en el centro de México (Acolman, Actopan, Huejotzingo, Tlayacapan) como en Oaxaca (Cuilapan)–.

En vez de la dirección de lectura que va cambiando en cada renglón, una vez a la derecha, otra a la izquierda, como se plantan los surcos de la milpa o como van los bueyes arando (bustrófedon), la narrativa del *Códice de Yodzo Cahí* procede de la izquierda hacia la derecha, como la paginación y la escritura misma de un libro europeo. Es interesante analizar la composición de las escenas como resultado de tales decisiones y de la interac-

ción entre convenciones mesoamericanas y europeas.⁵ La acostumbrada dirección de lectura europea de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo genera cierta tendencia a situar el inicio de la acción (con sus protagonistas) a nuestra izquierda y en alto, con lo que el objeto hacia donde va su acción queda a nuestra derecha, o más abajo. El concepto europeo de jerarquía también tiende a poner lo más importante en alto.

El análisis del contenido revela luego que se trata de un libro dinástico. Sus protagonistas son las generaciones sucesivas de los gobernantes de Yodzo Cahí en la época colonial temprana. Se registran sus derechos al tributo y sus relaciones con el encomendero español y con los monjes dominicos. Es lógico suponer que el libro se preparó para un gobernante específico con motivo de un acontecimiento dinástico especial. Combinando este análisis del contenido con la consideración del estilo y su contexto histórico-cultural, llegamos a la hipótesis de que este libro fue preparado para la entronización de don Gabriel de Guzmán como cacique de Yodzo Cahí en 1558.

Visto en estos términos, el *Códice de Yodzo Cahí*, tanto en su contenido como en su estilo y composición, es comparable con –pero a la vez radicalmente distinto de– otro importante manuscrito más o menos contemporáneo, el *Códice Añute* (Selden), una obra muy conservadora en todos los sentidos, pintada alrededor de 1560.⁶ Donde el *Códice Añute* parece ser un mensaje del antiguo rey de Añute (Jaltepec) a su sucesor para que tuviera presente el origen precolonial de su estirpe, su heroica historia y su devoción religiosa al Envoltorio Sagrado como numen protector del pueblo, el *Códice de Yodzo Cahí* toma una posición opuesta y exalta la aceptación del poder colonial por parte del cacique, su aculturación a los hábitos españoles (vestido, peinado) y su convicción católica (el rezo del rosario), como base para seguir disfrutando sus privilegios y tributos.

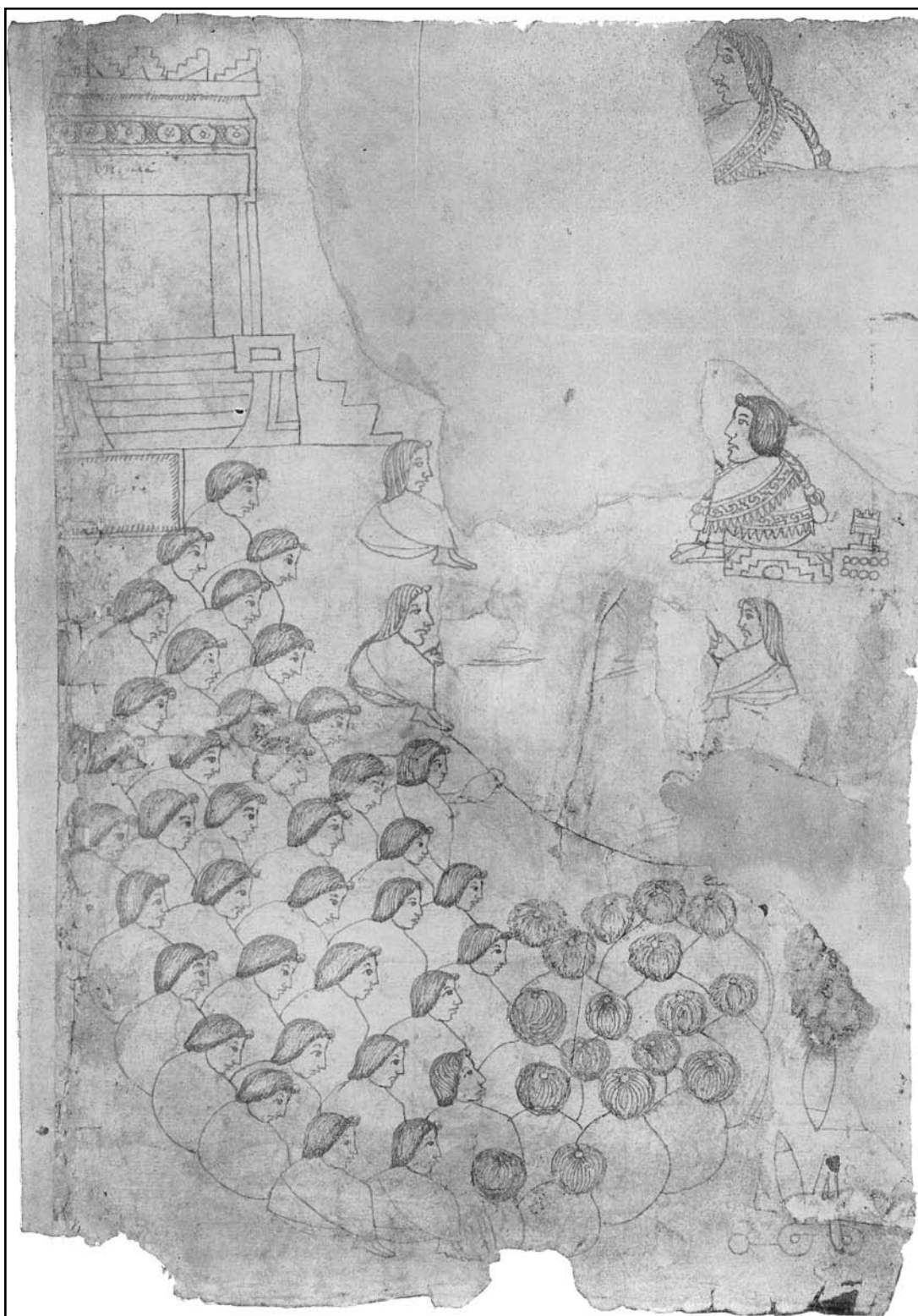
Ofrecemos un intento de reconstrucción y de lectura de las escenas. Para remitir a las páginas del manuscrito ocupamos las iniciales de los autores asociadas con su publicación: JM (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940), HB (Berlin, 1947), SH (Sepúlveda y Herrera, 1994) y MG (Martínez Gracida, 1986 y la parte inédita de *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*).

Página 1 anverso (JM: I / SH: II)

Nos encontramos frente al palacio (*aniñe*) de Yodzo Cahí (Yanhuitlán). Este edificio es dibujado de manera frontal en la esquina izquierda superior, es decir, en una posición de principio y protagonismo según las convenciones europeas. Como tal, este primer signo nos da a entender que el contenido del libro se trata de “asuntos del palacio”, esto es, de la dinastía gobernante y de su pueblo. El lugar se identifica abajo del palacio, mediante el conocido signo toponímico que aparece en manuscritos nahuas (*Códice Mendoza*, p. 43): la manta o cobija blanca que transmite la idea de *yancuic*, “nuevo” en náhuatl. Se lee *yancuic-tlan*, hoy escrito como Yanhuitlán, “Lugar Nuevo”. La escritura fonética (“tipo rebus”) del

⁵ Bal (1994) ofrece un análisis inspirador de convenciones artísticas europeas.

⁶ Véase nuestro comentario sobre este código (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b).



Página 1 anverso, Códice de Yodzo Cahí.

sufijo locativo *-tlan*, que consiste en agregar un diente (*tlan-tli* en náhuatl) al signo principal, es opcional y aquí se omite.

Notamos que el nombre y el signo del lugar se dan conforme a la convención náhuatl; no se trata del nombre mixteco de Yodzo Cahí ni del signo con que se representa en los códices de Ñuu Dzauí. De este último tenemos un solo ejemplo en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, página 19-III, donde el reino de Yodzo Cahí se representa por un tapete de plumas (*yodzo*, “valle”), con una boca humana en medio (signo que representa el prefijo locativo *a-*, “lugar”), la cabeza de un ave con cresta como un quetzal (*ndodzo*), cuyo pico termina en puntas de flecha (*nduvua*, “flecha”). No está claro cómo se relaciona este signo toponímico con el nombre de Yodzo Cahí, cuyo significado más probable es “Llano Ancho”. La combinación de la boca y las flechas parece más bien referirse a Andua, “Lugar de Flechas” (o: “Lugar de la Telaraña”), que se ubica cerca de Yodzo Cahí, en el mismo valle, y que tal vez fue uno de los asentamientos anteriores de esta cabecera.

El uso del ideograma para *yancuic* nos demuestra que el pintor concibe el jeroglifo principal de acuerdo con las convenciones nahuas, en ese momento también conocidas por la autoridad española (como en el caso del mismo *Códice Mendoza*), así como por muchos nobles de Ñuu Dzauí que también hablaban esta lengua. El documento, por eso, no solamente se dirige a la población local, sino también a los que manejaban la *lingua franca* de la Nueva España (el náhuatl), y en particular al sistema administrativo-jurídico del gobierno colonial.

De acuerdo con las convenciones de la pictografía precolonial, un relato dinástico suele comenzar con las referencias al lugar y a la fecha ceremonial o sagrada. En este caso la fecha asociada a la escena se encuentra diagonalmente opuesta al jeroglifo toponímico, en la esquina inferior a nuestra derecha. El año es 1 Pedernal, y el día también es Pedernal, posiblemente con el mismo número (1). Tal conjunto tendría la composición característica de una fecha sagrada, emblemática, y coincidiría con la fecha sagrada del imperio tolteca: *ce tecpatl* (1 Pedernal), que en náhuatl connota la expresión del *centecpantli*, “reino unido”. En términos históricos, tomando en cuenta que la escena del reverso (véase abajo) muestra un momento de la conquista española, podemos interpretar el año 1 Pedernal día 1 Pedernal como el inicio del año mixteco en aquel tiempo, que ha de corresponder entonces al 24 de marzo de 1520.⁷

El dibujo del palacio es en estilo precolonial, como una casa con almenas, encima de una plataforma con escalera. Como elemento distintivo lleva una decoración de círculos blancos sobre fondo oscuro, signo que en los códices nahuas representa el *tecpan*, “palacio”, que se corresponde con *aniñe* en dzaha dzauí (Batalla Rosado, 1997). Un ejemplo concreto de tal edificio es la mencionada Casa de la Cacica en Yucu Ndaa (Tepozcolula), que data de la época colonial temprana. Notamos que los círculos en el dibujo de nuestro

7 El dato del *Códice Vaticano A* (f 42v) acerca de que los años mixteco y zapoteco comenzaban el 16 de marzo (es decir, en el mes mexica Tlacaxipeualiztli), parece corresponder al periodo 1552-1555 (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940: 70). Como en el calendario mesoamericano no se cuentan los ocho días bisiestos (del año juliano) entre 1520 y 1553, calculamos que en 1520 el principio del año fue el día 24 de marzo.

códice contienen un motivo floral, tal como aparece en los círculos de piedra de la Casa de la Cacica.

Frente al palacio, probablemente en la plaza de la comunidad, se realiza una asamblea. La gente, vestida con mantas blancas, descalza, está sentada en medio círculo, dirigiéndose a un pequeño grupo de personas centrales. El líder de este grupo es un hombre, que se distingue por su ropa: lleva sandalias y va vestido con un *xicolli*, túnica, con orillas bordadas. Además está sentado sobre el tablero con grecas, el signo de *ñuu*, “nación”, lo que lo caracteriza como el señor (*iya*) o “rey” del lugar. Atrás de él aparece el nombre calendárico 9 Casa. Curiosamente, este nombre no está conectado directamente con el personaje, sino con el tablero sobre el que está sentado.

Algunos documentos del siglo XVI se refieren a un señor Calcii o Calci (*Cal-tzin*), “Casa”, que era rey de Yodzo Cahi en el tiempo de la llegada de los españoles. En 1563, un vecino español de Yanhuatlán menciona: “Francisco Calci, el cual cuando la tierra se ganó era cacique y señor en el dicho pueblo” (Scholes y Adams, 1961: 300). El Proceso Inquisitorial de 1544-1546 contra el cacique y gobernadores de Yanhuatlán documenta un culto al entonces ya difunto señor Calci, antiguo gobernante de Yodzo Cahi (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940: 15, 19, 44; Sepúlveda y Herrera, 1999: 163). Es probable que este sea precisamente el Señor 9 Casa de nuestro códice. El hombre que aparece como presidente de la asamblea en esta escena sería entonces el dicho señor Calci.

Ronald Spores (1967: 66, 132) ha observado que en un importante documento de 1582-1584, en el Archivo General de Indias de Sevilla sobre conflictos entre Tecomatlán y Yanhuatlán, se menciona a un señor Nabacaltzin o Nabalcaltzin, como gobernante de toda la Mixteca Alta y Baja. Este es otro personaje, sin embargo, que vivió 400 años antes: su hijo Matlacce Itzli [11 Pedernal] fue el fundador de la dinastía de Tecomatlán “desde que fue casique matlace yztli hijo de naba caltzin rrey e cacique de toda la misteca alta y baxa que abra mas de quatrocientos años” (AGI, Escribanía de Cámara 162, f 38v). Identificamos a este rey como Naui Eecatzin, es decir, Señor 4 Viento, cuyo poder efectivamente se extendía por la Mixteca Alta y Baja en el siglo XII.⁸

Regresando a la primera escena del códice vemos cómo cuatro hombres, descalzos y vestidos de la misma manera que los demás participantes en la asamblea, rodean al gobernante y señalan o realizan algún acto con sus manos. El elemento distintivo es su pelo largo, que los identifica como sacerdotes (*papauaque* en náhuatl), posiblemente integrantes de un consejo de cuatro “regidores”.⁹ Tres de ellos están bien visibles; el dibujo del cuarto sacerdote está muy dañado por una ruptura del papel, y solamente se ven sus pies (en la orilla de la página, un poco abajo de la mitad, a mano derecha).

Los sacerdotes-regidores tienen algo en la mano que se parece a una hoja larga con un ave encima. La misma acción la realiza el hombre que ocupa la posición central en la primera fila de la población congregada, y de hecho en la parte central del dibujo. Este per-

8 Se trata del hijo de la Señora 6 Mono de Añute, que mató al Señor 8 Venado y se convirtió en su sucesor como gobernante de gran parte de Ñuu Dzaui. Véase Jansen y Pérez Jiménez (2005, 2007ab).

9 Compárese el papel del Señor 5 Lagarto, el sumo sacerdote de Ñuu Thoo y padre del Señor 8 Venado (Jansen y Pérez Jiménez, 2007a).

sonaje, quien ha de ser el *yuhu nuu*, “boca, cara”, es decir, el representante clave del pueblo, sostiene una codorniz, mientras que uno de los sacerdotes ofrece un guajolote. Se trata del sacrificio de aves sobre lechos o rosetones de hojas, tal como se ve en los códices precoloniales como parte del saludo ceremonial y del reconocimiento de la autoridad de un gobernante (*iya*).

Es posible que originalmente hubiera más personajes en la parte superior derecha: allí ha desaparecido un segmento de la página. En la esquina superior a mano derecha se ha colocado un fragmento suelto con el dibujo de un personaje similar al del señor sentado sobre el *ñuu*. No podemos estar seguros de que este fragmento realmente forme parte de esta página. En caso de que así fuera, se trataría de una presidencia doble de la asamblea, y entonces podríamos afirmar que el Señor 9 Casa tuvo un acompañante del mismo estatus, o –lo que nos parece más probable en vista de las convenciones de la historiografía de Ñuu Dzaui– que aparece junto a su padre o ancestro más importante. De ahí la hipótesis de que esta escena trata de una presentación del Señor Calci al pueblo como heredero y sucesor, y de su aceptación en esta ceremonia por el consejo de sacerdotes y la asamblea.

Con esto tenemos los elementos característicos de una escena inicial en una crónica pictórica de Ñuu Dzaui: el lugar, la fecha sagrada y el gobernante. Lo que llama la atención, sin embargo, es que no se trata aquí de una pareja –señor y señora– sentada como autoridad encima del signo toponímico, sino de un solo señor (o de dos cuando consideramos el fragmento en la esquina superior), con una asamblea popular y los sacerdotes o funcionarios principales. Se manifiesta aquí la comunidad misma como participante crucial en el acontecer histórico y en la composición del poder.

Estos son efectos de los cambios introducidos por la nueva sociedad colonial. Por un lado, desaparece la reina, y la mujer en general. En la historiografía precolonial, ella desempeñaba un papel importante, indispensable, gobernando el reino, a la par, con su esposo. La política española, resultado de muchos siglos de violencia de reconquista y conquista, definitivamente caracterizada por su machismo, colocaba al varón, ya fuera militar, funcionario o aventurero, en el centro de sus atenciones, y marginaba a las mujeres, así como a los ancianos y a los niños. Por otra parte, la comunidad nativa misma obtiene más voz y presencia. Más tarde, en la época colonial, será reconocida como “república de indios”, que se regía fundamentalmente por su propio sistema de cargos (jerarquía cívica y religiosa, basada en el servicio a la comunidad) de acuerdo con sus usos y costumbres. A estos principios de integración interna se aferraba cada vez más la comunidad, conforme las fuerzas hostiles del ambiente colonial la presionaban. Hasta hoy, la asamblea popular es un ingrediente importantísimo de la vida política de la comunidad mesoamericana. Aunque su forma actual tiene su antecedente inmediato en la Colonia, el principio es claramente precolonial: ya lo encontramos en las reuniones del Señor 9 Viento con otros personajes primordiales y espíritus en el *Códice Yuta Tnoho* (pp. 48-47 y pp. 38-37), y luego en el reconocimiento ritual de un rey fundador (*Códice Tonindeye*, pp. 1-2; *Códice Añute*, pp. 3-IV / 4-III).

Con esta imagen, entonces, la primera página del *Códice de Yodzo Cahi* nos introduce

en medio del cambio social que implicaba la colonización. El estilo del dibujo mismo hace patente el nuevo desarrollo. El señor, sentado sobre el *ñuu*, está dibujado de perfil, de acuerdo con la convención precolonial. La asamblea es una composición nueva: en el medio círculo vemos a una parte de los asistentes de perfil; otra parte, de espaldas. Es interesante notar que el dibujante –y con él el lector– se ubica, de acuerdo con esta perspectiva, atrás de la gente que asiste a la asamblea, es decir, como parte integrante de la población. También es notable cómo este nuevo suceso ocupa el centro de la atención y es puesto “en perspectiva”. Distinguimos el acto del ofrecimiento de las aves en el centro, y dos líneas diagonales que se cruzan, en forma de X: 1) la mirada del pueblo hacia el rey (desde la esquina izquierda inferior hacia la esquina derecha superior), y 2) la línea diagonal entre el tiempo (la fecha sagrada año 1 Pedernal, día 1 Pedernal) en la esquina derecha inferior y el lugar (el jeroglifo toponímico con el palacio) en la esquina izquierda superior. Estos dos elementos –tiempo y lugar– solían aparecer siempre juntos, en los códices precoloniales, como una combinación fija que se manifestaba al inicio de una historia dinástica.

El “palacio” (*aniñe*) corresponde, primero, a lo que se conocía en términos coloniales como “la casa del cacique”, posteriormente, a la “casa de la comunidad”, es decir, “el cabildo”, “la justicia”, o –en la actualidad– la presidencia municipal. El antiguo *aniñe* aquí representado ya no existe: desapareció, según parece, para dar lugar al terraplén sobre el que se erigieron la iglesia y el convento. El edificio arruinado que hoy día se conoce como “la casa del cacique” en Yanhuitlán probablemente corresponde a un nuevo *tecpan*, donde estaba la casa del cacique don Gabriel de Guzmán en 1560.¹⁰

La fecha sagrada tiene por una parte una función simbólica: marca la antigüedad y nobleza (tolteca) del señorío, y a la vez señala el inicio de una nueva era. Por otra parte, esta fecha tiene una función cronológica real, que podemos identificar cuando observamos la escena de la conquista en el lado reverso de esta página: el año 1 Pedernal corresponde al año 1520 de la era cristiana, año en que los conquistadores españoles ya habían llegado y se estaban adueñando de la capital azteca. El día 1 Pedernal sería el “portador del año”, es decir, el día que dio comienzo y nombre al año 1 Pedernal: el 24 de marzo, 1520.

En términos europeos, el dibujo muestra una pirámide de estratificación social: el señor arriba, luego los “regidores” y después el “pueblo en general”, que consiste en figuras de hombres. En la jerarquía, el topónimo (el signo *yancuic*) está a la misma altura que el gobernante heredero (Señor 9 Casa). El palacio (*aniñe*), sobre su plataforma o altar, es decir, sobre su fundamento religioso y cultural, está aún más arriba.

La asamblea denota que el objetivo de este encuentro ha de ser el bien común. El acto funciona en este código como punto de partida para todo lo demás, que nos va a informar sobre la posición y los derechos del cacique. Leemos entonces este hecho en su contexto histórico-cultural como una transformación de grandes consecuencias. La base, la legitimidad del gobierno, ya no descansa en símbolos precoloniales (como el nacimiento del árbol de Yuta Tnoho o la descendencia del Señor 8 Venado), sino en un “nuevo contrato

¹⁰ Sepúlveda y Herrera (1994: 35). Para una descripción de la Casa de la Cacica en Yucu Ndaa (Tepozcolula) véase Kiracofe (1995a).

social”, que aquí se funda. Por otra parte, el uso de la fecha sagrada establece un lazo con la antigüedad, indicando que el nuevo orden representa simbólicamente un ciclo nuevo en la larga trayectoria de la comunidad. La fecha y el palacio son emblemas igualmente simbólicos de la relación entre pueblo y gobernante.

Página 1 reverso (JM: I; SH: I)

Para la lectura de la siguiente página hay que voltear el libro 90 grados. La razón es obvia: para poder dibujar esta escena panorámica de una batalla, el pintor prefirió ocupar toda la amplitud de la página. A la derecha vemos a los conquistadores españoles, con sus yelmos característicos, disparando sus arcabuces, acompañados de indígenas (tlaxcaltecas) que los apoyan con sus arcos y flechas. Están de pie en un recinto o pedazo de tierra rodeado por agua.¹¹ Al lado izquierdo vienen a su encuentro los guerreros mexicas (de pie en la tierra o en canoas en los canales de su capital), armados con escudos y “espadas” (*macuauitl*), es decir, maderas incrustadas con filosas navajas de obsidiana, y lanzando dardos, . Su líder parece ser el guerrero que se distingue por su *bezote* y su pelo amarrado en forma de “columna” (*tepilotl*), en la esquina superior a la izquierda.

Con toda probabilidad, la escena representa la confrontación armada de la llamada “Noche Triste” cuando los españoles tratan de escapar del centro de Tenochtitlan y los mexicas los atacan en el dique, donde destruyeron los puentes. Este acontecimiento tuvo lugar la noche del 30 de junio al 1 de julio de 1520 (Caso, 1967: 55), es decir, más de tres meses después del día 1 Pedernal (mencionado en el anverso probablemente como la fecha de la asamblea).

El dibujo representa a los protagonistas de perfil, como en el estilo precolonial, y usa el efecto dramático de un gran espacio.¹² Los aztecas, a la izquierda, se representan como activos, atacando, moviendo sus macanas, lanzándose hacia el fuego de los fusiles de sus enemigos. Éstos –los conquistadores españoles– avanzan despacio desde la derecha y ocupan la parte central del espacio. En este sentido, la escena misma deja indecisa la acción: no indica quiénes son victoriosos, aunque, por supuesto, todos los lectores sabían bien que los españoles al final ganaron la guerra y lograron colonizar toda la tierra.

Dada la existencia de ilustraciones similares en la obra de fray Bernardino de Sahagún, en el *Lienzo de Tlaxcala* y en otras fuentes, pensamos que este dibujo es una copia de algún original que pertenece a la tradición de representar este bien conocido y dramático momento de la conquista de Mexico-Tenochtitlan. A la vez se trata de un acontecimiento fuera de Yodzo Cahi (Yanhuitlán) mismo, referido en el relato de este códice como un hecho importante, pero sin formar parte de su propia historia local.

11 La pequeña figura de un español con espada y pelo largo, a la derecha, ha de ser una añadidura posterior, en un estilo comparable con los dibujos tardíos en el *Códice Ñuu Naha* (véase Jansen, 1994).

12 Compárense la escena en que el Señor 8 Venado y su aliado, el rey tolteca, cruzan una gran laguna (*Códice Tonindeye*, p. 75), o el ataque de los toltecas a los pueblos mayas en el fresco del Templo de los Jaguares en Chichén Itzá (Kutscher, 1971).

La fecha de la siguiente página nos sitúa en el preciso año de la conquista: el año 2 Casa, que, en la cuenta de Ñuu Dzaui, corresponde a 1521 d.C. Esta fecha determina que esta escena es posterior a la de la primera página (con el año 1 Pedernal = 1520).

En las montañas se encuentra un templo-palacio (*aniñe*) con una mancha negra. En la pared al fondo distinguimos el motivo de piel de lagarto, animal que suele simbolizar la tierra: probablemente el centro cívico-ceremonial contenía un importante santuario en una cueva. Del techo almenado salen unas volutas que pueden representar “vapor” o “es-píritu” (*yoco*), subrayando el carácter visionario y religioso del sitio.¹³ Allí, sobre un trono, está sentado un hombre con una cobija adornada, y un sombrero a la usanza española. Parece que esta figura se retocó posteriormente. Su cobija y su trono, así como su representación en perfil, no dejan lugar a dudas de que fue un rey nativo; el sombrero indica que fue un aliado de los conquistadores españoles. Probablemente no es el señor de Yodzo Cahí (Yanhuitlán), ya que falta el signo toponímico distintivo de cobija blanca. La mancha negra en el palacio parece ser un elemento toponímico, que nos remite a un “Lugar Negro”: en vista de su ubicación al lado de una sierra alta, es probable que se trate de Ñuu Thoo (Tilantongo).

El nombre calendárico del señor contiene el numeral 8, pero el signo del día se corrigió y retocó de tal manera que ahora es difícil de determinar: da la impresión de contener la cabeza de un animal, como un venado, con otros elementos que lo rodean o que son impuestos encima, y con un elemento encorvado (como asta, cuerno, pluma o hierba) que sale hacia arriba.

Partiendo de la idea de que el lugar podría ser Ñuu Thoo, y tomando en cuenta la relación genealógica-política que esta cabecera en aquel tiempo tenía con Yodzo Cahí, proponemos la siguiente reconstrucción especulativa. En una primera versión, el personaje dibujado pudo haber sido el rey de Ñuu Thoo en aquel entonces: el Señor 4 Venado “Águila de Buena Vista”. Posteriormente fue sustituido por su hermano menor, el Señor 8 Muerte “Jaguar-Serpiente de Fuego”, quien se casó con la Señora 1 Flor “*Dzico Cuiñe*” (Virtud/Poder de Jaguar), princesa de Yodzo Cahí. Ambos aparecen en el *Códice Ñuu Thoo-Ndisi Nuu*, página 19-II/III, así como en diligencias y averiguaciones hechas en 1581 sobre la posesión del cacicazgo de Yodzo Cahí (AGN, Ramo Civil 516). Este último documento confirma que el Señor Namahu (8 Muerte), hijo del Señor Xico (10 Lluvia) de Ñuu Thoo, se casó con la princesa Cauaco (1 Flor) de Yodzo Cahí, y que esta pareja gobernó allí en la época colonial temprana. Un testigo los conoció en esta condición “hace 55 años” es decir, en 1526 (AGN Civil 516; Paillés Hernández, 1993b: 15, 18). El Señor 8 Muerte perteneció, entonces, a la dinastía de Ñuu Thoo (Tilantongo) y llegó a gobernar en Yodzo Cahí (Yanhuitlán) como príncipe consorte, por su matrimonio con la princesa 1 Flor, quien fue la heredera del señorío de Yodzo Cahí, y, por consecuencia, debe de haber sido una pariente cercana del Señor 9 Casa, el rey anterior.

¹³ Compárese, por ejemplo, con el templo en el *Códice Añute*, p. 2-II.

El *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu*, página 19-II/III, sugiere que el Señor 8 Muerte nació pocos años después que su hermano mayor, Señor 4 Venado, cuyo año de nacimiento reconstruimos como 9 Pedernal, es decir, 1476.¹⁴ Suponemos, por eso, que el Señor 8 Muerte nació aproximadamente en 1480. Su hijo, bautizado como don Domingo de Guzmán, nació en 1510, lo que sugiere que el matrimonio del Señor 8 Muerte y la Señora 1 Flor se celebró en la primera década del siglo XVI.

El *Códice de Yodzo Cahi* relata que desde el Palacio Negro de las Montañas salen dos caminos. Uno se dirige hacia arriba, donde desafortunadamente una parte de la página se ha perdido. Solamente podemos distinguir dos días: 2 Águila y 9 Casa. El último corresponde al nombre calendárico del Señor Calci, gobernante de Yodzo Cahi; el otro puede ser el nombre del embajador enviado para entrevistarse con él.¹⁵ Suponemos que los dos estaban sentados cara a cara en una escena de conversación.

De acuerdo con nuestra hipótesis expuesta arriba, pensamos que el Señor 8 Muerte (Namahu) mandó desde Ñuu Tnoo a un embajador para comunicarse con el rey de Yodzo Cahi, Señor 9 Casa. El objetivo debe de haber sido un importante asunto político, probablemente una toma de posición frente a los acontecimientos que en Mexico-Tenochtitlan causaron la repentina caída del imperio azteca (página 1 reverso).

Otro camino va por abajo. Dos hombres anónimos cargan un ave grande, identificada como guajolote por el signo de jade en su pico, y una canasta de palma, rellena de cosas sueltas que tal vez representen tortillas (como sugiere Sepúlveda y Herrera, 1994: 100).

Notamos el realce pictórico sobre lo grande del envío o tributo, que es llevado por gente común del pueblo. Los cargadores se dirigen a un hermoso palacio, encima de una gran escalinata. Al pie de ésta vemos un signo compuesto de tres elementos redondeados como escudos. De nuevo podemos afirmar que esto no es Yodzo Cahi: falta el signo toponímico. Dado el contexto (la escena de la conquista en el reverso de la página anterior y el año 2 Casa en esta página) pensamos que se trata de Mexico-Tenochtitlan, donde, para ese momento, recientemente han tomado posesión los conquistadores españoles.¹⁶

Entonces, el rey del Palacio Negro de las Montañas manifestó por medio de un envío de tributos su “respaldo” al nuevo gobierno colonial y se declaró como su fiel vasallo, un estatus que se expresa visualmente en su sombrero europeo. Es lógico suponer que el sombrero sea precisamente el emblema de la autoridad a que van destinados los tributos, es decir, los conquistadores españoles.

¹⁴ Jansen y Pérez Jiménez (2005: 71-73).

¹⁵ Una interpretación alternativa sería que 2 Águila fuera el nombre de la esposa o de un co-regente del Señor 9 Casa, pero esta posibilidad la consideramos menos probable: este código generalmente no menciona a las esposas de los caciques, y sobre un co-regente en Yodzo Cahi no tenemos ninguna información. Sí aparecen embajadores importantes (de familia noble) con sus nombres calendáricos en otra parte del manuscrito. Notamos que ambos nombres calendáricos están orientados hacia la izquierda, pero la comparación con otras escenas enseña que en este código tal disposición no necesariamente significa que los personajes mismos también hubieran mirado en esa dirección.

¹⁶ Compárese la entrega de comida (tortillas y guajolotes), como apoyo a los invasores, en el *Lienzo de Tlaxcala* (Chavero, 1979: 53 ss). Los escudos pueden representar a los aliados nativos o a ejércitos que se rindieron como vasallos (Chavero, 1979: 43).

Es bien conocido que los señores de la Mixteca Alta –que durante décadas habían sufrido la expansión militar agresiva del imperio mexica– mandaron mensajeros a Hernán Cortés para ofrecerse como sus aliados. El mismo Cortés (1963: 111-112) relata un encuentro con tales embajadores en Itzocan (Izúcar de Matamoros). De hecho, pensamos que fue durante esta ocasión cuando un embajador del Señor 4 Venado de Ñuu Tnoo entregó al conquistador el libro sobre el origen y la disposición de los señoríos de Ñuu Dzaui que ahora se conoce como “Códice Vindobonensis Mexicanus I”.

La posición del Señor 9 Casa en la esquina superior derecha de esta página sugiere que él fue el foco de la acción. De acuerdo con su importancia, la lectura podría ser la siguiente:

“En el año 2 Casa (1521), el Señor 9 Casa recibió al embajador, Señor 2 Águila, enviado por el Señor 8 Muerte desde su palacio en Ñuu Tnoo. Este embajador le informó acerca de que su rey, el Señor 8 Muerte, tomó el partido (sombbrero) de los conquistadores españoles y que les estaba enviando provisiones y comida a su palacio en México-Tenochtitlan”.

La consecuencia de toda esta actividad diplomática y política la veremos en la próxima escena, que cubre varias páginas e integra tanto elementos nativos como una referencia a la autoridad colonial. El Señor 8 Muerte será nombrado como el nuevo gobernante de Yodzo Cahí por los colonizadores.

En vista de este desarrollo posterior suponemos que el Señor 8 Muerte aprovechó la llegada de los conquistadores como oportunidad para aliarse con ellos, y que así, marginando al rey antiguo, logró obtener el control sobre el señorío de su esposa. La representación de estos acontecimientos en el códice es menos maquiavélica, sin embargo, y sugiere más bien que el Señor 9 Casa mismo tomó la iniciativa para este arreglo y manifestó en la conversación con el embajador su beneplácito por la transferencia de poder.

Páginas 2 reverso, 3 anverso y 3 reverso (JM: IV-V-VI / SH: IV-V-VI)

Estas páginas forman un conjunto por su temática y siguen lógicamente a la página 2 anverso. Los señores de varias comunidades vecinas o sujetas de Yodzo Cahí se ponen en fila para reconocer al nuevo gobernante.

El Señor de Cerro de Coyote (Yucu Ñaña, Coyotepec).

El Señor 3 Pedernal de Cerro de Oro (?).

Los Señores 8 Hierba, 7 Pedernal y 10 Muerte de Lugar del Manantial (¿Almoloyas?).

Los tres llevan las túnicas (llamadas *xicolli* en náhuatl) típicas de los antiguos gobernantes mixtecos.

El Señor de Lugar del Cactus de la Grana (Atoco = Nochixtlán).

El Señor de Lugar de la Telaraña (Andua y/o Chindua).

El Señor de Monte de Papel (Andutu = Amatlán).

El Señor de Monte del Rosetón (?).
El Señor de Monte de la Flor (Yucu Ita).
El Señor de Lugar de Palma (Añuu, Soyaltepec).

Por los restos en la última de estas tres páginas (p. 3 reverso), parece que hubo también un registro de personas (y lugares) en la parte superior de ellas, ahora casi completamente perdido. Tenemos que tomar en cuenta, además, que esta lista de comunidades probablemente no esté completa: puede faltar una hoja (dos páginas), es decir seis sitios más, lo que elevaría el número de sitios referidos.

Estas escenas muestran un estilo precolonial (especialmente en comparación con la representación de los caciques en páginas posteriores). En combinación con el trazo mecánico y poco inspirado, esto sugiere que estas páginas se copiaron de un códice anterior que enumeraba las comunidades sujetas o aliadas de Yodzo Cahi. Las convenciones pictográficas no dejan lugar a dudas de que ese códice anterior fue un manuscrito ñuu dzauí. Un elemento muy sintomático es la boca abierta que forma parte de varios glifos toponímicos y que es una convención para representar el prefijo locativo *a-* (Smith, 1973a)

Varios de los lugares identificados coinciden con los sujetos de Yodzo Cahi, cuyos nombres nahuas aparecen en un importante inventario de mediados del siglo xvi, la *Suma de Visitas* (sección reproducida por Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940: 33):

Suchitepeque (Yucu Ita: Monte de Flores)
Amatlan (Monte de Papel)
Aximulco (Axomulco, Rincón del Agua)
Tocançaguala (Lugar de la Telaraña: Andua y/o Chindua)
Molcaxtepeque (Monte del Molcajete)
Cuzcatepeque (Monte del Collar)
Tecomatla (Lugar del Tecomate, un sitio en litigio con Jaltepec)
Xutula
Amoloya (Almoloyas: Lugar donde Brota el Agua)
Ximatlaco
Tlatlalotepeque
Topiltepeque (Monte del Bastón)
Xicutla (Monte de la Abeja)
Çayultepeque (Monte de las Moscas)
Guixitla (?)
Çaguatla (Zahuatlán, que aparece de manera prominente en el *Códice Añute*)

Las comunidades y los gobernantes mencionados en estas páginas del *Códice Yodzo Cahi* miran hacia una escena en la siguiente página (4 anverso), donde aparecen el cacique indígena y el encomendero español. En los códices tal lista de comunidades sujetas o aliadas frente a un gobernante es una convención pictográfica que forma parte de una escena de entronización.¹⁷

¹⁷ Compárese el *Códice Añute*, pp. 3-IV/ 4-III.

El año 5 Pedernal corresponde globalmente a 1524 (obviamente posterior al año 2 Casa, o 1521, de la página 2 anverso).

Sobre el signo toponímico de Yodzo Cahí, el señorío conectado con el nombre del Señor 9 Casa, se ha colocado una silla española, signo de la nueva estructura política. En la silla está sentado un hombre barbudo, que lleva un sombrero con plumas y una capa de piel. Su posición a la izquierda es claramente dominante. Su mano derecha empuña una gran espada, cuya punta descansa sobre el jeroglifo del señorío. No cabe duda: esta es la nueva autoridad colonial, ejercida por uno de los conquistadores. El simbolismo marcial tiene un paralelo evidente con el famoso dibujo de Colón, quien, empuñando una lanza, toma posesión de Hispaniola, en la obra de De Bry.

Los grandes ojos negros del español miran hacia abajo, donde a sus pies está sentado otro hombre, que lleva sandalias y está vestido con una cobija (bordada en las orillas con una banda de grecas mixtecas), al igual que el señor del *ñuu* en la página 1 anverso. Pero en este caso lleva también un sombrero, que es una reproducción en escala más pequeña del sombrero del español, símbolo de que este príncipe indígena ha abrazado la cultura europea, al menos en parte, y deriva su estatus de su aceptación (e imitación) de los nuevos dominadores. Por otra parte, sigue sentado en un trono que consiste en un petate, es decir en el *yuvui tayu*, “petate y trono” o “reino”. Debajo de su asiento no se especifica el nombre de su señorío, sino solamente hay un trazo rectangular, que normalmente representa tierras.

¿Quiénes son estos dos hombres? El conquistador español ha de ser el primer encomendero de Yodzo Cahí, Francisco de las Casas, primo de Hernán Cortés, quien le concedió la encomienda en 1523-1524.¹⁸ Por su espada, el encomendero se relaciona con Santiago, el santo que fue el primer patrono de la lucha contra los moros y luego se convirtió en el patrono (y en el grito de guerra) de la conquista de América: de “Matamoros” a “Mataindios”. El mismo atributo –la espada– caracteriza a san Pablo, “el primer evangelizador de los gentiles”, y al arcángel san Miguel, que vence a los demonios en el día del Último Juicio. La figura del conquistador-encomendero español entró en el “imaginario” indígena como “el Gachupín”, del náhuatl *cactzopinqui*, “el que pica con sus sandalias”, es decir, “el de las espuelas”. Hasta hoy, para los pueblos mesoamericanos, ese jinete negro con sombrero es la manifestación del mal, el diablo.

Con la toma de posesión –por la fuerza de su espada– del señorío de Yodzo Cahí, que antiguamente pertenecía al Señor 9 Casa, el encomendero a la vez confirma en su poder al señor o cacique local, que sigue teniendo mando sobre varios terrenos. Vemos aquí la institución de una especie de “gobierno indirecto”, en que el cacique mixteco, dominado severamente y controlado desde arriba por el colonizador (que tiene el brazo armado), tiene permitido seguir disfrutando de algunos privilegios (petate y trono, tierras), mientras

¹⁸ Sepúlveda y Herrera (1994: 40) cita una orden del rey, de 1534, que clarifica que Francisco de las Casas, según su propia declaración, recibió la encomienda de Yanhuitlán de manos del marqués del valle el 3 de diciembre de 1523. Cf. Pérez Ortiz (2003). Véase también el excelente estudio de Wood (2003) sobre la representación de los españoles en la pictografía mesoamericana.

sea un vasallo obediente. Desde luego, el *Códice de Yodzo Cahí* presenta esta situación desde la perspectiva del cacique: se declara un fiel súbdito de la corona española y por lo tanto derechohabiente de una serie de dispensas.

El nombre calendárico del cacique (el otro personaje de la escena) probablemente estaba en la parte mutilada de la página –hecho ocasionado tal vez por algún pleito legal posterior en una corte virreinal–. Obviamente, no es el Señor 9 Casa, cuyo nombre viene claramente conectado con el signo de Yodzo Cahí y no con la figura del cacique. Por el citado documento del Archivo General de la Nación (AGN Civil 516; Paillés Hernández, 1993b: 15) sabemos que el cacique que gobernaba Yodzo Cahí alrededor de 1526 era el Señor 8 Muerte (*Iya Namahu*). En el tenor de legitimar su poder local a través de su sumisión al régimen colonial, ya no se mencionó a su esposa, la Señora 1 Flor, la verdadera heredera del señorío según las leyes y costumbres precoloniales.

Notamos que el señorío sigue calificándose como “de 9 Casa”, aunque ahora está bajo el mando del encomendero español.

El hecho de que Calci aparece en documentos de la época colonial como “Don Francisco Calci”, su nombre de pila, y que tuvo un hijo bautizado como “Don Gonzalo” sugiere que este Calci no murió en 1525, sino que aún vivía, por lo menos hasta fines de la década de los veinte del siglo XVI, cuando llegaron los primeros misioneros dominicos para bautizar a la gente. Además, su hijo Gonzalo declaró después que su padre vivió hasta ser sucedido como cacique por don Domingo de Guzmán, es decir, hasta fines de la década de los treinta de ese siglo, cuando él mismo, Gonzalo, todavía era “niño de poca edad” (Scholes y Adams, 1961: 300; Sepúlveda y Herrera, 1994: 43). Suponemos, por eso, que el Señor 9 Casa siguió vivo y que fue considerado por algunos como el verdadero Señor, pero que los españoles lo marginaron, lo destituyeron y transfirieron sus privilegios al Señor 8 Muerte, quien se había ofrecido como leal servidor del nuevo orden.

En su carta al licenciado Valderrama, Alonso Caballero dice que don Domingo de Guzmán sucedió a su hermano Calci (Scholes y Adams, 1961: 300). Esto no puede ser correcto, ya que los hermanos de don Domingo son bien conocidos y Calci no fue uno de ellos. Posiblemente Caballero se equivocó, y por otra parte es probable que su dato sí se derive de la tradición local, razón por la cual debe ser comprendido en términos mixtecos. En dzaha dzauí la palabra para “hermano” (*ñani*) también significa “primo hermano”. Entonces cabe la posibilidad de que el padre (o la madre) de Calci haya sido hermano (o hermana) de la madre de don Domingo, la Señora 1 Flor, princesa heredera del señorío de Yodzo Cahí.

Según el Proceso Inquisitorial de 1544, el antecesor y tío de don Domingo de Guzmán se llamó *Acace* (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940: 15, 38; Sepúlveda y Herrera, 1999: 117). Este nombre, *Acace*, se ha interpretado como una variante (o escritura equivocada) de *Calci*. Si Calci efectivamente fue el tío de don Domingo, probablemente fue hermano de la Señora 1 Flor (Cauaco), la madre de don Domingo. Por otra parte, *Acace* parece más bien registrar el nombre calendárico *Acatzín*, “Señor Caña”, lo que nos llevaría a concluir que se trata de un individuo muy distinto. En ese caso, los datos pueden interpretarse como complementarios, más que contradictorios: don Domingo de Guzmán



Página 4 anverso, Códice de Yodzo Cahi.

pudo haber sido sobrino de Acace y primo de Calci. Entonces Calci podría haber sido hijo de Acace y hermano de la Señora 1 Flor. Hay que continuar buscando en los archivos aclaraciones y pruebas definitivas para estos escenarios.

De todas maneras, esta problemática y la poca claridad en la sucesión dinástica deben de haber causado serios pleitos entre las diferentes facciones de los descendientes de los protagonistas, lo que explicaría por qué se ha manipulado el texto del códice y se han arrancado varios nombres de los gobernantes.

Página 4 reverso (HB: F / SH: VIII)

Después de la entronización del nuevo cacique (Señor 8 Muerte), el códice enumera en detalle sus privilegios, es decir, los tributos que le tenía que entregar la población. El inicio de estos pagos se representa por medio de una gran cabeza de lagarto, es decir, el día 1 Lagarto, en su función simbólica de marcar el principio de un nuevo orden. Es el año 6 Casa, que corresponde a 1525.

Página 5 anverso (HB: B / SH: X)

Siguen los cuatro periodos en que se debía pagar el tributo, representados por medio de los signos de veintenatas y conforme al calendario mexica.¹⁹ Posiblemente corresponden a las cuatro fiestas mayores del año celebradas en Yodzo Cahí (Sepúlveda y Herrera, 1999: 142). El orden que tenían en el año determinaba también la secuencia de las siguientes páginas (hasta la página 6 reverso).

El primer periodo es la segunda veintena, la fiesta mexica de Tlacaxipehualiztli, “Desollar”, representada aquí por un Sol con la Cara Desollada, que es el emblema del Dios Xipe.²⁰



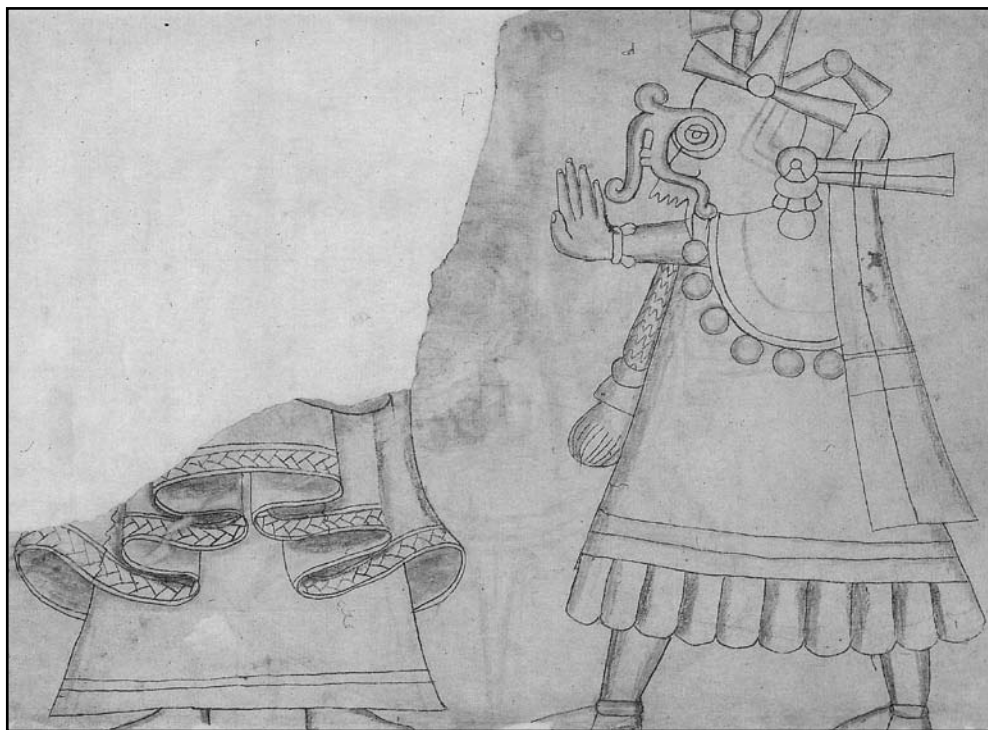
Página 5 anverso, Códice de Yodzo Cahí.

Página 5 reverso ((HB: A / SH: IX)

Para pintar los dos siguientes signos de veintenatas, el pintor prefirió otra vez girar el libro 90 grados, probablemente para que se le facilitara la copia de un dibujo anterior. Notamos

¹⁹ Este conjunto de periodos tributarios aparece también, por ejemplo, en el *Códice Humboldt* (véase el estudio fundamental de Seler, 1960/61, I: 164-169).

²⁰ Compárese la representación de esta y las siguientes fiestas en, por ejemplo, el *Códice Borbónico* y el *Códice Magliabechi*. Se encuentran claras referencias mixtecas en el *Códice Yuta Tnoho*, p. 48-III (el Templo de la Cara Desollada, que forma parte del culto introducido por el Señor 9 Viento) y en el *Códice Añute*, p. 6-I (el bastón con cara desollada que caracteriza la ceremonia en que fueron sacrificados los tres príncipes de Añute).



Página 4 anverso, Códice de Yodzo Cahí.

que aquí la dirección de la lectura de la imagen es de derecha a izquierda (esto es, al contrario del canon europeo), pero que dicha imagen está incorporada en la lectura de la página, o sea, de arriba hacia abajo.

El segundo periodo es la sexta veintena, la fiesta mexicana de Etzalcualiztli, “Comer Frijoles y Maíz”, representada aquí por la figura del dios de la Lluvia (Tlaloc en náhuatl), vestido con una túnica sacerdotal (*xicolli*).

El tercer periodo es la undécimoprimer veintena, la fiesta mexicana de Ochpaniztli, “Barrer Caminos”, representada aquí por la figura de la diosa Madre, la Gran Purificadora, Tlazolteotl, vestida con un huipil corto encima de una enagua. Nótese la decoración del borde del huipil con un motivo de petate. Un pequeño fragmento, parte del tocado de la diosa, colocado al final de la página (JM: XXIII / SH XXXI), pertenece a este dibujo.

Página 6 anverso (HB: C / SH: XI)

El cuarto periodo es la décimoquinta veintena, la fiesta mexicana de Panquetzaliztli, “Alzar Banderas”, representada aquí por un Sol con la cabeza de un príncipe en el centro, equivalente a la referencia mexicana a su dios tribal Huitzilopochtli en su aspecto solar.²¹

²¹ El Templo del Sol es parte del culto introducido por el Señor 9 Viento en el *Códice Yuta Tnoho*, p. 48-III. En la piedra grabada de Cuilapan, la veintena Panquetzaliztli –en que se registra el día 11 Muerte del año 10 Pedernal (15 de noviembre de 1568)– se representa por medio del signo de hablar a las



Página 6 anverso, Códice de Yodzo Cahí.

Página 6 reverso (HB: D / SH: XII)

Después de haber organizado los periodos de entrega, ahora se enumeran los tributos mismos. Es interesante comparar estos dibujos con la descripción en el citado proceso colonial (Paillés Hernández, 1993b: 17):

servicios personales, labrando las sementeras, para sustento de sus casas y les tributaban mucha cantidad de ropa e piedras de mucho valor, e plumas de guatemala que son preçiadadas, y gallinas y todo aquello que les pedian y mandavan como señores absolutos que heran del dicho pueblo y su prouincia hasta que los españoles vinieron, que entonçes se les dyó trasación a tales señores y caçiques de los que avian de recibir y llevar [...].

El *Códice de Yodzo Cahí* menciona los siguientes: “Dos platos de plata” (identificados por una glosa en español).

Tales platos tenían un papel importante en las fiestas: “Servíanse los principales en aquel tiempo, con ricas vajillas de plata, y joyas de oro subido, o bajo como lo sacaban, y hacían cadenas, collares, medallas y animales vaciados, para sus fiestas y bailes” (Burgoa, 1939b, I: 280).

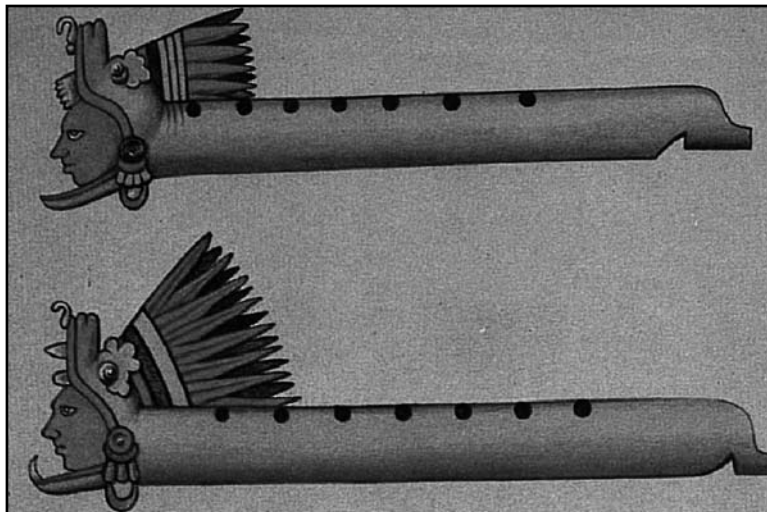
Efectivamente, tales vajillas se mencionan en el testamento de don Gabriel de Guzmán: una taza voladora de plata dorada, un jarro de plata, un cubilete de plata dorado, una taza de oro antigua, etcétera (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940: 35).

cuatro direcciones, combinado con una bandera sobre un altar (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940: 69).

Página 7 anverso (MG: V-29)

Dos flautas en forma de Serpientes Emplumadas.

Obviamente se trata de objetos que se usaban en las ceremonias tradicionales de la comunidad, como documenta explícitamente el Proceso Inquisitorial (Sepúlveda y Herrera, 1999: 126): en las fiestas de Yanhuatlán “son tantos los ternos de trompetas, clarines y chirimías, que se alternan en coros, que hacen estruendos clamores a porfía” (Burgoa, 1939b, I: 280).



Página 7 anverso, Códice de Yodzo Cahí.

La Serpiente Emplumada en cuyas fauces se manifiesta un rostro humano pertenece al simbolismo del culto visionario, pieza central de la religión mesoamericana.

Martínez Gracida colocó las flautas con las cabezas de las serpientes orientadas hacia arriba, pero en el manuscrito en que la página original ahora está encuadrada, las cabezas de las serpientes miran hacia abajo, y ésta parece ser su posición correcta, ya que así la figura del reverso (p. 7 reverso) se conecta de manera simétrica con la página siguiente (8 anverso).

Página 7 reverso (MG: V-62)

Un penacho de plumas. Manuel Martínez Gracida (1986: 28-29 y 53) lo describe como “mosqueador de pluma de Tututepec”.

Página 8 anverso (HB: G / SH: XIII)

Un penacho de plumas, que forma una pareja con el penacho dibujado en la página anterior. Una glosa específica “con pintura y mapa”.

En 1536, aproximadamente, don Domingo, cacique de Yanhuitlán, tenía en su posesión:

muchos plumajes y cosas para areytos y entre ellas había una culebra de pluma hecha con sus dientes y ojos de espejo [...] que la dicha culebra no era ídolo sino plumaje, y que el dicho don Domingo la tenía por joya y plumaje para los areytos, que se la ponía en la cabeza cuando bailaba [...] que su padre se la dejó, que la solía tener para el mismo efecto. (Sepúlveda y Herrera, 1999: 253.)

Página 8 reverso (HB: H / SH XIV), páginas 9 anverso y reverso, de las cuales sólo se conservan fragmentos (JM: XXIII; SH: XXXI) y página 10 anverso (JM: XXII / SH 24)

Se cuentan 102 discos (54 en la p. 8 reverso y 48 en la p. 10 anverso), pero el total original debe de haber sido más o menos lo doble.

En la iconografía colonial, por ejemplo en el *Códice de Tejupan* o Sierra (León, 1982), tales discos suelen representar monedas: si encima tienen cruces o un número 8 se trata de pesos o reales; si no se les marca así, son tomines.²² Aquí sería un momento muy temprano para referirse a un tributo en monedas españolas, aunque se podría tratar de una interpolación posterior.

Página 10 reverso (JM: XXI / SH: XXIII)

Servicio de tala de árboles (probablemente para obtener la leña que se empleaba en la preparación de la comida), tal como se acostumbra en las mayordomías hasta hoy en día.

La entrega de 400 cucharas y 400 jícaras, platos o bateas. Obviamente esta cantidad no es para el uso personal del cacique, sino para que las ocupe en la organización de una gran comida festiva para su gente.

En la pictografía mexica la pluma o el pelo (*tzontli*) significa 400 (*centzon*), como está muy claro en el *Códice Mendoza*, *passim*. El mismo sistema numérico lo encontramos en la *Tira de Yodzo Yaha* (Tecomaxtlahuaca). El término mixteco para 400 es *tuhui*.

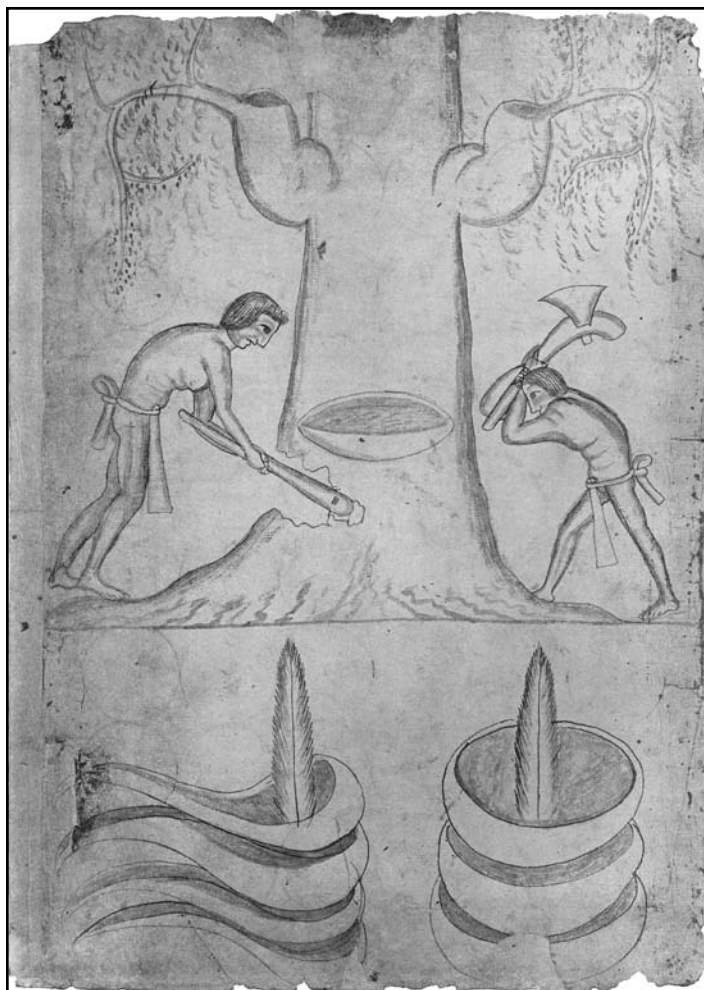
Página 11 anverso (JM: XII / SH XXII)

Servicios de los hombres como cargadores de maíz y de las mujeres para moler (carga del metate), es decir, los servidores llamados *tameme* y *tezque* en náhuatl.

Además 400 hombres (¿de servicio?) para la corte de Yodzo Cahi, el señorío de 9 Casa.

La figura del cacique ya no se ve, pues se mutiló esta parte del papel. Pensamos que aquí, al igual que en la página 4 anverso, estaba dibujado el Señor 8 Muerte. Notamos que detrás de él se encontraba otro personaje que se acercaba caminando, probablemente otro servidor. La continua referencia al Señor 9 Casa, aunque él ya no estaba sentado

²² Véase también Herrera *et al.* (2005: 84 ss).



Página 10 reverso, Códice de Yodzo Cahí.

en el petate y trono, da cuenta clara de que los tributos que recibía el nuevo rey (8 Muerte) eran los mismos que los del gobernante anterior.

Página 11 reverso (JM: XI / SH: XXI)

Para el cacique se llenaban 4 trojes con maíz, representadas como casas e identificadas por la glosa *itu huiyo*, “sementera(s) de plantas de maíz”, en cada una de las cuatro.

Página 12 anverso (JM: X / SH XX)

Una bodega (casa) llena de bolsas de un material molido como polvo o grano pequeño, posiblemente sal. Es demasiado pronto para que sea trigo.

Una casa de chile, con la glosa *itu yaha si iya toniñe*, “chilar(es) del Señor rey (o cacique)”.

Una casa llena de frijoles: *itu nduchi tnuu*, “sementera(s) de frijol negro”.
Esta imagen claramente forma una unidad con la anterior.

Página 12 reverso (JM: IX / SH: XIX)

Servicio para sacar y lavar oro en polvo de los ríos, siempre bajo supervisión de un militar español. Obviamente esta parte del tributo tradicional fue inmediatamente usurpada por los colonizadores.

Se mencionan tres lugares distintos. El glifo del primero parece ser un cuerno con mecate, el del segundo un tablero (*ñuu*) con rayas, el del tercero un monte con cancha de pelota.

Página 13 anverso (JM: XVII / SH: XVI)

Cultivo de tres milpas de maíz grande (probablemente terrenos de riego).²³

Página 13 reverso (JM: XVIII; SH: XV)

Yodzo Cahi se ha transformado en una ciudad europea, cristiana (*civitas Dei*), con una campana prominente en la torre de su iglesia. Alrededor están los signos de las mojoneras que definen su extensión geográfica, tal como aparecen a menudo en mapas y en lienzos de la época colonial temprana. Por una parte estas referencias a parajes demuestran la introducción de ideas de territorialidad y de la tierra como objeto que se podía vender y comprar. Por otra, sabemos que estos marcadores geográficos se remontaban a la época precolonial: dos de estos signos toponímicos –Escudo del Ave y Valle de la Columna– aparecen en la escena en que el Señor 8 Venado delimita el territorio de su señorío (*Códice Tonindeye*, p. 69) y probablemente representan puntos característicos de la frontera entre Ñuu Tnoo y el reino de Yodzo Cahi.

La *Suma de Visitas* (reproducida por Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1944: 33) declara que Yanhuatlán comparte términos con Achiutla, Tilantongo, Jaltepec, Sosola, Coixtlahuaca y Texupa.

Con la espalda hacia la ciudad europeizada de Yodzo Cahi está el señor (cacique) sentado en su petate y trono. De nuevo, su nombre ha sido severamente dañado; solamente sobrevive una entidad definida de 3 puntos (en fila vertical), conectada mediante una línea negra con otros 3 puntos (en fila horizontal), que bien pudieron haber sido más. Viendo las otras representaciones de numerales en este código, concluimos que la totalidad referida puede ser 6, 7 o 13 (porque nuestro pintor divide los numerales 8 y 9 en 4+4 y 4+5 respectivamente). Podemos afirmar entonces que el cacique retratado en esta página no es el Señor 9 Casa ni el Señor 8 Muerte.

El 25 de agosto de 1529, Juan de la Zarza, el mayordomo de Francisco de las Casas,

²³ Compárense representaciones similares de terrenos en la *Tira de Yodzo Yaha* (Tecomaxtlahuaca), en el *Mapa de Tuhu* (Sosola) o en la *Pintura de Yucunama*.

escribió desde Mexico al encomendero español ausente sobre la situación en la Nueva España y en Yanhuitlán en particular. En su carta relata cómo después de la salida de De las Casas (véase abajo) otro español de nombre Escobar reclamó haber obtenido el control sobre esta comunidad y abusó de ese poder, además de que, aparentemente, asesinó al cacique de Yanhuitlán: “El cacique de Anguytlan, como le escrito, murió. Dixerón que Escobar le avía muerto. A estado preso por ello, y de buena se a escapado” (Otte, 1970: 110-111, cf. Pérez Ortiz, 2003: 68-74).

Esta breve referencia documenta el trágico fin del Señor 8 Muerte, en 1528/1529. Su esposa, la Señora 1 Flor, le sobrevivió y fue bautizada como doña María (*Cauaco*). El poder pasó a manos de una hija de ambos, la joven doña María Coquahu, quien se casó luego con don Diego Nuqh (6 Movimiento), cacique de Yuta Ñani (Chachuapan) y Yahua (Tamazola) en 1531, aproximadamente: “los quales como tales marido y muger este testigo los vido hazer vida maridable mucho tiempo, durante el qual los vido y conosció ser señores y caçiques del dicho pueblo de yanguytlan” (AGN Civil 516, Paillés Hernández, 1993b: 16; cf. AGN Tierras 3343).

El sucesor masculino del Señor 8 Muerte fue entonces su yerno, el Señor 6 Movimiento (don Diego Nuqh), y este es el mejor candidato para ser el cacique dibujado en esta página del *Códice de Yodzo Cahi*, sentado en el petate y trono. En la escena no hay espacio para su esposa, lo que está de acuerdo con la perspectiva colonial machista en la que no aparecen ya las reinas.

Notamos que en este dibujo el cacique se identifica con la ciudad europeizada (la apoya y es apoyado por ella), y en particular con la Iglesia, es decir: el código subraya que fue un gobernante católico y que esto era un elemento fundamental de su legitimidad.

En la cobija blanca –que es el signo toponímico de Yanhuitlán–, debajo de la ciudad europeizada, se escribió la glosa: *huey ñuhu yucundaa*, “iglesia de Tepozcolula”. Tal vez se trata simplemente de una equivocación, pero también puede ser una aclaración adicional que no pretende leer el jeroglifo. En esa época no existía aún una buena iglesia en Yodzo Cahi, y el centro católico se encontraba en Yucu Ndaa (Tepozcolula). Allí debe de haber acudido, entonces, el cacique. Era importante precisar y recalcar esto para que no hubiera dudas de su devoción (y legitimidad) católica.

Página 14 anverso (MG: V-27)

Posiblemente la escena de entronización continúa con el recibimiento de dos tributos o regalos preciosos, tan especiales que cada uno tiene su fecha. El primero es un escudo de oro con cuatro grecas y siete borlas multicolores, reproducido en la obra de Martínez Gracida y atribuido por él a Tututepec (*op. cit.* Tomo V: lámina 27; Martínez Gracida, 1986: 40 y 52).

El dibujo de este escudo contiene una fecha mixteca, año 9 Pedernal, lo que evidencia que la lámina fue copiada de un código (y no de un escudo original). El año 9 Pedernal correspondería a 1528, que cabe muy bien entre el año 6 Casa (1525) de la página 4 reverso y el año 11 Conejo (1530) en la página 15 reverso.



Página 13 reverso, Códice de Yodzo Cahi.

El dibujo original, recién redescubierto, demuestra que no sólo los colores, sino también las borlas son un embellecimiento del pintor Arias que lo copió para Martínez Gracida.

El motivo decorativo, la greca, se lee *ñuu*, “pueblo, lugar, comunidad” en dzaha dzau, y en este contexto caracteriza al cacique como defensor de su pueblo. Notamos la semejanza con la famosa joya en el Museo Nacional de Antropología, ciudad de México, conocida como el “Escudo (*chimalli*) de Yanhuatlán”, ejecutada en oro y turquesa, con el mismo motivo decorativo (Spores, 1997: 72).

Página 14 reverso (MG: III-14)

El otro regalo precioso consiste en un conjunto de dos lanzadardos (*atlatl* en náhuatl) bien trabajados en forma de serpientes, con el año 10 Casa (1529).²⁴

Página 15 anverso (JM: VII / SH: XVIII)

Frente al nuevo señor y como donadoras de los tributos preciosos se enumeran las diferentes comunidades sujetas y aliadas de Yodzo Cahí, con los nombres calendáricos de sus gobernantes. En esta página se ven 12 topónimos en tres filas verticales con cuatro nombres cada una:

Casa del Manantial, del Señor 2 Lagarto,
Monte de Papel (Andutu = Amatlán),
Lugar donde Brota el Agua (¿Almoloyas?),
Rincón del Agua (Axomulco), del Señor 4 (?)

Conejo,



Página 14 anverso, Códice de Yodzo Cahí.

Cerro del Bastón (Yucu Tatno = Topiltepec) del Señor 12 Agua,
Monte del Ave y de la Sangre, del Señor 9 Zopilote,²⁵
Altar de Flores (Chiyo Yuhu = Suchixtlán),
Monte de Coyotes (Yucu Ñaña = Coyotepec), del Señor 6 Muerte,

Monte de Arena (Yucu Ñute = Jaltepetongo), del Señor 6 Lagartija,
Al Pie del Altar (Sachio), del Señor 13 Caña,
Lugar (Coloreado[?]), del Señor 12 Caña,
Lugar de la Flecha (Andua), del Señor 3 Perro.

²⁴ Consúltese el artículo clásico de Seler sobre tales artefactos procedentes de Ñuu Dzau (1960-1961, vol II: 368-396).

²⁵ Probablemente este es el lugar con que Añute (Jaltepec), poco después, estableció una doble alianza matrimonial (*Códice Añute*, p. 20-II/III).

En la misma fecha en que hubo una sucesión de cacique, se presentó un cambio de encomendero.

En el año 11 Conejo, que corresponde a 1530, hubo una conversación o acuerdo entre dos personas sentadas en sillas españolas. La silla del primero está colocada encima de la cobija blanca que es el signo toponímico de Yodzo Cahí (Yanhuitlán). Se trata del conocido encomendero Francisco de las Casas (el mismo que vimos tomando posesión en 1524, en la p. 4 anverso). Mira al lector, es decir, hace una declaración para el público en general, mientras que con su mano derecha apunta hacia su mano izquierda, que tiene levantados dos dedos.

Frente a él está otro español barbudo, quien lleva un tocado en forma de turbante, lo que probablemente lo califica como “moro” o más bien “andaluz”. Éste hace otro gesto peculiar: con el pulgar y el índice de la mano derecha agarra el dedo medio de su mano izquierda.

Por la documentación colonial sabemos que Francisco de las Casas todavía estaba en control de su encomienda en agosto de 1528, cuando recibió una confirmación del rey (Sepúlveda y Herrera, 1994: 38).

La carta que le envió Juan Zarza, el 25 de agosto de 1528, demuestra que en su ausencia e inmediatamente se presentó un sucesor, que pretendió haber sido nombrado por Las Casas mismo:

Luego como vuestra merced salió desta tierra, Escobar comenzó a publicar no sé qué poderes, que diz que vuestra merced le dexó, y apoderarse en el pueblo de Anguytlan, como señor dél y como persona que no tenía ya por sobrehueso al señor tesorero no a nadie, porque hazía quenta que con lo que vuestra merced le mandó y poderes que le dexó, que haría lo que quisiese conmigo, y otras cosas que no quiero escribir. (Otte, 1970: 108.)

Más tarde, en 1528, las nuevas autoridades de la Nueva España, los oidores Matienzo y Delgadillo, grandes enemigos de Hernán Cortés, comenzaron a quitarle a éste, así como a sus familiares y compañeros las tierras y posesiones que antes se les había otorgado, para repartirlas entre sus propios parientes y amigos. En agosto de 1529 los oidores enviaron a Juan Peláez de Berrio a la ciudad de Oaxaca para tomar posesión de ella, repoblarla, organizar allí el asentamiento español, y posteriormente quedarse como alcalde mayor (Sepúlveda y Herrera, 1994: 37). Desde ahí, Peláez de Berrio se adueñó de varias encomiendas, entre ellas la de Yodzo Cahí (Yanhuitlán), que dio luego a Diego de Porras, oriundo de Arroyomolinos (Cáceres), quien la mantuvo hasta 1531 (Pérez Ortiz, 2003: 61; Sepúlveda y Herrera, 1994: 38; Himmerich y Valencia, 1991: 218).

Posteriormente Francisco de las Casas lograría recuperar la encomienda. La orden del rey Carlos V para restituírsela data de abril de 1534, pero la renovada toma de posesión parece no haberse efectuado hasta 1536. Francisco de las Casas mantendría esta en-

comienda hasta su muerte, que probablemente ocurrió a fines de 1546, cuando esta posesión pasó a manos de su hijo y heredero Gonzalo de las Casas (Sepúlveda y Herrera, 1994: 40).

Como Juan Peláez de Berrio fue oriundo de Granada (Himmerich y Valencia, 1991: 213), pensamos que él es el segundo español, distinguido por su turbante, en esta página del *Códice de Yodzo Cahi*. Juan Peláez de Berrio es uno de los personajes infames y crueles de la conquista de Oaxaca. Representarlo con un turbante posiblemente connota una crítica cubierta de parte de nuestro pintor, en el sentido de que este español efectivamente era “moro”, es decir, “cruel”, “amoral” y “no cristiano”.

La escena de nuestro código no contiene referencias a los conflictos internos de la administración colonial, sino simplemente presenta un cambio de poder en términos de un acuerdo convenido. Esto lo expresan de alguna manera los ademanes de los dos españoles. Probablemente el encomendero señala que va a haber una sucesión, mientras que el otro acepta y concuerda. Sospechamos que se conectan aquí dos hechos (o recuerdos) distintos: el reclamo de Escobar acerca de que él había recibido poderes del encomendero ausente, y la designación –por los oidores– de Peláez de Berrio como nuevo encomendero.

El ademán de los dos dedos levantados de Francisco de las Casas se puede interpretar de diferentes maneras. Los dos dedos juntos podrían señalar el concepto de *tnaha*, “junto” en el sentido de “aliado”, “familiar” o “amigo”, y a la vez el número “dos”, refiriéndose a un segundo encomendero. En el ademán del segundo español destaca el dedo de en medio. Este dedo se llama en dzaha dzau *nuu ndaha mañu* (hoy en Ñuu Ndeya: *shini ndaha mahñu*). La primera parte de este término, *nuu ndaha*, significa “cara de la mano”, es decir: “dedo” (mientras que en Ñuu Ndeya *shini ndaha* es “cabeza de mano” con el mismo sentido). La palabra *mañu* (en realidad *mahñu*, con saltito) significa “en medio” y aparece en varias expresiones como “medianero como quiera”.²⁶

En combinación, podemos leer los ademanes como una declaración de Francisco de las Casas de que habrá un sucesor, un segundo encomendero, que es su amigo o aliado. El segundo español (“moro”), con la cabeza ligeramente inclinada, acepta esto, pero hace ver con cierta claridad que no sólo será el segundo, sino también un interino (*tay dzo inino mañu*, *tay yotniño mañu*, “medianero como quiera”). Con este ademán se anticipa, entonces, que posteriormente Francisco de las Casas recuperaría la encomienda.

Página 16 anverso (JM: XIII / SH: XXVI)

En el año siguiente, año 12 Caña, que corresponde a 1531, se colocan en fila 18 cubetas con aspecto metálico. Apparently esta imagen representa la entrega de un tributo especial al nuevo encomendero. La cantidad de 18 sugiere que una cubeta tenía que ser

26 El mismo significado podemos reconstruirlo en náhuatl. López Austin (1980: 132) nombra el cordial (tercer dedo de la mano): *tlanepantla mapilli*, literalmente “príncipe o hijo (*pilli*) de la mano (*mahtl*) en medio (*tlanepantla*)”. El diccionario de Molina registra “medianero como quiera: *tenepantla moquetzani*”.

entregado cada 20 días. El aspecto metálico hace pensar que su contenido era polvo de oro. Tal vez es una referencia a la cantidad de oro en polvo que se tuvo que dar a Juan Peláez de Berrio en junio de 1531, una fianza de 10 000 pesos de oro de minas. También Diego de Porras explotaba el oro de su encomienda, entre otras cosas para comprar esclavos (Sepúlveda y Herrera, 1994: 38).

La secuencia de los años define la secuencia de las páginas 15 reverso y 16 anverso.



Página 15 reverso, Códice de Yodzo Cahi.

Mientras las comunidades de Ñuu Dzaui sufrían por reunir este capital para los colonizadores, se daba un importante acuerdo entre un obispo y un monje dominico. Ambos, sentados en las sillas de autoridad española, suscribieron un documento. Nótese la preciosa vestimenta del obispo y su mitra decorada, comparable con las conocidas obras de plumería de Michoacán (Anders, 1975; Castelló Yturbide, 1993).

Las orillas incorporan el motivo típicamente mesoamericano de cuentas de jade. De esta manera el pintor documenta la integración del catolicismo en el mundo mesoamericano.

La escena no contiene una fecha, pero por el contexto podemos inferir que este hecho tuvo lugar entre 1531 (p. 16 anverso) y 1544 (p. 20 reverso). Las circunstancias de la época sugieren que aquí el obispo y el provincial de la orden dominica llegan a un acuerdo para la evangelización de Ñuu Dzaui.

Ya en el primer *capítulo* provincial de la orden dominica (1535) se diseñó una estrategia para este efecto: fray Domingo de Betanzos, el primer *provincial* de la orden en México, atendió la solicitud del primer obispo de Oaxaca, Juan López de Zárate, y mandó misioneros a la región (Burgoa, 1934b, I: 280-281; Gillow, 1978: 76-77).

Luego, ese esfuerzo encontró un fundamento más en la bula del papa Paulo III (1537), que estableció que los indígenas eran susceptibles de ser evangelizados (Zavala, 1991). El segundo capítulo de la orden dominica en la ciudad de México (1538) reafirmó aquel proyecto. Para entonces ya había una “casa” de la orden en Yanhuítlán, aunque todavía muy deficiente y primitiva (Pérez Ortiz, 2003: 101-106).

El provincial elegido en el tercer capítulo, fray Domingo de la Cruz, formalizó el proyecto de fundar un monasterio oficial en 1541, y designó a fray Domingo de Santa María como vicario (Burgoa, 1934b, I: 286, 290). Este último comenzó inmediatamente la construcción.

Esta compleja serie de decisiones y actividades misioneras aparece aquí sintetizada en una sola imagen. Pensamos que lo más probable es que los protagonistas sean los que iniciaron el proceso: el primer obispo y el primer provincial.

El obispo está ubicado en la parte izquierda del dibujo y por eso aparece como el que toma la iniciativa (y, obviamente, como el de más alto rango). Debe de ser Juan López de Zárate, también dominico, originalmente canónigo de Oviedo, quien fue nombrado obispo de Oaxaca por el papa Clemente VII, el 21 de junio de 1535. La combinación de tres signos frente a su cabeza probablemente es una identificación de su nombre. Sus componentes no son fáciles de determinar, sin embargo. Según el comentario de Jiménez Moreno y Mateos Higuera se trata de un amplio tintero con tapa y un estuche para guardar plumas.

Nosotros leemos aquí una mazorca de maíz (*elotl* en náhuatl) y una especie de caldero (*apaztli* en náhuatl) con tapadera. Si suponemos que el náhuatl es aquí la lengua de referencia, como muchas veces es el caso en la escritura pictórica de nombres españoles, en conjunto estos signos (*eLOtl* + *aPAZtli*) podrían ser leídos como un acercamiento fonético al apellido López del obispo.

La orden dominica está representada por su provincial. Si pensamos en el primero, debemos concluir que se trata de fray Domingo de Betanzos, quien ocupaba ese cargo en el periodo 1535-1538, después de un viaje importante a Roma.²⁷ La firma del monje parece efectivamente contener el nombre “Domingo”.

Burgoa nos confirma el intenso contacto entre este obispo y el provincial de la Orden de Predicadores, por ejemplo en la selección de fray Benito Hernández como cura de Ñuu Ndecu (Achiutla). La buena relación personal de López de Zárate con fray Domingo de Betanzos nos consta además por una carta del primero al príncipe Felipe (II), del 2 de junio de 1544, en que expresa su deseo de ir ambos a predicar la fe en China (cf. Carreño, 1924: 253).



Página 16 reverso, Códice de Yodzo Cahi.

27 Existen varias biografías de fray Domingo de Betanzos. Carreño (1924) aduce varios documentos importantes, mientras que Arroyo (1986) se basa en la paleografía y el estudio de la *Vida del Venerable Padre Domingo de Betanzos, fundador de la provincia dominicana de Santiago de México, por el padre Juan Bautista Méndez, O. P., año 1685*.

Llegamos a los años 8 Pedernal (1540) y 9 Casa (1541). Dos importantes personajes locales están de pie en un área delimitada por dos ríos que se unen en la esquina derecha superior de la página. Son el Señor 7 Serpiente, que, a juzgar por su capa y sus sandalias, tenía el estatus de cacique, y el Señor 4 Caña, quien parece un noble asistente (posiblemente un *gobernador*). En el terreno crece maíz, de modo que se trata de terrenos de cultivo. En la esquina izquierda inferior un topónimo los identifica: Río de Ixtle. Allí reside también una familia: Señor 10 Mono y Señora 8 Casa, con su hijo, Señor 7 Venado.

Interpretamos esta escena como el ofrecimiento de una extensión de tierras entre la confluencia de dos ríos por parte del cacique (Señor 7 Serpiente) con el acuerdo de los cultivadores locales (la familia mencionada con el topónimo). Probablemente este ofrecimiento debía garantizar la base económica para la construcción y el mantenimiento del convento que se iba a fundar.²⁸ La iglesia y el monasterio se edificaron sobre un gran plataforma precolonial, en cuya parte sur estuvieron los templos antiguos que, demolidos, probablemente proveyeron del material para las nuevas construcciones (Sepúlveda y Herrera, 1999: 140).

Todo este complejo efectivamente se encuentra en una parte del valle flanqueada por dos arroyos que bajan de los cerros orientales y que se unen en la forma como indica el dibujo.

El cacique de Yodzo Cahi de aquellos años fue don Domingo de Guzmán ($\pm$ 1510-1558), hermano de doña María Coquahu, quien, desde que ella murió ($\pm$ 1540), gobernó como regente para el hijo de ella y de don Diego Nuqh, don Gabriel de Guzmán, quien había nacido en 1537 y era el heredero legítimo del señorío.²⁹

El lado reverso de la escena anterior es probablemente este dibujo de cuatro casas, esto es, posiblemente, cuatro comunidades. Identificamos en la parte superior la Casa de la Vasi-ja Trípode como Molcaxtepec, y la Casa de la Esquina de la Corriente de Agua como Axomulco, dos *estancias* conocidas de Yodzo Cahi. Debajo de éstas vemos la Casa de la Copa y la Casa de la Cobija, este último glifo representa a Yodzo Cahi (Yanhuitlán) mismo. Estos asentamientos apoyaron la economía local –y supuestamente el mantenimiento de la iglesia y del convento– dedicándose a la producción de seda y trigo, introducidos y promovidos por los españoles desde aproximadamente 1540.³⁰

28 Compárense similares donaciones de tierras por parte de don Gabriel de Guzmán (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1944: 34).

29 Spores (1967: 134-135). De manera constante Caballero llama en su carta a don Gabriel “hijo de una hermana del dicho Francisco Calci” (Scholes y Adams, 1961: 301).

30 Spores (1967: 81-84). Compárese la representación de seda en el *Códice Texupan* (Sierra), pp. 47 ss (León, 1982). La copia en la obra de Martínez Gracida no representa bien el signo de Yanhuitlán, que se distingue con claridad en el original.



Una especie de ornamento en forma de una campanita cuádruple es el remate de una larga cuerda, con muchas esferas preciosas, probablemente de oro, decoradas con cuentas y grecas (entre ellas también el motivo en forma de S conocido como *xonecuilli* en náhuatl, y el de los cheurones, que se llama *yecu* en dzaha dzauí). Este cordón con esferas pasa zigzagueando por toda esta página y la siguiente. Probablemente se trata de una representación del rosario, *Dzeque Iyadzehe*, cuyo culto (y cofradía) –introducido en 1538 por fray Tomás de San Juan, subprior del convento de Santo Domingo de México, llamado también fray Tomás del Rosario– se convirtió luego en una piedra angular para la evangelización dominica (Fernández Rodríguez, 1994: 164-165). Notamos que aquí todavía no tiene la forma estructurada de un verdadero rosario, sino que más bien se parece a una larga cadena o collar de esferas de oro.³¹ La decoración con motivos precoloniales demuestra la integración completa de este elemento católico en el mundo mesoamericano. La cruz con que remata tiene la forma de una campanita cuádruple que recuerda el signo precolonial de cuatro volutas amarradas, el cual significa “hablar a las cuatro direcciones”, y representa ofrendas y rituales. Podemos leer la combinación como una frase introductoria: “en las cuatro direcciones ya sonaba la fama del rosario” o “ya se rezaba el precioso rosario en todas partes”.

Continúa la gran cadena que interpretamos como rosario. Por la dirección de la lectura sería extraño revertir la secuencia de estos dos lados de la hoja. Leyéndolos en secuencia opuesta, la campanita quedaría en medio y el rosario se perdería al final de la página sin hacer conexión con la siguiente.

Sobre el signo de Yodzo Cahi (Yanhuitlán) están dos personas, que llevan sandalias y ricos vestidos (cobijas a manera de capas encima de camisa y calzón a la usanza española). El primero de ellos, que se distingue por la decoración florida de su capa (*dzoo yehe ita*, literalmente “manta que tiene flores”, o sea, “manta labrada”) y su peinado al estilo español, se llama Señor 7 Mono “Jaguar con Antorcha”. Sin duda tiene el rango de cacique de Yodzo Cahi. Su nombre personal, su posición a la izquierda y la representación semifrontal (3/4) de su cara realzan su protagonismo.

Los dos hombres se dirigen a un español, en el centro, sentado en una silla de autoridad. Lo reconocemos como el encomendero Francisco de las Casas (compárese la página 4 anverso de este códice). Atrás (a mano derecha) de él está un tercer príncipe indígena, identificado por una glosa como *yya toniñe qui a co yucundaa*, “Señor rey *Qui a co* de Yucundaa (Tepozcolula)”. El gran tamaño de la figura del encomendero subraya su importancia y liderazgo, representándolo como *iya cahnu*, “gran Señor” (cacique superior) y como “padre” de los indígenas que lo rodean.

31 Del mismo modo se pinta el rosario en el *Códice Telleriano-Remensis*, p. 46r, y en el *Vaticano A*, p. 93r (comentario de Anders y Jansen, 1996: 366).

El encomendero español levanta su mano derecha, con el dedo índice en alto, gesto que suele indicar una orden o enseñanza. Con su mano izquierda agarra el cabo del precioso rosario que comenzó en la página anterior. Obviamente, la escena nos comunica cómo el encomendero estaba enseñando el rosario, *Dzeque Iyadzehe*, “la joya o el collar de la Virgen”, a los príncipes nativos, quienes lo siguen, levantando el dedo, esta vez probablemente en acción de “contar” (*yocahui*), es decir “rezar” el rosario (*yocahui dzeque iyadzehe*). Es interesante observar que el pintor dibujó el rosario mismo no como una introducción llegada de fuera, sino como obra de orfebrería típica de Ñuu Dzau: su culto fue absorbido e incorporado completamente en la vida cultural y artística de los pueblos originarios.

La escena es un contraste y complemento de la página 4 anverso, que también muestra al encomendero y al cacique nativo. En ambos casos la posición subordinada del cacique está muy clara –notamos la misma conexión diagonal de sus miradas–. Pero donde en aquella escena anterior (de la página 4 anverso) la relación entre ambos fue definida por la espada de la conquista, aquí el símbolo de su interacción es el rosario. La instrucción del cacique en la fe católica hace que ahora de nuevo aparezca sobre el signo de su pueblo, es decir: en control de sus privilegios ancestrales.

¿Quién es este nuevo cacique de Yodzo Cahi? Recordemos que la princesa heredera, doña María Coquahu, se había casado con don Diego Nuqh (6 Movimiento), cacique de Yuta Ñani (Chachoapan) y Yahua (Tamazola), quien probablemente está representado como cacique de Yodzo Cahi en la página 13 reverso. En 1537 había nacido el hijo mayor y heredero de esta pareja, quien fue bautizado como don Gabriel de Guzmán. Alrededor de 1540, cuando ya habían fallecido doña María Coquahu y don Diego Nuqh, así como el antiguo Señor 9 Casa, este don Gabriel era aún demasiado joven para recibir el cacicazgo. Por eso, en calidad de su tutor y cacique-regente se nombró, como ya vimos, al hermano de doña María Coquahu, don Domingo de Guzmán, quien había nacido en 1510, aproximadamente, y en esta función gobernó hasta su muerte, en 1558, cuando fue sucedido por don Gabriel (Paillés Hernández, 1993b: 19).

Jiménez Moreno y Mateos Higuera proponen que el Señor 7 Mono es el cacique don Domingo de Guzmán, ya que interpretan su “sobrenombre” o nombre dado como “Perro con Antorcha”, que es el conocido emblema de la orden dominica (por el juego de palabras con *domini-can*es, “Perros del Señor”) y por eso podría representar el nombre “Domingo”. Esta parte de su razonamiento no nos convence porque el animal en el signo onomástico más bien parece ser un jaguar, y los códices precoloniales documentan la existencia del nombre “Jaguar con Antorcha”. Además acabamos de ver que el cacique de Yodzo Cahi en 1540, es decir don Domingo de Guzmán, según este código se llamaba Señor 7 Serpiente.

Pensamos por eso, y por nuestro análisis del total del código, que este Señor 7 Mono es el joven don Gabriel de Guzmán y que la persona detrás de él (también de pie sobre el jeroglifo de Yodzo Cahi) es su tío y tutor don Domingo.

En ese tiempo (probablemente la primera mitad de 1544), don Gabriel era todavía un niño de 7 años, lo que no concuerda bien con la apariencia del Señor 7 Mono. Por otra

parte, el dibujo puede muy bien ser una representación idealizada del joven que en el futuro tomaría en su mano las riendas del señorío. Posiblemente el joven cacique fue retratado de acuerdo con su apariencia cuando se pintó el códice.³²

La línea dinástica presentada por el *Códice de Yodzo Cahi* es efectivamente la de don Gabriel, ya que los caciques anteriores referidos son su abuelo, Señor 8 Muerte (p. 4 anverso), y su padre, don Diego Nuqh (p. 13 reverso).

Esto concuerda con la afirmación del propio don Gabriel de Guzmán en su testamento, redactado en 1591: “aclaro que yo soy cacique y señor de este pueblo de Yanhuitlán y sus sujetos por línea recta y como tal ha treinta y cinco años que lo poseo” (Rojas Rabie-la *et al.*, 1999: 151).

El otro príncipe que en esta ocasión se instruye en el rezo del rosario (en la esquina derecha superior) es, según la glosa, el *yya toniñe* (“señor rey” o cacique) de Yucu Ndaa, es decir, probablemente don Diego de Orozco, quien en esos años (1542) tuvo a su hijo y sucesor, don Diego de Mendoza (Paillés Hernández, 1993b: 20). La glosa parece contener su nombre calendárico, posiblemente 4 Flor (*Iya Quihuaco*).

En la esquina inferior de la escena, a mano derecha, está una pareja de mujer y hombre, con los nombres calendáricos 7 Caña y 1+? Zopilote, asociados con el jeroglifo Pueblo del Monte del Lugar de Aves, Rodeado por Nubes y Cantos. El signo toponímico se asocia con otro nombre calendárico que comienza con el numeral 13. Posiblemente se trate del Cerro del Ave y de la Sangre, que aparece como comunidad sujeta o aliada de Yodzo Cahi en la página 15 anverso de nuestro códice. Allí el gobernante es el Señor 9 Zopilote, que podría ser el mismo que el Señor 1+? Zopilote que vemos aquí. Sea esto como fuere, el dibujo sugiere que la pareja gobernante de este lugar desempeñó un papel significativo en la propagación del culto al rosario.

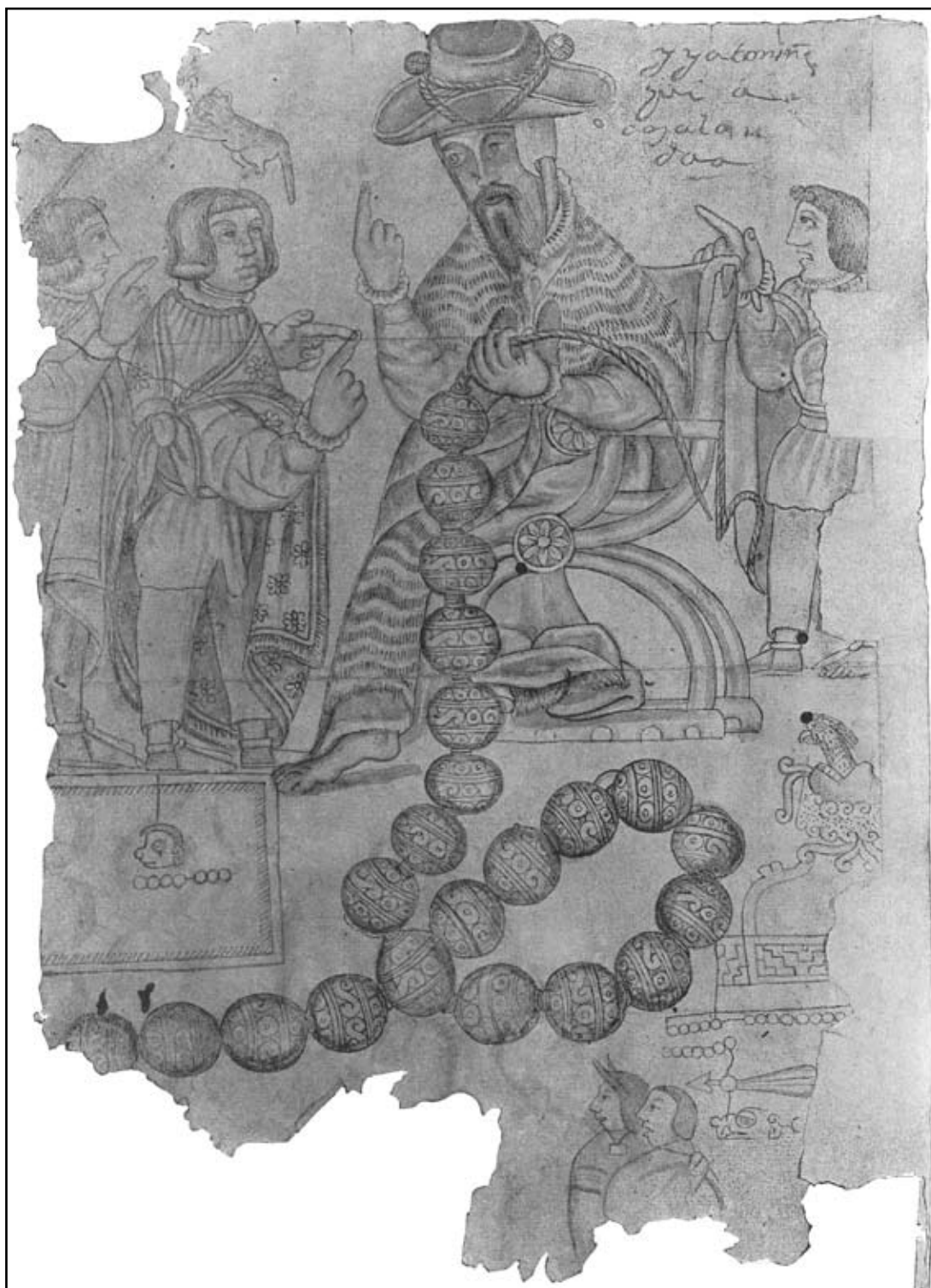
El códice hace constar que el personaje central en este acto evangelizador no fue un monje dominico, sino el encomendero. Efectivamente, otras fuentes confirman que Francisco de las Casas era un buen amigo de los caciques de Yodzo Cahi, y que se ufanaba de ser el proveedor de su salud espiritual, sin necesitar la ayuda de los monjes (a quienes consideró competidores en el poder y en la recaudación de tributo): “él era obispo y papa en su pueblo” (Sepúlveda y Herrera, 1999: 190, cf. 160, 167).

Esta imagen positiva, propagandística, confirma una vez más la idea de que los caciques de Yodzo Cahi se instruyeron debidamente en la fe católica, y tuvieron buena relación con el encomendero, lo que subrayaba su legitimidad.

Páginas 19 anverso y reverso (JM: XXIII / SH: XXXI)

Es probable que a la escena que acabamos de discutir siguió otra hoja de la que ahora solamente se conserva un fragmento. Don Gabriel de Guzmán, por más joven que fuera,

32 La pictografía de Ñuu Dzaui generalmente no produce retratos y, por eso, muchas veces no distingue entre un niño y un adulto. Véase por ejemplo la representación del Señor 8 Venado a la edad de 8 años como guerrero adulto, realizando una campaña de conquistas en el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 43).



Página 18 reverso, Códice de Yodzo Cahí.

envió una importante embajada de personas a los frailes de la orden dominica en Yucu Ndaa (Tepozcolula). Entre ellos caminaron los nobles de Río del Animal (Yuta Nani, “Río del Topo” = Chachoapan) y de Lugar del Cactus de Grana (Atoco = Nochixtlán).³³

Página 20 anverso ((JM: XIX / SH: XXIX)

Dos hombres en traje indígena colonial pero descalzos, el Señor 7 Venado y el Señor 10 Mono, encabezan la embajada y vienen a ver a un monje dominico español, que está sentado detrás de una mesa y escribiendo, en Monte del Hacha, signo que representa Tepozcolula (“Tierras Encorvadas del Hacha o del Metal”), el nombre náhuatl de Yucu Ndaa. Los dos nobles mixtecos son los mismos que estaban viviendo en la extensión de tierras que el cacique don Domingo de Guzmán había ofrecido a la iglesia (p. 17 anverso).

El topónimo es bien conocido por documentos nahuas (*Codex Mendoza*, p. 43) y significa originalmente “tierra(s) encorvada(s) o terraza(s) (*cololli*) con cobre o metal (*tepoztlī*)”. Para escribir este término mediante un signo fácil, los pintores nahuas se basaron en un homónimo: “hacha de metal (*tepoztlī*) encorvada (*cololli*)”.

El nombre mixteco de Tepozcolula, Yucu Ndaa, puede tener diferentes significados. Según fray Antonio de los Reyes (1593: 5v; 1976: 7), quien vivió en ese lugar bastante tiempo y redactó una gramática del dzaha dzauī que se hablaba ahí, su significado es “Monte de Henequén” o “Cerro del Ixtle”. Efectivamente aparece con este jeroglifo en la *Genealogía de Tixii*, el pueblo viejo del actual San Agustín Tlacotepec (Smith, 1973a: 237).³⁴

La acción de los nobles mixtecos (de caminar y llegar a Yucu Ndaa) se ubica a la izquierda: ellos son los que toman la iniciativa. En nuestra reconstrucción vienen por orden de don Gabriel de Guzmán, cuando éste había sido instruido en el culto del rosario (p. 18 reverso). El monje, a la derecha, es pintado en tamaño grande y dominante –como una autoridad espiritual importante–, un verdadero *iya cahnu*, “gran señor” (cf. Wood, 2003: 59-60). Los embajadores mixtecos, por su tamaño más pequeño, aparecen como “humildes”. El hecho de que el monje esté ocupado en su escritura y no dirija la mirada a los visitantes, sino más bien les dé la espalda, es sugerencia de una relación problemática o de un rechazo.

Para entender esta escena debemos tomar en cuenta que en 1539 el monje dominico fray Domingo de Santa María se había establecido como vicario en Yodzo Cahi (Yanhuitlán). Incluso compuso allí una doctrina en dzaha dzauī, la que conoció y estudió el cacique don Domingo de Guzmán

33 Entre los nobles de Yuta Nani está un Señor 7 Mono, que podría ser el mismo que vemos en la página 18 reverso, es decir, don Gabriel de Guzmán, quien de niño había crecido en ese lugar (señorío original de su padre), pero nos parece poco probable por el contraste con la representación de don Gabriel como gran protagonista en la página 18 reverso. Probablemente se trata de una simple coincidencia de los nombres calendáricos.

34 Fray Antonio de los Reyes (1593: Kv; 1976: vii) dice además que en tiempos antiguos un príncipe de Nuu Tnoo (Tilantongo) llegó a Yucu Ndaa y que pobló el lugar con sus acompañantes. Posiblemente este suceso se representa en el *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley), p. 14-I, donde vemos cómo un señor de Nuu Tnoo sale de su señorío y llega al Cerro de Ixtle en 1206 (Jansen y Pérez Jiménez, 2005: 67).

De acuerdo con lo estipulado por el tercer concilio dominico en la ciudad de México (agosto de 1541), fray Domingo de Santa María comenzó a trazar los cimientos para construir una gran iglesia y un convento adjunto en Yodzo Cahí, una obra que iba a exigir un esfuerzo enorme de la población local. Los planes de fray Domingo de Santa María causaron un conflicto con los intereses del cacique y del encomendero, que temían que la población, una vez involucrada como mano de obra en tal proyecto, ya no iba a poder darles los tributos acostumbrados. De ahí que ambos se opusieran a la construcción del convento y de la iglesia (Sepúlveda y Herrera, 1994: 34-35). Como consecuencia, los dominicos se retiraron de ahí y se trasladaron a Yucu Ndaa (Tepozcolula).

Aquí vemos un momento posterior: el dominico ya está establecido en Yucu Ndaa, y una embajada de nobles mixtecos de Yodzo Cahí viene a visitarlo, llevando a los dominicos (personificados por fray Domingo de Santa María) la solicitud de que regresen de Yucu Ndaa a Yodzo Cahí para realizar allí la construcción de la iglesia y del convento. La imagen del monje dominico ocupado en otra tarea nos habla del conflicto y del distanciamiento anteriores, que ofendieron a los misioneros.

La secuencia de las escenas del códice, según nuestra reconstrucción, sugiere que el joven cacique de la página 18 reverso fue quien promovió el envío de embajadores a los dominicos en Yucu Ndaa. La instrucción conjunta de los dos jóvenes caciques de Yodzo Cahí y Yucu Ndaa en el rezo del rosario parece haber sido la circunstancia que impulsó, o al menos facilitó, este contacto “diplomático”.

Los documentos españoles, al contrario, atribuyen la idea y la iniciativa exclusivamente a los dominicos mismos: construir la iglesia y el convento de Yodzo Cahí fue una decisión del nuevo provincial, fray Domingo de la Cruz, quien dio órdenes para eso en el capítulo dominico de 1541 (Burgoa, 1934b, I: 290; Sepúlveda y Herrera, 1994: 131).

Página 20 reverso (JM: XX / SH: XXX)

La última página que se conserva nos muestra el resultado feliz de todo eso: la construcción de la iglesia y del convento en Yodzo Cahí, representada nuevamente como ciudad europea, con su gran campanario bajo la cruz, con la bandera triunfante del cristianismo. Debajo de esta construcción, dentro de la cobija blanca que es el signo toponímico, está una glosa casi ilegible: *huey ñuhu yodzoquehe*, “Iglesia de Yanhuitlán”.

La fecha asociada es el año 12 Pedernal, día 10 Jaguar, que corresponde al 2 de junio de 1544 o al 17 de febrero de 1545 (260 días después). No puede representar la terminación del edificio, pero sí el momento ceremonial en que se fundaron la iglesia y el convento, una vez que ya había avanzado su construcción.³⁵ Esta fecha viene a sustituir en cierta forma al año 1 Pedernal, día 1 Pedernal, que aparece como fecha sagrada de corte precolonial en la página 1 anverso. Es una nueva fecha sagrada, se conmemorará de aquí en adelante en la vida litúrgica de la comunidad.

El resto del códice se perdió. Posiblemente hubo más páginas con datos sobre los años

³⁵ Las cédulas correspondientes son de 1543-1544 (Sepúlveda y Herrera, 1994: 34, 125).



Página 20 reverso, Códice de Yodzo Cahí.

intermedios. En agosto de 1544 estalló el proceso inquisitorial contra el cacique don Domingo de Guzmán: lo llevó a la cárcel por más de un año, y arrojó sombras y serias dudas sobre su devoción católica y su ortodoxia.

En cuanto al estilo y los hechos históricos de la época, nos parece probable que la narrativa hubiera continuado hasta al menos 1558, cuando don Gabriel de Guzmán tomó posesión del cacicazgo, a la edad de 21 años. Entonces, este códice habría sido una obra para festejar ese acontecimiento dinástico y darle mayor legitimidad al nuevo cacique como sucesor en línea directa de sus ancestros (además de bien instruido en el rosario, estimulador de la construcción de la gran iglesia y convento de Yodzo Cahi).

Comparándolo con el *Códice Añute*, concluimos que estamos frente a un manuscrito pictórico que continúa la antigua costumbre de presentar para el rito de la entronización un resumen canónico de los antecedentes históricos del nuevo cacique. En este caso, la pintura está hecha en el nuevo estilo de la época, con la inclusión de múltiples referencias a la realidad colonial y demostrando de paso la lealtad del nuevo gobernante y de sus ancestros tanto a la iglesia católica como a la corona española.³⁶ Si nuestra hipótesis es correcta, este códice representa entonces la visión del cacique mismo (don Gabriel) sobre su propia posición política, dinástica y religiosa. El estilo de la obra es hermoso, apto para una ceremonia festiva e importante, y refleja un ambiente rico (pensemos en la incipiente producción de la seda), al tiempo que forma parte de la construcción de una nueva sociedad.

En muchos productos de la época colonial temprana, los pintores mesoamericanos, usando la técnica que habían aprendido en sus escuelas o talleres antes de la invasión colonial, copiaban o reproducían escenas de los códices antiguos que habían llegado a conocer, o se basaban en ellas como modelos, agregando algunos elementos del arte español. Generalmente esta combinación no logra formar una unidad estilística nueva, con una estética propia y un lenguaje de formas original. Esto es distinto en el *Códice Yodzo Cahi*, donde vemos una verdadera fusión de elementos y formas de los dos mundos para crear una obra muy singular. El pintor conoció tanto el estilo precolonial como la técnica de dibujo introducida por los españoles, y hace uso inteligente y creativo de ambos, de una manera admirable. No es una imitación burda, ni una expresión desintegrada, sino una combinación novedosa y espectacular, en que el manejo de estilos enriquece el contenido del discurso. El pintor no era una persona pasiva, alguien que simplemente hubiera aprendido y seguido las influencias europeas, sino un creador activo, que se nutría de otro estilo y lo incorporaba a su propia concepción artística. La interacción con otros textos, escritos en el alfabeto introducido, genera una nueva forma y un nuevo valor de la pictografía. En este caso sospechamos que la obra correspondía a una tradición cultural y que cargaba el peso de una larga historia previa. Desde por lo menos la era de Teotihuacan, los mesoamericanos se habían acostumbrado a ver y usar tales libros pictóricos en múltiples ritos y en otras ocasiones importantes. Estas pinturas representaban para ellos un “espejo

³⁶ Compárese nuestra interpretación del *Códice Añute* en el mismo sentido (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b), pero en ese caso como una formulación de los valores tradicionales, precristianos, y un mensaje conservador para el sucesor del cacique.

luminoso”, un registro sagrado y verdadero. En la época colonial temprana, tal forma de registro, pensamos, no podía faltar en las ocasiones tradicionales con que debía conectarse. El mismo contenido nos sugiere el carácter de la ocasión. La primera página parece anticiparla: la transferencia de poder al nuevo cacique frente a su pueblo. Por eso y por el contexto cronológico sugerimos que se trata de la entronización de don Gabriel de Guzmán.

Podemos distinguir dos protagonistas en este códice. En primer lugar la comunidad de Yodzo Cahi, representada emblemáticamente por el jeroglifo toponímico. Se desarrolla desde el sitio del *aniñe* precolonial (p. 1 anverso) hasta la sede de una comunidad cristiana (*civitas dei*) con su iglesia y su campana (nuevo símbolo de su identidad).

El segundo protagonista es el cacique, concretamente don Gabriel de Guzmán, quien cita a su línea de antecesores para legitimarse y a la vez insiste en cómo recuperó sus derechos por ser buen cristiano, fiel a la autoridad española. Hace ver claramente cómo su dinastía se había adaptado desde un inicio a la “nueva moda” en todos los sentidos. Especialmente con el corte de pelo y con el uso del sombrero mimaban a los españoles, dando a conocer que en su conciencia la persona del cacique se construía principalmente en interacción con el colonizador.³⁷ Por otra parte, su camisa y su calzón de manta lo califican como perteneciente a la población indígena acomodada de la Nueva España, mientras que la cobija bordada y las sandalias figuran como símbolos de su estatus supremo dentro de la propia comunidad.

Es importante notar que la relación de dominio colonial primeramente se caracterizó por la espada de la conquista en manos del encomendero, quien usurpó el señorío (p. 4 anverso). Luego, en la visión de don Gabriel de Guzmán, esta espada fue sustituida por el rosario (p. 18 reverso), símbolo de una nueva relación, de participación en “la verdadera religión”, que le restituía el señorío ancestral.

Esta cooperación con el régimen virreinal, por vía del encomendero y de los monjes, sin embargo tenía su efecto negativo sobre el carácter y la actuación de don Gabriel de Guzmán mismo, quien con todo eso se convirtió en un instrumento cínico del colonialismo y de su economía explotadora.

Caballero acusa en su carta a los frailes de cobrar precios excesivos y de maltratar a los indígenas, cuando no obedecían o no entregaban su tributo: “Asimismo las fiestas principales, el indio que no lleva para ofrecer cacao o dinero le hacen azotar a un topil en el patio de la iglesia delante del altar donde se dice misa, en presencia de todos los indios” (Scholes y Adams, 1961: 298).

En todo ello, el cacique también tuvo un papel:

Asimismo los frailes de Yanguitlan persuadieron a don Gabriel, cacique del dicho pueblo, a que hiciese una casa muy suntuosa a fin de detener la obra del monasterio, porque si se acaba perderán los intereses que llevan a los indios y las sobras que les son mandadas dar.

³⁷ Un análisis profundo de la psicología del colonizado es la obra clásica de Memmi (1991). Bartolomé (1997: 149 ff) comenta sobre el concepto de Mauss acerca de la *persona*, construida en interacción social. Brück (2005) reseña el uso de este concepto en estudios arqueológicos recientes.

Y de hacer casa el cacique se sigue gran daño a los pobres porque [...] ellos no tengan lugar a labrar sus tierras ni a ganar para pagar los tributos al encomendero, porque les cabe a cada uno cuatro semanas cada un año ir a la obra de la iglesia y dos a sacar piedras a la cantera y dos a hacer cal y una al monte a cortar madera y otra a traer la cal al monasterio y otra coger zacate para los frailes y comunidad y servicios de frailes, caciques y comunidad, y seis a hacer las milpas del cacique hasta se lo dar encerrado en su casa y otras seis a los frailes en la milpa que siembran de trigo y maíz, pues si sobre lo que está ya dicho han de dar otras cuatro semanas a la casa del cacique, que no les queda a ellos tiempo para hacer ni labrar sus milpas, y a esta causa padecen necesidad muy grande los pobres. Y de todos estos tequios y obras no les dan paga alguna a los indios más de cómo se lo mandan los frailes y el cacique, así lo hacen, porque no hay por la parte de los pobres quien responda. (Scholes y Adams, 1961: 301-302.)

NUEVOS GÉNEROS DE ESCRITURA

Huelga decir que con la colonización tanto la forma como el contenido de la literatura y de la historiografía indígena sufrieron cambios drásticos. Se produjeron crónicas y actas de procesos, registrados en castellano o en lenguas indígenas con el alfabeto europeo. Entre los documentos coloniales escritos en dzaha dzauí con el alfabeto predomina el género de los testamentos. Especialmente los caciques nativos, pero también otras personas de la comunidad, redactaron su última voluntad en su propia lengua.

La estructura formal de los testamentos corresponde a la instrucción dada para este efecto en el *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina. Característicamente tales textos comienzan con una profesión de la fe católica, y luego en su contenido también contienen muchas referencias a la vivencia y a los conceptos del cristianismo.³⁸ Podemos ilustrarlo con un testamento conservado en el Archivo del Juzgado de Tepozcolula.

I.a. El preámbulo contiene la profesión de la fe con la invocación de la Trinidad (“En el nombre...”), enmarcando así el documento dentro de la normatividad religiosa. El término español “Dios” se combina con el término indígena *Ñuhu* (“Deidad”), combinando la perspectiva católica con valores precoloniales subyacentes.

*Saha sananini dzutu Dios ndehe dzaya Dios ndehe Spiritu Santu Dios,
uni persona, dzo eeni Dios,
ndisa ñuhu, ndehe huaha, ndehe cuhui,
yosinindisandi,
dzava nacuhui saha sananini Jesus.*

En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo,
tres personas, pero un solo Dios,
el verdadero ser divino, todo bueno, todopoderoso,

³⁸ Véase el detallado estudio de Rojas Rabiela (1999: 31-38), así como las observaciones de Sell y Burkhart (2004: 43 ss).

[en Él] creo,
amén en el nombre de Jesús.

Esta fórmula contiene un paralelismo, que inicia con la triple repetición de Dios, y continúa con la descripción *ndehe huaha, ndehe cuhui*, “todo bueno, todopoderoso”. El “Dios” católico es reconocido en dzaha dzauí como *ñuhu*, un ser divino de la época precolonial, y a la vez *ndisa*, “verdadero”. La misma palabra *ndisa* aparece en el verbo *yosini ndisa-ndi*, “siento [como] verdadero”, es decir, “creo”, “tengo fe”. Es una referencia abreviada al *credo* católico.

La frase se cierra con *dzava nacuhui*, “así sea”, equivalencia del término “amén”, y la repetición de la fórmula “en nombre de”, ahora combinada con la referencia explícita a Jesús.

I.b. Luego el testador, autor del texto, se identifica y hace un llamado a los lectores para que lo reconozcan y respeten su voluntad.

*Naconaha ndehetacata cotondaa tutu yaha
dzahua tnaha yotasitnuni nduhu,
tai nani Tomas Hernandez
ñuu Sto Tomas ñuundi.
Vitna yoquedzandi testamento
yotasitnunindi dzahua tnaha cuhui
quehui cuhuindi.*

Sepan todos ustedes que lean este documento
cómo dispongo yo,
el hombre que se llama Tomás Hernández
del pueblo Santo Tomás, mi pueblo.
Hoy hago el testamento,
dispongo cómo debe ser (hacerse) todo,
el día que me muera.

El testador identifica su estatus social como *tay*, “hombre (común)”, es decir, no es *toho*, “noble”, ni *iya*, “señor (cacique)”. A la vez menciona su lugar (*ñuu*) de origen, como sigue siendo costumbre en Ñuu Dzauí. Se trata de la comunidad de Santo Tomás, de que no se da el nombre en dzaha dzauí, ni otro en náhuatl. El testador tiene el mismo nombre que el santo patrón, circunstancia que lo une de manera aún más especial a esta comunidad.

Con el enfático *vitna*, “hoy”, el autor se sitúa a sí mismo, a su acto y al lector en una realidad histórica específica. El término *testamento* es un préstamo en el texto en dzaha dzauí, y su función consiste en hacer constar que se trata de una costumbre introducida por los españoles, pero luego se explica su significado como la disposición de lo que se debe hacer cuando muera el autor.

II. Las llamadas “cláusulas expositivas” mencionan la preocupante situación de salud del testador, la razón por que piensa que pueda morir. Este momento vital crítico del ser humano se interpreta como la voluntad de Dios. Al mismo tiempo se señala que está todavía en buen estado mental, capaz de formular su última voluntad.

*Ta quadzu yocuhuicahuindi quahy
yosinindahuiñaha may stoho Dios
dzoco iyo casi inindi, ndodzo yehe ndetacu inindi,
ña sinindi a cuhuindi a cacundi.
Yca saha dzondaa vitna nacachindaandi coondaa tutu
dzahua tnaha ñuhu ynindi.
ndudzu yaha nacuhui cutu nacuhui ndaa
nee caa nee quehuy,
cua cuhui yoo dzatuhu cua cuhui yoo dzatehui
sa yotasitnunindi.*

Aunque estoy sufriendo de una enfermedad
que el Señor Dios fue servido darme,
pero estoy en buen juicio y muy consciente,
sin saber si muero o me escapo (con vida).
Por eso pues hoy aclaro verdaderamente, que se redacte un documento
conforme lo que está en mi corazón.
Esta palabra: que sea arreglada y (respetada como) verdad,
para siempre jamás,
que no haya quien destruya, no haya quien dañe
lo que dispongo.

La referencia a la voluntad de Dios es con el verbo *yosini ndahui ñaha*, literalmente “dar merced a alguien, tener compasión”, es decir, en total respeto ante la suprema disposición divina, sin tono de rebeldía ni acusación.

El buen juicio del testador se describe con el paralelismo *casi ini*, “agudo de ingenio” (cf. *sa cuvui casi ini*, “seso, sentido”), *tacu ini*, “estar vivo adentro”, es decir, ser hábil y prudente.

El carácter importante y verdadero del enunciado (*ndudzu*) del testador se refleja en el uso de tres expresiones paralelas. Esta convención formal da un tono solemne al texto: se trata de una antigua forma de hablar, usada aquí para asegurar el cumplimiento de esta disposición testamentaria.

La combinación *cutu ndaa* (“arreglado, verdadero”) es traducida por Alvarado como “fijar algo en el corazón”.

III.a. Las “cláusulas dispositivas” constan de dos partes, que corresponden al alma y al cuerpo. La primera parte es la encomendación del alma, generalmente combinada con una referencia a la ceremonia del entierro.

Vitna yocachindi nduvua ndaha Dios
 ayandi sihi yeque coñondi.
 Quehui cuhui yuhu coñondi yotasitnunindi
 uni p.oss missa uni p.oss vigilla
 nihi dzutu cachiya missandi.
 Yotasitnunindi ee molla nihi dzutu prio
 saha coquesiya ndehe quehui cocachiya missandi
 qhmi p.oss nihitucuya quehui saa 9 quehui.
 Yotasitnunitucundi quehui no coo yte ñuma huahi ñuhu
 uni p.oss missa ee p.oss vigillia.

Yotasitnunitucundi yodzocondi hoho p.oss yotniñondi satnu Sta. Ma.
 Yodzocotucundi uni p.oss satnu Sta. Cruz.
 Yodzocotucundi uhui p.oss satnu St. Diego.
 Yodzocotucundi ee p.oss satnu aya iyo purgatorio.
 Yodzocotucundi hoho p.oss Sto. Domingo Suriano.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu St. Po.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu St. Pablo.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu San Miguel.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu Sto. Sebastián.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu St. Vecente.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu St. Meguel.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu St. Filipe.
 Yodzocotucundi ee ts. satnu Sta. Cata.
 Hoho dzico p.oss yehe naa yodzocondi huahi ñuhu Sto. Tomás: Cristo, St. Diego, ndehe naa iya.

Hoy entrego (digo que caiga) en las manos de Dios
 mi alma y mis huesos, mi carne (mi cuerpo).
 El día que se entierre mi hueso-carne (cuerpo), mando
 tres pesos para la misa, tres pesos para la vigilia,
 que [los] reciba el padre que diga mi misa.
 Mando además una mula al padre prior
 para que venga todos los días a decir mi misa;
 también debe recibir cuatro pesos cuando llegue el noveno día.
 Mando además [para] el día que estén las velas de cera en la iglesia
 tres pesos para la misa y un peso para la vigilia.
 Mando además y ofrezco cinco pesos, [que] dono a la caja [de la cofradía] de Santa
 María.
 Ofrezco además tres pesos a la caja [de la cofradía] de la Santa Cruz.
 Ofrezco además dos pesos a la caja [de la cofradía] de San Diego.
 Ofrezco además un peso a la caja [de la cofradía] de las Almas que están en el Purga-
 torio.
 Ofrezco además cinco pesos a santo Domingo Suriano.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Pedro.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Pablo.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Miguel.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Sebastián.

Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Vicente.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Miguel.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de San Felipe.
 Ofrezco además un tomín a la caja [de la cofradía] de Santa Catalina.
 Cien pesos valen las imágenes que ofrezco a la iglesia de Santo Tomás: el Cristo, el san Diego y todas las imágenes de los santos.

Observamos que el autor, que se define como *tay*, “hombre (común)”, respeta al sacerdote como *iya*, “señor (divino)”. Por la estructura en frases paralelas, sus disposiciones para las cajas de cofradías suenan como una letanía, una enumeración de los santos de su devoción. El verbo que se usa para esta acción es *yodzoco*, “ofrecer”, el antiguo término para hacer ofrendas y dedicar algo en sentido religioso. Compárese la expresión *yodzocondi nuu ñuhu*, literalmente “ofrezco a Dios”, que Alvarado traduce como “bendecir lo que comían los indios antiguamente”.

III.b. La parte material de las “cláusulas dispositivas” se refiere al legado de los bienes a los herederos (familiares, albaceas y otras personas). Esta sección podía contener una declaración de deudas existentes, disposiciones de negocios, aclaraciones de dónde se originaron los bienes.

*Dzavua sa si ñuuñayevui yotasitnunindi
 sa nisinimaniñaha may Dios sindi.
 Yosahañahandi si tay quahi usi uhui dzoo.
 Yosahañahatucundi si ñaha quahi uhui ts. nihi ee ee ña.
 Yotasitnunitucundi tay nduhui dzayandi
 tay nani Dgo de Santi.o
 tay conducu ndahandi
 yosahañahandi nee cutu sa si maindi
 ytundi huahindi yahui yutnundi mallasndi tecachindi
 ndehe dzava conaata.*

Y de las cosas del mundo dispongo (lego)
 lo que Dios quiso darme.
 Doy a los hombres enfermos 12 mantas.
 Doy a las mujeres enfermas 12 tomines a cada una.
 Lego al hombre que es mi hijo adoptivo,
 el hombre llamado Domingo de Santiago,
 el hombre que pagará mi tributo,
 le doy todo lo mío:
 mis sementeras, mi casa, mis magueyes, mis mulas, mis ovejas,
 todo lo que debe recoger él.

El texto en dzaha dzaui dice *tay quahi, ñaha quahi*, “hombres de enfermedad, mujeres de enfermedad”. La traducción colonial interpreta estos términos como *tay cay, ñaha cay*, “hombres pobres, mujeres pobres”.

Nótese que aquí, donde los receptores son humanos, la acción ya no se define como *yodzoco*, “ofrendar”, sino como *yosaha*, el verbo común para “dar”.

IV. El “escatócolo” contiene el nombramiento de los albaceas, la validación mediante testigos, la fecha y el lugar de la redacción. Al último se menciona el escribano. De esta manera se fija el documento, enmarcándolo en el tiempo y en el espacio, así como en el sistema legal y ante la sociedad.

*Dzahua saha cuhui queye nino yotasitnunindi yonda tutu yaha.
Yocootasindi ndehe nduhui all.es P.o de la Cruz P.o de Sarate
cuhui alvaciandi saha dza no mi [...] nino si ayandi.
Ndehe dzavua yaha yotasitnunindi nuu alguasil Mat.o de Vetanço
sihi yonini uhui testigos Dgo Herz Di.o Ariolla Dionisio Delgado
dzahua yaha nisacoondaa tutu testamento yaha
vitna 30 de julio 1634 años
Juan de la Cruz.*

Y se debe hacer con brevedad lo que mando en este papel.
Nombro a los dos alcaldes, Pedro de la Cruz y Pedro de Zárate
que sean mis albaceas, que luego hagan bien para mi alma.
Todo esto lo dispongo ante el aguacil Mateo de Betanzos
y lo oyen los testigos Domingo Hernández, Diego Arreola, Dionisio Delgado,
y este que escribió en papel este testamento
hoy, el 30 de julio del año 1634,
Juan de la Cruz.

Estos testamentos demuestran cómo la evangelización no fue solamente un asunto religioso, sino también parte de un cambio social absoluto. Los principios de la fe se incorporaron en la ética pública y hasta en documentos cruciales para definir las herencias, los derechos y las posiciones oficiales dentro de la comunidad.

EL SURGIMIENTO DE LAS COMUNIDADES

Durante algún tiempo, los descendientes de los reyes precoloniales se mantuvieron como protagonistas históricos importantes en el ámbito local, como intermediarios de la administración colonial con el estatus de una aristocracia indígena.

En la iglesia de Ñuu Ndecu (San Miguel Achiutla) hay una pintura ilustrativa de la realidad social de esta capa de la población en aquel entonces. La pintura contiene dos escenas. En la parte alta los ángeles salvan las almas de las llamas del Purgatorio. Es como una visión celeste que domina lo que se realiza en la parte baja de la pintura. Allí vemos la celebración de una misa. Un monje dominico, claramente reconocible por su traje blanco con negro, se ve de espalda: está frente a la mesa del altar, levantando el Santísimo con la hostia. En aquel tiempo el sacerdote celebraba la misa con la cara hacia el altar y con la



Fragmento central inferior de la pintura de las ánimas, iglesia de San Miguel Achiutla.



Fragmento lateral izquierdo (desde la perspectiva del observador) de la pintura de las ánimas, iglesia de San Miguel Achiutla.



Fragmento lateral derecho de la pintura de las ánimas, iglesia de San Miguel Achiutla.

espalda hacia la congregación. La mesa se encuentra bajo un baldaquín de una pesada tela roja con un bordado de hilo de oro en la orilla, y está cubierta con una tela blanca fina. En las esquinas de la mesa del altar están dos candelabros de plata con velas ardientes. Contra el candelabro, a nuestra izquierda, hay un libro abierto y reclinado, sin duda la Biblia: la página izquierda muestra un grabado de la crucifixión, la página derecha contiene texto. El monje oficiante está flanqueado por dos otros monjes dominicos, hincados. La parte negra de su traje está decorada con calaveras y huesos cruzados (que hacen referencia a una misa para las ánimas). Al lado de ellos están dos asistentes en traje blanco, igualmente hincados, que sostienen candelabros de plata sobre soportes o postes también de plata, con velas ardientes. Todos ellos se reconocen por su fisonomía como españoles.

A los lados de esta escena central se ve a los asistentes importantes que han acudido a la celebración. A la derecha del altar (a nuestra mano izquierda) están cuatro españoles, con el pelo largo, bigotes y barbita corta, vestidos con trajes negros con cuellos de encaje, hincados, con su sombrero negro en su mano derecha y un rosario de perlas –rematado en una cruz de plata– en la izquierda. Obviamente se trata de personalidades notables y dirigentes (encomendero, funcionarios) de la administración colonial en el entorno local. Detrás de ellos hay una segunda fila de cuatro hombres de tez más morena, vestidos con

traje de manta blanca, que probablemente representan al cacique indígena y a algunos miembros de su familia.

Una escena similar se repite a la izquierda del altar (a nuestra derecha). Cuatro mujeres españolas, de pelo rubio cubierto con mantillas negras, que llevan aretes de perlas grandes en las orejas, collares de perlas y piedras preciosas en el cuello, y varios anillos en los dedos. Están vestidas con ricos trajes de varios colores, con encajes, y tienen las manos unidas para la oración, al mismo tiempo que sostienen su rosario. Sin duda se trata de las esposas u otros familiares femeninos de los españoles a la izquierda. A las espaldas de ellas, en segunda fila, vemos a cinco mujeres de tez más morena, el pelo negro cubierto con mantillas blancas, con trajes blancos (¿huipiles?), aretes y collares más sencillos. Ellas han de ser las mujeres que pertenecen a la familia del cacique indígena.

La ideología de la imagen es muy clara: en el centro de la escena (y de la vida) está la misa, celebrada por los dominicos, que es la clave para la salvación de las almas. En cuanto a los asistentes, hay una separación de sexos: viendo desde el altar, los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda. Luego sigue la separación racial. En primera fila participan los españoles, que tienen el mando y son los ricos de la sociedad colonial; en segundo lugar los caciques indígenas, también de posición respetable, pero siempre detrás de los españoles y distinguidos de ellos por su color de piel, por el color y la forma de su vestido y por un menor nivel de riqueza.

El “pueblo común” aquí no aparece como protagonista, sino queda implícito como público: los espectadores pasivos de la pintura. La historiografía enfoca la posición intermediaria de esta aristocracia indígena frente a la corona española (ofreciendo lealtad a cambio de mercedes). Se comienza a ver y a representar su tierra como territorio feudal y luego como recurso económico, de acuerdo con los conceptos dominantes del momento. Mientras, la comunidad originaria, la “república de indios”, comienza a manifestarse como un nuevo protagonista histórico que va aprendiendo a aprovechar cada vez más hábilmente los espacios de la nueva estructura política y al mismo tiempo enfrentando crisis y amenazas cada vez mayores. Con el tiempo, esos indios erosionaron los privilegios de los antiguos reyes, los llamados “caciques”, que en su mayoría habían sido cooptados por el colonizador en un sistema de gobierno indirecto.

Los documentos de la etapa posterior de la época colonial muestran efectivamente cómo los caciques poco a poco desaparecen del registro histórico y son reemplazados por la comunidad, la “república de indios” como protagonista del quehacer social e impartidora de la justicia. Son las comunidades mismas, que a través de sus cabildos, constituidos por medio de un sistema de cargos, resuelven sus problemas.

Un ejemplo es el acuerdo entre dos comunidades sobre sus linderos en el siguiente documento de Tiyuqh o Sayultepec en el valle de Nochixtlán (AGN, Ramo de Tierras Vol. 308 p. 140-142). El texto mixteco viene acompañado por una traducción de Nicolás Montesinos (1717).

Vitna martes 13 de junio del 1690 a.os saha vidzo dzaha costohondo ndios sihi saha vidzo dzaha costoho Rey yocuuinju aldes fra.o de aguilar Regidor mayor p.o pablo y Juan de la cruz

ndehe taca Republica yocuhui sihinju tniño costohondo ndios sihi ndehe taca toho yocuhui nisanu sihi ndehe taca dzaya dzano S.to sa Juan tiyuqh

saha vidzo dzaha costohondo ndios sihi saha vidzo dzaha costohondo Rey yocuuinju aldes diego de sa pablo Reg.dor Mayor sebastia de lo reye y domingo de aguilar sihe ndehe taca republica yocuhui sihinju tniño co Stoho ndios sihi ndehe taca toho yocuhui nisanu sihi ndehe taca dzaya dzano chayú s.n andres atata yaha

yca saha ninatnay tnuhu -tacanju nduhui ñuunju saha yoquidza chay ñuu sta m.a asucion atoco yocahinjaa cha ñuhu njayu chayú sa juan tiyugh sihi ñuhu njayu chayú sa andres atata saha yonjaa yonjitonju sico stohondo ndios sihi sico stohondo Rey ndehe nduhui ñuunju dzava tnaha yyo saha sini mani tnaha nja saha nja nino quehui nidznooho uhui ñaha chay sa matheo yucu cui sini yya don domingo de sa pablo yca saha ñaha yocuhui watu yni ndehe taca toho sihi ndehe taca ña njahi saha conjaconcha yia saha va cuhui cha ña njahi yia dzoheni co stohondo ndios sihi co stohondo Rey yocuu co yianju

dzahua yaha nicachi tacacha sihi dzahua ca huitna yonatnay ndehe nduhui ñuunju saha nisacoto tacanju na nja si [...] chi yocuhui dzañu ndehe nduhui ñuu saha yatni ini nitnaha tnaha ñuu saha hua cuhui caa njiyo ñuu sa jua tiyuqh sihi saha hua cuhui coo njiyo ñuu san andres atata saha hua cuhui cacu cuachi cacu pleyto nuu ca [...] ghhu yca nisacani dzañu ndehe nduhui ñuunju dzahua yodzo ytnu tichico saha nitnaha dzañu ñuu sta ma asuccion atogh sihi nitnaha yucha ndende³⁹ saha nitnaha dzañu ytu comonidad sa Jua tiyuqh sihi ytu comonidad s andres atata nisisi yucha niqitnaha cani saha ytu toto cuaha saha nisandehe toto sihi ytnu tinduchi

ndehe dzahua yaha nitney tacanju saha ndaa saha cuiteyu n[icu]hui saha sini cuihi saha sini mani tnaha cuhui co njaca tnaha cahi ca ghui cuiya yca saha cha yoo dzaya sa Jua tiyugh adzi dzaya s andres atata nadzacacu cuachi yca saha Real audieçia nacoto saha va cuhui tnani saha sini mani tnaha yca saha yochidzo tacanju Jus.ia sihi ndehe taca toho yocuhui nisanu ndehe nduhui ñuunju Juramento sihi firma nuu tutu escritura yaha. huitna Martes 13 de Junio d 1690 a.os

[Rúbricas.]

Hoy martes 13 de junio del año 1690 en nombre de Nuestro Señor Dios y en nombre del señor rey somos el alcalde Francisco de Aguilar y el Regidor Mayor Pedro Pablo y Juan de la Cruz y toda la república (que) juntos estamos al servicio de Nuestro Señor Dios y todos los principales que son ancianos y todos los macehuales de San Juan Sayultepec.

En nombre de nuestro Señor Dios y en nombre de nuestro señor el rey somos el Alcalde Diego de San Pablo, Regidor Mayor Sebastián de los Reyes y Domingo de Aguilar y toda la república (que) juntos estamos al servicio del Señor Dios y todos los principales que son ancianos y todos los macehuales de esta cabecera San Andrés Sinaxtla.

Por eso nos consultamos todos juntos ambos nuestros pueblos sobre lo que hacen los del pueblo Santa María Asunción Nochixtlan que quieren quitar nos las tierra [de riego] de la cabecera San Juan Sayultepec y tierras [de riego] de la cabecera San Andrés Sinaxtla los que guardamos y tenemos por ser de nuestro Señor Dios y de nuestro señor el rey los dos pueblos nuestros, así como hay amistad entre los dos desde antes y en el futuro cuando nos dieron mucho que hacer los de San Mateo Yucu Cuii y el cacique Don Domingo de San Pablo, por eso no están de acuerdo todos los principales y todos los mace-

39 Compárese el Mapa de Sinaxtla en Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940).

huales reconocerlo como cacique ni ser sus macehuales, sino solo Nuestro Señor Dios y Nuestro Señor el rey son nuestros caciques.

Esto dijeron todos y así mismo ahora nos consultamos, nuestros dos pueblos, que fuimos a ver todos por donde están los linderos de nuestros dos pueblos por estar muy cercanos los pueblos para que no suba el pueblo San Juan Sayultepec y para que no baje el pueblo de San Andrés Sinaxtla, para que no nazca controversia ni pleito en todo tiempo venidero, por eso se fue a poner el lindero de nuestros dos pueblos en la mitad del llano Itnu Tichico donde se junta el lindero del pueblo de Santa María Nochixtlan y donde se junta el río Yucha Ndende, donde se junta el lindero de la milpa de la comunidad de San Juan Sayultepec con la milpa de la comunidad de San Andrés Sinaxtla, pasa el río y llega a juntarse al pie de la loma de Toto Cuaha donde termina la peña con la loma de Tinduchi.

Todo eso acordamos todos que es cierto y verdadero (que) quedó algo valioso, amistad, entre nosotros de estar conformes todos por muchos días y años más por eso: si algún hijo [= habitante / ciudadano] de San Juan Sayultepec o un hijo de San Andrés Sinaxtla hace surgir controversia que entonces la Real Audiencia vea que no se deshaga la amistad que nos junta. Por eso ponemos todos, la Justicia y todos los principales, que son ancianos de ambos nuestros pueblos, juramento y firma en este documento. Hoy martes 13 de junio del año 1690.

Rúbricas:

Alcalde Francisco Aguilar, Regidor Mayor Pedro Pablo, Juan de la Cruz, Alguacil Mayor, Domingo Ramírez, Juez Diego López, Gregorio López, Marcial Jiménez, Nicolás Gómez, Juan Domingo, Gaspar López, Andrés Jacinto, Domingo de Salazar, Pascual de la Cruz, Domingo de Aguilar, Juan Nicolás, Andrés de la Cruz, Joseph de la Cruz, Juan Diego, Matías Juan, Pedro Joseph, Domingo García, Juan de la Cruz, Domingo López.

Alcalde Domingo de San Pablo, Regidor Mayor Sebastián de los Reyes, Domingo Aguilar, Juan Miguel, Antonio de la Cruz, Agustín Antonio, Pedro Osorio, Miguel de la Cruz, Juan Francisco, Sebastián de la Cruz, Joseph Miguel.

Las referencias a los caciques señalan su presencia económica y política, pero a la vez su incorporación en otro tipo de organización local. Como ejemplo reproducimos tres documentos presentados por don Pedro Martín de Chávez y Guzmán, cacique de San Pedro Mártir Yucu Xaco (Chocaltepec), sujeto de Tlaxiaco (AJT 4: 4). Este es el hijo de otro “cacique anciano” mencionado en los mismos documentos, que hacen constar cómo llegó a ser poseedor de ciertas tierras. Después de la muerte del “cacique anciano” se produjo una disputa: Gracia de la Cruz se apropió de aquellas tierras, dando como razón que el finado cacique todavía le debía 48 pesos. Ahora el nuevo cacique exige que los hijos de Gracia le regresen las tierras, presentando primero un documento en español:

Memoria de lo que mi padre tenía en el rancho de Yosoñaña, y en este pueblo de san pedro martir chocaltepec, y son los siguientes:

Primeramente cuatro jacales, dos con sus llaves de ocho brasadas u ocho baras: una troxe tambien de ocho baras, con otra que servia de tenerias en que cuesian cueros

= con una cuchilla de descarnar,

= una cuchilla de tejer cueros que le llaman teja

= una banca una mesa

= una cama. dos coas. un metate. treinta magueyes
 un rancho que bolvio a resgatar mi padre que lo tenia arendado miguel de savaleta
 español y besino de tlax.co el cual lo ubo dho mi padre, con un jacal de dies varas
 = una cuchilla de descarnar cuero una texa un molino en que molian timbre
 En el propio pueblo dexo mi padre dos solares de magueyes, el uno se alla detras de la
 comunidad. y otro en el lugar que le llaman en la Ydioma tecuiyji que abia sesenta plan-
 tas de magueyes de partir, y en el otro mas de sientto.
 que todo lo rreferido lo ha estado aprovechando dicha Gracia de la Cruz: con las dhas
 dos nopaleras que consta en dhos dos papeles de compra que el otro difunto hiso.

A éste se agregan dos textos en la variante local del dzaha dzauí, que documentan la
 adquisición de las “dos nopaleras” mencionadas. Se acompañan por una traducción de
 Vicente Ramírez, intérprete general de la Provincia de Tepozcolula (1755).

*Huitna savado 15 quihui jhica yoo Juniiio cuiya de 1714 niqhicoto ndoso nduhu Regidor Miguel
 de mendoza Alguacil Mayor Diego hernandes tatno nijhano Domingo Rodrigues Sno Miguel
 de la Cruz jhihi ndihi taca ca ofisiales hee solar huinde nijhaa Yia nijhano D.n Pedro Mrn de
 chaues y gusman jha ninasico Bernabel de S.n Juan nu nijhiyote jhata hue Pedro de la Cruz
 siñe huehe Pasqual plasa*

*Yca ndaa cuiti nijhito noo nduhu Justisia nijha ñaha Yia nijhano ts ushi peso yahui solar
 jha ña heeca cuhui n qhende tecuasú sayate ñee ee tñahate na qhende*

sahua ndudzu nitneya jhi bernabel de S.n Juan yaha aniñe ñuu Sto Sn Pedro Martir

yca yio firmandi nuu tutu yaha jhihi testigo

*[Rúbricas] Miguel de mendosa Reg.dor, Diego hernandes Alcasí Maior, Domingo rrodrigues
 tatno nijhano, Sno Miguel de la Cruz, D. P.o Mrn de chaves y gusman*

Hoy el día sábado 15 del mes de junio, del año 1714 venimos a reconocer nosotros, Re-
 gidor Miguel de Mendoza, Alguacil Mayor Diego Hernández, Topil anciano Domingo
 Rodríguez, Escribano Miguel de la Cruz, con todos los oficiales, un solar de nopales que
 compró el señor (cacique) anciano, Don Pedro Martín de Chávez y Guzmán, que le
 vendió Bernabel de San Juan, donde vivió, atrás de la casa de Pedro de la Cruz, a un lado
 de la casa de Pascual Plaza.

Y en verdad fue visto por nosotros, la Justicia: le dio el señor (cacique) anciano diez
 pesos como pago del solar para que ninguno mueva la venta y ni aún sus hijos ni sus pa-
 rientes pueden quitar.

Esta es la razón que acordó el señor (cacique) con Bernabel de San Juan aquí en el
 palacio (*tecpan*) del pueblo de San Pedro Mártir.

Así se ponen nuestras firmas en este documento con testigos.

*[Rúbricas] Miguel de Mendoza Regidor, Diego Hernández Alguacil Mayor, Domingo
 Rodríguez topil anciano, Escribano Miguel de la Cruz, Don Pedro Martín de Chávez y
 Guzmán.*

Huitna Juebes 8 jhica yoo de marzo de 1718 años yaha aniñe ñuu

*Sto Sn Pedro Martir niquijha Gregorio de pas jhihi ñasihite Rosa de Sn Domingo nuu
 nduhu Reg.dor Juan Benito Domingo y Belasco Alcuasi maior tatno nijhano lorenzo de aqhino
 Sno Juan Marsial jha nindatnahate jhiy Yia nijhano D.n Pedro de chaves jhaha chinde ñaha-*

ya una peso ts jha yonihi yecate yucunda tienda Alcalde Maior jhaa nduqhu te yojha nahate solar nu nijhiyote siqhi huey toho nijhano Bartolome osorio ja cua cuiya cuhui jha jhiya jha ña eeca cuhui naqhende

yca nicuhui consierto ushi uhui peso yahui solar te jha qhumi peso yonehe yecate nuya sina te ña yonanihiya

yca nicuhui ninacuaaya solarte nijjhito noo nduhu Justicia nijhaya ts 8 peso nu gregorio jhi ñasihite niqhijhindi nduhui te niqhite ts te nitende dahui jhaha solar ñatuhui fuerza nicuihui sacuiti jha nicana nuu yni mate nisicote jha qhi jhiyote tnoho ndoho

sahua tniño nicuhui yca yio firmandi candi nuu tutu yaha

[Rúbricas] Juan Benito Reg.dor, Domingo de Belasco Aluaci Maior, Lorenzo de Aquino tatno, Sno Juan Marzial, D P.o de claves y gusman.

Hoy, jueves 8 del mes de marzo del año de 1718 aquí en el palacio (tecpan) del pueblo del santo San Pedro Mártir compareció Gregorio de Paz con su mujer Rosa de San Domingo ante nosotros, el Regidor Juan Benito, Domingo de Velasco, Alguacil Mayor, Topil anciano Lorenzo de Aquino, Escribano Juan Marcial, porque tuvieron un acuerdo con el señor (cacique) anciano Don Pedro de Chávez para que él les ayudase con ocho pesos que deben en Tepozcolula en la tienda del alcalde mayor por grana y le dieron un solar donde viven arriba de la casa del principal anciano Bartolomé Osorio el año pasado para el señor (cacique) para que ninguno lo pueda quitar.

Así fue el concierto: de doce pesos como pago del solar y cuatro pesos que todavía debieron al señor (cacique) y no lo había recibido el señor (cacique).

Así fue que el cacique compró el solar y fue visto por nosotros, la Justicia, (que) el señor (cacique) dio ocho pesos a Gregorio y su mujer que entre los dos recibieron el dinero y se remató el solar, no fueron forzados sino voluntariamente lo vendían para que salieran de su problema.

Esto fue el asunto, por eso están nuestras firmas en este documento:

[Rúbricas] Juan Benito regidor, Domingo de Velasco alguacil mayor, Lorenzo de Aquino topil, escribano Juan Marcial, Don Pedro de Chávez y Guzmán.

A menudo, las comunidades también expresan quejas y críticas sobre intentos caciquiles de dominar la política local, como en esta denuncia acerca de irregularidades durante una elección de autoridades en Ndisi Nuú (Tlaxiaco). El texto mixteco se acompaña por la traducción de Domingo de Ábrego (AJT 50: 49).

Huitna domingo 20 de diciembre 1713 años yonasahuiso taca saña saya sana nicuhui tayu caa ndijhi noo nana tnaani jhi too sa yya cano alcalde mayor jha maani nicuhui yuba see jhi ndee tacasa jha coto ndahui nahani tacasa

jha satna tniño nicuhui huitna jha nicuhui elesion ñoosa yaha nisaa governador don pedro jhiy uhui mandon taa sini nica saa yuuta elesion jhiy tnaaya veiya ndighi ca jha nijhicaya tniño governador coo sayaya

ica jhaa vitna yonasatuhuisa nana maa jhi toosa yya cano alcalde mayor yca jhaa yojhica tahuisa nana tnaani jha ma cuhui cuno cuechiya tniño governador jha sa tau nica derrama yosahaya yosandohoya ndee tacasa cuechi jha nicuhui uni cuiya yojhino cuechiya tniño governador yca jhaa ña yocuhui vatu ca yni tacasa jha coo saya ya tniño governador jha nisahaya vico yyasiy asunsion nijhica ndosoya ts noo tacasa ee tomimes ee ee casado ta ñatuhui nijhaa sica

*nini ña jhini tacasa ña naha nicuhuiya tomines jhiy nijhica tucuya ñoma s.to dehe yño varrio
hoho hoho libra nijhica ndosoya ee ee barrio jhiy noni comonidad ña nijhini tacasa
da ichi cua tomines*

*jha niscoya ndehe uhui cuiya niniy noni comonidad ñatuhui cuenta nitajhiya noo tacasa
jhiy ninduhui vaha veñuhu ñatuhui nichiyta tacuesu ee medio jhiy yocay deyya ñuhu yojhitu
tacasa yosaaya arrentar noo yya castilla ña yojhini taca ñana jha yocuhuiya tomines yaha
yca jhaa yojhica tahui tacasa nana yya toniñeyo ndios sina ñoho ca cuhui uhui jhichi nana
maa jhitoosa yya cano alcalde mayor dee yuba ni tni yonasa huisoni no ndee tacasa nana maa
jhitoosa yya cano alcalde mayor dee tacasaa nitajhi truni maani nidee nijhiso cabaya*

Hoy domingo 20 de diciembre del año 1713 informamos todos nosotros los macehuales “naturales” que están en la cabecera Tlaxiaco ante usted a nuestro señor, señor (cacique) grande, alcalde mayor, que usted es como padre-madre para todos nosotros, que tenga compasión con todos nosotros.

Se trata del asunto de la mañana, hoy, que era la elección en este nuestro pueblo: lo hizo el gobernador Don Pedro y dos tequitlatos, jefes, hicieron en secreto (a escondidas) la elección antes de amanecer, en su casa fue evidente que él pidió el puesto de gobernador para su hijo.

Por eso hoy le manifestamos ante usted mismo nuestro señor, señor (cacique) grande alcalde mayor y por eso le suplicamos a usted que no vuelva a ocupar el puesto de gobernador por ser demasiadas las derramas que nos echa, nos hace sufrir a todos maldades porque fue 3 años que ocupó el puesto de gobernador.

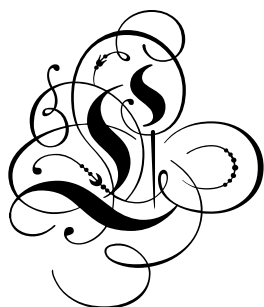
Por eso ya no es el gusto de todos nosotros que será para su hijo el puesto de gobernador porque (cuando) hizo la fiesta de la Virgen de Asunción, pidió dinero a todos nosotros, un real a cada casado, y no es claro, anda oscuro, sin saber todos nosotros, qué hizo con el dinero; y pidió también cera del santo a todos los 6 barrios, 5 libras (a) cada uno pidió a cada barrio y el maíz de la comunidad, no sabemos todos nosotros adónde se fue el dinero.

Es que ya estuvo los dos años, que recibió el maíz de la comunidad sin dar cuenta a todos nosotros y se reparó la iglesia sin que él gastó aunque sea un medio real y quita las tierras que trabajamos todos nosotros para arrendarlas a los señores de Castilla, sin saber todos nosotros en qué gastó ese dinero.

Por eso suplicamos todos nosotros a Nuestro Señor Rey Dios primeramente y en segundo lugar a usted mismo, nuestro señor, señor (cacique) grande alcalde mayor como nuestro padre para que responda a todos nosotros, a usted mismo, nuestro señor, señor (cacique) grande alcalde mayor, a todos nosotros, y a lo que usted mismo dispuso, a todo ha faltado.

6. LA CAJA DE LA COMUNIDAD

Memoria de Ini Yoho (Yolomécatl)



a ideología social antigua implicaba un nexo íntimo entre lo humano y lo divino, entre historia y cosmovisión, entre física y metafísica, entre rey y sacerdote. La Colonia introdujo una separación entre estas categorías, de acuerdo con la distinción platónica entre materia e idea y la distinción cristiana entre cuerpo y alma. Como resultado se separaban también las esferas de dominio: por una parte la administración secular, virreinal, por otra la influencia de la Iglesia, de los conventos. En el *Códice Yodzo Cahi* ya vemos la incipiente distinción entre estas esferas (la del encomendero y la del monje), aunque aparecen todavía conectadas. Los textos coloniales escritos en dzaha dzauí que analizamos en los capítulos anteriores, se dividen claramente en géneros diferentes de acuerdo con esta separación. Por una parte, las predicaciones, las doctrinas y los tratados de la fe católica; por otra, los testamentos, las actas jurídicas y los cortes de caja.

El tiempo –esto es, el año agrícola– estructura la vida de la comunidad de manera cíclica (“ahora es el tiempo para ...”), pero a la vez las actividades de la comunidad, especialmente tareas colectivas (tequio) y fiestas, dan estructura y significado a la secuencia de los días. Es el trabajo, determinado por los ritmos del campo, junto con las celebraciones religiosas de estos ritmos, lo que constituye el fundamento de la comunidad. Es toda esa participación colectiva lo que forma el sujeto social y crea la memoria cultural. En estas actividades se continúa pero simultáneamente se reforma y se renueva el trabajo colectivo, que en la época colonial se hacía en el marco de una estructura feudal para producir los tributos destinados al cacique, es decir, la ayuda a aquella autoridad central para que se organizaran las fiestas del pueblo y se administrara la redistribución de bienes (cf. el *Códice Yodzo Cahi*). La comunidad, ahora concebida de acuerdo con el ideal de una *civitas dei* e inmersa en la práctica del cabildo español, ya no es meramente el recurso (*ndaha saha*, “mano y pie”) del *iya*, sino que se vuelve un fin en sí, o, con otras palabras, se transforma en protagonista de su historia.

En la época precolonial los *iya* eran las personas emblemáticas que gobernaban (*yotasi tnuni*) y eran representes (*yuhu nuu*, “boca, rostro”) del pueblo. Parte de sus atribuciones era coordinar aquel trabajo colectivo, así como recoger el “tributo” que los integrantes de la comunidad les daban tanto para su propio mantenimiento como para financiar obras públicas o para repartirlo en las fiestas. En la época colonial son los cabildos de las “repúblicas de indios” los que retoman y se encargan de esta función central, concretizada en el manejo de la caja de la comunidad.¹ Estas cajas fueron promovidas por los frailes en el siglo xvi para financiar las fiestas y otras actividades de los templos, pero luego institucionalizadas por el gobierno colonial como base financiera de los cabildos. A la vez se determinó el cultivo de tierras comunales (“milpa de la comunidad”) como una de las entradas financieras de estas cajas.

El registro de lo que recibían y gastaban las autoridades permitía también un control preciso por parte de los habitantes. Un manuscrito pictórico fascinante, que durante una serie de años registra las acciones de las autoridades para la vida económica de la comunidad es el *Códice de Texupan* (Sierra).²

También existen textos alfabéticos sobre el mismo tema. Un documento muy informativo e ilustrativo en dzaha dzauí es la *Memoria de Ini Yoho* (Yolomécatl), que registra puntualmente por mes las entradas y los gastos de la comunidad durante el año 1704, y así nos da una especie de radiografía de la vida económica de una aldea colonial. El manuscrito se ha conservado en el Archivo del Juzgado de Tepozcolula.³ Se trata de una denuncia de los nuevos alcaldes de Ini Yoho (Yolomécatl), Raimundo del Valle y Juan de Tapia, en contra del alcalde anterior, Nicolás de Cervantes, por mal manejo de los fondos del pueblo (la caja de la comunidad), y por lo tanto de una exigencia para que rindiera cuentas:

Tepozcolula 1705. Demanda puesta por los alcaldes y otros naturales del pueblo de Santiago Yolomecatl sujeto a esta cabecera de Tepozcolula contra Nicolas de Servantes natural de él sobre que dé cuentas de los bienes y reales que entraron en su poder de la comunidad del tiempo que fue alcalde de dicho su pueblo.

Como respuesta, el alcalde anterior –Nicolás de Cervantes– y su cabildo presentan esta memoria detallada en dzaha dzauí sobre el dinero que recibieron y gastaron durante el año 1704. Domingo de Ábrego, intérprete oficial del juzgado de Tepozcolula, tradujo el texto mixteco al español, lo que nos ayuda ahora en la comprensión del original. Para seguir los cálculos hay que tomar en cuenta que la moneda básica usada fue el real –llamada tomines (ts) en el texto en dzaha dzauí– y el peso (= 8 reales).

1 Sobre las cajas de la comunidad, véase Tanck de Estrada (2005: 33-36), que también incluye fotos de un ejemplo concreto de Santiago Tetla, Tlaxcala. Originalmente (siglo xvi), en efecto, se trataba de una caja o baúl. Para el contexto socioeconómico general de la región Nuu Dzauí, véanse Pastor (1987) y Romero Frizzi (1990, 1996).

2 Edición: León, 1982 (1906). Cf. Aguirre Beltrán (1996) y Terraciano (2000), así como Restall y Sousa y Terraciano (2005).

3 Conocimos este texto en la década de 1970-1979, junto con Ronald Spores y Ángeles Romero, durante la búsqueda de documentos coloniales escritos en dzaha dzauí.

El texto inicia con la presentación de todo el consejo municipal en secuencia de importancia: 2 alcaldes, 4 regidores, 2 tequitlatos, 1 alguacil y 2 topiles. Esto corresponde al inicio de su administración; las demás entradas son de 1704; cada entrada se escribió el día en que ocurrió el hecho. Hemos numerado los párrafos para facilitar su referencia.

PARTE I: INGRESOS

1. *memoria dihitaca dzahuatnaha tniño yocuhui yaha huehe comonidad nee cuiya huitna de mil setesientos y quatro años eeni nuu tutu yaha yonacachi nuu ninihi tomines sahani tniño naa si ña tey niquey tniño sihi nuu nicuhui gasto tucu dzahua yotee ndihi duhui duhu allde nicolas de serbantes allde miguel fran.co rexidores p.o de thapia regidor p.o garçia regidor sebastian erz regidor p.o de sn ju.o saqui ñehe nicolas gomen saqui ñehe lorenzo de osorio alguasil mayor miguel lopez tatno gustiçia ju.o erz tatno gustiçia jusepe de la cruz ndihi dzahua yaha tnaha duhu justicia nisino quachi tniño stoho stohondo Dios stohondo Rey huitna lunes 7 quihui yoo de enero de 1704 a.os es.no Domingo morales.*

Memoria de todos los tequios que hay en esta casa de la comunidad en todo el presente año de 1704. Sólo este papel, que diga si se recibieron reales por el tequio de los que faltaron al tequio y si hubo gasto también. Así lo ponemos, todos nosotros: alcalde Nicolás de Cervantes, alcalde Miguel Francisco, regidor Pedro de Tapia, regidor Pedro García, regidor Sebastián Hernández, regidor Pedro de San Juan, tequitlato Nicolás Guzmán, tequitlato Lorenzo de Osorio, alguacil mayor Miguel López, topil de justicia Juan Hernández, topil de justicia Joseph de la Cruz, todos nosotros aquí de la Justicia, dimos nuestro servicio a nuestro Señor Dios y a nuestro Señor el Rey.

Hoy, lunes el día 7 del mes de enero del año 1704.

Escribano: Domingo Morales.

Enero

2. *quihui lunes 7 quihui yoo de henero dzahua nicuhui tniño sitno caca, nitniño yahui f osor 1 ts; nitahui yuu quihui yaha ña nisaha ju.o pasqual nitniño yahuite 1 ts, dzihui ni tucu quihui yaha nitniño yahui ju.o de serbantes sihi nicolas de serbantes saha ña niducuto saha cuhui coho dzutu; ninihi 4 ts.*

Lunes 7 de enero fue el tequio del horno de cal. Felipe Osorio pagó 1 real. Quebraron piedra este día. No fue Juan Pascual: pagó 1 real. Y este mismo día pagaron Juan de Cervantes y Nicolás de Cervantes, porque no buscaron (dieron) de comer al padre (cura). Se recibieron (en total) 4 reales.⁴

⁴ Juan Pascual fue el mayordomo (cf. § 7). Los dos Cervantes son caracterizados como personas de respeto, principales, por el sufijo *-to*. Nicolás de Cervantes era el alcalde recién elegido. A esto se debe

3. *quihui miercoles 9 quihui yoo de enero; quihui yaha niquey yuu sitno caca, tniño yaha ña nisaha p.o erz: nitniño yahuite 1 ts*

Miércoles 9 de enero. Este día vino la piedra del horno de cal. A este tequio no fue Pedro Hernández: pagó 1 real.⁵

4. *quihui biernes 11 quihui de enero dzahua nitniño yahui p.o de la cruz saha tniño serviciote ninihi 6 ts.*

Viernes 11 de enero. Pagó Pedro de la Cruz por su tequio de servicio. Se recibieron 6 reales.⁶

5. *quihui lunes 14 quihui yoo de enero dzahua nicuhui tniño sitno caca; quihui yaha ña nisaha antonio de guzman sihi pelipe de chabes dihi duhui tey yaha nitniño yahui ninihi 2 ts.*

Lunes 14 de enero. Fue el tequio del horno de cal. Este día no fueron Antonio de Guzmán y Felipe de Chávez. Ambos estos hombres pagaron: se recibieron 2 reales.⁷

6. *dzihui ni tucu quihui yaha nitniño yahui maria magdalena saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu; ninihi 1 ts*

Y este mismo día pagó María Magdalena porque no dio de comer al cura. Se recibió 1 real.

7. *quihui sabado sau qhmi quihui yoo de enero dzahua nidzicondi ee libra colasion saha nidoo cuiya qua quey nisaa mayordomo ju.o pascual; ninihi 4 ts.*

Sábado 19 de enero. Vendimos una libra de colación que sobró del año pasado; la compró el mayordomo Juan Pascual. Se recibieron 4 reales.

8. *dzihui ni tucu quihui yaha yoñuhu tutnu saha yocaye caca, quihui yaha ña nisaha p.o ernandes, nitniño yahuite 1 ts.*

Y este mismo día se trae leña para quemar la cal. Este día no fue (al tequio) Pedro Hernández. Pagó 1 real.⁸

probablemente que no pudo cumplir con la tarea de dar de comer al cura. Se nota que esta circunstancia no lo liberó de tener que pagar. Se nota también que “dar de comer al cura” no era una actividad exclusiva de mujeres ni de personas comunes.

5 Una representación visual precolonial de la expresión “vino la piedra” (véase también § 141) aparece en los ritos de fundación del *Códice Yuta Tnoho* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a).

6 El sufijo *-te* indica que se trata de una persona común.

7 Antonio de Guzmán aparece en § 14 como *toho*, principal.

8 El mismo hombre no asistió el 9 de enero (§ 3).

9. *quihui domingo 20 quihui yoo de enero dzahua yocuhui tniño yocaye caca, quihui yaha ña nisaha nicolas de la cruz nitniño yahuite 1 ts*

Domingo 20 de enero es el tequio de quemar la cal. Este día no fue Nicolás de la Cruz: pagó 1 real.

10. *quihui biernes 25 quihui yoo de enero quihui yaha nidzicondi 2 ñee ticachi quiti nisini nisi-ni ñuhu quihui ninadiyu sitno caca: 4 ts.*

Viernes 25 de enero. Este día vendimos 2 pieles de los carneros que se mataron para barbacoa cuando se cerró el horno de cal: 4 reales.⁹

11. *quihui martes 29 quihui yoo de enero dzahua nicuhui tniño ninañuu sitno caca, quihui yaha ña nisaha nicolas fran.co – 1 ts.*

Martes 29 de enero. Fue el tequio de abrir el horno de cal. Este día no fue Nicolás Francisco: 1 real.

12. *dzihui ni quihui yaha nitniño yahui 6 casado saha ña niducusi saha cuhui coho dzutu: p.o de sn ju.o, diego de galicia, clemente lopes, diego de sn ju.o, nicolas erz, pasqual de sn ju.o; dihi yño casado yaha nitniño yahui saha ña niducu saha cuhui coho dzutu 1 p saha coto bino yaha comonidad nidoo 4 ts.*

Y este mismo día pagaron seis casados porque no dieron de comer al cura: Pedro de San Juan, Diego de Galicia, Clemente López, Diego de San Juan, Nicolás Hernández, Pascual de San Juan. Todos estos seis casados pagaron por no haber dado de comer al cura, 1 peso para que tome vino. Sobraron a esta comunidad 4 reales.

13. *miercoles 30 quihui yoo de enero dzahua nitniño yahui nicolas de sntti.o sihi pasqual de pas saha niqueyte tniño quihui nisahate yute diyoho dihi duhui tey yaha nitniño yahui ee ee tomines yca ninihi 2 ts;*

dzihui ni quihui yaha nidzacoyo noni comonidad, nocoyo 13 fa – yonaha ee uhui dzaya dzana nidzacoyo tucu.

Miércoles 30 de enero. Pagaron Nicolás de Santiago y Pascual de Paz porque faltaron al tequio cuando fueron a Yuta Ndiyoho (Puebla): ambos estos hombres pagaron cada uno 1 real, de modo que se recibieron 2 reales.

Y este mismo día se desgranó el maíz de la comunidad: hubo 13 fanegas: lo recuerdan uno, dos (varios) macehuales que desgranaron también.¹⁰

⁹ Los carneros fueron comprados para este fin el día 19 (§ 146).

¹⁰ La expresión *dzaya dzana*, “hijo bellaco”, es traducido generalmente como “personas” (§ 34) o “naturales” (§ 30) y aparece como el equivalente de los *maceualtin* (macehuales) en lengua náhuatl. *Dzana*

14. *quihui jueves 31 quihui yoo de enero dzahua nitniño yahui antonio de gusman saha niqueeto tniño quihui nicaye caca, nini[hi] 4 ts.*

Jueves 31 de enero. Pagó Antonio de Guzmán porque faltó al tequio cuando se quemó la cal. Se recibieron 4 reales.¹¹

15. *dzihui ni quihui yaha nitniño yahui tucu 9 cassado saha ña niducu saha cuhui coto dzutu: ju.o de tapia – 1 ts, phelipe de osi.o – 2 ts, m.a de pas – 1 ts, jusepe de pas – 2 ts, nicolas de la cruz – 2 ts, pasqual de pas – 2 ts.*

Y este mismo día pagaron también nueve casados porque no dieron de comer al cura: Juan de Tapia, 1 real; Felipe de Osorio, 2 reales; María de Paz, 1 real; Joseph de Paz, 2 reales; Nicolás de la Cruz, 2 reales; Pascual de paz, 2 reales.¹²

Febrero

16. *quihui sabado 2 quihui yoo de febrero dzahua nitniño yahui belisita de la cruz saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu, maniña ninihi 1 ts;*

nitniño yahui tucu jusepa de la cruz – 1 ts, melchora de hosorio – 1 ts.

Dzihui ni quihui yaha nicuhui tniño nisandidzote noni primisio yucu daa, quihui yaha ninihi 1 ts.

Sábado 2 de febrero. Pagó Felicitas de la Cruz porque no dio de comer al cura. De ella sola se recibió 1 real. También pagaron Josefa de la Cruz, 1 real, y Melchora de Osorio, 1 real.

Y este mismo día fue el tequio de llevar el maíz de primicias a Yucu Ndaa (Tepozcolula): este día se recibió 1 real.

17. *quihui biernes 15 quihui yoo febrero dzahua nitniño yahui nicolas reymunto saha tniño serbiciote, ninihi 6 ts.*

dzihui ni quihui yaha nitniña yahui ju.o de la cruz sihi ñahadzaheta teresa erz saha ña niducu saha cuhui coho dzutu, ninihi 2 ts.

Viernes 15 de febrero pagó Nicolás Reymundo por su tequio de servicio. Se recibieron 6 reales.

es un término para animales no domesticados ni entrenados, y también aparece como “malo”, “deshonesto”, “vicioso”, etc. La combinación *dzaya*, “hijo”, con *dzana*, parece señalar hijos todavía no maduros, sin gran experiencia, que necesitan todavía la tutela de los padres, es decir, de los caciques.

11 El sufijo *-to* demuestra su estatus de principal; el mismo Antonio de Guzmán faltó antes al tequio (§ 5). El pago es alto (normalmente 1 real).

12 Es 1 real por persona. Cuando son 2 reales es porque la persona paga por él mismo y por su esposa (cf. § 17).

Y este mismo día pagaron Juan de la Cruz y su mujer Teresa Hernández porque no dieron de comer al cura. Se recibieron 2 reales.

18. *quihui sabado sau ee quihui yoo de brero dzahua nicuhui tniño ytu comonidad ninachiy ñana, tniño yaha ña nisaha ju.o ernades, grabiel de osori; ninihi 2 ts.*

Sábado 16 de febrero fue el tequio de la milpa de la comunidad: se sembró la tempranera. A este tequio no fueron Juan Hernández, Gabriel de Osorio. Se recibieron 2 reales.

19. *quihui lunes 19 quihui yoo de brero dzahua nicuhui tniño ninane[he] huitu huehe ñuhu, tniño yaha niquey tomas de la cruz, nitniño yahuite 1 ts
nitniño yahui tucu nicolás de la cruz 1 ts.*

Lunes 19 de febrero fue el tequio de levantar las vigas de la iglesia. A este tequio faltó Tomás de la Cruz: pagó 1 real.

También pagó Nicolás de la Cruz: 1 real.

20. *quihui nicuhui tniño ytu comonidad nisitu ydzu diqui 2 quihui nicuhui tniño, tniño yaha ña nisaha nicolas de sn ju.o nitniño yahuite – 1 ts.
dzihui tniño yaha ña nisaha p.o erz nitniño yahuite 1 ts.*

Cuando fue el tequio de la milpa de la comunidad, que araron los bueyes; dos días duró el tequio; a este tequio no fue Nicolás de San Juan: pagó 1 real.

A este mismo tequio no fue Pedro Hernández: pagó 1 real.

21. *quihui domingo 24 quihui yoo febrero dzahua nitniño yahui nicolasa canares maaniña saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu – 1 ts.
nitniño yahui tucu m.a sanches saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu maniña 1 ts.*

Domingo 24 de febrero. Pagó Nicolasa Canares –ella por sí sola– porque no dio de comer al cura: 1 real.

Pagó también María Sánchez porque no dio de comer al cura, ella sola: 1 real.

22. *quihui lunes 25 quihui yoo febrero dzahua yodzica dzutu saha yonama ñayehui quihui yaha ña niducu qhmi casado saha ña niducu saha cuhui coho dzutu: phelipe de chaves, nicolas franco, matia de la cruz, pasqual de la cruz, saha ee tomines medio ee ee casado yca yocuhui 6 ts.
dzihui ni saha cuhui coho dzutu ña niducu uhui casado yodzo, [ni]quey ju.o de serbantes, b.s de morales, diego de la cruz; ninihi 5 ts.*

Lunes 25 de febrero viene el cura para confesar a la gente. Este día no dieron de comer al cura: Felipe de Chávez, Nicolás Francisco, Matías de la Cruz, Pascual de la Cruz. Cada casado: 1 real y medio, por eso son 6 reales.

Asimismo no dieron de comer al cura dos casados y medio [un soltero]: faltaron Juan de Cervantes, Blas Morales, Diego de la Cruz. Se recibieron 5 reales.

23. *quihui martes 26 quihui yoo febrero dzahua niquey proseccion ñuu yaha ñaha dzihi nisiyo de[h]e ñuhu stohondo de la soledad saha cobija ndeyu; nitniño yahui melchora de sntti.o sihi m.a geronima; ninihi 1 ts.*

nitniño yahui tucu felipe de osorio – 2 ts saha ña niducute saha cuhui coho dzutu.

Martes 26 de febrero salió la procesión en este pueblo: las mujeres siguieron (en procesión) a Nuestra Señora de la Soledad. Por la cobija de luto (teñida de negro) pagaron Melchora de Santiago y María Gerónima. Se recibió 1 real.

Pagó también Felipe de Osorio, 2 reales, porque no dio de comer al cura.

24. *juebes 28 quihui yoo febrero dzahua nitniño yahui ju.o pasqual saha tniño serbiciote; ninihi 6 ts.*

nitniño yahui tucu p.onilla de osorio saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu maaniña 1 ts.

dzihui ni quihui yaha nidzicondi dahua dzoco.

Jueves 28 de febrero. Pagó Juan Pascual por su tequio de servicio. Se recibieron 6 reales.

Pagó también Petronila de Osorio, porque no dio de comer al cura: 1 real.

Y este mismo día vendimos tablas (de tejamanil).

Marzo

25. *lunes 3 quihui yoo de marso dzahua nitniño yahui tucu jusepe de la cruz saha tniño serbiçote; ninihi 6 ts.*

dzihui niquihui yaha nitniño yahui graçia gomes saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu maaniña 1 ts.

Lunes 3 de marzo. Pagó también Josphe de la Cruz por su tequio de servicio. Se recibieron 6 reales.

Y este mismo día pagó Gracia Gómez porque no dio de comer al cura. Ella sola: 1 real.

26. *quihui miercoles 5 de marso dzahua nicuhui tniño nitahui dahua dzoco; quihui yaha ña nisaha diego de galiçia, nicolas de la cruz, jusepe de la cruz; dihinoni tey yaha nitniño ahui – 3 ts.*

Miércoles 5 de marzo fue el tequio de cortar tablas. Este día no fueron Diego de Galicia, Nicolás de la Cruz, Joseph de la Cruz. Todos estos tres hombres pagaron: 3 reales.

27. *huitna sabado 8 quihui yoo de marso dzavua nitniño yahui gasinta de sntti.o saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu – 1 ts.*

Hoy sábado 8 del mes de marzo pagó Jacinta de Santiago porque no dio de comer al cura: 1 real.

28. *martes 11 quihui yoo marso dzahua nicuhui tniño ytu dzutu yucu daa, nichihitata; ña nisaha ju.o ortis sihi pasqual de sntti.o, gregorio montaña, clemente lopes, yca ninihi 4 ts.*

Martes 11 de marzo. Fue el tequio de la milpa de los padres en Yucu Ndaa (Tepozcolula): sembraron. A este tequio no fueron: Juan Ortiz, Pascual de Santiago, Gregorio Montaña, Clemente López. Por eso se recibieron 4 reales.

29. *dzihui ni quihui yaha niquenehendi 6 maquila noni saha nicuhui dzita niñe dzutu; ña tuhui nidisi noni maaya 6 ma.*

Y este mismo día sacamos seis maquilas (medidas) de maíz, que fue tortilla (de mazorca); nada apareció su maíz de ellos: 6 maquilas.

30. *quihui viernes 14 quihui yoo de marso dzahua nidzatacadi lemosma saha dzoo tey cuehe saha yonuhu quihui jueves santos saha me.o me.o dihi taca ñahadzehe, yca ninihi 5 p.o 7 ts lemosna saha ninuhu yucu daa – 2 p.*

yaha comonidad nidoo 3 p.o 7 ts.

dzihui ni quihui nidzicondi ndahua dzoco nitahui dihi taca maa dzaya dzana usi ee doco, yca yocuhui 5 p 4 ts.

Viernes 14 de marzo. Recogimos las limosnas para la ropa (manta) de los pobres que visten el Jueves Santo.¹³ A medio cada mujer, por eso se recibieron 5 pesos, 7 reales. De esto se llevaron a Yucu Ndaa (Tepozcolula) 2 pesos; en esta comunidad quedaron 3 pesos, 7 reales.

El mismo día vendimos las tablas (tejamanil) que cortaron todos los macehuales, 11 ringleras, por eso: 5 pesos, 4 reales.

31. *dzihui ni quihui yaha nitniño yahui diego de galicia saha nicuhui tniño cata ytute; ninihi 7 p*

dzihui ni tniño yaha ña nisaha jose de osorio; ninihi 1 ts

Y este mismo día pagó Diego de Galicia porque fue su tequio de trabajar la milpa. Se recibieron 7 pesos.

Y a este mismo tequio no fue José de Osorio. Se recibió 1 real.

¹³ La traducción original dice “pobres”, pero *quahi* se refiere a enfermos.

32. *dzihui ni tucu quihui yaha nidzoco hoho yño dzaya dzana saha tniño yta yucu saha nicuhui pasqua ramon yonaha maa tey nidzoco saha me.o me.o ee ee ta, yca ninihi 2 p.*
saha nisita yta 10 ts
yaha comonidad nidoo 7 ts.

Este mismo día se presentaron cinco o seis macehuales para el tequio de (cortar) flores del monte para (la fiesta de) Pascua de Ramos. Lo recuerdan las personas mismas que se presentaron. Como era a medio cada hombre, se recibieron 2 pesos.

Como las flores costaron 10 reales, quedaron para esta comunidad 7 reales.

33. *quihui sabado 15 quihui yoo marso dzahua nicuhui ee s.ta missa nana stohodzehendo del Rosario cata bino 1 p.*
yaha comunidad nidoo 4 ts.

Sábado 15 de marzo. Hubo una santa misa para Nuestra Señora del Rosario; el costo del vino: 1 peso.

Para esta comunidad quedaron 4 reales.

34. *quihui lunes 17 quihui yoo de marso dzahua ninacahua tniño saha nichita ndey ñaha yia toho dzaya dzana nichihitata ytu b.s de morales saha dzihuiya nisaha sa ndey ñuhu ñaha si stohondo nisadzicaya lemosna; tniño yaha ña nisaha p.o de la cruz sihi pasqual de tapia, nitniño yahui dihi duhuite; ninihi 2 ts.*

Lunes 17 de marzo se ordenó el tequio para que los macehuales ayudaran a los señores principales a sembrar la milpa de Blas de Morales, porque él fue al servicio de Nuestro Señor y anduvo pidiendo limosna.¹⁴ A este tequio no fueron Pedro de la Cruz y Pascual de Tapia; ambos pagaron. Se recibieron 2 reales.

35. *dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui b.sar spinosa saha ña nisahate tniño tunica yucudaa, nitniño yahuite 1 ts C;*
ju.o ortis nitniño yahui tucu ee tomines – 1 ts.

Este mismo día también pagó Baltasar de Espinosa porque no fue al tequio de la túnica en Yucu Ndaa (Tepozcolula): pagó 1.5 real.¹⁵

Juan Ortiz pagó también 1 real.

36. *quihui martes 18 quihui yoo marso dzahua nicuhui tniño tutnu saha yonuhu yucu daa quihui juebe s.to dzahua tnaha yocuhui cuiyaya; tniño yaha ña nisaha juan pasqual nitniño yahuite 1 ts.*

¹⁴ Se hace un tequio para ayudar a alguien que no puede trabajar por tener otro cargo.

¹⁵ Probablemente el tequio de la túnica estuvo relacionado con la preparación de la Semana Santa.

Martes 18 de marzo fue el tequio de la leña que se lleva a Yucu Ndaa (Tepozcolula) para el día Jueves Santo, como se hace cada año. A este tequio no fue Juan Pascual: pagó 1 real.

37. *huitna juebe s.tos 20 quihui yoo marso dzahua nitniño yahui m.a de gusman saha cobija ndeya – me.o*

Hoy, Jueves Santo, el día 20 del mes de marzo, pagó María de Guzmán por (no haberse puesto) la cobija negra: medio real.

38. *quihui biernes 21 quihui yoo de marso dzahua nitniño yahui jusepe de osorio saha ña nisa-hate tniño serbição yucundaa – 6 ts.*

Viernes 21 de marzo pagó Joseph de Osorio porque no fue al tequio de servicio en Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

39. *quihui lunes 24 de marso quihui yaha nitniño yahui sebastiana de tapia saha cohoña, ninihi 6 ts.*

dzihui ni quihui yaha nitniño yahui ju.o ortis saha tniño obra yucu daa; ninihi 6 ts.

dzihui ni quihui yaha ninihi tomines saha nisidzote tutnu huehe alde mayor yucu daa – 2 ts.

Lunes 24 de marzo. Este día pagó Sebastiana de Tapia por su comida (por faltar a su obligación de moler): seis reales.

Este mismo día pagó Juan Ortiz por el tequio de la obra de Yucu Ndaa (Tepozcolula). Se recibieron 6 reales.

Este mismo día se recibieron reales porque vendieron leña de la casa del alcalde mayor de Yucu Ndaa (Tepozolula): dos reales.¹⁶

40. *quihui miercoles 26 quihui yoo de marso dzahua nicuhui tniño ytu stohondo sntti.o nina-chihi ñama; tniño yaha ña nisaha ju.o ernades nitasi 1 ts, grabiel de sorio 1 ts.*

Miércoles 26 de marzo fue el tequio de la milpa de Nuestro Señor Santiago: (fueron) a recoger la hoja seca de la mazorca.¹⁷ A este tequio no fueron Juan Hernández: 1 real, Gabriel de Osorio: 1 real.

¹⁶ La traducción aclara “por no ir por tezque” (molendera) y además: “recibí dos rr del leñador del Alcalde Mayor”. Aparentemente se trató de una obra relacionada con la casa del alcalde mayor; los vendedores fueron posiblemente los que participaron en el tequio, es decir: quien compró fue el leñador del alcalde mayor, pero la leña era de la comunidad.

¹⁷ La traducción dice “a pepenar”, lo que no es correcto, porque este término se refiere a cuando la gente pobre va a buscar algunas mazorcas que quedan en la hoja seca después de la pisca. Cf. § 171: “se siembra la milpa de la comunidad el 31 de marzo, y entran 7 maquilas de semilla de maíz”.

Abril

41. *quihui martes 1 quihui yoo de abril dzahua nitniño yahui pasqual de los reyes saha ña nisahate tniño quihui nisihui tata ytu stohondo Sntti.o sihi ytu stoho dzehendo, uhui quihui nicuhui tniño, nitniño yahuite 2 ts.*

Dzihuini quihui yaha nidzicondi noni comonidad 3 fa yodzo ee me.a ee peso nisaandi ee ee fanegas, yocuhui 3 ps. 4 ts.

Martes 1 de abril pagó Pascual de los Reyes porque no fue al tequio cuando sembraron la milpa de Nuestro Señor Santiago y la milpa de Nuestra Señora –el tequio fue dos días–, pagó 2 reales.

Y este mismo día vendí maíz de la comunidad: tres fanegas y media, di cada fanega por un peso. Son: 3 pesos, 4 reales.

42. *quihui jueves 3 quihui yoo abril dzahua nitniño yahui nicolas ruis sihi clemente sanchez saha ña niducute saha cuhui coho dzutu – 4 ts.*

miguel lopes maanito nitniño yahui saha ña niducuto saha cuhui coho dzutu.

nitniño yahui tucu saha ña niducute saha cuhui coho dzutu – 2 ts.

belicita snches – 1 ts.

Jueves 3 de abril pagaron Nicolás Ruiz y Clemente Sánchez porque no dieron de comer al cura: 4 reales.

El principal Miguel López pagó porque no dio de comer al cura.

También pagó Nicolás Ruiz, él mismo, porque no dio de comer al cura: 2 reales.

Y Felicitas Sánchez: 1 real.¹⁸

43. *quihui viernes 4 quihui yoo de abril dzahua nicuhui tniño nisidzo ñuti; tniño yaha ña nisaha ju.o mendosa, nitniño yahuite 1 ts.*

quihui lunes 7 quihui yoo de abril dzahua nitniño yahui ursula maria saha ña niducuña saha cuhui coho dzutu – 1 ts.

Viernes 4 de abril fue el tequio de cargar arena; a este tequio no fue Juan Mendoza: pagó 1 real.

Lunes 7 de abril pagó Úrsula María porque no dio de comer al cura: 1 real.

44. *dzihuini quihui yaha nitniño yahui pasqual de Sntti.o saha ña nisahate tniño serbiçio yucudaa – 6 ts.*

Este mismo día pagó Pascual de Santiago porque no fue al servicio obligatorio en Yucundaa (Tepozcolula): 6 reales.

¹⁸ Nicolás Ruiz se menciona aquí dos veces pagando por la misma razón; la segunda vez probablemente es un error: los 2 reales han de ser de Miguel López.

45. *dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui marsial ortis saha tniño obra yucu daa, nitasito 6 ts.*

También este mismo día pagó Marcial Ortiz por el tequio de la obra en Yucu Ndaa (Tepozcolula): dio 6 reales.

46. *quihui biernes 12 quihui yoo de abril dzahua nitniño yahui pasqual pablo saha ña nisahate tniño obra yucu daa – 6 ts.*

dzihui ni tniño obra yucu daa ña nisaha nicolas reymunto, nitniño yahuite 6 ts.

Viernes 12 de abril pagó Pascual Pablo porque no fue al tequio de la obra en Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

A este mismo tequio no fue Nicolás Reymundo: pagó 6 reales.

47. *quihui miercoles 16 quihui yoo abril dzahua niquenehendi una maquila noni comonidad saha nicuhui atole nisiniñuhusi tey nisiyo sitno caca uhui quihui: nicuhui atole saha una maquila.*

Miércoles 16 de abril saqué ocho maquilas del maíz de la comunidad para atole, que se sirvió a los hombres que estuvieron (trabajando) en el horno de cal dos días: para atole 8 maquilas.

48. *dzihui tucu quihui yaha nitniño yahui mel.ra de osorio saha cohoña, ninihi 6 ts.*

quihui sabado quihui yoo de abril dzahua nitniño yahui p.o de la cruz saha ña nisahate tniño obra yucu daa – 6 ts.

Este mismo día también pagó Melchora Osorio por *tezque* (molendera): 6 reales.

Sábado 12 de abril pagó Pedro de la Cruz porque no fue al tequio de la obra en Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

49. *quihui Domingo 20 de abril quihui yaha nitniño yahui pedro nicolas saha ña nisahate tniño obra yucu daa – 6 ts.*

dzihui ni quihui yaha nitniño yahui ju.o de la crus sihi ñahadzeheta saha ña niducute saha cuhui coho dzutu – 2 ts.

Domingo 20 de abril, este día pagó Pedro Nicolás porque no fue al tequio de la obra en Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

Y este mismo día pagaron Juan de la Cruz y su esposa porque no dieron de comer al cura: 2 reales.

50. *quihui lunes 21 quihui yoo de abril dzahua nicuhui tniño nisidzo ñuhu saha nicuhui huaha doho tahui, tniño yaha ña nisaha jusepe osorio Domingo Sntti.o, ninihi 2 ts.*

Lunes 21 de abril fue el tequio de acarrear tierra para hacer ladrillos. A este tequio no fueron Joseph Osorio y Domingo Santiago. Se recibieron: 2 reales.

51. dzihuini tucu quihui yaha ntniño yahui miguel de Sn Ju.o saha ña nisahate tniño serbiçio yucu daa – 6 ts.

dzihui saha tniño serbiçio nitniño yahui tucu pasqual osorio – 6 ts.

Este mismo día pagó Miguel de San Juan porque no fue al tequio de servicio en Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

Por el mismo tequio de servicio pagó también Pascual Osorio: 6 reales.

52. dzihui tucu quihui yaha nidzataca duhu justiça saha lemosna pasqua aseçion saha me.o me.o ee ee casadzo, sihi yio memoria nuu nitacasi tucu saha daa cuiti, ninihi 5 p 2 ts.

Y este mismo día recogimos nosotros, la Justicia, la limosna de la Pascua de la Ascención, que es a medio cada casado, y hay memoria que se juntó también (como prueba de que) es seguro y verdad. Se recibieron 5 pesos 2 reales.¹⁹

53. quihui viernes 25 quihui yoo de abril dzahuanitniño yahui antonio de gusman dihi duhui ñaha dzeheito saha ña niducuto saha cuhui coho dzutu – 2 ts.

dzihui ni quihui yaha nitniño yahui p.o erz saha serbiçio – 4 ts.

Viernes 25 de abril pagaron Antonio de Guzmán junto con su esposa porque (estos principales) no dieron de comer al cura: 2 reales.

Y este mismo día pagó Pedro Hernández por el servicio: 4 reales.

54. quihui lunes 28 quihui yoo de abril dzahua nitniño yahui uhui casado saha ña niducu saha cuhui coho dzutu pelipe de chaves, nicolas fran.co, ninihi 4 ts.

dzihuini quihui yaha nicuhui tniño nina ñuu sitno caca quihui yaha ña nisaha mateo pablo nitniño yahuite 1 ts.

Lunes 28 de abril pagaron dos casados porque no dieron de comer al cura: Felipe de Chavez y Nicolás Francisco. Se recibieron 4 reales.

Y este mismo día fue el tequio de cubrir el horno de cal; este día no fue Mateo Pablo, pagó 1 real.

55. quihui miercoles 30 quihui yoo de abril dzahua nitniño yahui maria sahanches y tapia saha cohoña – 6 ts.

Miércoles 30 de abril pagó María Sánchez y Tapia por *tezque* (molendera): 6 reales.

¹⁹ Como es medio real por casado, y hay 8 reales en un peso, contamos 84 casados.

Mayo

56. *quihui biernes 2 quihui yoo mayo dzahua nitniño yahui uni casado yodzo quey saha ña ninducusi saha cuhui coho dzutu mig de Sntti.o nicolas gomes pasqual de la crus m.a erz, ninihi 7 ts.*

Viernes 2 de mayo pagaron tres casados y medio porque no dieron de comer al cura: Miguel de Santiago, Nicolás Gómez, Pascual de la Cruz, María Hernández. Se recibieron 7 reales.²⁰

57. *quihui sabado 10 quihui yoo mayo dzahua nitniño yahui jose de morales saha tniño obra yucu daa, ninihi 6 ts.*

Sábado 10 de mayo pagó José de Morales por el tequio de la obra de Yucu Ndaa (Tepozcolula). Se recibieron 6 reales.

58. *quihui miercoles 14 quihui yoo mayo dzahua nicuhui tniño yuqua chiyo nini saha ninacate sichi ndute tniño yaha ña nisaha ju.o pasqual nitniño yahuite – 1 ts.*

Miércoles 14 de mayo fue el tequio allí en Chiyo Nini, que excavaron la zanja de agua; a este tequio no fue Juan Pascual, pagó 1 real.

59. *quihui sabado sahu uhui quihui yoo de mayo quihui yaha nitniño yahui m.a tiquadiy saha nitahuiña 3 yahui, yca ninihi 2 p 6.*

quihui miercoles 22 quihui yoo mayo dzahua nidzicondi yutnu nani saha nicuhui quihui corpus, ninihi 1 p.

Sábado 17 de mayo, este día pagó María (del barrio) Tiquadiy porque partió 3 magueyes. Por eso se recibieron 2 pesos, 6 reales.

Miércoles 22 de mayo vendí unos árboles largos por el día de Corpus. Se recibió 1 peso.

60. *quihui biernes 23 quihui yoo mayo dzahua ninatniño yahui lorensa fernades sihi diego de la crus saha nisani dzayate ee baquilla quti comonidad 9-9 tomines ee eeta, yca yocuhui 2 p 2 ts.*

Viernes 23 de mayo pagaron Lorenza Fernández y Diego de la Cruz porque sus hijos mataron una vaquilla de la comunidad: a 9 reales cada uno, de modo que son 2 pesos, 2 reales.

²⁰ Tres hombres pagaron por sí mismos y por sus mujeres; María Hernández era soltera y contaba como media.

61. *quihui sabado 24 quihui yoo de mayo dzahua nicuhui tniño ytu comonidad nisitu cutu ee, quihui yaha ña nisaha 4 tnaha tey: pasqual osorio, ju.o de velasco, mateo pablo, clem.e lopes, dihi qhumi tnahate yaha yca ninihi – 4 ts.*
nitniño yahui tucu yгнаçio de pas – 1 ts.

Sábado 24 de mayo fue el tequio de la milpa de la comunidad, echaron la primera limpia; este día no fueron 4 hombres: Pascual Osorio, Juan de Velasco, Mateo Pablo y Clemente López, los cuatro juntos, por esto se recibieron 4 reales.

Pagó también Ignacio de Paz: 1 real.²¹

62. *quihui martes 27 quihui yoo de mayo dzahua nicuhui tniño ytu stohondo Sntti.o quihui yaha ña nisaha mateo pablo nitniño yahuite 1 ts.*

quihui biernes yo dzodihi quihui yoo de mayo saha yocuhui tniño dzatnee saha yosidzo yuu tniño yaha ña niquisi ju.o de la cruz, nitniño yahuite medio.

Martes 27 de mayo fue el tequio de la milpa de Nuestro Señor Santiago; este día no fue Mateo Pablo, pagó 1 real.

Viernes el postrero día de mayo por el tequio de la mañana que (era) cargar piedra: a este tequio no fue Juan de la Cruz, pagó medio real.

Junio

63. *quihui miercoles 4 quihui yoo junio dzahua nitniño yahui jusepe sanches saha ña nisahate tniño obra yucu daa – 6 ts.*

Miércoles 4 de junio pagó Juan Sánchez porque no fue al tequio de la obra en Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

64. *quihui biernes yño quihui yoo de junio dzahua nicuhui tniño niñuhu yuu, tniño yaha ña nisaha yгнаçio de pas, nitniño yahuite 1 ts.*

quihui lunes 9 quihui yoo de junio dzahua nitniño yahui tucu yгнаçio de pas saha ña niquisita tniño obra huehe ñuhu maa ñuu yaha – 1 ts.

Viernes 6 del mes de junio era el tequio de arrastrar piedras; a este tequio no fue Ignacio de Paz, pagó 1 real.

Lunes 9 de junio pagó también Ignacio de Paz porque no vino al tequio de la obra de la iglesia en este pueblo: 1 real.

65. *quihui martes 16 quihui yoo de junio quihui yaha nicuhui tniño niñuhu yuu, tniño yaha ña nisaha B.sar spinosa nitniño yahuite 1 ts.*

²¹ Mateo Pablo tampoco asistió a un tequio anterior (cf. § 54), y no lo haría en el posterior (cf. § 62).

dzihui ni quihui miercoles nicuhui tucu tniño niñoho yuu, nitniño yahui tucu B.sar spinosa – 1 ts.

Martes 16 de junio, este día fue el tequio de arrastrar piedras; a este tequio no fue Baltasar Espinosa, pagó 1 real.

El miércoles siguiente también fue el tequio de arrastrar piedras, también pagó Baltasar Espinosa 1 real.

66. jueves 26 quihui yoo junio dzahua nisaha pasqual osorio nisandacata quini diex.mo.nero yodzo quehe, yaha comonidad nidoo 1 ts yahuite.

Jueves 26 de junio fue Pascual Osorio a dejar marranos de los *diezmoneros* (diezmeros) en Yanhuitlán. En esta comunidad quedó 1 real, que pagó.

67. dzihuini quihui yaha nitniño yahui pasqual os.o dzahuico saha tniño serbiçote – 6 ts. sihi ninihi tucu tomines saha nisidzo tutnu huehe Alde m.or – 2 ts.

Y este mismo día pagó Pascual Osorio (del barrio) Dzahuico por su tequio de servicio: 6 reales.

Además se recibieron reales porque se llevó la leña de la casa del alcalde mayor: 2 reales.

68. quihui lunes 30 quihui yoo de junio dzahua nicuhui tniño niñuhu yuu, quihui yaha ña nisaha p.o nicolas sihi ygnaçio de pas; dihi duhui tey yaha nitniño yahui, ninihi 2 ts.

Lunes 30 de junio fue el tequio de arrastrar piedras; este día no fueron Pedro Nicolás e Ignacio de Paz; estos dos hombres pagaron: se recibieron 2 reales.

69. dzihuini quihi yaha niquey nehendi uni tey nisacutu ytu ysabel de lo reyes, ju.o sanches, p.o de la crus, p.o de la crus yuhu sichi, dihinoni tey yaha nisaha, yca ninihi 3 ts.

Y este mismo día saqué (llevé a) tres hombres (para) que deshierbaran la milpa de Isabel de los Reyes: Juan Sánchez, Pedro de la Cruz y Pedro de la Cruz (del barrio) Yuhu Sichi; todos los tres hombres fueron, por eso se recibieron 3 reales.²²

Julio

70. quihui biernes 4 quihui yoo de julio dzahua nicuhui tniño ytu dzutu yucu daa nitande trigo tniño yaha ña nisaha ju.o de velasco sii p.o de la cruz, ninihi 2 ts.

²² Isabel de los Reyes (no cacica, no *iya*) pagó entonces a la comunidad por el trabajo de tres hombres (cf. § 77).

Viernes 4 de julio fue el tequio del terreno de los padres de Yucu Ndaa (Tepozcolula), se cortó el trigo; a este tequio no fueron Juan de Velasco y Pedro de la Cruz: se recibieron 2 reales.

71. *quihui martes 7 quihui yoo de julio dzahua nicuhui tniño ytu comonidad nisitu cutu uhui quihui yaha ña nisaha ju.o tomos nitniño yahuite 2 ts.*

Martes 7 de julio fue el tequio de la milpa de la comunidad, trabajaron “la segunda”; este día no fue Juan Tomás, pagó 2 reales.²³

72. *quihui martes 8 quihui yoo de julio quihui yaha nicuhui tniño ytu stohondo Sntti.o nisitu cutu 2 quihui yaha ña nisaha Jusepe Sanches nitniño yahuite – 1 ts. nitniño yahui tucu Di.o de galicia – 1 ts Di.o de SanJu.o nitniño yahui tucu – 1 ts.*

Martes 8 de julio este día fue el tequio de la milpa de Nuestro Señor Santiago; trabajaron “la segunda”; este día no fue Joseph Sánchez, pagó 1 real. También pagó Diego de Galicia 1 real; Diego de San Juan pagó también 1 real.

73. *dzihui tniño yaha ña nisaha Diego Dotrina nitniño yahui ta – 1 ts pasqual de pas – 1 ts quihui sabado 12 quihui yoo de julio dzahua ña niducu pasqual Sn.tti.o saha cuhui coho dzutu, ninihi 2 ts.*

Y a este mismo tequio no fue Diego el maestro de doctrina, pagó 1 real. Pascual de Paz, 1 real. Sábado 12 de julio Pascual de Santiago no dio de comer al cura; se recibieron 2 reales.

74. *quihui martes 15 quihui yoo de julio quihui yaha nicuhui tniño niñuhu yuu. Tniño yaha ña nisaha matia de la crus, ninihi – 1 ts.*

Martes 15 de julio. Este día fue el tequio de arrastrar piedras. A este tequio no fue Matías de la Cruz, se recibió 1 real.

75. *quihui sabado 19 quihui yoo de julio dzahua nicuhui tucu tniño niñuhu yuu quihui yaha ña nisaha ju.o pablo, ninihi – 1 ts.*

Sábado 19 de julio fue también el (mismo) tequio (y) arrastraron piedras; este día no fue Juan Pablo: se recibió 1 real.

76. *quihui lunes 21 quihui yoo de julio dzahua nitniño yahui Diego de San Ju.o saha ña nisa-hate tniño obra yucu daa, ninihi tnii – 6 ts.*

²³ “Echar la segunda a la milpa” quiere decir “limpiar y echar tierra al pie de las plantas tiernas de maíz”.

Lunes 21 del mes de julio pagó Diego de San Juan porque no fue al tequio de la obra de Tepozcolula; se recibieron 6 reales.

77. dzihuini quihui yaha nitniño yahui miguel fran.o saha ña niducu saha cuhui coho dzutu, ninihi 1 ts, ysabel de lo reyes nitniño yahui – 1 ts.

Y este mismo día pagó Miguel Francisco porque no dio de comer al cura, se recibió 1 real. Isabel de los Reyes pagó 1 real.

Agosto

78. quihui sabado 2 quihui yoo de agosto dzahua nitniño yahui Agustin de Sn tti.o saha ña niducute saha cuhui coho dzutu – 2 ts; ursula ma. – 1 ts; ma. de tapia – 1 ts; pascual de feria – 1 ts.

Sábado 2 del mes de agosto pagó Agustín de Santiago porque no dio de comer al cura: 2 reales; Úrsula María, 1 real; María de Tapia, 1 real; Pascual de Feria, 1 real.

79. dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui p.o garçia sihi pasqual de la crus dihi duhui casado yaha nitniño yahui saha ña ninducu sa cuhui coho dzutu, ninihi – 4 ts.

También este mismo día pagaron Pedro García y Pascual de la Cruz; estos dos casados pagaron porque no dieron de comer al cura. Se recibieron 4 reales.

80. dzihuini quihui yaha nidzicondi 4 libra yuhua – 3 ts C ee ee libra, yca ninihi – 14 ts.

Y este mismo día vendí 4 libras de hilo a 3½ real cada libra, así se recibieron 14 reales.

Septiembre

81. quihui martes 9 quihui yoo de septiembre dzahua nitniño yahui Ju.o miguel saha ña nisidzote tutnu yucudaa, ninihi 6 ts.

Martes 9 del mes de septiembre pagó Juan Miguel porque no llevó leña a Yucu Ndaa, (Tepozcolula); se recibieron 6 reales.

82. Juebes 11 quihui yoo de septiembre dzahua nitniño yahui nicolas de Sn Ju.o saha ña niducute saha cuhui coho dzutu maanite 1 ts; pasqual de tapia 2 ts; clemente lopes maanite – 1 ts.

Jueves 11 del mes de septiembre pagó Nicolás de San Juan porque no dio de comer al cura él: 1 real; Pascual de Tapia 2 reales y Clemente López 1 real.

83. *Lunes 15 quihui yoo septiembre dzahua nitniño yahui Ju.o de tapia saha ña ninducute saha cuhui coho dzutu – 1 ts.*

Lunes 15 del mes de septiembre pagó Juan de Tapia porque no dio de comer al cura: 1 real.

84. *quihui biernes 26 quihui yoo septiembre dzahua nitniño yahui ña niducuta saha cuhui coho dzutu pasqual de la crus ju.o sanches, ursula maría, jusepe de la crus dihinoni casado yaha, yocuhui – 6 ts.*

Viernes 26 del mes de septiembre pagaron porque no dieron de comer al cura: Pascual de la Cruz, Juan Sánchez, Úrsula María, Josefa de la Cruz, todos éstos casados; son 6 reales.

85. *quihui sabado 27 quihui yoo septiembre dzahua nitniño yahui Jusepe de osorio saha ña nisahate tniño obra yucu daa – 6 ts*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui tucu ygnacio de pas saha tniño obra yucu daa, ninihi 6 ts.

Sábado 27 del mes de septiembre pagó Joseph de Osorio porque no fue al tequio de la obra de Yucu Ndaa (Tepozcolula): 6 reales.

Y este mismo día pagó también Ignacio de la Paz por el tequio de la obra de Tepozcolula: se recibieron 6 reales.

86. *Otaba huico stohondo la exaltacion de la Sta. crus huico yaha nisito maa toho yocuhui mayordomo si stohondo saha nicuhui coho dzutu, 6 casado yodee tniño saha cuhua ñaha coho dzutu Barrio tiquadiy – 1 p niquehe dzutu saha cata vino, yaha comonidad nindoo 4 ts.*

En la octava de la fiesta de Nuestro Señor, la Exaltación de la Santa Cruz, esta fiesta cuidó el señor que es el mayordomo de Nuestro Señor para que comiera el cura: es el tequio de 6 casados dar de comer al cura (en) el barrio Tiquadiy; 1 peso se llevó el cura como costo del vino. Aquí en la comunidad quedaron 4 reales.

87. *quihui lunes 29 quihui yoo septiembre dzahuani nicuhui tniño nitade nducu saha caye caca, quihui yaha ña nisaha nicolas de Sn tti.o sihi dzayate Diego, ninihi 2 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui Lorenzo de Sn tti.o saha ña niducute saha cuhui coho dzutu maanite 1 ts quihui miercoles 1.

Lunes 29 del mes de septiembre fue el tequio (de que) cortaron leña para quemar cal. Este día no fueron Nicolás de Santiago y su hijo Diego; se recibieron 2 reales.

Este mismo día pagó Lorenzo de Santiago porque no dio de comer al cura él: 1 real. El día miércoles, 1 real.

Octubre

88. *quihui viernes 3 quihui yoo de otubre dzahua nicuhui tniño ytu huehe ñuhu nisitu ydzu ndiqui sihi nitande yutnu cuhui sacu, tniño yaha ña nisaha jusepe sanches sihi jusepe erz., ninihi 2 ts.*

Viernes 3 del mes de octubre fue el tequio de la milpa de la iglesia de arar con las yuntas y de cortar árboles para construir los corrales. A este tequio no fueron Joseph Sánchez y Joseph Hernández. Se recibieron 2 reales.

89. *quihui lunes 1 yoo de otubre quihui yaha nicuhui tniño ytu huehe ñuhu nisitu ydzu ndiqui quihui yaha ña nisaha jusepe sanches sih erz. nicolas dze san juan, ninihi – 3 ts.*

Lunes 1 del mes de octubre. Este día fue el tequio del terreno de la iglesia, araron las yuntas; este día no fueron Joseph Sánchez y Joseph Hernández, Nicolás de San Juan: se recibieron 3 reales.

90. *dzihuini quihui yaha nidzicondi 4 libra yuhua, yca yocuhui tucu 12 ts.*

Y este mismo día vendí 4 libras de hilo, así fueron además 12 reales.

91. *quihui sabado 4 quihui yoo de otubre quihui yaha nicuhui tucu tniño huehe ñuhu sihi nitande yutnu saha cuhui sacu, quihui yaha nitniño yahui nicolas de Sn tti.o saha ña nisahate, tnii 1 ts.*

Sábado 4 del mes de octubre. Este día también fue el tequio de la iglesia y cortaron árboles para un corral; este día pagó Nicolás de Santiago porque no fue: 1 real.

92. *quihui lunes yño quihui yoo de otubre quihui yaha nitniño yahui Diego de la cruz saha ña nisahate tniño obra yucudaa, ninihi 6 ts.*

Lunes 6 del mes de octubre. Este día pagó Diego de la Cruz porque no fue al tequio de la obra de Tepozcolula: se recibieron 6 reales.

93. *quihui miercoles 8 quihui yoo de otubre dzahua nicuhui tniño ytu huehe ñuhu quihui yaha nisate sichi dute, tniño yaha ña nisaha grabiel de os.o ygnaçio de pas ju.o de velasco dihinoni tey yaha nitniño yahui, ninihi 3 ts.*

Miércoles 8 del mes de octubre fue el tequio de la milpa de la iglesia, este día excavaron una zanja de agua. A este tequio no fueron Gabriel Osorio, Ignacio de Paz, Juan de Velasco; estos tres hombres juntos pagaron: se recibieron 3 reales.

94. *quihui sabado 11 quihui yoo de otubre dzahua nicuhui tniño nisate sichi dute ytu huehe ñuhu, quihui yaha ña nisaha p.o de la crus yuhu sichi sihi p.o de la crus saha siqui sihi grabil de osorio, nihi 3 ts.*

Sábado 11 del mes de octubre fue el tequio (de que) excavaron una zanja de agua en la milpa de la iglesia. Este día no fueron Pedro de la Cruz (del barrio) Yuhusichi y Pedro de la Cruz (del barrio) Saha Siqui y Gabriel de Osorio, se reciben 3 reales.

95. *dzihuini tniño yaha ña nisaha nicolas de Sn tti.o sihi tomas de la cruz, ninihi 2 reales, nitniño yahui tucu p.o erz – me.o yo naha maate tucu.*

quihui Domingo 12 quihui yoo de otubre dzahua nitniño yahui ju.o sanches saha ña nisahate tniño serbiçio yucu daa 6 ts.

A este mismo tequio no fueron Nicolás de Santiago y Tomás de la Cruz, se recibieron 2 reales. También pagó Pedro Hernández, medio real él mismo, también se recuerda.

El día domingo 12 del mes de octubre pagó Juan Sánchez, porque no fue al tequio del servicio en Tepozcolula, 6 reales.

96. *dzihuini quihui yaha nicuhui tniño nisate sichi ndute ytu huehe ñuhu, quihui yaha ña nisaha ju.o pasqual, clemente lopes, ninihi 2 ts.*

dzihuini tucu tniño yaha ña nisaha ju.o pablo, p.o de la crus, ju.o velasco, pasqual pablo dihi 4 tnaha tey yaha nisayoqhnda yoho ytu B.s de morales, yaha comonidad nindoo 4 ts.

Este mismo día fue el tequio (de que) excavaron una zanja de agua en la milpa de la iglesia. Este día no fueron Juan Pablo y Clemente López, se recibieron 2 reales.

Además a este mismo tequio no fueron Juan Pablo, Pedro de la Cruz, Juan Velasco, Pascual Pablo, todos estos 4 hombres se fueron a cortar zacate en la milpa de Blas de Morales. Aquí en la comunidad quedaron 4 reales.

97. *quihui martes 14 quihui yoo de otubre dzahua nitniño yahui ju.o Sn tti.o saha ña nisahate tniño obra yucu daa, 5 ts.*

Martes 14 del mes de octubre pagó Juan de Santiago porque no fue al tequio de la obra en Tepozcolula, 5 reales.

98. *quihui biernes 17 quihui yoo de otubre quihui yaha nicuhui tniño nisate sichi saha caca nduta [q co] ho ytu trigo, dzahua ña nisaha clemente lopes nicolas de sa juan, ninihi 2 ts, nitniño yahui tucu pasqual osorio – 1 ts.*

Viernes 17 del mes de octubre. Este día fue el tequio (de que) excavaron una zanja para llevar agua para regar el terreno de trigo, y no fueron Clemente López y Nicolás de San Juan, se recibieron 2 reales; pagó también Pascual Osorio 1 real.

99. *quihui domingo 19 quihui yoo de otubre dzahua nitniño yahui Domingo de Sn tti.o saha tniño obrate – 6 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui tucu nicolas de sa ju.o saha tniño serbiçote 6 ts.

quihui lunes 20 quihui yoo de otubre dzahua nicuhui tniño nisate sichi dute ytu trigo quihui yaha ña nisaha ju.o de Sntti.o jusepe osorio, ninihi – 2 ts.

Domingo 19 del mes de octubre pagó Domingo de Santiago por el tequio de su obra: 6 reales.

Y este mismo día pagó también Nicolás de San Juan por el tequio de su servicio, 6 reales.

El día lunes 20 del mes de octubre fue el tequio (de que) excavaron una zanja de agua del terreno de trigo. Este día no fueron Juan de Santiago y Joseph Osorio, se recibieron 2 reales.

100. *quihui martes quihui yoo de otubre dzahua nicuhui tucu tniño sichi ndute, quihui yaha ña nisaha ju.o tomas, nitniño yahuite 1 ts.*

quihui viernes 24 yoo de otubre dzahua nitniño yahui domingo de solis saha ña niducute saha cuhui coho dzutu, maanite nitniño yahui 1 ts, miguel lopes 2 reales.

Martes 21 del mes de octubre fue también el tequio de la zanja de agua. Este día no fue Juan Tomás; pagó 1 real.

El día viernes 24 del mes de octubre pagó Domingo de Solís porque no buscó (dio) de comer al cura, él solo pagó 1 real, Miguel López 2 reales.

101. *dzihuini tucu quihui yaha nitno yahui ygnacio de pas saha queyte tniño uni quihui saha nicuhui tniño sichi dute, nitniño yahuite 3 ts.*

Y este día también pagó Ignacio de Paz porque faltó al tequio 3 días, que fue el tequio de la zanja de agua, pagó 3 reales.

102. *dzihui tucu quihui yaha nitniño yahui ju.o erz sihi B.sar spinosa saha ña nisahate tniño quihui nisate sichi dute, 2 ts.*

Y este mismo día también pagaron Juan Hernández y Baltasar Espinosa porque no fueron al tequio cuando excavaron la zanja de agua, 2 reales.

103. *quihui sabado 25 quihui yoo de otubre dzahua nitniño yahui pasqual de feria saha ña nisahate tniño obra yucu daa, ninihi 6 ts.*

Martes 25 de octubre pagó Pascual de Feria porque no fue al tequio de la obra de Tepozcolula, se recibieron 6 reales.

104. *dzihui ni quihui yaha nitniño yahui p.o nicolas saha ña nisahate tniño obra yucudaa – 6ts.*

dzihui nisaha tniño obra, nitniño yahui tucu ramon erz – 6ts.

Y este mismo día pagó Pedro Nicolás porque no fue al tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales.

Y por ese mismo tequio de la obra pagó también Ramón Hernández: 6 reales.

105. *dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui 3 casados yodzo quey saha ña ninducusi saha cuhui coho dzutu, pasqual de lo reyes, maría erz, rossa de sntti.o, mecaela de la cruz, pasqual de fe.a, yca yocuhui tucu – 7 ts.*

Y este mismo día pagaron 3 casados y medio porque no buscaron (dieron) de comer al cura –Pascual de los Reyes, María Hernández, Rosa de Santiago, Micaela de la Cruz y Pascual de Feria–. Y así son también: 7 reales.

106. *quihui biernes 31 quihui yoo de otubre quihui yaha nitniño yahui mateo pablo saha ña nisahate tniño quihui nicuhui tniño sichi ndute – 1 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui p.o de la cruz yuhu sichi saha ña niducute saha cuhui coho dzutu, maanite – 1 ts., agustin de s.n tti.o 2 reales.

El día viernes 31 del mes de octubre. Este día pagó Mateo Pablo porque no fue al tequio cuando se hizo el trabajo de la zanja de agua: 1 real.

Y este mismo día pagó Pedro de la Cruz (del barrio) de Yuhu Sichi porque no buscó (dio) de comer al cura, él solo: 1 real, Agustín de Santiago 2 reales.

107. *dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui clemente lopes saha ña nisahate tniño obra yucudaa – 6 ts*

También en este mismo día pagó Clemente López porque no fue al tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales.

Noviembre

108. *quihui sabado ee quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui toho nisano ju.o de serban-tes saha ña ninducuto saha cuhui coho dzutu, ninihi 2 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui gregorio mundano saha nitño obra yucu daa – 6 ts.

El sábado 1 del mes de noviembre pagó el principal anciano Juan de Cervantes porque no buscó (dio) de comer al cura, se recibieron 2 reales.

Este mismo día pagó Gregorio Mundano por el tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales.

109. *quihui domingo 2 quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui pasqual pablo saha obra yucu daa – 6 ts.*

quihui martes 4 quihui yoo noviembre dzahua nicuhui tniño ytu dzutu yucudaa nidzaquey, tniño yaha ña nisaha pasqual de Sn.ttio clemente sanches jusepe de pas diego de Sn. Ju.o, dihi-qmi tey yaha nitniño yahui, yocuhui – 4 ts.

El día domingo 2 del mes de noviembre pagó Pascual Pablo por el tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales.

El día martes 4 del mes de noviembre era el tequio del terreno de los padres de Tepozcolula: piscaron. A este tequio no fueron Pascual de Santiago, Clemente Sánchez, Joseph de Paz, Diego de San Juan, todos estos cuatro hombres pagaron: son 4 reales.

110. *quihui martes 11 quihui yoo noviembre dzahua nicuhui tniño ytu stohodzehedo del Rosario saha nidzaquey, tniño yaha ña nisaha clemente lopes pasqual de tapia nicolas de sn. Ju.o Po de la crus Ignacio de pas nicolas fran.o matia de la cruz pasqual de sn.ttio ju.o ernades p.o de la cruz saha siqui ju.o belasco pasqual ve.o clemente sanches ju.o domingo jusepe erz, dihi sahu tey yaha nitniño yahui ee ee tomines, yca yocuhui – 15 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui 7 yia tohodzehe saha ña niqueheto cachi alde.or, yio dzihuito nuu tutu saha nidzasa cachi dzoo, dihi 7 yia tohodzehe yaha, yca yocuhui – 3 ts nitniño yahui tucu grabiel oso

El martes 11 del mes de noviembre fue el tequio de la milpa de Nuestra Señora del Rosario, que (cuando) piscaron. A este tequio no fueron Clemente López, Pascual de Tapia, Nicolás de San Juan, Pedro de la Cruz, Ignacio de Paz, Nicolás Francisco, Matías de la Cruz, Pascual de Santiago, Juan Hernández, Pedro de la Cruz (del barrio) de Saha Siqui, Juan Velasco, Pascual Velasco, Clemente Sánchez, Juan Domingo, Joseph Hernández, todos estos 15 hombres pagaron 1 real cada uno: así son 15 reales.

Y este mismo día pagaron 7 señoras principales porque no hilaron el algodón del alcalde mayor: están sus nombres en el documento donde se reparte el algodón de manta, de todas estas 7 señoras principales, así son 3 reales. También pagó Gabriel Osorio.

111. *quihui sabado 19 quihui yoo noviembre dzahua nicuhui tniño nidzaquey ytu stohondo sntti.o sihi itu comonidad, tniño yaha ña nisaha ju.o pasqual Ignacio de pas b.s de morales nicolas reymunto pasqual de s.n tti.o mateo pablo pasqual pablo ju.o s.nches dihi una tey yaha nitniño yahui ee ee tomines, yca yocuhui tucu – 1 p.*

El sábado 19 del mes de noviembre fue el tequio, (de que) piscaron la milpa de Nuestro Señor Santiago y la milpa de la comunidad. A este tequio no fueron: Juan Pascual, Ignacio de Paz, Blas de Morales, Nicolás Reymundo, Pascual de Santiago, Mateo Pablo, Pascual Pablo, Juan Sánchez. Todos estos ocho hombres pagaron cada uno 1 real, así es también: 1 peso.

112. *dzihuini quihui yaha ninatasi nicolas de s.ntti.o tomines saha nisica nuute – 2 p, saha cuhui daa yni maate ninachidzote – 1 ts.*

Y este mismo día dio Nicolás de Santiago reales que había pedido prestado, 2 pesos, y por sentirse satisfecho agregó 1 real.

113. *quihui martes quihui yoo noviembre dzahua nicuhui tniño sichi ndute, tniño yaha ña nisaha p.o de la cruz, nitniño yahuite – 1 ts.*

El martes 18 del mes de noviembre fue el tequio de la zanja de agua. A este tequio no fue Pedro de la Cruz, pagó: 1 real.

114. *quihui domingo 23 quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui jusepe sanches saha tniño obra yucu daa 5 ts.*

El domingo 23 del mes de noviembre pagó Joseph Sánchez por el tequio de la obra en Tepozcolula: 5 reales.

115. *quihui lunes 24 quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui pasqual de tapia saha ña ninducute saha cuhui coho dzutu, 2 ts, ju.o de tapia – 1 ts p.o xalcia 2 ts, ana belasco maaniña nitniño yahui – 1 ts.*

El lunes 24 del mes de noviembre pagó Pascual de Tapia porque no buscó (dio) de comer al cura: 2 reales; Juan de Tapia: 1 real, Pedro Galicia: 2 reales, Ana Velasco ella sola pagó 1 real.

116. *quihui jueves 27 quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui pasqual lopes saha tniño serbiciote – 6 ts.*

quihui viernes 28 quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui elena cortes saha ña niqueheya cachi alde.o, saha nicuhui dihi duhui sichi yca ninihi – 4 ts.

El jueves 27 del mes de noviembre pagó Pascual López por el tequio de su servicio: 6 reales.

El viernes 28 del mes de noviembre pagó Elena Cortés porque no hiló el algodón del alcalde mayor, eso fue dos veces, por lo que se recibieron: 4 reales.

117. *dzuihuini quihui yaha nidzico nduhu justi.a ñuhu nindey huehe dzutu, nisaa bs de morales, ninihi 5 ts.*

dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui diego pablo saha ña nisahate tniño quihui nisate sichi ndute.

dzihuini tucu quihui yaha nisaha p.o de la cruz saha siqui nisandacata quini diexmo yodzo quehe, yaha comonidad nidoo ee tomines yahuite.

Y este mismo día vendí yo, la Justicia, la tierra que salió de la casa del cura, la compró Blas de Morales: se recibieron 5 reales.

También en este mismo día pagó Diego Pablo porque no fue al tequio cuando excavaron la zanja de agua.

También en este mismo día fue Pedro de la Cruz (del barrio) de Saha Siqui a dejar los marranos del diezmo a Yodzo Cahi (Yanhuítlán). Aquí en la comunidad quedó 1 real de su pago.

118. quihui domingo 30 quihui yoo noviembre dzahua nitniño yahui diego de sn ju.o saha tniño obra yucu daa – 6 ts.

El domingo 30 del mes de noviembre pagó Diego de San Juan por el tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales.

Diciembre

119. quihui lunes ee quihui yoo diz.e dzahua ninocahua tniño yahui tniño si ndihi taca yia toho dzaya dzana saha cuisi qhho tacato yucu cuiy saha nitande huitu, tniño yaha ña nisaha p.o de la cruz yuhu sichi diinduhui quihui yaha nicuhui tniño, nitniño yahuite – 2 ts.

dzihui tniño yaha ña nisaha ignaño de pas, nitniño yahuite – 1 ts. nda ee tniño ninoho nuute.

El lunes 1 del mes de diciembre se ordenó el tequio para todos los principales y macehuales para ir todos juntos al Cerro Verde para cortar vigas. A este tequio no fue Pedro de la Cruz (del barrio) de Yuhusichi todos estos 2 días que fue el tequio; pagó: 2 reales.

A este mismo tequio no fue Ignacio de Paz, pagó: 1 real y se le dio otro tequio.

120. quihui biernes 5 quihui yoo diciembre dzahua nitniño yahui p.o xarçia saha ña niducu saha cuhui coho dzutu, ninihi 2 ts.

dzihuini quihui yaha nisaa elena de la cruz 4 yahui comonidad, yca ninihi 3 p 2ts.

quihui lunes 8 quihui yoo diciembre dzahua ninihi tomines saha nisidzo tutnu huehe alde. or – 1 ts.

quihui martes 9 quihui yoo diciembre dzahua ninihi tomines saha nisaa nicolas de sn tti.o yahui comonidad qhmi yahui, yocuhui tucu 3 p 3 ts.

El viernes 5 del mes de diciembre pagó Pedro García porque no buscó (dio) de comer al padre: se recibieron 2 reales. Y este mismo día Elena de la Cruz compró 4 magueyes de la comunidad; así se recibieron 3 pesos y 2 reales.

El lunes 8 del mes de diciembre se recibieron reales porque se cargó la leña de la casa del alcalde mayor: 1 real.

El martes 9 del mes de diciembre se recibieron reales porque Nicolás de Santiago compró magueyes de la comunidad –4 magueyes– son también 3 pesos 3 reales.

121. *dzihuini quihui yaha nicuhui tniño nisaquihi sacu nuu ytu trigo huehe ñuhu, mateo pablo pasqual de la cruz ju.o pasqual dihinoni tey yaha nitniño yahui, yocuhui – 3 ts.*

Y este mismo día fue el tequio (de que) pusieron cerca en el terreno de trigo de la iglesia, Mateo Pablo, Pascual de la Cruz, Juan Pascual: todos estos tres hombres pagaron; son 3 reales.

122. *quihui miercoles 10 quihui yoo diz.e dzahua nicuhui tniño sitno caca tniño yaha ña nisa-ha nicolas de reymunto, yonaha maate saha nitniño yahuite me.o.*

quihui jueves 11 quihui yoo diz.e dzahua nitniño yahui B.sar espinosa saha tniño serbiçio, nitasite 6 ts.

El miércoles 10 del mes de diciembre fue el tequio del horno de cal. A este tequio no fue Nicolás Reymundo; él mismo se acuerda que pagó medio real.

El jueves 11 del mes de diciembre pagó Baltasar Espinosa por el tequio de servicio, mandó 6 reales.

123. *quihui biernes 12 quihui yoo diz.e dzahua nitniño yahui gasinto sanches saha ña nisahate tniño obra yucudaa – 6 ts.*

dzihuini tucu quihui yaha nitniño [yahui] clemente sanches saha ña nisahate tniño quihui nisate sitno caca – 1 ts. sihi nitniño yahui tucu ju.o belasco saha ña nisahate tniño quihui nica-ye caca – 3 ts.

El viernes 12 del mes de diciembre pagó Jacinto Sánchez porque no fue al tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales.

Y este mismo día también pagó Clemente Sánchez porque no fue al tequio cuando vaciaron el horno de cal: 1 real. Y también pagó Juan Velasco porque no fue al tequio cuando quemaron cal: 3 reales.

124. *quihui sabado 13 quihui yoo disiembre dzahua nitniño yahui ju.o de belasco saha ña nisahate tniño 2 quihui nisate sichi ndute, nitniño yahuite 2 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui m.a de tapia saha ña niqueheña cachi alde.or – 3 ts.

El sábado 13 del mes de diciembre pagó Juan de Velasco porque no fue al tequio 2 días que excavaron una zanja de agua, pagó 2 reales.

Y este mismo día pagó María de Tapia porque no hiló el algodón del alcalde mayor: 3 reales.

125. *quihui lunes 15 quihui yoo diz.e dzahua nitniño yahui ju.o sanches saha tniño obra yucudaa 6 ts.*

dzihuini quihui yaha nitniño yahui miguel fran.o saha ña ninducu saha cuhui coho dzutu, ninihi 2ts. ju.o sanches manite nitniño yahui 1 ts.

dzihuini saha cuhui coho dzutu nitniño yahui josepe de la crus 1 – ts, nicolas de la crus – 1 ts.

El lunes 15 del mes de diciembre pagó Juan Sánchez por el tequio de la obra en Tepozcolula: 6 reales. Y este mismo día pagó Miguel Francisco porque no buscó (dio) de comer al cura: se recibieron 2 reales. Juan Sánchez, él mismo pagó 1 real.

Por lo mismo, la comida del cura la pagaron Joseph de la Cruz: 1 real, Nicolás de la Cruz: 1 real.

126. dzihuini tucu quihui yaha nitniño yahui ju.o erz saha ña nisahate tniño sitno caca – 1 ts. quihui martes 16 yoo diz.e dzahua nidzicondi 4 libra yuhua 3 tomines ee ee libra, yca yocuhui 12 ts.

También este mismo día pagó Juan Hernández porque no fue al tequio del horno de cal: 1 real.

El martes 16 del mes de diciembre vendí 4 libras de hilo a 3 reales cada libra; así son: 12 reales.

127. quihui miercoles 17 quihui yoo diz.e dzahua ninihi tomines saha nitahui elena de la cruz yahui comonidad yahui quachi, ninihi 2p 6 ts.

El miércoles 17 del mes de diciembre se recibieron reales porque Elena de la Cruz partió magueyes de la comunidad, magueyes pequeños; se recibieron 2 pesos 6 reales.

128. sihi dzahua tucu yonaha ndihi taca yia toho dzehe ninataca yaha huehe comonidad, nitasi tnoni nduhu justi.a saha ni qhno 3 dziqh saha nicuhui m.tro d.n jua.o saha nicuhuisi dzayaya sihi nicuhui huaha ee manteles saha niñoho yaha comonidad yca nisaa tniño 8 libra yuhua da qhmi tucu libra, nicuhui quachi saha nisica dihi taca mayordomo saha nisiyo dahui huaha yti ñuma

Y también salen todas las señoras y *principalas*, que se juntaron de la comunidad, (que) mandé yo, la Justicia, que tejieran 3 huipiles para el maestro don Juan, para su hijo, y unos manteles; por eso hizo gasto esta comunidad porque se tenían que comprar 8 libras de hilo y otras 4 libras; era poco (lo) que pidieron todos los mayordomos porque labraron velas de cera.

129. quihui sabado 25 quihui yoo diz.e dzahua yo ndey tniño 6 casados saha nducusi saha cuhui coho dzutu otahua huico stohodzehendo del rosario, maa toho yocuhui mayordomo nisisa saha nicuhui coho dzutu, saha cata bino niquehe dzutu – 1 p. Yaha comonidad nidoo 4 ts.

El sábado 25 del mes de diciembre fueron obligados 6 casados para buscar (dar) de comer al cura en la octava de la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, y es el señor mayordomo

mismo (quien) cuidó la comida del cura, como del costo del vino; el cura se llevó 1 peso. Aquí en la comunidad quedaron 4 reales.

130. *dzihuini quihui yaha nidzicondi ee fa noni comonidad 6 ts me.o ee ee me.a, yca yocuhui 1p 5ts, nitniño yahui tucu sebasti.a de tapia sihi cuhuña maria de tapia saha ña niducu ña saha cuhui coho dzutu, ninihi 2ts.*

Y este mismo día vendí una fanega de maíz de la comunidad (a) 6 reales por media, así son 1 peso, 5 reales; también pagaron Sebastiana de Tapia y su hermana María de Tapia porque no buscaron (dieron) de comer al cura, se recibieron 2 reales.

131. *quihui miercoles 31 quihui yoo diciembre dzahua nidzicondi ee fanega noni tecuiñe 3ts C, yocuhui 7 ts.; noni cuisi ee media nisaquihisi 6ts.*

El día miércoles 31 del mes de diciembre vendí una fanega de maíz pintado a 3½ reales cada media: son 7 reales; de maíz blanco una media: salieron 6 reales.

132. *dzahua (hua) saha yuhui cani niquisi ñuu tayu nama, yonaha maa tey nisacuidzo saha 9 p yoho yuhui niquisi, yca nicuhui yahui, ninihi saha ganancia 11 p.*

Así mismo vinieron petates largos de Teutila, lo recuerdan los hombres mismos que los trajeron, que costaron 9 pesos los petates que vinieron, y así fueron vendidos. Se recibieron como ganancia 11 pesos.

133. *yahui comonidad yahui quachi nitahui maa mayordomo agustín de s.ntti.o 5 yahui quachi, yca ninihite 10 ts.*

dzihui saha yahui yaha niquehe dey maa mayordomo saha nisiyo quaaate noni saha nisasi tiño comonidad 3ts, sihi ninihi 5 tindoho ndidzi nisiniñuhu si tey nitey ñuhu caca sihi yio tucu tiño comonidad, 10 ts.

Los magueyes de la comunidad, los magueyes pequeños, los partió el mayordomo Agustín de Santiago: 5 magueyes chicos. Así se recibieron 10 reales.

Y de este pago recogió el mismo mayordomo porque compró maíz que comieron las gallinas de la comunidad 3 reales, y se recibieron 5 cántaros de pulque que se sirvieron a los hombres que quemaron la cal, y también gallinas de la comunidad: 10 reales.

134. *saha ndaa cuitiyu ninihi yño dzico uhui pesos hoho ts*

Verdaderamente y seguro se recibieron 122 pesos y 5 reales.

135. *quihui miercoles 21 yoo de en.o cuiya huitna de 1705 años dzahua ninacoto ndihi taca (ca) nduhu justicia cuenta comonidad,*

yca niquindoo saha nicuhui gasto usi uni pesos caa dodzo uhui tomines yondihui daha Aldes reymundo del valle sihi ju.n de tapia sihi ndihi qhmi Regedores tomingo S.ntti.o Ju.o sanches p.o de S.n J.o Lorenzo de s.ntti.o, yca saha yosaha ñahandi R.vo nuu tutu.

Miércoles 21 del mes de enero del año actual de 1705 ajustamos todos nosotros, la Justicia, las cuentas de la comunidad.

Así sobraron del gasto 13 pesos y 2 reales que entraron en la mano de los alcaldes Reymundo del Valle y Juan de Tapia. Y todos los 4 regidores Domingo Santiago, Juan Sánchez, Pedro de San Juan, Lorenzo de Santiago. Por eso doy el recibo en este documento.

136. R.vi 13 p 2 dihi qhmi Regidores

domingo s.ntti.o, lorenzo de s.ntti.o, p.o de s.n ju.n, ju.n sanches, Alde Reymundo del Balle, Alde ju.o de ttapia, felipe s.n tt.io, Andres de tapia, Bs de morales ju.o de Cervantes p.o de galicia ju.o s.n miguel

Recibí 13 pesos, 2 reales, los 4 regidores.

[Rúbricas:] Domingo Santiago, Lorenzo de Santiago, Pedro de San Juan, Juan Sánchez. Alcalde Reymundo del Valle, Alcalde Juan de Tapia, Felipe Santiago, Andrés de Tapia Blas de Morales, Juan de Cervantes, Pedro de Galicia, Juan de San Miguel.

PARTE II: GASTOS

137. yaha yonacachi tucu nuu tutu yaha dzahua tnaha nuu nicahui gastos nee tucu dihi usi uhui yoo nisiyo taca ñaha nee cuiya huitna de 1704 años yaha ñuu tayu s.n tti.o yni yoho yuchicuaa.

Aquí también se declara en este documento el modo en que se cuentan los gastos de todos los 12 meses que llevó durante todo el año actual de 1704 esta cabecera Santiago Yolomécatl Yuchicuaa.

Enero

138. martes ee quihui yoo de enero dzahua nisaandi tutu cuisi saha ninduhui huaha dihi taca memoria yonaha dihi taca iya toho saha yocuhui mani tutu cuisi, tutu cuisi yehe 6 ts.

Martes 1 del mes de enero compré papel blanco para hacer bien toda la memoria. Lo saben todos los señores principales, puro papel blanco, papel blanco a costo de 6 reales.

139. quihui miercoles 2 quihui yoo de enero dzahua nisaandi dzita dzihua 2 ts.

quihui jueves 3 quihui yoo de enero dzahua nisaandi dzihua nee ee libra 4 ts, azucar 3 libra

yocuhui 4 ts, canela 1 ts, saha nicuhui si oficial antonio saha nisa tniño cosina, tinana sihi yaha yocuhui me.o ñee adze me.o

Miércoles 2 del mes de enero compré chocolate: 2 reales.

Jueves 3 del mes de enero compré una libra de cacao: 4 reales, 3 libras de azúcar son: 4 reales, canela: 1 real, para el oficial Antonio porque vino al tequio de la cocina, jitomate y chile son: medio real, y sal: medio real.

140. quihui biernes 4 quihui yoo de enero dzahua nisaandi ndiui me.o dzehe me.o nduchi me.o dzihui saha nisini ñuhu si oficial antonio.

quihui sabado 5 quihui yoo de enero quihui yaha nisaha alde miguel fran.o sihi Rx.or p.o xarçia Rx.or sebastian erz saha nisacaha sihi dzutu yy ñuhu fr Sebastián lopes saha nidzaa ya yuqua yuhui tayu tiquihui, tiño yata 2 ts, pollo 2 ts, yocuhui tucu 5 ts.

Viernes 4 del mes de enero compré medio real de huevos, manteca: medio real, frijoles: medio real que igualmente comió el oficial Antonio.

Sábado 5 del mes de enero, este día fueron el alcalde Miguel Francisco, el regidor Pedro García y el regidor Sebastián Hernández, porque fueron a hablar con el padre santo fray Sebastián López que había venido de allí de la cabecera de Tamazulapan. Llevaron ponedoras: 2 reales, pollo: 2 reales, son también 5 reales.

141. dzihuini quihui yaha nisica oficial antonio 1 p ts sihi yti dzehe me.o.

quihui martes 8 quihui yoo de enero quihui yaha nicuhui tniño sitno caca niquey yuu dzahua nisaandi ee ndaha didzi – ts, duchi – me.o ytidzehe – me.o.

juebes 10 quihui yoo de enero dzaha nisaadi yaha – C, tinana – me.o.

biernes 11 quihui yoo enero nisaandi nduchi – c dzehe c dihui – me.o ñee adze – me.o yti dzehe – me.o saha ni cuhui si oficial antonio.

Y este mismo día pidió el oficial Antonio 1 peso y candelas de sebo: medio real.

El día martes 8 del mes de enero, este día fue el tequio del horno de cal, vino la piedra, compré una mano de pulque:²⁴ un real, frijoles: medio real, candelas de sebo: medio real.

Jueves 10 del mes de enero compré chile: medio real, jitomate: medio real.

Viernes 11 del mes de enero compré frijoles: medio real, manteca: medio real, huevos: medio real, candelas de sebo: medio real para el oficial Antonio.

142. quihui sabado quihui de yoo de enero quihui yaha nidzocondi lemona nana dzutu mani fr. antonio dia saha niqidzaya ee S.ta misa saha nacuhuidiya stohondo Dios caye caca – 4 ts.

Sábado 12 del mes de enero. Este día pagué limosna al cura mismo, fray Antonio Díaz que hizo una santa misa para que nos diera un buen acierto Nuestro Señor Dios en quemar la cal: 4 reales.

²⁴ Se mide con la mano al lado del recipiente (i.e. con cuatro dedos).

143. *dzihuini quihui yaha nisaandi yti dzehe saha nisiyo saa tniño quihui nisiyo naquatu Rosario saquaa, 1ts.*

quihui lunes 14 quihui yoo de enero quihui yaha nisaandi didzi nisiniñuhu sitno caca – 4 ts.
dzihuini quihui yaha nisaandi oblea – me.o.

Y este mismo día compré candelas de sebo porque se celebró el tequio cuando (se) rezó el rosario de noche: un real.

El lunes 14 del mes de enero. Este día compré pulque que tomaron en el horno de cal cuando metieron fuego: 4 reales.

Y este mismo día compré oblea: medio real.

144. *quihui jueves sau huhu quihui yoo de enero dzahua nisaandi ee paño sedza saha nisitondi dzutu yy ñuhu prior fr. Sebastián lopes quihui niñuhu huico stohondo sa Sebastián, ñuhusi – 12ts; ee tiño yata ee cata uhui pollo, yocuhui 4 ts.*

El jueves 17 del mes de enero compré un paño de seda para respetar (dar) al cura (delicado, sagrado) prior fray Sebastián López el día que llega la fiesta de Nuestro Señor San Sebastián, costó 12 reales; una gallina ponedora y una polla y 2 pollos, son 4 reales.

145. *quihui biernes sau uni quihui yoo de enero quihui yaha nisaandi dihui – me.o, yaha – me.o, ñee adze – me.o, tinana – me.o, yti dzehe quini – me.o, saha nisiniñuhu si oficial antonio.*

El viernes 18 del mes de enero. Este día compré huevos: medio real, chile: medio real, sal: medio real, jitomates: medio real, candelas de sebo: medio real, manteca de marrano: medio real, para que se sirviera al oficial Antonio.

146. *quihui sabado sau qhmi quihui yoo de enero dzahua nisaandi didzi nisaa tniño quihui ninadiyu sitno caca – 10 ts sihi 2 ticachi 9 ts ee ee ti yca yocuhui 10 ts yaha me.o ñee adze – me.o*

Sábado 19 del mes de enero compré pulque que fue al tequio cuando taparon el horno de cal: 10 reales y 2 carneros a 9 reales cada uno son entonces 10 reales, chile: medio real, sal: medio real.

147. *quihui domingo 20 quihui yoo de enero dzahua ni[qui]dzahuandi 8 picu ee ts m.o eesi, yca yocuhui tniño yahui maeso erero 1 p 4 ts*

dzihuini quihui yaha nisaandi ee paño sedza saha nisitondi dzaya Alde m.or quihui niñuhu huico san Sebastián, ñuhusi 12 ts.

Domingo 20 del mes de enero, hice 8 picos de a un real y medio, así fue el pago del maestro herrero: 1 peso, 4 reales.

Y este mismo día compré un paño de seda para respetar al hijo del alcade mayor cuando llegó la fiesta de san Sebastián: costó 12 reales.

148. *quihui biernes 25 quihui yoo de enero dzahua nisaandi saha nicuhui si oficial antonio nduchi – me.o yaha sihi ñee yocuhui me.o, ytidzehe me.o, dihui – me.o, dzehe me.o.*

quihui domingo 27 quihui yoo de enero quihui yaha nisaandi saha nicuhui si oficial antonio tiño cata tnaha – 1 ts, azúcar – 1 ts.

Viernes 25 del mes de enero compré para el oficial Antonio: frijoles, medio real; chile y sal, son medio real; candelas de sebo, medio real; huevos, medio real; manteca, medio real.

Domingo 27 del mes de enero. Este día compré para el oficial Antonio una polla entera: 1 real, azúcar: 1 real.

149. *quihui martes 29 quihui dzahua nicuhui tniño ninañuu sitno caca, quihui yaha nisaadi saha nisini ñuhu taca maa dzaya dzana didzi yehe 5 C ts, cuihi 1 ts.*

quihui miercoles 30 quihui yoo de enero quihui yaha nitniño yahuindi si oficial antonio saha nitusiya yuu ee ca semana, yca yocuhui 3 p 4 ts.

Martes 29 fue el tequio de escarbar el horno de cal. Este día compré para que bebieran todas las personas (macehuales) pulque a costo de 5 y medio reales, y fruta: 1 real.

El miércoles 30 del mes de enero. Este día pagué al oficial Antonio porque picó piedra una semana más. Así son 3 pesos, 4 reales.

150. *noo ee yooca ni siyo maeso antonio niquidza tniño yca nicuhui gasto noni comonidad ee fanega.*

En un mes que estuvo el maestro Antonio (e) hizo su trabajo entonces fue el gasto del maíz de la comunidad, 1 fanega.

151. *[al margen] gasto huico carnes tolienta*

quihui jueves 31 quihui yoo de enero quihui yaha nisaandi ndihi taca recaudo saha nicuhui si dzutu: azúcar 3 libra yocuhui – 6 ts, dzihua nee dzahua libra – 2 ts, pastilla C, biscochillo me.o, pimienta clavos C, sihi ee tiño tñenu quiti nicuhui ticoo dzutu – 4ts, ee tucu tiño yata yocuhui 2 ts, canela – 2 ts, yaha yechi nano C, tinana – C, yaha castilla – 1 ts, tata sihi dzihua ticuhua yocuhui – me.o, tutu cuihi – 1 ts C, dzehe – 2 ts tosino – C, ñee adze – me.o.

El gasto (de la fiesta) de las carnestolendas.

Jueves 31 del mes de enero. Este día compré todo el recaudo para el cura, 3 libras de azúcar son: 6 reales, media libra de cacao: 2 reales, pastilla: medio real, biscochillo: medio real, pimienta y clavos: medio real, y un gallo de la tierra, el animal fue para el tamal del padre: 4 reales, también una ponedora: son 2 reales, canela: 2 reales, chile seco grande: medio real, jitomates: medio real, azafrán: 1 real, achiote y *patlatle* son medio real, papel blanco: 1 real y medio, manteca: 2 reales, tocino: medio real, sal: medio real.

Febrero

152. *quihui miercoles 6 quihui yoo de febrero dzahua nisaha taca nduhu justia nisaquehendi s.ta bula dzahua nisaandi saha nisitondi jueves s.ta bula ndihui – 2 ts, sa huidzi – 2 ts.*

Miércoles 6 del mes de febrero fuimos todos, la Justicia. Fuimos por la Santa Bula, y compré, para respetar al juez de la Santa Bula, huevos: 2 reales, fruta: 2 reales.

153. *quihui sabado 9 quihui yoo febrero dzahua niquey Alde nicolas de serbantes quaha tayu tendi yoo sihi Rex.or p.o de tapia dzahua sa neheto tomines saha quaat coho – 1 p sihi coho sihi ndute – 1 ts*

Sábado 9 del mes de febrero salió el alcalde Nicolás de Cervantes. Fue a la cabecera Puebla con el regidor Tapia y llevó dinero para comprar platos: 1 peso, y para tazas para tomar agua: 1 real.

154. *quihui lunes 11 quihui yoo de fe.o dzahua nisitu ydzu ndiqui ytu comonidad saha nisiniñuhu si tey niquidza (dza) tniño, nduchi – me.o, yaha me.o, ndihui – me.o, didzi – 4 ts C.*

Lunes 11 del mes de febrero araron los bueyes la milpa de la comunidad, por eso se sirvió a los hombres que hicieron el tequio: frijoles, medio real; chile, medio real; huevos, medio real; pulque, 4 reales.

155. *quihui jueves 21 quihui yoo de febrero dzahua nisaandi ndihi taca recaudo saha nisiniñuhu dzutu quaresma quihui ninama dihi taca ñayehui, azucar – 1 ts, canela – 1 ts, pastilla C, aros – 3 ts, vinagre 1 ts, aseite – 1 ts, clavos – 1 ts, tiyaca dziyu – 1 ts, tiyaca yaa – 5 ts, lechoga – C, lategas – 1 ts, yuhua taca – 1 ts, tinaaqhmi – C, cuihi – me.o, pimienta – C.*

Jueves 21 del mes de febrero compré todo el recaudo que se sirvió al cura en la cuaresma cuando confesó a toda la gente. Azúcar: 1 real, canela: 1 real, pastilla: medio real, arroz: 3 reales, vinagre: 1 real, aceite: 1 real, clavos: 1 real, bagres: 1 real, truchas: 5 reales, lechuga: medio real, lentejas: 1 real, quelites: 1 real, cebollas: medio real, fruta: medio real, pimienta: medio real.

156. *quihui martes 26 quihui yoo de febrero dzahua niquidzica stohondo Xseomo lemosna ñuu yaha dzahua nisahanahandi saha nisiniñuhu si mayordomo dzita dzihua.*
jueves 28 quihui yoo de febrero dzahua nisaandi tutu cuisi – 1 ts

Martes 26 del mes de febrero vino Nuestro Señor el Diezmo de limosna a este pueblo y di para que bebiera el mayordomo chocolate: medio real.

Jueves 28 del mes de febrero compré papel blanco: 1 real.

Marzo

157. *Quihui domingo 2 quihui yoo marzo dzahua nisaha ndihi nduhui nduhu Aldes sihi Rx. or nisacahandi sihi dzutu yy ñuhu prior fr. Sebastián lopes saha nicuhui dziy huatu ini ndihi taca yia toho ñuu yaha sihi taca nduhu justi.a tucu saha nindi saa zica ya tayu yucu daa tñoo cata tnaha 2 ts – 2ts ndihui 2ts.*

Domingo 2 del mes de marzo fuimos todos nosotros, alcaldes y regidores a hablar con el santo padre prior fray Sebastián López porque estuvimos felices y contentos todos los señores y principales de este pueblo y también todos nosotros, la Justicia, porque había llegado él a la cabecera Tepozcolula; (compré) 2 pollas: 2 reales, y huevos: 2 reales.

158. *quihui lunes 3 quihui yoo de marso dzahua nisaha ndihi nduhui nduhu alde sihi Rx.or nisacahandi sihi yia D.n p.o martín de chavez y gusman saha nisitoñahandi tiyaca – 1 li.a – 2 ts, ndihui – 2 ts, yonaha dihi taca yia toho sihi ndihi taca maa dzaya dzana saha sini ñoho maa-ya, daa tñño tucu*

Lunes 3 del mes de marzo fuimos todos nosotros alcaldes y regidores a hablar con el señor (iya) don Pedro Martín de Chávez y Guzmán para respetarle (darle) 1 libra de pescado: 2 reales, huevos: 2 reales, lo saben todos los señores y principales y todos los macehuales que lo comió él, un verdadero tequio también.

159. *quihui miercoles 5 quihui sica yoo de marso dzahua nicuhui tñño nitahui ndahua dzoco, quihui yaha nisaandi didzi nisihi tey niquidza tñño – 4 ts.*

quihui sabado 15 quihui yoo de marso dzahua nicuhui tñño cata ytu diego de galiçia, quihui yaha nisaandi saha nisiniñuhu duchi – 2 ts, yaha – 1 ts, ñee – me.o, didzi yehe – 6 ts.

Miércoles 5 del mes de marzo fue el tequio de rajar tablas. Este día compré pulque que tomaron los hombres que hicieron el tequio: 4 reales.

Sábado 15 del mes de marzo fue el tequio de trabajar la milpa de Diego de Galicia. Este día compré para que se les sirvieran frijoles: 2 reales, chile: 1 real, sal: medio real, pulque: 6 reales.

160. *Quihui martes 11 quihui yoo de marso dzahua nicuhui tñño ytu dzutu yucu daa nichihi tata, quihui yaha nisaandi saha nisiniñuhu didzi yehe – 5 ts.*

dzihuini quihui yaha nisaadi tutu cuisi – 1ts C.

Martes 11 del mes de marzo fue el tequio del terreno de los padres de Tepozcolula (que) sembraron. Este día compré, para que se les sirviera, pulque: 5 reales.

Y este mismo día compré papel blanco: 1 real y medio.

161. *quihui jueves 13 quihui yoo de marso dzahua nisaadi yta yucu yaa sihi yta yoo, ee tomines me.o.*

Jueves 13 del mes de marzo compré flores de estafiate y flores de cuerda: 1 real y medio.

162. *quihui sabado 15 quihui yoo de marso dzahua nisaandi ñuma castilla saha yocuhui hu-aha yti cano saha yonuhu quihui jueves santos, dzahua tnaha yio costumbre, 3 libra ñuma castilla sau uhui tomines, nisaqhho ee ee libra, yca yocuhui 6 p 3 ts.*

Sábado 15 del mes de marzo compré cera de Castilla para hacer una candela grande para llevar el día Jueves Santo como es costumbre: 3 libras de cera de Castilla. 17 reales costó cada libra. Por eso: 6 pesos y 3 reales.

163. *dzihuini quihui yaha ninonehendi lemosna saha dzoo tey cuehe saha yonuhu quihui juebe s.tos, ninuhu – 2 p.*

Y este mismo día llevé la limosna para las mantas de los pobres que llevan el día Jueves Santo, se llevaron 2 pesos.

164. *quihui domingo 16 quihui yoo de marso dzahua nisanñoyohondi dzutu yy ñuhu fr jose sedeño huico quihui stohondo s.n josepe ee paño sedza ñuhu – 10 ts, ee tiñuu yata ee tiño cata tnaha ee pollo, yocuhui 3 ts C, saha nicuhui si es.no ee paño ñuhu 9 ts, ee tiño yata ee tiño cata naha, yocuhui – 3 ts.*

Domingo 16 del mes de marzo fuimos a dar al santo padre (cura) fray José Sedeño, la Fiesta del día de Nuestro Señor san Joseph, un paño de seda de la tierra: 10 reales, una gallina ponedora, una polla y un pollo son 3 reales y medio. Que fue para el escribano (lo que llevamos fue): un paño de (seda de) la tierra: 9 reales, una ponedora, una polla (de a real), son: 3 reales.

165. *quihui lunes 17 quihui yoo de marso dzahua nitaa tniñodi tey nisaquaa yta yuqua ñuu tiyta tiquaa naranxa – me.o, yta ini C, saha ninoho yucu daa quihui juebe s.to. dzihuini quihui yaha nisaandi yti dzehe saha yosaatniño yaha comodidad – 1 ts.*

Lunes 17 del mes de marzo mandé hombres para comprar flores allá en Teita (Atoyaquillo): naranja, medio real; yoloxóchitl, medio real, para llevar a Tepozcolula el día Jueves Santo.

Y este mismo día compré candelas de sebo aquí para la comunidad: 1 real.

166. *quihui martes 18 quihui yoo marso dzahua nicuhui huhua yti saha yonuhu quihui juebe s.to saha nisiniñuhu si hoho yño toho nichihi dey ñaha saha ninduhui huaha yti, nicuhui gas-to 2 ts.*

dzihuini quihui yaha nisaandi ee yuhui cáni (saha) saha ninuhu yucu daa quihui juebe s.to – 2 ts.

Martes 18 del mes de marzo labraron velas para llevar el día Jueves Santo y de lo que sirvió a los 5, 6 señores que ayudaron para que salieran bien las velas, fue el gasto: 2 reales.

Y este mismo día compré un petate grande para llevar a Tepozcolula el día Jueves Santo: 2 reales.

167. quihui juebe s.to 20 quihui yoo de marso quihui yaha niquey proseçion cáno yucu daa dzahua nidzocondi: limosna si dzutu ñuhu saha ni quey ya proseçion sihi dzahua naqhcoo costumbre saha nacoquey dzica proseçion cuiyaya saha yio huaha yonatuhui yaha tniño stohondo Dios yocuhui lemosna si dzutu – 1 pts.

dzihuini quihui yaha nisaandi tutu cui – 2 ts.

Jueves Santo, 20 del mes de marzo. Este día salió la procesión grande en Tepozcolula: di la limosna al padre que salió en la procesión y para que quede la costumbre que salga en la procesión cada año, que está bien que se manifieste este trabajo para Nuestro Señor Dios, la limosna para el cura es: 1 peso.

Y este mismo día compré papel blanco: 2 reales.

168. quihui biernes 21 quihui yoo de marso dzahua ninacotondi dzutu Alde.or es. no yia canha dzaha saha pasqua, huehe dzutu 2 tiño yata, 3 tiño cata tnaha, yocuhui 5 ts; huehe Alde.or nisaha ee tiño yata uhui tiñuu cata tnaha 1 pollo yocuhui tucu 4 ts C, huehe yia caha dzaha uhui tiño cata tnaha 1 pollo, yocuhui 2 ts C.

Viernes 21 del mes de marzo vinimos a ver al padre, al alcalde mayor, al escribano y al señor intérprete por Pascuas; (para) la casa del cura: 2 ponedoras, 3 pollos (de a real), son 5 reales; (para) la casa del alcalde mayor fue: una ponedora, 2 pollas (de a real) y un pollo, son 4 y medio reales; (para) la casa del señor intérprete: 2 pollas (de a real) y un pollo, son 2 y medio reales.

169. quihui jueves 27 quihui yoo de marso dzahua nisaandi tiño coo yaha huehe comonidad 2 tiño yata 3 ti – 6 ts, uni tucu quti ee ee ts me.o ee eeti – 4 ts C, quti cata tnaha 4 ti – 4 ts.

Jueves 27 del mes de marzo compré gallinas para esta casa de la comunidad: 2 ponedoras a 3 reales, 6 reales; también 3 animales de 1 real y medio cada uno, 4 reales y medio; y una polla de a 4 reales, 4 reales.

170. quihui biernes 28 quihui yoo de marso quihui yaha nisaha dihi nduhui duhu aldes sihi Regidor sihi uni qhmi yia toho nicaha siy tniño stohondo Dios stohondo Rey saha nisacahandi sihi m.o D.n ju.o saha yocuhui tahui ñahadzeheya justi.a stohodo Dios yuqua ñuu s.n B.me añuu saha nisitoñahandi tiño yata uhuiti, yocuhui 4 ts, pollo 2 ti – 1 ts, cuihi – me.o.

Viernes 28 del mes de marzo. Este día fuimos todos nosotros, alcaldes y regidor y tres o cuatro principales: por el trabajo que nos mandó Nuestro Señor Dios, Nuestro Señor el

Rey, por eso fuimos a hablar con el maestro don Juan –porque agradece su mujer la justicia de Nuestro Señor Dios–, allí en el pueblo de San Bartolomé Soyaltepec y le llevamos ponedoras de a 2 (reales) son: 4 reales, de pollo de a 2: 1 real, fruta: medio real.

171. *quihui lunes 31 quihui yoo de marso dzahua nicuhui tniño ytu comonidad nichihi tata saha nisiniñuhu, nduchi 1ts, yaha 1 ts, ñee adze – me.o, didzi yehe – 5 ts, ee tiño yata, ninata-si just.a cuiya quaquey, nisaa tniño ytu comonidad, noni comonidad saha nicuhui tata 7 maquila, noni saha nicuhui atole nisiniño tey nichihi tata – 3 maq.a.*

Lunes 31 del mes de marzo fue el tequio de la milpa de la comunidad (que) sembraron, por eso se les sirvió: frijoles: 1 real, chile: 1 real, sal: medio real, pulque: 5 reales, 1 ponedora (que) me entregó la Justicia del año pasado, (que) fue al tequio de la milpa de la comunidad. Del maíz de la comunidad fue la semilla: 7 maquilas. Del maíz para el atole que tomaron los hombres que sembraron: 3 maquilas.

Abril

172. *quihui jueves quihui yoo de abril dzahua nisanehendi tomines saha benta – 3 p 4, yotna-ha uhui tiño yata – 4 ts, 2 pollo yca yocuhui – 2 ts.*

dzihuini quihui yaha nisaha taca duhu gusti.a nuu yia E.no saha yondacandi tutu R.l probiçio, yonaha taca maa yia toho nisano saha sa quehe cuiya yoneheya, dza cuiti saha ña nida-qhndi tniño saha caqh ñayehui tomines, saha dey tutu R.l probiçio sihi cachi tucu dzaya dzana saha yochidzondi tniño saha nisitondi es.no quihui dzahua cuihi – ts C.

Jueves 3 del mes de marzo llevamos el dinero de la venta: 3 pesos, 4 reales. Además 2 ponedoras: 4 reales, y 2 pollos, así son: 2 reales.

Y este mismo día fuimos todos nosotros, la Justicia, al señor escribano a llevar una Real Provisión, lo saben todos los principales viejos porque ya mucho tiempo lo tienen, pero es verdad que realizamos este trabajo, que cuesta a la gente dinero, para sacar la Real Provisión, para que no digan los macehuales que sobrepasamos lo obligatorio, respetamos al escribano (este) día: (con) un medio de fruta: medio real.

173. *quihui martes 15 quihui yoo de abril dzahua nisihui ñuhu sitno caca, quihui yaha nisaandi didzi nisiniñuhu 7 ts.*

Martes 15 del mes de abril metieron lumbre en el horno de cal. Este día compré pulque que se les sirvió: 7 reales.

174. *jueves 17 quihui yoo de abril dzahua nisaatucundi tiño coo yaha comonidad, uhuiti ee tomines me.o, ee eeti, yocuhui – 3 ts.*

dzihuini quihui yaha nisaandi ee yuhui cata tnaha saha nisica yia maeso – 1 ts.

Jueves 17 del mes de abril compré también gallinas para esta comunidad: 2 a 1 y medio real cada una, son: 3 reales.

Y este mismo día compré un petate de a real que pidió el maestro: 1 real.

175. *quihui domingo 20 quihui yoo de abril dzahua ninadiyu sitno caca, dzahua nisaandi saha siniñuhu yaha – 1 ts, ñee adze – me.o, ndidzi yehe – 1 p, ee didziyu stohondo s.ntti.o nisaa tniño quihui dzahua.*

Domingo 20 del mes de abril cerraron el horno de cal, compré para que se les sirviera: chile, 1 real; sal, medio real; pulque, 1 peso; una chivilla de Nuestro Señor Santiago, gasté para ese día.

176. *quihui sabado 26 quihui yoo de abril dzahua nisaha taca ndu justi.a nisacahandi sihi dzutu saha pasqua azeçion nisanehendi lemona – 3 p, yotnaha uhui tiño yata – 4 ts, uhui pollo – 1 ts.*

dzihuini quihui yaha nisaandi tutu cuisi – 1 ts.

Sábado 26 del mes de abril fuimos todos, la Justicia, a hablar con el cura por las pascuas de la Ascensión, (y) llevamos limosna: 3 pesos, y además 2 ponedoras: 4 reales, 2 pollos: 1 real.

Y este mismo día compré papel blanco: 1 real.

177. *quihui lunes 28 de abril dzahua niquey tey nisaquaa yta yuqua ñuu tiyta saha nisaa tniño pasqua asepcio yta yni – 1 ts, yta huidzi – 1 ts, tiqua naranja – me.o.*

Lunes 28 del mes de abril salieron hombres a comprar flores allá en el pueblo Teita (Atoyaquillo) por las Pascuas de Ascensión, yolloxóchitl: 1 real, cacaloxóchitl: 1 real, naranja: medio real.

178. *quihui miercoles 30 quihui yoo de abril dzahua nisaandi ndihi taca recaudo saha nicuhui si dzutu quihui pasqua Azeçion, azucar 4 li.a – 6 ts, yaha castilla – 2 ts, pimienta clavos yocuhui 1 ts, dzita castilla – 1 ts, estora qua 1 ts, ndaha tno ndica yuqua dzacu C, yta yoho 2 ts, panela – 1 ts, cuihi nisiyo nuu mesa – me.o, garbanzo – me.o, ee paño sedza nisitondi dzutu niquehe pasqua maa ñuu yaha, ñuhusi 9 ts, ñuhu cadi 1 li.a – 1 p 4 ts, ee tiño tneni quiti ñudzahui saha nicuhui ticoo dzutu ñuhuti – 6 ts, ee ticachi nisaatniño ñuhuti – 1 p 2, tiño yata nisaa tniño 4 ts, ee tucu tiño cata tnaha 1 ts, yti dzehe – 1 ts, biscochillo – 1 ts, pasa almentra – 1 ts, yte nda yoho 2 ts, sihi nisaatniño ee marquesote si dzutu saha nidoo cuiya qua quey, noni comunidad nisaatniño saha nicuhui dzita sihi atole nicuhui gasto 6 maquila, saha nisaa tniño cocina dzehe 2 ts, ee tiño yata quiti nicuhui ticoo dzutu – 2 ts, dzita dzihua nisi ñuhu sidzutu – 2, dzihua nee – 2 ts, canela – 1 ts, pastilla – me.o, dzihua ticuhua – me.o, tosino – 1 ts, ñee adze – C, yaha cuiy – 1 ts, 2 pollo nisadzi diya dzutu – 1 ts, nisaa ca tucu dzehe quini 2 ts, ee ca tucu tiño yata quiti nicuhui ndusa dzutu – 2 ts, yahui arpista – 2ts, yaha yechi nano – 1 ts, dihui nisadzindiya dzutu me.o.*

Miércoles 30 del mes de abril compré todo el recaudo para el cura, el día de Pascuas de Ascensión, azúcar, 4 libras: 6 reales; pimienta de Castilla: 2 reales; pimienta y clavos, son: 1 real; pan: 1 real; estora amarilla de a real; hojas de plátano finas: medio real; flor de cuerda: 2 reales; panela: 1 real; fruta para la mesa: medio real; garbanzos: medio real; un paño de seda que di al cura que vino a celebrar Pascuas en este pueblo, costó 9 reales; pólvora, 1 libra: 1 peso, 4 reales; un gallo de la Mixteca, para tamales del cura costó: 6 reales; un carnero, que costó 1 peso; 2 ponedoras, que costaron 4 reales; también una polla de a real: 1 real; candelas de sebo: 1 real; biscochillo: 1 real; pasas y almendras: 1 real; zacate: 2 reales, y 1 marquesote para el cura (de lo) que sobró el año pasado. Del maíz de la comunidad para tortillas y atole fue el gasto 6 maquilas, se gastó de manteca para la cocina: 2 reales, una gallina ponedora para tamales del cura: 2 reales, chocolate que tomó el cura: 2 reales, chocolate fino: 2 reales, canela: 1 real, pastilla: medio real, *patastle* (cacao corriente): medio real, tocino: 1 real, sal: medio real, chile verde: 1 real, 2 pollos que almorzó el cura: 1 real, se compró además manteca de marrano: 2 reales, también otra ponedora para pozole del cura: 2 reales, pago del arpista: 2 reales, chile seco ancho: 1 real, huevos que almorzó el cura: medio real.

Mayo

179. *Jueves 15 quihui yoo mayo dzahua nisaandi tutu cuisi – 1 ts.*

quihui sabado 24 quihui yoo de mayo dzahua nicuhui tniño ytu comonidad nisitu cutu ee dzahua nisaandi saha nisiniño duchi – 1 ts, yaha – me.o, ñee adze – me.o.

Jueves 15 del mes de mayo compré papel blanco: 1 real.

Sábado 24 del mes de mayo fue el tequio de la milpa de la comunidad, la primera limpia (la primera deshierba), compré para que se les sirviera frijoles: 1 real, chile: medio real, sal: medio real.

180. *Quihui martes 27 quihui yoo de mayo dzahua nichihindeeñaha comonidad si tey nisacata saha yucu daa huico corpus – 2 ts.*

quihui biernes 30 quihui yoo de mayo dzahua nisaandi saha nisitondi yia doña ana saha nicacu dzayaya, nicuhui gasto 1 p 4.

dzihuini quihui yaha niquisi g.or D.o P.o yucu daa niquicotoya d.a ana saha nicacu dzayaya, yte dayoho nisasi quitiya – 1 ts.

Martes 27 del mes de mayo ayudó la comunidad a los hombres que fueron a bailar en Tepozcolula la fiesta de Corpus: 2 reales.

Viernes 30 del mes de mayo compré un regalo para la señora (*iya*) doña Ana porque nació su hijo; el gasto fue: 1 peso, 4 reales.

Y este mismo día vino el gobernador don Pedro de Tepozcolula, a ver a doña Ana, porque nació su hijo; zacate que comió su caballo: 1 real.

Junio

181. *quihui sabado 7 quihui yoo de gunio dzahua nisitoñaha tucu taca duhu justi.a si yia D.n ju.o saha ninihi dute dzayaya yuqua nisitoñahandi 2 torta de colación saha nidoo cuiya sandu-si sihi uhui marquesote, dzihui yuqua nisaa tniño tucu.*

Sábado 7 del mes de junio dimos también todos nosotros, la Justicia, al señor (*iya*) don Juan porque recibió agua (se bautizó) su hijo; allí le dimos 2 tortas de colación que quedó del año pasado, con 2 marquesotes, allí también se hizo gasto.

182. *dzihuini quihui yaha niquisi dihi nduhui Aldes tayu yucu daa saha niquicotoya yia D.a ana saha nicacu dzayaya, yte ndayoho nisasi quití – 1 ts, nisaa tucu tutu cuiśi – 2 ts.*

Y este mismo día vinieron los dos Alcaldes de la cabecera Tepozcolula a ver a la señora (*cacica*) doña Ana porque nació su hijo. Zacate que comieron sus caballos: 1 real. Se compró también papel blanco: 2 reales.

183. *quihui jueves sau qhmi quihui yoo de junio dzahua nisaandi ee paño sedza saha nisitondi dzutu yy ñuhu fr. Ju.o fernades cura saha huico stohondo s.n ju.o baupista, ñuhusi – 12 ts, yotnaha 3 tiño cata tnaha – 3 ts, 2 pollo 1 ts, ee tucu paño nicuhui si yia D.o ju.o, ñuhu tucu 12 ts, yotnaha tucu 2 tiño yata ee quití cata tnaha ee pollo, yocuhui 3 ts C.*

dzihuini quihui yaha nisaadi yutnu qhno saha cuhui sito, 7 yutnu qhno yocuhui – 7 ts.

Jueves 19 del mes de junio compré un paño de seda para dar al delicado, sagrado (al cura) fray Juan Fernández el cura, por la fiesta de Nuestro Señor San Juan Bautista, costó: 12 reales, además 3 pollas de a real: 3 reales, 2 pollos: 1 real, también un paño para el señor don Juan costó también 12 reales. Además 2 ponedoras, una polla de a real y un pollo; son 3 reales y medio.

Y este mismo día compré tablas de madera para una cama, 7 tablas son: 7 reales.

184. *quihui martes 24 quihui yoo de junio quihui yaha niquisaa dzutu diexmonero, chocolate – 3 ts, dzita castilla – 2 ts, saha nicuhui coho dzini yaha castilla 1 ts, yaha yechi nano – 1 ts, pimienta clavos – C, yti dzehe 3 ts, biscochillo – C, dehe quini – 1 ts, ñee adze – me.o, 1 pollo – me.o, tutu cuiśi – 2 ts, azucar – 1 li.a – 1 ts C, noni saha nicuhui dzita sihi atole nicuhui gasto 6 mq.la*

Martes 24 del mes de junio. Este día vino el padre *diezmonero* (diezmero), de chocolate: 3 reales, pan: 2 reales, para su cena pimienta de Castilla: 1 real, chile seco ancho: 1 real, pimienta y clavos: medio real, candelas de sebo: 3 reales, biscochillo: medio real, manteca de marrano: 1 real, sal: medio real, un pollo: medio real, papel blanco: 2 reales, azúcar 1 libra: 1 real y medio, del maíz para tortillas y atole el gasto fue: 6 maquilas.

Julio

185. *biernes 4 quihui de yoo julio dzahua nidisi yia toniñe D.n agustin sihi cadzaya D.n fran.o nindicotoya ñayehui yositu noni ñuhu ndeyuya, uni quihui nisyoya saha nisiniñuhuya chocolate – 3 ts, azucar – 2 li.a – 3 ts, dzita castilla – 1 ts.*

Viernes 4 del mes de julio vino el señor rey (cacique) don Agustín y su cuñado don Francisco a ver a la gente que trabaja sus tierras; 3 días estuvieron y se les sirvió chocolate: 3 reales, azúcar, 2 libras: 3 reales, pan: 1 real.

186. *quihui viernes 4 quihui yoo de julio dzahua nidisi d.n agustin sihi D.n fran.o saha nindicotoya ñuhu deyuya chocolate – 3 ts, azucar – 1 ts C, yaha – me.o, yti dzehe – C, tinana sihi ñee yocuhui – C, ee tiño cata tnaha – 1 ts, dzehe – me.o, dzita castilla – 1 ts, tiyaca – 1 ts, yaha castilla – me.o.*

Viernes 4 del mes de julio vinieron don Agustín y don Francisco a ver sus tierras. Chocolate: 3 reales, azúcar: 1 real y medio, chile: medio real, candelas de sebo: medio real, jitomates y sal son: medio real, una polla de a real: 1 real, manteca: medio real, pan: 1 real, pescado: 1 real, pimienta de Castilla: medio real.

187. *quihui lunes 7 quihui yoo de julio dzahua nisitu cutu 2 ytu comonidad saha nisiniñuhu nduchi – me.o, yaha – 1 ts, didzi yehe – 4 ts.*

quihui jueves 10 quihui yoo de julio dzahua nindaca g.or yucu daa saha yonuhu huico stohondo s.n p.o s.n pablo saha ñatuhui carta ndisi nuu nduhu justia ñuu yaha dzahua tnaha yocuhui cuicuiya yca saha ña ninuhu lemosna quihui dzahua dzoco nidaca g.or 1 p.

Lunes 7 del mes de julio echaron “la segunda” (limpia) en la milpa de la comunidad, se les sirvió: frijoles: medio real, chile: 1 real, pulque: 4 reales.

Jueves 10 del mes de julio pidió el gobernador de Tepozcolula lo que se lleva para la fiesta de Nuestros Señores San Pedro y San Pablo, y porque no había escrito carta a nosotros, la Justicia en este pueblo, como lo hacen todos los años, por eso no habíamos llevado la limosna, pero ese día cobró el gobernador 1 peso.

188. *quihui miercoles dzahua niquey tey ñuu yaha nisahate tniño alde.or nunduhua saha tniño quiye yocuhui yca saha nisahañahandi saha nisita dzita 1 ts C*

Miércoles salió un hombre en este pueblo, fue mandado por el alcalde mayor a Oaxaca y por ser un asunto de prisa por eso le di para (que consumiera) tortilla: 1 real y medio.

Agosto

189. *quihui sabado 2 quihui yoo de agosto dzahua nitaa tniñondi pasqual de S.n tti.o saha cuidzote yte ndayoho dzoco yaha comodidad nisaa tniño yte ndayoho yonaha taca yia toho*

saha ñatuhui yte ndayoho yaha comonidad saha nisiyo cuhui gasto nisiyo casi quiti maeso D.n Ju.o.

Sábado 2 del mes de agosto envié a Pascual de Santiago para traer zacate, pero en esta comunidad se gastó el zacate, lo saben todos los principales que no hubo zacate en esta comunidad porque se gastó: lo comieron los caballos del maestro don Julio.

190. dzihuini quihui yaha nisaandi didzi nisihi tey nisiyo taa ñuhu sitno caca saha nani yni tichi – 1 ts C

Y este mismo día compré pulque que tomaron los hombres que estaban poniendo fuego al horno de cal (en el paraje) que se llama Ini tichi, 1 real y medio.

191. quihui miercoles 26 quihui yoo de agosto dzahua nisaha taca duhu justi.a nisacahandi sihi dzutu yy ñuhu prior fr. Sebastián lopes quihui nidisaaya ninudzicaya yute ndiyoho saha nisito-ñahandi tiño yata 2 tiquiti cata tnaha, 2 ti, yca yocuhui – 6 ts

Miércoles 26 del mes de agosto fuimos todos nosotros, la Justicia, a hablar con el santo padre prior fray Sebastián López, cuando llegó y vino de Puebla le dimos 2 ponedoras, 2 pollas de a real, así son: 6 reales.

192. quihui lunes yosandihi quihui yoo de agosto dzahua niyaha alde.or yia nisiyo ñuu ñudihui yucu uhui saha dudzu Alde m.or yucu daa nitaatniño ya, niquisi yca saha nisaa duhu Justi.a saha nisiniñuhu dzita dzihua – 4 ts, azucar – 1 li.a – 1 ts, dzita castilla – 2 ts, biscochillo – 1 ts, yaha castilla – 1 ts, pimienta – me.o, tiño yata – 2 ts, quiti cata tnaha 5 ti, yca yocuhui – 9 ts, noni saha nisaa tniño nicuhui dzita uni maquila.

Lunes, día posterior del mes de agosto pasó el alcalde mayor, el señor que había estado en la costa en Ometepec, por la palabra del alcalde mayor de Tepozcolula que él mandó, vino, por eso compré yo, la Justicia, lo que se le sirvió. Chocolate: 4 reales, azúcar 1 libra: 1 real y medio, pan: 2 reales, biscochillo: 1 real, pimienta de Castilla: 1 real, pimienta: medio, 2 ponedoras: 2 reales, 5 pollas de a real, así son: 9 reales. Y maíz que se usó para tortilla: 3 maquilas.

Septiembre

193. quihui martes 9 quihui yoo de septiembre dzahua nicuhui tniño ytu comonidad ninaquay cuhu saha nisiniño si dzaya dzana ni quidza tniño duchi – me.o, yaha ñee yocuhui – me.o.

Martes 9 del mes de septiembre fue el tequio en la milpa de la comunidad (que) arrancaron hierbas, por eso se sirvió a las personas que hicieron el tequio frijoles: medio real, chile y sal, son: medio real.

194. *quihui biernes 12 quihuiyo septiembre dzahua nisaandi dzita dzihua – 2 ts me.o, biscochillo – 1 ts, saha nisa tniño yaha comonidad.*

Viernes 12 del mes de septiembre compré chocolate: 2 reales y medio, biscochillo: 1 real, que se gastó en esta comunidad.

195. *quihui domingo 14 quihui (quihui) yoo septiembre dzahua nisaandi dzuchi dzuhua saha nisiniñuhu si yia maeso D.n ju.o quihui niquidzaya cuenta dzahua tnaha quihui niquidza tniño obra huehe ñuhu sihi ndihi taca yia toho nisano, saha nisiniñuhu dzihua nee – 2 ts, azucar – 3 li.a – 4 ts C, canela – me.o, pastilla – me.o, dzihua ticuhua sihi tata yocuhui – me.o, pimienta clabos yocuhui 1 ts, yaha castilla – 1 ts C, dzehe quini saha nicuhui ticoo – 2 ts, dzita castilla 2 ts, viscochillo – 1 ts, yaha yechi nano – 2 ts, tinana – 1 ts, ñee adze – C, tinaaqhmi sihi tiqaa yocuhui – me.o.*

Domingo 4 del mes de septimbre compré algunas menudencias para servir al señor (*iya*) maestro don Juan cuando hizo cuenta de todos los días que trabajó en la obra de la iglesia con todos los principales viejos, por eso se le sirvió: cacao (*fino*): 2 reales, azúcar 3 libras: 4 reales y medio, canela: medio real, pastilla: medio real, achiote y *patastle* son: medio real, pimienta y clavos son: 1 real y medio, pimienta de Castilla: 1 real y medio, manteca de marrano para tamales: 2 reales, pan: 2 reales, biscochillo: 1 real, chile seco ancho: 2 reales, jitomates: 1 real, sal: medio real, cebollas y naranjas son: medio real.

196. *quihui martes 30 quihui yoo setiembre dzahua nicuhui tniño ytu huehe ñuhu nisitu ydzu di [qui] nisaandi saha nisiniñuhu duchi – me.o yaha ñee yocuhui – me.o*

Martes 30 del mes de septiembre fue el tequio en el terreno de la iglesia (que) araron los bueyes, compré comida, frijoles: medio real; chile, sal, son: medio real.

Octubre

197. *quihui jueves 2 quihui yoo de octubre dzahua nisaadi tutu cui – 2 ts.*

quihui biernes 3 quihui yoo de octubre dzahua nicuhui tucu tniño ytu huehe ñuhu nisitu ydzu diqui quihui yaha nisaandi saha nisiniñuhu duchi – me.o, yaha sihi ñee yocuhui – me.o.

Jueves 2 del mes de octubre compré papel blanco: 2 reales.

Viernes 3 del mes de octubre fue también el tequio en el terreno de la iglesia (que) araron los bueyes. Este día compré para que se les sirviera (a la gente) frijoles: medio real; chile y sal, son: medio real.

198. *quihui miercoles 8 quihui yoo de octubre dzahua nicuhui tucu tniño ytu huehe ñuhu nisitu ydzu diqui saha nisiniñuhu nduchi – 1 ts yaha – me.o*

Miércoles 8 del mes de octubre fue también el tequio en el terreno de la iglesia (que) araron los bueyes, lo que se sirvió (a la gente) fue frijoles: 1 real, chile: medio real.

199. *quihui jueves 9 quihui yoo de otubre dzahua nisacahandi sihi yia D.a Lu.a saha nisitoña-handi cuihi – 1 ts.*

quihui domingo 12 quihui yoo de otubre dzahua nisica tahui nduhu justi.a ee santa missa stoho dzehe do del pilar de zaragosa saha ma sa cuhuidiya stohondo Dios qhho yuhua saha mata ñaha dihi ca ytu cusa saha cuhui niñe, lemosna saha nicuhui si dzutu – 1 p.

Jueves 9 del mes de octubre fui a hablar con la señora (*iya*) doña Luisa, le di fruta: 1 real.

Domingo 12 del mes de octubre pedimos nosotros, la Justicia, una santa misa a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza para que no permitiera Nuestro Señor Dios que helara porque estaban todas las milpas y mazorcas muy tiernas; limosna para el padre: 1 peso.

200. *quihui martes 14 quihui yoo de otubre dzahua nidadzahuahadi 3 bareta yahui maeso – 3 ts.*

Martes 14 del mes de octubre mandé a componer 3 barretas, pago del maestro: 3 reales.

201. *quihui biernes 24 quihui yoo de otubre dzahua ncuihui tniño ytu huehe ñuhu nidzaca trigo saha nisini ñoho duchi – 1 ts, yaha – me.o, ñee me.o.*

Viernes 24 del mes de octubre fue el tequio en el terreno de la iglesia (que) sembraron trigo. Se sirvió (a la gente) frijoles: 1 real, chile: medio real, sal: medio real.

202. *quihui lunes 27 quihui yoo de otubre dzahua nisacotodi dzutu yy ñuhu fr. Antonio ledesma saha nidadzacanuya huico stohondo S.n judas tadeo tiño yata 2 ti, tiño cata tnaha 2 ti, pollo 2 ti, yca yocuhui – 7 ts.*

Lunes 27 del mes de octubre fui a ver al santo padre fray Antonio Ledesma que celebró la fiesta de Nuestro Señor San Judas Tadeo: 2 ponedoras, 2 pollas, 2 pollos, de modo que son: 7 reales.

Noviembre

203. *quihui martes 4 quihui yoo de nobiembre dzahua nicuhui tniño ytu dzutu yucu daa nidzaquey dzahua nisaandi ndidzi nisiniñuhu – 4 ts.*

Martes 4 del mes de noviembre fue el tequio en la milpa de los padres en Tepozcolula (que) piscaron, compré pulque que se les sirvió: 4 reales.

204. *quihui lunes 11 quihui yoo de nobiembre dzahua nisaha taca nduhu justi.a nisacotondi*

yia cano alde.or quihui nicuhui matansa saha nisitoñahandi tiño yata 2 ti – 4 ts, tiño cata tnaha 2 ti – 2 ts, pollo 2 ti – 1 ts.

Lunes 11 del mes de noviembre fuimos todos nosotros, la Justicia, a ver al gran señor (*iya*) alcalde mayor cuando fue la matanza, le dimos 2 ponedoras: 4 reales, 2 pollas: 2 reales, 2 pollos: 1 real.

205. quihui domingo 16 quihui yoo de nobiembre dzahua nicuhui tniño ytu comonidad nina-cuidzo niñe saha nisiniñuhu qhño – 2 ts, yaha – 1 ts, ñee adze – me.o, didzi yehe – 4 ts.

Domingo 16 del mes de noviembre fue el tequio en la milpa de la comunidad (que) se acarreo la mazorca; se les sirvió carne: 2 reales, chile: 1 real, sal: medio real, pulque: 4 reales.

206. quihui lunes 23 quihui yoo de nobiembre dzahua nisaha Regidor sebastian erz nisanehe-te ee carta si yia maeso D.n ju.o saha nisihi dzayaya saha nisitoñahandi dzihua nee 2 libra – 1 p, azucar – 4 libra – 6 ts.

Lunes 23 del mes de noviembre fue el regidor Sebastián Hernández a llevar una carta al señor maestro don Juan porque murió su hijo y le dimos 2 libras de cacao: 1 peso, 4 libras de azúcar: 6 reales.

207. quihui jueves 26 quihui yoo de nobiembre dzahua nisaandi tutu cuisi – 2 ts.

Jueves 26 del mes de noviembre compré papel blanco: 2 reales.

Diciembre

208. quihui lunes ee quihui yoo disiembre dzahua niquey ju.o de solis quahate yute ndiyoho saha nisaquacate alde.or yia saa saha ma dzihui tey yuqua nicuhui tnoni saha qhhote tucu tey yondey yondey tniño saha qhhote dzoco ña nisahate yca saha yachi ni nidzahuidzo ju. de solis saha nisahate yca saha nisahanahadi saha cuita dzita – 4 ts.

Lunes primero del mes de diciembre salió Juan de Solís, fue a Puebla a traer al nuevo señor alcalde mayor porque de los mismos hombres de allá fue el acuerdo que lo iban a traer, también los hombres que salen, salen del tequio (para) que lo trajeran, pero no fueron, por eso respondió rápido Juan Solís que iba a ir él, por eso le di para sus tortillas: 4 reales.

209. quihui domingo 7 quihui yoo disiembre dzahua nisaadi ee paño sedza saha nisitondi dzutu yy ñuhu probicial quihui nididzicaya tayu yucu daa – 18 ts, ee ca tucu paño saha nicuhui si compañeroya, ñuhusi – 13 ts.

Domingo 7 del mes de diciembre compré un paño de seda para dar al santo padre provincial cuando llegó a la cabecera Tepozcolula: 18 reales; también otro paño para su compañero, costó: 13 reales.

210. *quihui jueves 11 quihui yoo de disiembre dzahua nisaha taca duhu Justicia nisacotondi dzutu probinçial yucu daa, ñuhu canti – 2 ts.*

Jueves 11 del mes de diciembre fuimos todos nosotros, la Justicia, a ver al padre provincial en Tepozcolula; pólvora: 2 reales.

211. *quihui sabado 12 quihui yoo diziembre dzahua nitniño yahuidi saha leçion – 3 p, saha bara nitniño yahui tucu ndi – 3 p 4.*

Sábado 12 del mes de diciembre pagué por la elección: 3 pesos; también pagué por las varas: 3 pesos 4 reales.

212. *quihui lunes 20 quihui yoo diciembre dzahua ninadiyu sitno caca saha nisi[ni]ñuhu tey niquidza tniño didzi – 2 ts, yaha me.o, ñee adze – C.*

quihui biernes 29 quihui yoo diz.e dzahua nisahandi saha nisaha nisiniñuhu si yia D.n ju.o quihui niquisiya ñuu yaha saha niquiquaya chibatos cabra, nisaandi tiyaca – 1 li.a – 2 ts, yaha castilla 1 ts, tinana – C, pimienta – C, dzehe – 1 ts, dzita dzihua – 2 ts, azucar – 1 li.a – 1 ts C, yaha – me.o, duchi – me.o, dihui – 1 ts, saha nisiniño siya quihui biernes, yca ni yodzo nuu tutu yaha.

Lunes 20 del mes de diciembre taparon el horno de cal. Se sirvió a los hombres, que hicieron el tequío, pulque: 2 reales, chile: medio real, sal: medio real.

Viernes 29 del mes de diciembre fui porque se sirvió al señor don Juan cuando vino a este pueblo a comprar chivitos y cabras. Compré 1 libra de pescado: 2 reales, pimienta de Castilla: 1 real, jitomates: medio real, pimienta: medio real, manteca: 1 real, chocolate: 2 reales, 1 libra de azúcar: 1 real y medio, chile: medio real, frijoles: medio real, huevos: 1 real, lo que se sirvió al señor el día viernes así queda escrito en este documento.

213. *quihui martes 30 quihui yoo Diz.e dzahua niyaha probinçial yia nu dzahua quahaya disi noo dzutu manido curas fr ju.o fernades yca ya nitaa tniño tnoho niquisi nuu duhu justi.a saha cotondi saha cuhui coho cadzi yni ñuu yaha dzita dzihua – 2 ts, dzita castilla – 1 ts, azucar – 1 ts, tiño cata tnaha 3 ti – 3 ts, dzehe – C, dihui – C, yaha sihi ñee tinana dzahua yocuhui – C.*

Martes 30 del mes de diciembre pasó el señor provincial de Oaxaca, (iba) a Tlaxiaco (y) nuestro querido padre cura fray Juan Fernández con él mandó decir que cuando llegara con nosotros, la Justicia, que cuidáramos lo que almorzaran en este pueblo: chocolate, 2 reales; pan, 1 real; azúcar, 1 real; 3 pollas de a real, 3 reales; manteca, medio real; huevos, medio real; chile y sal, jitomates, son medio real.

Enero (1705)

214. *quihui jueves 1 quihui yoo de enero de 1705 años dzahua nisaha (ha) teey nisaquehe coho nunduhua ju.o cruz ju.o belasco, dihi nduhui tey yaha nisaha nunduhua yca niquisi 6 dzosena coho yca yocuhui – 9 ts.*

dzihuini quihui yaha nitaatniñondi tomines quaha yute ndiyoho saha naquaa ee cuchara nidoyo ñuhu – 12 ts, tutu cuisi saha ninduhui huaha memoria – 6 ts, qhmi paño idzi noo nin-dadzahuahadi yahui ñayehui niquidzahuaha 3 ts ee ee paño, yahui ñaha niquidzahuaha, yca yocuhui – 1 p 4 ts, ydzi noo yehe – 5 ts

Jueves primero de enero del mes de enero de 1705 envié hombres a traer platos de Oaxaca: Juan de la Cruz, Juan Velasco; ambos hombres se fueron a Oaxaca a traer 6 docenas de platos, así son: 9 reales.

Y este mismo día mandé dinero para que se fuera a Puebla a comprar una cuchara que fue robada, costó 12 reales; papel blanco para hacer bien la memoria: 6 reales; 4 paños de lana de colores que mandé tejer (y) pago de la gente que los hizo: 3 reales por paño (pago de la persona que los hizo), así son: 1 peso 4 reales, la lana de colores cuesta: 5 reales.

215. *saha ndaa cuitiyu nicuhui gasto yaha huehe comonidad nee cuiya nisiyo ndaca ñaha ndi-hi usi uhui yoo yca nindoyo ñuhu hoho dzico sau uhui p. – 117 p.*

Esto es cierto y verdadero: fue el gasto en esta casa de la comunidad en todo el año que contiene todos los 12 meses, así se gastó: ciento diez y siete pesos: 117 pesos.

216. *huitna miercoles 21 quihui yoo de enero cuiya de 1705 dzahua nicuhui cargo descargo ninacoto ndihi taca justicia sihi ndihi taca yia toho yaha comonidad sihi taca maa dzaya dza-na saha ndaa cuitiyu ninacuhuañaha taca nduhu justisia nisino quachi cuiya del 1704 ninacu-huandi aldes Reymundo del v.e y ju.o de tapia – 13 p 2.*

Hoy miércoles 21 del mes de enero del año de 1705 se hizo el cargo y descargo que vieron todos los que son Justicia y todos los principales de esta comunidad y todos los macehuales que (de modo) cierto y verdadero dimos todos nosotros, la Justicia, que servimos en el año 1704, dimos a los alcaldes Reymundo del Valle y Juan de Tapia: 13 pesos y 2 reales.

LA VIDA EN UNA COMUNIDAD MIXTECA DURANTE LA COLONIA

Leyendo este texto nos damos cuenta de la importancia del *tequio*, el trabajo colectivo para la comunidad (*tniño* en dzaha dzaui). Los ingresos públicos (de la caja de la comunidad) provenían principalmente de los pagos de aquellos que no podían asistir a algún tequio y de la venta de productos o de recursos comunitarios. Los gastos son las diferentes obliga-

ciones del cabildo, que abarcaban provisión de comida para los asistentes a los tequios, dar de comer al cura, acudir a las fiestas o participar en otras obras en Tepozcolula.

El texto en dzaha dzauí nos informa de muchos detalles. Para comenzar, el nombre completo de la cabecera Santiago Yolomécatl resulta ser: *ini yoho yuchicuaa*, “En el corazón del mecate de pedernal(es) amarillo(s)”. Se menciona la existencia de por lo menos cuatro barrios: Tiquadiy (§ 59), “Donde comienza a brillar (?)”, Dzahuico (§ 67), “Lugar de las nubes” (?), Yuhu Sichi (§ 69), “En la boca u orilla de la zanja”, y Saha Siqui, “Al Pie del Barrio o de la Cuadra” (§ 94).²⁵

Llama la atención la poca presencia que tiene el cacique en esta memoria. Hay varias personas con el título *iya*, pero el *iya toniñe* parece haber vivido en otra parte: solamente una vez “vino el Señor rey (cacique) Don Agustín y su cuñado Don Francisco a ver a la gente que trabaja sus tierras” (§ 185). Además se menciona al *iya* don Pedro Martín de Chávez y Guzmán (§ 158), posiblemente idéntico al gobernador de Tepozcolula (§ 180).

El alcalde que acababa de iniciar su administración en ese año fue Nicolás de Cervantes, que aparece con el título *toho* (sufijo *-to*), “señor principal”, pero no *iya* (§ 2).

El ciclo natural se refleja en los trabajos de la milpa comunal (y en otras milpas):

- desgranar el maíz de la comunidad (*nidzacoyo noni comonidad*), procedente de la cosecha del año anterior, el 30 de enero (§ 13),
- llevar el maíz de primicias (*noni primisio*) a Tepozcolula el día de la Candelaria, 2 de febrero (§ 16),
- arar con bueyes y sembrar la tempranera (*ninachiy naha*), es decir, en los terrenos húmedos donde no se depende del inicio de las lluvias, en la segunda mitad de febrero y en marzo (§ 18, § 20, § 15, § 34),
- la primera limpia o deshierba (*nisitu cutu ee*), el 24 de mayo (§ 61),
- la segunda limpia o deshierba (*nisitu cutu uhui*), el 7 de julio (§ 71),
- una santa misa a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza para que no permitiera Nuestro Señor Dios que helara porque estaban todas las milpas (del temporal) muy tiernas, el 9 de octubre (§ 199)
- cortar zacate (*nisayoqhnda yoho*) de la milpa tempranera, el 12 de octubre (§ 96),
- pisar (*nidzaquey*) la tempranera, el 4 de noviembre (§ 109),
- acarrear la mazorca (*ninacuidzo niñe*) del temporal, el 16 de noviembre (§ 205).

La milpa de la comunidad sirvió de base para dar de comer (tortillas) a la gente que participaba en los tequios y para ocasionalmente vender algo de maíz (§ 41). Otros ingresos consistían en la venta de una libra de colación (§ 7), pieles de dos carneros (§ 10),

25 Compárense los diferentes barrios –entre los cuales varios son “de indios”– en un mapa de 1792, hecho de pergamino, y conservado en el Archivo General de la Nación; en el paisaje se notan varios ríos y barrancas que conforma el territorio de Atoco (Nochixtlán). En el centro de la población vemos la iglesia (por supuesto con su torre y su campana), y al lado oriente de ésta las casas reales ubicadas en una amplia plaza con pila en el centro (Tanck de Estrada, 2005: 155).

tablas de tejamanil (§ 24), unos árboles largos por la fiesta de Corpus (§ 59), el permiso para partir magueyes de la comunidad (§ 59, § 120), una vaquilla de la comunidad (§ 60), mano de obra para ayudar en el trabajo de campo de ciertos individuos (§ 69) o para tejer huipiles (§ 120).

Aparte de la milpa de la comunidad, para apoyar a la autoridad civil se cultivaba, como obligación religiosa, la milpa del Señor Santiago, la milpa de Nuestra Señora y un terreno de la iglesia.

En los terrenos del Señor Santiago y de Nuestra Señora también se sembraba maíz. Leemos sobre el tequio de recoger la hoja seca de la mazorca (*ninachihi ñama*) en la milpa de Nuestro Señor Santiago, el 26 marzo (§ 40), y sobre la siembra (*nisihui tata*) de ambas milpas el 1 de abril (§ 41). El terreno de la iglesia debe de haber sido bastante grande, porque se tomaron varios días para ararlo con yuntas, y a la vez cortar árboles para construir los corrales a principios de octubre (§ 88, § 196, § 198). Se sembró allí trigo el 24 de octubre (§ 201); a continuación se excavó una zanja de agua para la irrigación de este terreno (§ 93, § 98), y posteriormente se pusieron cercas el 9 de diciembre (§ 121).

Además, los habitantes tenían que acudir al tequio de la milpa de los padres de Tepozcolula, donde se hizo la siembra, también de maíz (*nichihi tata*), el 11 de marzo (§ 28), y la pisca (*nidzaquey*) el 4 de noviembre (§ 109). Estos padres también tenían terrenos de trigo: el 4 de julio fue el tequio para cortarlo (§ 70).

Otra actividad muy importante estuvo relacionada con la construcción de la iglesia, calificada como “trabajo que nos mandó Nuestro Señor Dios, Nuestro Señor el Rey” (§ 170). Se realizó con la ayuda de “maestros”, probablemente españoles, a quienes el cabildo tenía que dar de comer. Primero fue el “oficial” o “maestro” Antonio, de quien leemos que “picó piedra” (§ 149). Luego se solicitó al “maestro” don Juan en el pueblo de San Bartolomé Soyaltepec (§ 170): este fue respetado como *iya* y trabajó mucho en la obra de la iglesia (§ 195). Posiblemente su esposa fue la señora (*iya*) doña Ana, quien el 27 de mayo se alivió de un hijo (§ 180), razón para que no sólo el cabildo sino también el gobernador y luego los alcaldes de la cabecera Tepozcolula fueran a verla (§ 180, § 182). Este hijo de don Juan se bautizó el 7 de junio (§ 181) y posiblemente es el mismo que murió el 23 de noviembre, cuando el cabildo mandó una carta de condolencias al maestro don Juan (§ 206).

Una serie de tequios se asociaba con estos trabajos de construcción: levantar las vigas de la iglesia (§ 19), cortar tablas de tejamanil (§ 26), cargar arena (§ 43), acarrear tierra para hacer ladrillos (§ 50), cargar piedras (§ 62) y arrastrarlas (§ 64), cortar vigas en Cerro Verde (§ 119). La mayor actividad, sin embargo, se concentraba en el horno de cal (*sitno caca*). Se comenzó con una “Santa misa para que nos diera un buen acierto Nuestro Señor Dios en quemar la cal” (§ 142) seguido por el rezo del rosario de noche, con luz de velas de sebo (§ 143). Luego hubo que traer la piedra (§ 3) y la leña para quemar la cal (§ 8), cubrir el horno (§ 54) y vaciarlo (§ 123). A los trabajadores, el cabildo proveyó de atole (§ 47), pulque (§ 143) y, cuando se cerró el horno, con barbacoa de dos carneros (§ 10). La comida se les daba a los participantes en el tequio, y normalmente consistía en tortillas con frijoles, chile y sal (§ 159, § 193). Para esto las mujeres también tenían que

hacer el tequio de moler y hacer tortillas, es decir, como *tezque*, “molenderas” (§ 39, § 55).

Los gastos mayores incluían: comprar papel para documentos administrativos (§ 138), comprar platos en Puebla o Oaxaca, probablemente para uso en tequios y otras comidas (§ 153, § 214), y comprar paños de seda de la tierra como regalo para el cura, el hijo del alcalde mayor y otras personalidades (§ 147).

El gasto principal y más continuo fue la comida del cura, que llegaba desde Tepozcolula, a quien se consideraba *dzutu ii*, “santo padre”. Esto fue un costo regular para el cabildo y a la vez un tequio para toda la población. También el mismo alcalde tenía que cumplir con la tarea de dar de comer al cura o pagar su multa.

El término usado para dar de comer al cura fue *yonducu saha cuhui coho dzutu*, “buscar lo que será plato del padre”, una expresión que pertenece al lenguaje reverencial, registrado por fray Antonio de los Reyes (almorzar el señor: *yocuvui coho nditaya*; cenar: *yocuvui coho dziniya*). Se trataba de comidas elegantes y opulentas, para las que se tenía que comprar, por ejemplo, azúcar, canela, pastilla, arroz, vinagre, aceite, clavos, bagres, truchas, lechuga, lentejas, quelites, cebollas, fruta, pimienta (§ 155). Por supuesto, no faltaba el vino (§ 86).

Otro día de fiesta: azúcar, pimienta de Castilla, pimienta y clavos, pan, hojas de plátano, panela, fruta para la mesa, garbanzos, un gallo de la Mixteca para tamales del cura, un carnero, dos ponedoras, también una polla, biscochillo, pasas y almendras, un marquesote para el cura, maíz de la comunidad para tortillas y atole, manteca para la cocina, una gallina ponedora para tamales del cura, chocolate para este último, chocolate fino, canela, pastilla, *patastle* (cacao corriente), tocino, chile verde, dos pollos que almorzó el cura, manteca de marrano, también otra ponedora para el pozole del cura, chile seco ancho, huevos que almorzó el cura. Además un paño de seda, candelas de sebo, el pago del arpista, y zacate (para su caballo), etcétera (§ 178).

Estos festejos corresponden a la cuaresma (§ 155) y Pascuas de Ascensión (§ 178). El 26 de febrero hubo una procesión de las mujeres con la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, en que llevaban cobijas de luto, teñidas de negro (§ 23). Se celebraban además varias otras fiestas católicas, por supuesto la del patrono Santiago, pero también las de san Sebastián (§ 147), san Juan Bautista (§ 183), Nuestra Señora del Rosario (§ 33), así como el día Jueves Santo en Tepozcolula (§ 36). A esta última fiesta se acudía también con leña.

Las fiestas implicaban decorar la iglesia con flores y velas, labradas de cera pura (§ 128). Leemos sobre la compra especial de flores en Teita y de cera de Castilla para hacer una candela grande para llevar el día Jueves Santo a Tepozcolula (§ 161, § 162, § 165, § 166).

Se adquiría *ita yucu yaa* (estafiate), *ita yoo* (flores de cuerda), *tiquaa* (naranja), *ita ini* (yolloxóchitl) (§ 161, § 165) e *ita huidzi* (cacaloxóchitl) (§ 177). Para el Domingo de Ramos se cortaban *ita yucu*, “flores del monte” (§ 32).

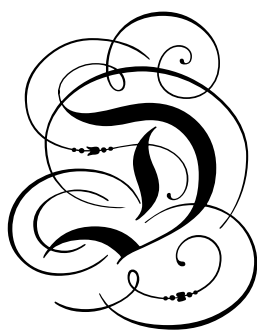
Además había que asistir regularmente a servicios obligatorios (§ 38) y a la “obra” en Tepozcolula (§ 38 y *passim*), suponemos que por actividades de construcción de la iglesia o de obras públicas, y había que hilar el algodón del alcalde mayor (§ 110). Encima de esto tenían que ir a dejar su diezmo, que se pagaba en marranos, hasta Yanhuatlán (§ 66, § 117).

Debemos concluir que la carga de todos estos tequios y fiestas así como las atenciones al cura y a la iglesia fue muy pesada para una comunidad relativamente pequeña. Se nota el aspecto explotador de la Colonia. Por otra parte, este texto no sólo nos da una información detallada (y probablemente representativa) de las actividades económicas en una comunidad indígena durante un año específico de la época colonial, sino también nos muestra la cohesión interna de esta comunidad, que se concibe como tal, y no como un agregado casual de individuos. La relación de cada miembro con la comunidad se expresa con el concepto *tñiño*, término complejo que se refiere tanto al trabajo (labor, negocio) y a la economía, como a los oficios, con sus cuidados, derechos y obligaciones, vistos como conjunto. Combinado con la referencia a la comunidad, *tñiño ñuu* o *tñiño yucu nduta* se traduce como “oficio público”, y corresponde a lo que en Mesoamérica se conoce como el *tequio*, el trabajo colectivo para la comunidad.²⁶ Al igual que el término para “tributo” (*ndaha*), hoy usado para la ayuda mutua, dicho concepto encierra la noción de reciprocidad obligada. El concepto de *tñiño* no sólo encierra la obligación de esforzarse para el bien común, esto es, la responsabilidad social en sí, sino que a la vez define los derechos del individuo como miembro de la comunidad y su construcción e integración como sujeto social.

²⁶ Véanse Monaghan (1995), Terraciano (2001) y López García (2007).

7. EL REINO DE ITA ANDEHUI

Primer proyecto para recuperar el pasado



Después de que la Independencia republicana dio fin a la aristocracia indígena, nació una nueva especie de “caciques capitalistas”, los ricos locales. Las acostumbradas relaciones patrón-cliente, establecidas en la época colonial, siguieron vigentes, pero cambiaron de carácter. No se trataba ya de una nobleza hereditaria, reconocida –por lo menos originalmente– como legítima por su gente, sino de impostores violentos e ilegítimos, que iban a dominar la comunidad con su fuerza económica y hasta con terror. Como los códices y los lienzos estuvieron asociados con el territorio, la desintegración de los cacicazgos tradicionales provocó una nueva ola de dispersión.¹

Como las tierras pasaron de las manos de la nobleza indígena al poder de las comunidades, y después muchas fueron parceladas y vendidas, los documentos asociados perdieron su función original. En el mercado encontraron un público nuevo ávido de coleccionarlos.

La Independencia significó para los pueblos indígenas el cambio de un régimen colonialista externo a una estructura social de colonización interna. Un proceso evidente fue que durante el siglo XIX el nacionalismo inherente a la emancipación sí llevó a un renovado interés en las raíces históricas del país. Se estableció un museo nacional, se comenzó a construir una “historia de bronce” en que se glorificaron los grandes logros y los impresionantes restos de la época precolonial. Paradójicamente, los indígenas mismos muchas veces eran vistos por sus contemporáneos como indigentes, atrasados y degenerados.

Durante gran parte de los siglos XIX y XX, los gobiernos de la república mexicana estuvieron comprometidos con una política de “integración” nacional, que se traducía en una educación castellanizadora y una campaña sistemática en contra de las lenguas indígenas. Un ejemplo característico de esta visión es el discurso de 1902 del famoso secretario de Educación Justo Sierra, quien entonces dijo:

¹ Este proceso ha sido descrito por Van Doesburg (1996) y por Monaghan, Joyce y Spores (2003).

La poliglosia de nuestro país es un obstáculo a la propagación de la cultura y a la formación plena de la conciencia de la patria, y sólo la escuela obligatoria generalizada en la nación entera, puede salvar tamaño escollo. Y, dicho sea de paso, ello os dará la clave de por qué los autores de la primitiva ley de instrucción obligatoria, llamamos al castellano lengua nacional: no sólo porque es la lengua que habló desde su infancia la actual sociedad mexicana, y porque fue luego la herencia de la nación, sino porque siendo la sola lengua escolar, llegará a atrofiar y destruir los idiomas locales y así la unificación del habla nacional, vehículo inapreciable de la unificación social, será un hecho. (Heath, 1986: 124.)

El interés científico profundo en la literatura y en la historia antigua de Nuu Dzau se expresa por primera vez en las obras de un grupo de estudiosos oaxaqueños a fines del siglo XIX. Del nacionalismo que surgió como reacción crítica al colonialismo y del anhelo de contribuir a superar la pobreza y la discriminación, floreció una escuela de historiadores locales que dedicaron su vida a la documentación y a la evocación romántica del pasado como inspiración para sus contemporáneos.

En ese marco, la realización de estudios históricos representó valores educativos para aquellos pueblos antes casi olvidados o por lo menos inconscientemente relegados, con lo que crearon conciencia y confianza en sí mismos.

Las “misteriosas” ruinas del pasado estimularon la curiosidad y la imaginación, pero también crearon sentimientos de pertenencia y de identidad profunda. Los señoríos antiguos –y sus sucesores, los cacicazgos o feudos de la aristocracia indígena de la época virreinal– habían desaparecido en su mayoría. El esplendor precolonial ya pertenecía al pasado. Fue tiempo entonces para redescubrir y revalorar lo perdido, para una toma de conciencia inspirada por el anhelo de un renacimiento.

Sobre la cumbre de altísima montaña se ven derruidos paredones, restos de antiguas murallas y de casas, donde los reptiles hacen sus guaridas. La tradición dice que en las noches de luna, un fantasma blanco se pasea por los derruidos muros, y allá en una amplia plazoleta, en las noches oscuras, se ven esferas de lumbre que describen sus arcos, y rebotan como si algunos gigantes jugasen al balón. (Castellanos, 1914: 145.)

Y no es raro encontrar en medio de las selvas vírgenes, los restos de esos grandes pueblos amarrados con las raíces de los gigantes árboles, que miles de años antes fueron delicada yerba. Allí se ven las columnas de granito y las caprichosas grecas, formando artísticos mosaicos. Las cariátides de seres fantásticos, asoman como espantadas de su grandeza de ayer y de sus restos de hoy. En la cúspide de lo que antes fue un templo, se ve revolcarse la perezosa boa, o la tigre jugando con su cría, cuando la luz del sol ya no lastima. Pregunta el pasajero: ¿qué fue esto? ¿qué poderoso pueblo fue destruido aquí por la mano del tiempo? No hay memoria de ello. (Castellanos, 1914: 60.)

Cuando los pasajeros cruzan por aquellas montañas, los monumentos monstruosos, colosales, los restos de los dioses detienen al caminante y parecen decirle: “¡Oh mortal! Vuelve los ojos a los derruidos muros, contempla los cerros que en otros tiempos fueron la admiración de un mundo, ahí donde estaban los jardines de los reyes y señores. Mira

los escalonados camellones donde crecían los frutos de todos los climas, y si no te duele tanta grandeza perdida, pasa indiferente; pero si amas al hombre, entonces, pasajero, detén tu marcha, consagra una lágrima a la memoria de los que fueron ...!”. (Castellanos, 1910: 19.)

En este contexto de sentimientos románticos, aunados al nacionalismo de la época, varios intelectuales en el estado del primer presidente indígena de México se dedicaron a explorar y rescatar el acervo de datos históricos, arqueológicos y lingüísticos. Continuando los esfuerzos anteriores de historiadores locales como Juan B. Carriedo y José Antonio Gay, fueron especialmente Manuel Martínez Gracida (1847-1923), Mariano López Ruiz (1872-1931) y Abraham Castellanos (1868/1871-1918) quienes trataron de documentar la herencia cultural de Ñuu Dzaui y de (re)construir su historia.² No trabajaron aislados, sino en cooperación con otros intelectuales de Oaxaca como el lingüista Francisco Belmar y el coleccionista Fernando Sologuren (cf. Sellen, 2006), así como el biólogo de ascendencia italiana Cassiano Conzatti. A la vez tenían una muy buena red de contactos locales en las diferentes partes del estado. Fue una época extraordinaria: estos investigadores locales fueron los primeros y últimos que vieron monumentos y documentos históricos como parte del desarrollo de las culturas mesoamericanas. Se empeñaron en salvar este patrimonio y divulgarlo con su potencialidad educativa a través de publicaciones populares y locales.

RECONSTRUYENDO LA HISTORIA DE LAS ANTIGUAS DINASTÍAS

Manuel Martínez Gracida publicó su primera gran obra, *Colección de Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca*, como oficial mayor en servicio de la administración estatal en 1883 (Brioso y Candiani, 1910). Fue un enorme esfuerzo hacer un inventario de todas las comunidades, sus datos geográficos e históricos, incluyendo referencias a sus topónimos en lengua indígena, sus monumentos y otros interesantes pormenores de cada lugar. Ese trabajo lo realizó con una red de corresponsales locales que compartían su interés. Le sirvió mucho el contacto directo y continuo con los jefes políticos, los maestros, y en particular con las aristocracias indígenas, los descendientes de los antiguos caciques, quienes le proporcionaban papeles antiguos y le narraban tradiciones orales. Es característico su comentario acerca del señorío de Ñuu Tnoo (Tilantongo) en los *Cuadros sinópticos*:

2 Retomamos y elaboramos el artículo “Dzavuindanda, Ita Andehui y Iukano: historia y leyenda mixteca” (Jansen, 1987). Agradecemos la excelente colaboración de los custodios de este tesoro en la Sala de Asuntos Oaxaqueños de la Biblioteca Pública Central (antes: Biblioteca del Estado de Oaxaca), ubicada en la calle Macedonio Alcalá 200, de la ciudad de Oaxaca: los bibliotecarios Itandehui Gutiérrez Yañiz y Javier Rodríguez, así como la directora en años pasados, la señora Arcelia Yañiz, quienes nos permitieron consultar la obra inédita del historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida. También damos gracias por la información adicional que nos proporcionó Araceli Rojas Martínez Gracida.

[...] el último heredero de los caciques que fundaron Tilantongo, cuyos nombres se ignoran, fue el Sr. D. Agustín Cano de Villagómez y Pimentel. Era tan discreto en su persona, como magnífico en sus liberalidades; su traje era costoso y de un valor bastante crecido. Cuando murió dejó de heredero al Sr. D. Hipólito Santiago, quien poseía también muy bellas cualidades, el cual por no haber tenido ya herederos, legó sus bienes á la iglesia que edificaban los religiosos en Tilantongo; de esto se infiere que le dieron por nombre Santiago Tilantongo.

La familia Villagómez fue una de las dinastías coloniales más importantes de Nuu Dzaui (cf. Monaghan, 2003). Su árbol genealógico, publicado por Alfonso Caso (en Paddock, 1966), se remonta al Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (1163-1115 d.C.), personaje central de los códices antiguos, que gobernaba en Nuu Thoo (Tilantongo). Y así continúa Martínez Gracida:

Tilantongo, pues, fue la capital del imperio, y de ahí salieron los que fundaron los otros pueblos de esa Nación Mixteca tan valiente é ilustrada en otros tiempos. El Rey de Tilantongo tenía su morada en un pequeño plano hacia el Sur de la iglesia antigua, donde estuvo el palacio de aquel señor, de cuya habitación solo se conservan pequeños cimientos. Todo está conforme con la tradición de los habitantes del pueblo, quienes aseguran que fue fundada esta población donde se halla hasta la fecha, la cual estaba dividida en cinco pueblos pequeños que tenían por nombres Santa Catarina, San Pedro Tiahun y Yucunduchi, los que se hallaban situados en la montaña que pasa de Poniente á Sur [...] y el último, San Juan Martín, que se hallaba situado entre Poniente y Sur, en otra montaña más distante de esta población pendiente de la misma cordillera; y por petición del párroco que tenía a cargo esta parroquia, cuyo nombre se ignora, fue reducida á una sola de cuyos pueblos solo uno quedó conforme que fue Yucunduchi y los otros tres tomaron distinto rumbo. Todavía existen ruinas de antiguos templos en aquellos lugares y se encuentran edificios y sepulcros [...].

En la preparación de sus *Cuadros sinópticos*, Martínez Gracida ya había notado la enorme riqueza histórica y cultural del estado, un patrimonio que estaba inexplorado e indocumentado. Se propuso un gran proyecto para reunir todos los datos disponibles y generar una visión coherente de la historia y de la cultura de aquellos pueblos originarios.

A partir de ahí, Martínez Gracida se dedicó durante décadas a juntar un valiosísimo corpus de informaciones, varias de ellas dispersas en decenas de volúmenes, que contienen ensayos históricos, descripciones de sitios y objetos arqueológicos, transcripciones de documentos, registros de tradición oral, estudios de términos y etimologías de lenguas indígenas y reportes sobre visitas a lugares de interés.

Además, Manuel Martínez Gracida estudió varios manuscritos pictóricos (códices y lienzos) originales y logró que varios de ellos fueran adquiridos por instituciones nacionales, con lo cual los salvó de ser vendidos al extranjero o de que se perdieran para siempre.

Documentó, por ejemplo, el origen cuicateco del *Códice Yada* o de Tututepetongo en

la Cañada Cuicateca, llamado por él “Códice Porfirio Díaz”.³ Arriba (capítulo 5) vimos que mandó copiar hojas del *Códice de Yodzo Cahi* (Yanhuitlán). Lo mismo vale para el *Escudo de Cuilapan* (Jansen y Kröfges y Oudijk, 1998: 76 ss). Su transcripción de un documento sobre la historia zapoteca fue clave para la interpretación del *Lienzo de Guevea* y para el descubrimiento de otros lienzos y documentos relacionados (Oudijk y Jansen, 1998). Sus notas sobre el ahora perdido *Lienzo de Santa María Ixcatlán* son de gran importancia (Swanton y Van Doesburg, 1996).

En la obra inédita de Martínez Gracida se encuentran tomos sobre la historia antigua de la Mixteca (4), las civilizaciones mixteca y zapoteca (18, 29), una lectura del *Códice Porfirio Díaz*, la “historia de Maollin” (26), la historia de la Chontalpa (27), notas sobre Mitla y otros sitios arqueológicos (28), flora de Oaxaca (9), una historia mixteca-zapoteca (33), un tomo de idiomas oaxaqueños (45), la Independencia (25), estadística (14), etcétera.

La parte medular de toda esta documentación la preparó el mismo Martínez Gracida para una publicación en cinco tomos, cada uno de los cuales contiene hermosos dibujos de artefactos, de monumentos, de manuscritos pictóricos y de artesanías etnográficas, con sus comentarios respectivos, bajo el título *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Todo esto quedó como parte de la obra inédita de Martínez Gracida que se conserva en la Biblioteca Pública del Estado de Oaxaca.⁴ Su importancia, tanto para la arqueología como para la historia y la etnografía de Oaxaca es fundamental, lo mismo por su valor documental que por ser el primer gran proyecto que buscaba describir la herencia cultural de los pueblos indígenas del estado.

Láminas preciosas documentan monumentos precoloniales como el Pueblo Viejo de Tepozcolula, el “Palacio Pontifical” de Achiutla, los Subterráneos de Yucu Ita y otros (vol. 55, láms. 53, 63, 66). También hay un inventario del museo arqueológico e información sobre las circunstancias de varios hallazgos arqueológicos, que posteriormente cayeron en el olvido.

Unos ejemplos:

- Dibujos de detallados planos arqueológicos, por ejemplo de las “ruinas del palacio de Yucuañe”, y “el palacio pontifical de Achiutla”, así como valiosas vistas de paisajes naturales y arqueológicos, como la de las “ruinas de los palacios de S. Miguel Achiutla”, incluyendo en primer plano la iglesia primitiva, todavía con su escalera y su fachada intactas.
- La conocida “Piedra del Sol”, que ahora está en el Museo Regional de Oaxaca, obra que fue encontrada en el Cerro de las Juntas, Quiotepec (vol. 59, lám. 76, véase también vol. 53, lám. 34).
- El monolito de Yucu Ita, ahora colocado frente al Museo del Pueblo, “se encontró

3 Véase el estudio de este códice como parte del comentario al *Códice Mictlan* o Laud (Anders y Jansen, 1994), así como la monografía de Van Doesburg (1996).

4 Solamente una selección de las láminas ha sido publicada en tamaño reducido (Martínez Gracida, 1986).

en 1840 a la falda meridional del Yucuita donde existió el templo indígena de Yanhuitlán. En 1881 el Presidente Municipal D. Julio Herrera la mandó trasladar a la plaza de Yucuita, frente a la Casa Municipal [...]” (vol. 59, lám. 104).⁵

- Del famoso tambor (*teponaxtli*) mixteco identificado por sus medidas (50 cm de largo, 27 cm de ancho y 20 cm de alto), ahora en el Museo Nacional de Antropología, clarifica: “perteneció a una familia de Achiutla, el año de 1849, quien la vendió a unos turistas” (tomo V, lámina 31).
- Dos lanzadardos decorados con serpientes emplumadas identificados como “Atlates de Achiutla, Distrito de Tlaxiaco”, corresponden a la descripción de Eduard Seler en sus *Gesammelte Abhandlungen* (tomo II: 387, con dibujo en la p. 393). Se trata de dos piezas idénticas. En la primavera de 1888, los doctores Lenck y Félix, que estaban realizando estudios geológicos en México, obtuvieron (compraron) cuatro atlates en Tlaxiaco de una antigua colección de una familia local. De esos cuatro regalaron uno al cónsul Dorenberg en Puebla (ejemplar dibujado en Seler II: 393), y llevaron tres a Alemania. De estos tres, dos los obtuvo (compró) el Museo Real de Etnología en Berlín: coinciden con los dibujados en la obra de Martínez Gracida (aparentemente en Achiutla antes de 1888), mientras que el otro quedó en la colección privada del doctor Lenck (en 1890 catedrático en Erlangen) y ahora está en el Museo de Etnología de Munich (dibujo en Seler *op. cit.* II: 391; cf. Eggebrecht, 1983, II: 273). Después Dorenberg obtuvo otros dos atlates de la misma región, de los cuales uno era idéntico a los ejemplares de Berlín, y el otro se parecía mucho al ejemplar del doctor Lenck. No cabe duda, como observa Seler, de que los seis pertenecen a un solo grupo y provienen del mismo lugar. Por Martínez Gracida sabemos ahora que este lugar fue Achiutla.

Un biógrafo contemporáneo evaluó su obra en los siguientes términos:

como es natural en quien escribe sobre cosas antiguas de Méjico, no ha podido sustraerse á la necesidad de mezclar en su relato la leyenda. Lejos de rechazar ésta, le ha completado con tradiciones locales, con descripciones hechas á la vista de los lugares en que se verificaron los sucesos que narra, y con la interpretación inteligente de las palabras del idioma peculiar de aquellos pueblos. (I. M. Altamirano en Brioso y Candiani, 1910: 16.)

Efectivamente encontramos reconstrucciones muy detalladas de la historia, basadas en la combinación de algunos datos históricos y arqueológicos con una abundante y viva imaginación romántica. Así es como Martínez Gracida describe: con amplio detalle, con gran cantidad de nombres mixtecos, de fechas precisas y de datos genealógicos. Su obra contiene de hecho una larga dinastía de Nuu Tnoo (Tilantongo) totalmente reconstruida. Ahora, gracias a los desciframientos de Alfonso Caso y a una serie de estudios posteriores, tenemos una comprensión mucho más detallada y fundamentada de los códices de Nuu Dzauí, y por ello éstos nos proporcionan muchos datos precisamente sobre aquella dinas-

⁵ Para una fotografía, véase Spores (1967, frente a la p. 175).

tía de Tilantongo. Una comparación de ambas versiones, sin embargo, muestra una total discrepancia, de modo que en la de aquel pionero podemos identificar la extensión de su poderosa evocación imaginaria del pasado.

Es característica la manera en que Martínez Gracida relata la vida del primer gran rey de “su” dinastía:

Dzavuindanda nació en Tilantongo el 18 de enero de 1206. Fue hijo del Rey Cinco Águilas y de la Reina Cuatro Casas, quienes lo educaron en el respeto a los dioses, a los superiores y a los ancianos [...] recibió su educación superior en el Seminario de Achiutla al lado de sabios maestros que hicieron de él un hombre útil a la Mixteca.

Dejó el Seminario a los 25 años de edad para dedicarse a las labores administrativas en el Gobierno de la Ciudad, pues su padre lo nombró Gobernador con el fin de prepararlo a trabajos de más importancia. Afecto al estudio, se ocupaba de noche, entre las 8 y las 10 de leer Historia, Teogonía, Astrología y Política de su país [...]. En 1234 contrajo matrimonio con la bella joven Itañoña, que quiere decir Flor del Tigre, hija de Yahacuisi, Cacique de Chalcatongo y su esposa Dzamitnoo, que significa Garza Morena. Tuvo en ella dos hijos hombres y tres hijas mujeres. El primer hombre se llamó Sahayehe, que quiere decir Pie de Lobo y nació en 1236; el segundo se denominó Ydzocuisi que significa Venado Blanco y nació en 1238; el tercero que fue mujer se le puso por nombre Dzamicuaa que quiere decir Garza Colorada y nació en 1242; la cuarta se llamó Coocaha que significa Sierpe de Cascabel y nació en 1244 y la quinta Ytacuisi que quiere decir Rosa Blanca y nació en 1248. (Obra Inédita, vol. 33: 13 ss.)

En este contexto se reseñan también las ideas religiosas de estos protagonistas:

Dzahuindanda, Pontífice Supremo de Achiutla en nombre del poderoso, invisible y santo Yya Yni Nuu [“Señor Corazón del Pueblo”], mandó y ordenó: todos los sacerdotes del templo deben conservar una fe inviolable al Dios Corazón del Pueblo, como Supremo Hacedor, y por consiguiente a los Dioses inferiores como delegados de aquél. El que dudase de sus grandes atributos sufrirá los castigos más terribles y la indignación del Gran Espíritu ofendido tanto en esta mansión como en la otra del cielo. (Ibid.)

Con palabras en dzaha dzauí tomadas del *Vocabulario* de Alvarado, se construye una cosmovisión, organizada de acuerdo con el concepto de diferentes niveles celestes expresado en el *Códice Vaticano A* (cf. Jansen y Anders, 1996) y la idea de un poder creador supremo que se manifiesta en múltiples aspectos del universo. Observamos una influencia neoplatónica, comparable a la que inspiró al cronista incaico, Garcilaso de la Vega, pero a la vez una conceptualización del “Gran Espíritu”, de manera similar a las ideas religiosas de las tribus norteamericanas:

La primera obra de este Gran Espíritu fue la creación de la luz y de aquí que se llamara también Yya sayondij que quiere decir Señor de la Luz.

Los cielos fueron divididos en diez departamentos con nombres y destinos especiales, en el orden siguiente:

- I. Andevui Sañuhu, Cielo Divino. En él se colocó su trono la Divinidad para dirigir el concierto de la creación que había concebido en su mente.
- II. Andevui Saini, Cielo Espiritual, destinado a los seres inteligentes o sea la Gloria, llamada sacuvuidzeeini.
- III. Andevui Sayahacuaa, Cielo Rojo. En él puso a Iya Ñuhu o sea el Señor del Fuego.
- IV. Andevui Sacuaa, Cielo Amarillo. En él colocó a Ñuhu Dicandij, al Dios Sol.
- V. Andevui Cuiyi, Cielo Verde. En él puso a las Estrellas, llamadas Tinoondij, a los Cometas.
- VI. Andevui Sacuisi, Cielo Blanco o Cielo Claro. En él colocó a Yya Quimindij o sea el Lucero Brillante.
- VII. Andevui Thoonaa, Cielo Oscuro. En él puso a Ñuhu Yoo Yya Caahuiyuu o sea al Dios Luna.
- VIII. Andevui Yonihitachi, Cielo Atmosférico. En él colocó a Ñuhu Tachi o sea el Dios del Aire.
- IX. Andevui Sandaa, Cielo Azul. En él puso a Ñuhu Nduta, o sea al Dios de las Aguas.
- X. Andevui Yosicañuu, Cielo Terrestre. En él colocó a Yya Ñuu o Ñayevui, o sea el Señor de la Tierra. (Martínez Gracida, Obra Inédita, vol. 18.)

La época que recibe atención es la de la resistencia de Ñuu Dzauí contra la invasión de las tropas aztecas en la segunda mitad del siglo xv: se relatan varios episodios dramáticos, a menudo en un estilo sensible y fantástico, semejante al de los escritores románticos. Un ejemplo es el siguiente diálogo en vísperas de la gran batalla de Cerro Verde fechada por Martínez Gracida en 1462:

Era la hora del crepúsculo vespertino, hora melancólica y bella, suave, sonriente, impregnada de tristeza, en que el pensamiento se eleva a las regiones de lo bello y el corazón siente una beatitud inefable; era en fin la hora en que la Naturaleza hacía derroches de armonía, de luz, de suprema belleza, entregándola y prodigándola exuberante, en el conjunto más soberbio de su eterna hermosura.

Ytayedzi, enamorada y con el corazón palpitante de patriotismo, se acercó a Dicanhandi y le dice delante de su padre con voz conmovida: “Defiende a mi patria con valor y mi corazón será tuyo después del triunfo. Yo estaré a tu lado con el arma del guerrero, pues deseo ayudarte en la lucha”.

A esta excitativa patriótica contestó el capitán:

“Mi brazo y mi vida Ytayedzi son de mi patria; pero mi alma entera te pertenece; al defenderla sé que te defiende a ti niña querida, que eres mi fe, mi creencia, mi Dios”. (vol. 30: 139.)

Leemos también sobre el valiente caudillo mixteco Uniticodo, gobernador de Yanhui-tlán, quien fue asesinado de manera traicionera por el azteca Tlilcólótl (“Alacrán Negro”) en la cuesta de Tiltepec. Su entierro está en “una de las criptas del Fuerte de Ytuntendodzodaca de Yucu ita” (vol. 33: 252v).

Al final, los reyes mixtecos de Ndisi Nuú (Tlaxiaco) y Tuhu (Sosola), llamados res-

pectivamente Malinalli [Hierba] y Nahuixóchitl [4 Flor] en lengua azteca, fueron capturados por sus enemigos y ejecutados en Mexico-Tenochtitlan (vol. 34):

Los sacrificadores condujeron a Malinalli y a Nahuixochitl con otros cincuenta capitanes más al Templo Mayor y estando los dos primeros frente al cuauhxicalli [vasija donde cae la sangre de los sacrificados], dirigieron una mirada de odio a Moctezuma [el monarca azteca] a quien dijeron: “Nuestra sangre regará este asqueroso algibe, y ella fecundizará el sentimiento patriótico de La Mixteca. Matadnos pronto, asesino religioso”.

Es ahora un interés académico rastrear las fuentes de esta obra. Martínez Gracida rara vez las indica. Pero obviamente conoció el estudio de otro autor oaxaqueño, José Antonio Gay, quien había publicado su *Historia de Oaxaca* en 1881, basada en Burgoa, García, Torquemada, Veytia y otros cronistas virreinales. También remite a la “tradición recogida en La Mixteca” y a manuscritos ahora extraviados como los *Apuntes biográficos de Dzahuindanda* de su colaborador Mariano López Ruiz. El relato de Martínez Gracida presenta muchos detalles y nombres que faltan en aquellas fuentes tuyas ahora conocidas. En parte es obviamente una elaboración literaria de los datos históricos. Malinalli y Nahuixóchitl, por ejemplo, son mencionados por Torquemada (Libro II, caps. 69 y 75), pero su discurso antes de morir fue compuesto por Martínez Gracida y refleja el sentimiento patriótico propio del siglo XIX.

La lucha de Ñuu Dzauí contra los aztecas en la época precolonial hasta se puede interpretar en términos actuales como la resistencia oaxaqueña contra la autoridad de la capital mexicana, contra su tutelaje y como protesta por la explotación. Recordemos a propósito que en 1915 se declararí la soberanía independiente del estado de Oaxaca (Garner, 1985).

En este mismo sentido de creación literaria interpretamos episodios como el de Itayedzi y las noticias detalladas que no concuerdan con el limitado carácter de las fuentes reales, por ejemplo, los estudios de Teogonía, Política, etc., que supuestamente realizaba Dzavuindanda entre las 8 y 10 de la noche. Pero hay más elementos de esta historia que a primera vista se presentan como datos sólidos y que, al ser examinados con más cuidado, resultan proceder de la imaginación.

Fue fray Francisco de Burgoa quien en el siglo XVII había registrado el nombre de Dzavuindanda: era “un esforzadísimo capitán” de Achiutla, “que gobernó los ejércitos de su iglesia”, logró vencer a los aztecas, y “al emperador Moctezuma puso en tanto aprieto, que lo cercó en los contornos de México, y le taló y abrasó todos sus sembrados, y frutos, hasta pedirle treguas de amistad [...]” (Burgoa, 1934b, I: 319-320).

La transformación de este personaje en la figura del fundador de una dinastía mixteca no procedió de las fuentes, sino de una teoría del historiador Gay, quien había reinterpretado aquel relato de Burgoa:

Los historiadores de México no hacen mención de esa campaña ni recuerdan que los Mixtecos hubiesen puesto ese apretado cerco á la señora de Anáhuac [...] pero las batallas deben haberse librado ciertamente, y Dzavuindanda debe haber sido el invasor de los

Mixtecas altas, el fundador de la monarquía de Achiutla y uno de los reyes coaligados para destruir a Tula. (Gay, 1881: 147-148.)

Según Gay, la actividad militar de Dzavuindanda no estaba dirigida contra Mexico-Tenochtitlan sino contra el antecesor político del imperio azteca: Tula, la capital de los toltecas. La caída de Tula es fechada por Gay en 1116 d.C., de acuerdo con la crónica vi-reinal de Veytia. Martínez Gracida situó a Dzavuindanda un siglo más tarde, pero siguió globalmente la idea de Gay.

Uniticodo, nombre del otro capitán mixteco arriba citado, se compone de *uni*, “tres”, y *ticodo*, “mono, mico”, en la variante dialectal del dzaha dzauí que se habla en el área de Ñuu Tnoo (Tilantongo) –*ticodzo* en la ortografía estándar del diccionario de Alvarado (1593)–. El núcleo de la biografía de este personaje se encuentra en la crónica colonial de Antonio de Herrera (Década III, libro 3, cap. 13): fue un Señor de Yanhuítlán que opuso resistencia a las tropas invasores mexicas de Moctezuma I y fue al final asesinado. “Tres Micos” es un nombre calendárico, hoy generalmente transcrito como “3 Mono”. El personaje aludido efectivamente aparece en los manuscritos pictóricos de Ñuu Dzauí.⁶

En dzaha dzauí existía una terminología especial para los nombres calendáricos, que, aunque había caído en el olvido en el siglo XVII, fue reconocida y analizada por Wigberto Jiménez Moreno en su comentario al *Códice de Yanhuítlán* (1940). De acuerdo con esta terminología antigua, el día 3 Mono es *co-ñuu*, pero a fines del siglo XIX se desconocía aquel lenguaje especial del calendario. Por eso en el relato de Martínez Gracida se tradujo el nombre “tres monos” en dzaha dzauí cotidiano, en la variante de Ñuu Tnoo. Sospechamos que el autor de aquella traducción fue Mariano López Ruiz, el colaborador de Martínez Gracida que dominaba esta variante del dzaha dzauí.

Uno de los últimos reyes precoloniales de Ñuu Tnoo según Martínez Gracida era *Ocoñaña* (véase el cuadro genealógico). Este nombre aparece efectivamente en la *Relación Geográfica de Teozacualco*, escrita en 1580: “En tiempo de su gentilidad reconocían á su señor natural que abían traydo del pueblo de tilantongo que se llamaba en lengua mysteca occoñaña que quiere decir en nuestra lengua castellana Beynte Leones al cual tributaban [...]” (Acuña, 1984).

Este gobernante aparece también en forma pictórica en el *Mapa de Chiyo Cahnu* (Teozacualco) así como en el *Códice de Ñuu Tnoo y Ndisi Nuú* (Bodley), p. 17-IV, y en el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 32-III. Su nombre completo era Señor 5 Caña “Veinte Jaguares” (*Oco Ñaña*). Las fuentes mencionadas clarifican que su padre fue el Señor 2 Agua “Serpiente de fuego que tiene una antorcha con ojos” –la última parte se puede reconstruir en dzaha dzauí como *Yahui Sami Nuú*, “Serpiente de Fuego [vencedor] de los aztecas”–.⁷ Su

6 El *Códice de Añute* (Selden), p. 16-III, muestra cómo este Señor 3 Mono atacó Jaltepec en el año 8 Casa (1449 d.C.) y el *Códice de Ñuu Tnoo y Ndisi Nuú* (Bodley), p. 17-II, registra su matrimonio con la Señora 5 Serpiente, hermana del príncipe de Tilantongo.

7 Los términos *yahui* para la serpiente de fuego (que representa la bola de lumbre como nahual) y *sami nuú*, “de ojo quemado”, como designación de hablantes del náhuatl fueron descifrados por Smith (1973a, 1973b).

madre fue la Señora 3 Lagarto “Abanico con Joya” (*Iyadzehe Coquihui “Huichi Nisaa Yusi”*), que pertenecía a la dinastía de Zaachila.⁸

Ocoñaña, según vimos, se traduce como “Veinte Leones”. Nótese bien que no se trata de un nombre calendárico. Efectivamente, *oco* es “veinte” en dzaha dzau y *ñaña* es “animal raposo, gato” (según el diccionario de Alvarado). En los códices encontramos también el sobrenombre “Veinte Águilas” (*Oco Yaha*). En el sistema vigesimal para contar, usado en toda Mesoamérica y por supuesto también en Ñuu Dzau, “veinte” representa una unidad básica. Los mencionados sobrenombres probablemente expresan que el individuo en cuestión tiene el valor de un conjunto de jaguares o de un conjunto de águilas.

Martínez Gracida, en cambio, opinaba que *Ñaña*, “León”, era un nombre o título común de los reyes mixtecos y que *Ocoñaña* era “el vigésimo León”, o más bien “León XX” de la dinastía. En realidad tal interpretación no es posible en dzaha dzau, ya que “el vigésimo jaguar” sería *Ñaña Oco* y no *Oco Ñaña*. Partiendo de este malentendido, sin embargo, Martínez Gracida se imaginó que debían de haber existido también un *Sahoqmiñaña*, “León XIX”, un *Sahouniñaña*, “León XVIII” y un *Sahoñaña*, “León XV”, y los colocó en su lista genealógica de Tilantongo.

¿Es producto de la imaginación entonces toda esa historia dinástica? Sí, en cuanto a la mayor parte de los elementos que la componen, pero no en cuanto a su carácter general. Martínez Gracida inventó personajes, fechas, detalles biográficos, pero la imagen creada por él no es errónea en lo fundamental. Efectivamente, la historia antigua de Ñuu Dzau (tal como la conocemos ahora) giraba alrededor de la genealogía de los príncipes de Ñuu Tnoo y de otras ciudades-estado. Efectivamente, tales genealogías contenían nombres de “Jaguar”, “Águila”, etc., para los hombres, y de “Flor”, “Pájaro”, etc. para las mujeres. Efectivamente, las fechas en los manuscritos pictóricos son de la época posclásica (siglo x hasta siglo xvi d.C.).

La obra de Martínez Gracida es una (re-)creación literaria, pero precisamente porque el autor no se dejó frenar por las limitaciones del conocimiento científico de su tiempo, sino que confió en su intuición de aficionado y conocedor profundo, logró un entendimiento muy avanzado para aquel entonces, y nos heredó una impresión global del pasado mixteco básicamente correcta. Sería una gratuita equivocación despreciar esta obra como una simple fantasía carente de significado.

La descripción que hace de lugares específicos obviamente se basa en la observación directa del paisaje local. Generalmente se trata de reportes enviados por sus corresponsales desde las diferentes partes del estado. A menudo tales descripciones incluyen reportes de tradiciones orales locales o datos históricos recientes, como esta interesante descripción de actos de “conquista espiritual” y de continuidad religiosa en la región zapoteca.

La figura Quiechapa grabada en la roca del manantial, que significa Piedra de la Muchacha, fue convertida por los zapotecos en Diosa del Agua, en Pitaogona Cosiyo. Alcanzó tal

8 Las referencias en los códices de Ñuu Dzau a la dinastía gobernante de la capital beni za (zapoteca) fueron identificadas por Jansen, 1982 (véase también la contribución de Jansen al libro de Jansen, Krofges y Oudijk, 1998). Cf. Oudijk y Jansen (2000).

fama y prestigio, que de lejanos pueblos concurrían caravanas de creyentes a tributarle culto en solicitud de sus beneficios. Su fiesta solemne tenía lugar el 3 de Mayo. El sacerdote encargado del culto, mandaba adornar la Roca y la poza del manantial con flores y concurría ese día con todos los creyentes al sitio sagrado, donde se levantaba un altar con vista al Oriente. En él, después de orar y sahumar con incienso por tres veces a la Diosa, se colocaba un venado, se consagraba, y se sacrificaba, ofreciendo el sacerdote con la mano levantada el corazón de la víctima a la Deidad en expiación de culpas y propiciación a bienes.

Concluido el sacrificio todos los indios depositaban sus ofrendas de flores y de semillas al pie de la roca, sobre un terraplén, y dirigiéndose el sacerdote hacia ellos, los bendecía con tres sahumeros de incienso, en seguida se entonaban dulces cantares, en cuyas estrofas se ofrecían los frutos y se pedían los beneficios de las lluvias para las sementeras; después se tomaba un poco de agua en un tecomatl o vasija, que esparcía el sacerdote en la tierra, simbolizando con esta ceremonia el acto de fecundación de la tierra y por último, se servía un banquete en honor de la Diosa, en el que se sentaban los cofrades. El día lo pasaban en conversaciones honestas algunos creyentes, otros se bañaban en el río, y otros en arreglar su retorno. Al retirarse a las 6 de la tarde cantaban una plegaria en loor de la Divinidad.

Hecha la conquista de México el año de 1521 y por ende la de Oaxaca los indios fueron convertidos al catolicismo por los frailes dominicos; pero como su conversión no fue sólida, persistieron en secreto tributando culto a la Diosa del Agua, cuyos beneficios no podían olvidar. Habiendo llegado a noticias del cura de Quiechapa, que los indios a pesar de las exhortaciones continuaban en su antigua idolatría, dio cuenta al obispo fray Angel Maldonado,⁹ para que determinase lo conveniente, bajo la advertencia de que, se acordaba la destrucción de la Diosa del Agua, tuviera presente el peligro que corriera, pues montados los creyentes en cólera, atentarían contra su vida y la de los católicos que veían con repugnancia los actos idolátricos de sus contemporáneos.

El prelado, sin hacer caso de la advertencia, ordenó que sin pérdida de tiempo procediera a destruir a la Diosa, pues convenía así a los intereses del catolicismo. En vista de esta orden, el párroco tomó todas las precauciones que exigía el caso. Reunió pues a los indios más fervientes y devotos del culto cristiano y una noche cuando todo el pueblo dormía se dirigió con ellos a la Roca del manantial, y con cohetes destruyó dicha Roca, desapareciendo el grabado de la Diosa del Agua. La destrucción fue tan completa que no quedó ni señal de ella. Solo se ven algunas grandes piedras junto al nacimiento del agua que no dan idea, ni siquiera remota, de cómo era aquella figura.

El cura se ausentó desde esa noche de la población para no perecer en manos de los idólatras que al día siguiente, unos llorando y otros rugiendo de cólera, ofrecían vengar tan inaudito atentado. Por fin el tiempo los calmó, y el obispo mandó otro párroco.

Cuentan los indios de Quiechapa que desde que tuvo lugar este acontecimiento, el agua del manantial brotó con menos abundancia pues quedó reducido a casi la mitad y que solo volvió a su antiguo ser después del memorable terremoto de 11 de mayo de 1870. Un sacudimiento provocado por la mano del hombre cerró las arterias del manantial y uno natural vino a abrirlas de nuevo.

⁹ Esto fecha el acontecimiento en el principio del siglo XVIII: su obispado comenzó en 1702, y el prelado falleció en 1728 (véase Gillow, 1978). Fue el mismo bajo cuyo obispado se realizó la caza del águila bicéfala en Yuta Tnoho (Apoala), reportada por el cronista Villaseñor y Sánchez (Jansen, 1982: 105) y comentada por Ortiz Castro (2006: 30-34).

Si la Diosa del Agua desapareció de la roca, su culto no se extinguió ni se extingue hasta hoy. Dos veces en el año concurren los indios de varios pueblos comarcanos a rendir actos de idolatría, principalmente los de los pueblos de la Mixtepec, de Distrito de Miahuatlan, bajo la ilusión de que en el centro del manantial mora la Diosa protectora de la Agricultura. La primera, el 3 de Mayo, día de la Santa Cruz, y la segunda el 12 de junio, día de la Trinidad. En ambos días los creyentes reunidos allí hacen sacrificios de animales pidiendo a la Diosa del Agua abundantes lluvias y aumento de ganados o que aparezcan los animales que se les han perdido o hurtado.

En los lados del manantial se encuentran después de esos días varios corralitos, bien contruidos con varitas de árboles y en medio de estos la figura de un toro o de cualquier otro animal amarrado al bramadero. Este acto revela la solicitud de pedir al Numen protector el hallazgo de los animales perdidos o el aumento de los que crían los indios en sus casas y ranchos.

También se encuentran braceritos con carbón que sirvieron para quemar copal y perfumar al Numen así como plumas de aves sacrificadas y otros vestigios más, que persuaden plenamente de la subsistencia del culto a la extinguida Diosa del Agua. (Martínez Gracida, Obra Inédita.)¹⁰

Martínez Gracida aclara la fuente de este texto como:

Carta del Sr. Manuel Jiménez Ramírez, al Sr. Martínez Gracida, fecha 5 de Diciembre de 1892, que exploró el Manantial de la Roca, como jefe político del Distrito de Yautepec, a solicitud de dicho Sr. Martínez Gracida, entonces oficial mayor de la Secretaría del Gobierno. (Obra Inédita.)

Otro ejemplo de las muchas descripciones basadas en el conocimiento del sitio en la obra de Martínez Gracida es la referencia al centro religioso de Achiutla en el contexto de una reconstrucción histórica, que revela una auténtica admiración y amor a la naturaleza de la región, mezclados con la imaginación de actos de la antigüedad:

Hacia el Oriente de Achiutla, la Ciudad Santa de los mixtecos, y a una distancia de 3 leguas, se encuentra situada la Montaña Maravillosa, conocida en idioma mixteco con el nombre de Yucunúhu que quiere decir Monte de Dios. Etim. Yucu cerro o monte y ñuhu dios o fuego. En esta montaña la vegetación es exuberante porque la pueblan árboles hermosísimos, cubiertos de verdenegro frondaje, así como plantas de variados colores y arbustos frutales entre los que descuellan las palmeras con sus graciosos racimos de dátiles, los capulincillos, producto de un arbusto espinoso y los tejecoteros con manzanitas doradas y olorosas exitando el apetito y la curiosidad del visitante.

Para llegar a la Montaña se pasa un arroyuelo de agua cristalina y abundante, llamado Yutacuaa y atravesando después un collado de corta extensión una serie de barrancas

10 Nótese que la distancia entre el 3 de mayo y el 12 de junio es de 40 días, es decir, dos veintenas del calendario mesoamericano. La ceremonia del pedimento, descrita con gran precisión, se sigue realizando en muchas partes del estado de Oaxaca hasta hoy en día. Las configuraciones de piedritas y otros materiales, que representan visualmente el pedimento, se ven en muchos sitios de culto tradicional, integrados en la liturgia católica (por ejemplo durante la peregrinación del segundo viernes en Yoso-notú).

pequeñas, y de peñascos poco menos que inaccesibles, se yergue majestuosa la eminencia de difícil y penosa subida, coronada por una meseta en que se destacan los más hermosos y dilatados horizontes y en que el espíritu reboza de satisfacción al contemplar los panoramas de la Naturaleza.

Llama la atención esta Montaña, no solo por sus encantos naturales, sino porque en tiempo del gentilismo, cuando la Nación Mixteca alcanzó un alto grado de poder y de opulencia, se verificaron en ella algunos actos, que no pudiendo penetrar el pueblo, los tuvo como contradictorios, y de aquí pasaron a la Historia envueltos en el velo de la ficción y de la fábula.

Su meseta se empleó como lugar de discusión. El Rey, el Consejo de Ancianos y Cuerpo Sacerdotal se reunieron en ella para deliberar acerca de la paz o de la guerra que debía hacerse a las naciones vecinas o lejanas y para tomar resoluciones encaminadas al bien de la población [...]. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 18.)

Como ya hemos apuntado, tales descripciones se basaron en lo que Martínez Gracida recibía procedente de lo que sus corresponsales le enviaban desde varias regiones del estado, lo mismo reportes sobre monumentos o tradiciones locales. Un ejemplo típico es la descripción de las antigüedades de Achiutla:

Los objetos pertenecientes a los religiosos mixtecos fueron enterrados por los frailes dominicos y los indios en el suelo de la primera Sala Capitular del Convento de Achiutla. La rueda del tormento y demás útiles de la Inquisición, como causas, esqueletos etc. están encerradas en el estribo de la gran escalera que trepa hacia las celdas establecidas en los altos. Las alhajas, plata y papeles de la época de la independencia y la claustración, están en una sala baja comunicada con el Refectorio, que hace un año se enladrilló para dedicarla al servicio de Vicaría. En el templo arruinado situado al Norte de la población y que representa el dibujo mandado sacar por el Gobierno del Estado, existen enterrados cerca de la piedra fundamental ídolos, instrumentos de guerra y útiles de servicio familiar; y en las murallas representadas en el mismo dibujo, en ciertas noches se ven innumerables fuegos fatuos de diversos colores y tamaños. Allí existieron las casas más ricas de la época de la dominación española, noticia consignada en la Historia del Estado y que ratifican los ancianos, descendientes de los españoles que fueron expulsados el año de 1828.

En la misma dirección Norte y a 252 metros de distancia están las ruinas del famoso Teocalli, después primer panteón, hoy tierra de labor entre murallas. Más arriba y distante 1 500 metros sobre la cima de un mogote llamado “Casa del Sol” se halla en total ruina el Alcázar de los Reyes; al haberse fundido enormes trozos de cal, yeso, tepetate y piedra de indique, se infiere que todos los edificios fueron devorados por el fuego. En uno de aquellos patios se descubre un piso embetunado, especie de asfalto, donde algún curioso hizo abrir un sótano; al observarlo con minuciosidad indica de plano que allí existen galerías subterráneas, en donde los Reyes pondrían a cubierto su familia y sus tesoros durante los repetidos ataques que sufrieron de los aztecas; esta opinión queda resuelta en vista de una puerta casi enterrada que está al Poniente del mismo cerro bajo 8 o 10 metros de la superficie.

Achiutla, Enero 15 de 1893, Antonio Escandón. (Idem, vol. 29.)

TRABAJO DE CAMPO EN LA REGIÓN MIXTECA

Uno de los colaboradores más importantes de Martínez Gracida fue Mariano López Ruiz, originario de Ñuu Dzaui Ñuhu, la Mixteca Alta: vivió y trabajó la mayor parte de su vida en Atoco (Nochixtlán).¹¹ López Ruiz fue el responsable de muchos textos acerca de las antigüedades de Ñuu Dzaui en la obra inédita de Martínez Gracida. Con frecuencia encontramos los reportes originales, escritos por el mismo López Ruiz, junto con los de otros correspondientes. Con gran entusiasmo viajó por la región:

He recorrido muchas poblaciones de la Mixteca, principalmente aquellas en donde se verificaron los sucesos más notables de la Historia Antigua, he consultado con muchos ancianos acerca de las costumbres profesadas por nuestros ancestros y he recogido las innumerables relaciones tradicionales que se relacionan con algunos monumentos [...].

Puntualmente registró topónimos y describió los lugares. Un ejemplo:

Al Oriente de Yutanino en el lugar llamado las tres cruces, de puras ciénegas se forma un arroyo de agua y este corre hacia el Sur que queda Yutanino y es el que le sirve para el abasto del pueblo, pero antes de descender al pueblo por encontrarse éste [Yutanino] en una hoya se forma una cascada que se le llama de la piedra humada y los extraños al pueblo como pasajeros le llaman el chorro de la Cola del Zorrillo por la figura que forma al caer.

Su motivación era el salvamento de la lengua y del patrimonio cultural. El 31 de diciembre de 1897 escribió a Martínez Gracida:

Estoy pensando formar una obrita en mixteco, es decir un manual que contenga voces y locuciones más usuales porque en caso de que el mixteco llegue a desaparecer como muy pronto lo veremos nos quede un directorio que nos guíe en nuestros trabajos sobre la Historia de nuestros pueblos. ¿Hasta cuándo veremos impresas nuestras obritas para legar a nuestros descendientes un recuerdo?

Su conocimiento del dzaha dzaui permitió a Mariano López Ruiz además coleccionar y analizar los nombres de pueblos y parajes importantes (ríos, montes) en casi toda la región. En la obra inédita de Martínez Gracida encontramos largas listas de topónimos, con sus traducciones, que ahora son de gran valor, ya que en varias partes de la región ya no se habla la lengua originaria.

Lógicamente, López Ruiz se interesó también por la medicina tradicional. Testimonio de ello es una breve lista de plantas medicinales, que encontramos entre sus notas etnográficas:

11 Véase la información biográfica en Smith (1998).

Usan del *yoco tuche* como de amargo tónico para combatir el latido, especie de cólico que hace sufrir del vientre bajo: esta enfermedad también es combatida con la corteza del fresno y el enarrubio puestos a hervir y tomando el agua de estos vegetales.

El *itanduco*, especie de menta piperita mixteca se usó y usa para combatir dolores del cuerpo.

El *yucundoo* y el maguey los utilizan para las apostemas y para extraer la sangre interior después de un golpe para curar raspones o heridas.

La espinosilla la usan como febrífugo.

El *yucucuixi* para combatir la sífilis.

El cuajilote, tejocote y dátiles son excelentes pectorales, para curar las enfermedades de la laringe y del pecho.

Para combatir los bronquitis y pulmonías usan cocimientos de miel montés y maguey.

El tequexquite, achiote y arcilla los usan para cataplasmas.

El *yucundede* para curar dislocaduras y dolores de cintura.

La *yucucaha* para curar las enfermedades que provienen del descuido en los partos.

El *mocaxani* y la vergonzosa para las mismas enfermedades y para el arreglo en los periodos menstruales.

El culantrillo para combatir descomposiciones de sangre.

El chichicastle para combatir jaquecas y calenturas, lo mismo que el chicalote.

El camote del *ticacholo* es un excelente pectoral.

La yerba de ventosidad para extraer el aneviciado que guarda el estómago y causa enfermedades.

La mala mujer para el gálico.

El tomo 29 de la obra inédita de Martínez Gracida se titula “Idiomas Oaxaqueños” y contiene una serie de notas lingüísticas, pequeños vocabularios y textos en las diferentes lenguas mesoamericanas del estado de Oaxaca. Entre estos papeles se encuentra un cuaderno titulado “Catálogos de la flora y fauna del Estado, en castellano y mixteco”, redactado por Mariano López Ruiz, y firmado por él en Nochixtlán, el 18 de febrero de 1898. Es una contribución de mucho valor, porque ni el *Vocabulario* de Alvarado (1593) ni los diccionarios más recientes son tan abundantes en términos de la flora y la fauna. Hasta hoy en día los ancianos guardan conocimientos muy importantes al respecto, pero su generación se va sin que los más jóvenes –formados en una escuela etnocida y empujados por la pobreza a la migración– hayan asimilado estas sabidurías milenarias. La identificación del paisaje ecológico es una parte medular de la memoria cultural, anclada en la lengua y en las experiencias de los ancestros y fundamental para la praxis de la salud.

En los años ochenta del siglo XIX, López Ruiz realizó excavaciones en el centro ceremonial de Ñuu Tnoo, que reportó en los términos siguientes:

El Sr. Cura D. Juan Tomás de Palacios, párroco de Tilantongo en 1882, hizo una excavación en la cúspide del monte, hacia el Sur del nuevo Templo, y solo pudo descubrir restos de azoteas, paredes, algibes, estanques y muchos ídolos y objetos de alfarería, destruidos unos y completos los otros; pero los naturales le opusieron tenaz resistencia. En 1884 visité algunos días el pueblo y quise continuar la obra iniciada por el Sr. Palacios y además

de lo visto por este Sr. descubrí acueductos, trozos de fachadas de edificios y más piedras triangulares, formados todos vestigios de piedra de cantera maciza, de mármol rosado con vetas rojas bellísimas, muchas de ellas con incrustaciones que al parecer fueron de oro, otras con figuras casi imperceptibles de animales y plantas que en mi concepto fueron inscripciones jeroglíficas, los acueductos formados de piedras pulimentadas y labradas con gusto exquisito y un conjunto admirable de ídolos que volvieron a sepultarse en la oscuridad a causa de la resistencia tenaz y obstinada de los indígenas. La arquitectura y labrado de estos restos denuncian que pertenecieron a una época muy antigua pues no tienen casi ninguna semejanza con la usada en los actuales edificios. Todos estos hechos y además las opiniones de muchos historiadores y ancianos me conducen a creer que este fue el sitio donde se ostentó en lejano tiempo el Palacio de los soberanos mixtecos, el emporio de la legislación y de las artes, donde hubo riquezas inapreciables y donde vinieron a rendir vasallaje los soberanos de otros pueblos reconociendo la autoridad suprema depositada en el Rey de Tilantongo, monarca más poderoso de estas regiones. (Martínez Gracida, Obra Inédita, vol. 4.)

Para López Ruiz, el último rey antiguo de Tilantongo era precisamente el príncipe Ocoñaña, quien adoptó en bautismo el nombre de don Felipe de Austria y que, según él, murió en 1575 (afirmación que no concuerda con la documentación de los archivos). Con gran detalle, López Ruiz documentó los nombres de muchos parajes en el territorio de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y describió elementos del paisaje como “la laguna de Tilantongo”:

Esta no es una sola sino tres que se encuentran entre Tilantongo y las Andayas [Mitlantongo] y camino de esta cabecera para todos esos pueblos y demás de la montaña. Dos de estas son sumamente grandes de profundidad desconocida, pues algunos atrevidos no han tenido el valor para penetrar haciendo la caza de patos que es lo único que hay con abundancia en todo el tiempo mas el llerbaje conocido con nombre de tule. La tercera es sumamente pequeña y suele algunos años falta de lluvia secarse, pero las dos primeras en ningún tiempo. Todas inmediatas se les llama en idioma mixteco Inutimañu.

Es particularmente interesante esta descripción porque se refiere a la agencia de San José Tres Lagunas, donde se encuentra también el sitio Ñuu Yuchi, “Ciudad de Pedernales”, mejor conocido como “Mogote del Cacique”, una importante área arqueológica que corresponde a la residencia del Señor 4 Viento (sucesor del Señor 8 Venado) en los códices.

A la par, López Ruiz conoció en Ñuu Tnoo mismo una piedra labrada junto a un manantial importante y registró la tradición oral al respecto:

Al pie del Yucutno [Monte Negro] donde existió el palacio de los soberanos de la nación mixteca y al Ne. [tachado: Sur] del actual templo católico de Tilantongo se encuentra una fuente cuyas aguas proceden del montículo y la cual es conocida por los naturales con el nombre de Yuta Ndecoo o Agua de la Culebra. En alderredor solo crecen arbustos pequeños como el casahuate, *yucundede*, *yucu caa* y *yuxacoo* cuyas amarillentas flores dan al

lugar un aspecto melancólico. Al aproximarse se advierte un ruido subterráneo producido por las aguas que descienden del montículo a la fuente que está siempre cristalina y transparente.

Cuenta la leyenda que un día el hijo menor del penúltimo Rey de Tilantongo, cuyo nombre se ignora, bajó a la fuente a divertirse como solía hacerlo, y que cuando más entretenido estaba, apareció entre las aguas una enorme culebra que con postura amenazante pretendía lanzarse sobre el travieso jovencito. El príncipe comenzó a dar de gritos desaforados sin causar espanto al enorme reptil que al oír la cobardía del muchacho salió de la fuente y le mordió en el pie derecho causándole intensos dolores.

Las guardias de la corte, el pueblo, el Rey mismo y sus familiares que oyeron los gritos salieron del palacio y dirigiéndose apresuradamente al lugar de la catástrofe, encontraron al príncipe exánime en el pavimento y al reptil erigiéndose la cabeza con ademán amenazante. Cuando se proponían matarla la culebra se introdujo como por encanto en la fuente y a pesar de las numerosas pesquisas que hicieron no volvieron a verla jamás.

El príncipe sanó de la herida por el empeño que tomaron los curanderos, quienes emplearon contravenenos. El Rey quedó contento. Poco después mandó a gravar en una roca de cantera la culebra y colocar la piedra en el lugar donde estaba su hijo cuando le mordió. Esta piedra con el grabado subsiste hasta el día de hoy, aún quedó algo imperceptible por el golpe constante de las aguas.

Esta referencia cobra un interés aún mayor cuando en la representación del paisaje de Ñuu Thoo (Tilantongo) en el *Códice Tonindeye*, página 22, reconocemos la presencia del Manantial de la Serpiente Emplumada que Se Levanta (Yuta Nde Co) como el sitio donde la fundadora de la dinastía, la Señora 1 Serpiente “Serpiente Emplumada” rindió culto antes de casarse con un príncipe en el Monte Negro (Yucu Thoo).

López Ruiz relata además:

Existe un lugar célebre por estas regiones situado entre los terrenos de Santiago y Santa Cruz Mitlatongo llamado Río del Angelito en donde aseguran muchos indígenas haber visto a personas acaudaladas que murieron hace algunos años. Es un profundo barranco, inhabitable y lóbrego. Ahí dicen que reside el diablo quien da dinero a los que lo piden entregándose a Él en cuerpo y alma. Otros afirman que han visto y oído a almas que les prometen riqueza y esta monomanía es general a los pueblos de las montañas Norte y Sur del distrito. (Martínez Gracida, Obra Inédita, vol. 29.)

En otra parte López Ruiz recoge una leyenda acerca de un estanque de agua en el barrio Cerro de la Cruz de Atoco (Nochixtlán), cerca de la residencia antigua del cacique.

Cuenta la leyenda que hace muchos siglos la hija de un cacique mixteco acostumbraba bajarse todos los días en ese estanque a la hora en que el sol se acerca al zenit de su carrera y que para hacerlo se ataviaba con sus joyas más preciosas y más lujosos vestidos. Un día se encontraba enferma y por esta razón su madre le había prohibido cumplir con su costumbre habitual. La niña que era la más hermosa y bella de su familia, pero de un carácter irascible, desobedeciendo al mandato de su madre sin que ésta lo advirtiera se dirigió al

estanque. El sol estaba hermoso y su rutilante faz se retrataba en la superficie cristalina que se alentaba a impulsos de sus rayos. Los pájaros cantaban alegremente en los árboles y una brisa tranquila y saludable convidaba al contento. La niña admira arrobada el hermoso espectáculo de la naturaleza en ese día primaveral, sufre al recordar el mandato de su madre, pero, al fin, se decide y despojándose de sus vestidos se lanza al agua.

Las ondas inquietas recibieron su cuerpo virginal y lo cubrieron lentamente. Una sonrisa de satisfacción se retrató en los labios colorados de la joven desobediente. Pero ¡ay... un grito! - ¡un ruido extraño! ... Pequeños globillos flotan en la superficie y aun se advierte una hendidura en las aguas. Poco después el cuerpo virginal vuelve a aparecer circundado de fulgentes resplandores, lanza una mirada ardiente a su alderredor y luego se escucha un gemido.

Sus padres advierten la ausencia de su hija y presas de sobresalto y desesperación se dirigen al estanque. Solo las lujosas vestiduras de la niña se encontraban en desorden. Presienten una desgracia y ven la ausencia de ella. Sus lagrimas y sollozos suceden a este espectáculo doloroso. Le sacan con dolencia el agua del estanque pero nada encuentran en su superficie.

Viene un adivino y asegura que la niña había desaparecido por encantamiento, que vivía en el estanque que sería la hada misteriosa de ese lugar y que un personaje más afortunado la sacaría de su situación pero que para que esto sucediera pasarían muchos siglos. El dolor de sus padres era intenso: ese dolor que causa heridas que no cicatrizan nunca. Todos los días a la hora misma de su desaparición van sus padres al estanque fatídico. Oyen un movimiento violento de las aguas, escuchan un gemido y admiran las formas delicadas de su hija aparecer en la superficie de las aguas, para hundirse después en el fondo. Cuando las madres mixtecas recomendaban a sus hijas la obediencia les recordaban el triste ejemplo de la infortunada hija del cacique. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 29.)

Con su conocimiento profundo de Ñuu Dzau, López Ruiz conectó fragmentos de la tradición oral con la historia de la creación, registrada por fray Gregorio García. En esta elaboración encontramos otra referencia al lugar del inframundo. Posiblemente esta leyenda es producto de la época colonial, ya que combina elementos antiguos con el “imaginario” cristiano de la serpiente como símbolo del mal:

Dicen que en el tiempo que no había luz sobre la tierra el planeta se hallaba cubierto de sombra y tinieblas, estando los dioses en un palacio situado en la parte más alta de un monte de Apoala, una serpiente espantosa salió de una caverna y quiso llegar hasta donde estaban los dioses. Irritados los dioses al ver la profanación que la serpiente quería cometer o cometió escalando su exelso trono, arrojaron la serpiente y esta, espantada, huyó por entre bosques y breñales hasta que llegó a una cueva situada en un lugar llamado Andallas (lugar del infierno) en cuyo lugar se escondió hasta que los dioses le permitieron salir a contemplar al universo acabado de formar. Envidiosa al ver tanta belleza, se propuso destruir lo hecho, valiéndose de astucias y subterfugios. Su primer obra fue hacer prevaricatos a los hombres, presentándoseles bajo engañosas ficciones y poco después tuvo muchos hijos que, siguiendo la obra de destrucción iniciada por sus padres, se extendieron por todos los ámbitos del globo, haciendo siempre el mal. Los hijos de estas primeras serpientes son los que hoy día se presentan a los hombres bajo distintas formas

y figuras. Una hija de estas es la que se aparece durante la noche, dando lastimosos gritos. Los nombres de los principales genios del mal son: Xacacui, Xandoo, Xacarria ñaña, Xanee, Xacui, Xatneena, Xabichi, Xalato etc. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 29.)

En otra parte, López Ruiz presenta una versión elaborada del texto de fray Gregorio García, que identifica a los hijos de la pareja primordial con los cuatro elementos y luego conecta sus actividades con las palabras creadoras de un dios supremo, claramente concebido de acuerdo con el concepto europeo. La historia del nacimiento de los primeros señores de los Árboles de Apoala y la del Flechador del Sol, registradas por fray Francisco de Burgoa, son combinadas con elementos del relato bíblico sobre el Paraíso y el Diluvio.

Dicen los mixtecos que hubo un tiempo en que el mundo vivía en la más espesa oscuridad, porque no había aparecido la luz sobre la tierra. Una bruma bastante gruesa cubría la superficie terrestre por todas partes y el planeta era una masa de lodo que flotaba a merced del viento en un espacio lleno de nieblas completamente. En este tiempo aparecieron los dioses (hombre y mujer) en figura de ciervos macho y hembra y con su omnipotencia formaron su palacio en la cúspide de un alto cerro de Apoala. Tuvieron en seguida varios hijos: uno que representaba el aire, otro el agua, otro el fuego y otro la tierra. En la horrible confusión o caos en que se hallaba el mundo pudieron formar dos jardines: uno donde se encontraban las flores más hermosas y exquisitas y otro donde crecían las plantas más preciosas para el alimento.

Viendo que la oscuridad no se disipaba, comenzaron los dioses hijos a presentar ofrendas a los dioses padres a fin de que estos se dignasen formar el mundo bajo un orden más perfecto. Accedió el gran dios a los deseos de sus hijos y dijo a su hijo el fuego: “Vuela por el mundo y haz que haya luz”. Entonces con un ruido espantoso se desprendió del palacio y a medida que iba cruzando por el espacio iban presentándose limpios y hermosos horizontes y las nieblas se iban acumulando sobre el haz de las aguas.

“¡Qué bello es esto!” dijo el Dios Padre, y al presentársele su hijo a manifestar haber cumplido su misión, le dio las gracias y lo hizo sentarse en cucliyas ante su divina presencia.

“Bueno sería –dijo el gran Dios– que se descubra la superficie del agua, para contemplar su belleza”. Y dirigiéndose a su hijo el aire, le dijo “Sopla ligeramente sobre las brumas que cubren la superficie del agua”. Un vientecillo ligero comenzó a soplar durante un día y una noche y al otro día una gran extensión azul y transparente se ofreció a la vista del sabio Dios. Al presentarse su hijo, le dio las gracias, pero éste le manifestó que cuando quiso descansar sobre el agua no pudo conseguirlo porque se hundía donde quiera que ponía la planta.

“Sigue soplando –dijo el Dios– hasta que conduzcas todas las aguas a un lugar profundo”. Y dirigiéndose a su hijo la tierra añadió: “Ayuda a tu hermano el aire y haz que predomine tu imperio”. El dios aire y el dios tierra partieron sin vacilar, y al día siguiente ya no había agua, sino una gran extensión de tierra y allá muy lejos un inmenso depósito de agua. Regresaron los dioses a recibir la aprobación del gran Dios, pero le dijeron que a causa de la humedad hacía mucho frío sobre la tierra y que sería bueno que su hermano el fuego la calentara. El gran Dios dirigiéndose a su hijo el dios fuego le dijo “Ve a la parte del Oriente y comienza desde allí a calentar la tierra”.

El otro día comenzó a enrojecerse el horizonte y a cubrirse de rayos resplandecientes apareciendo en seguida el dios fuego en forma redonda con un calor muy ardiente. Alumbró durante un día, pero viendo el sumo Dios que no regresaba, dispuso que su hermana, o sea su hija predilecta, fuera a obligarle a regresar. Salió la diosa, llevándose varios pedernales y al acercársele comenzó a arrojárseles causándole dos heridas en los ojos, una en la boca y otra en la frente de donde salió mucha sangre, pero como insistía en conseguir el regreso de su hermano se acercó tanto que fue abrasada en sus rayos y obligada a no separarse de él.

El Dios esperaba impaciente el regreso de sus hijos, pero el otro día les vio salir juntos de la parte del Oriente y oyó a poco quejas y alaridos y la manifestación de su hija que sufría mucho con el calor ardiente que despedía su hermano.

“Bueno será –dijo el Dios– que no anden juntos sino uno después de otro”, y así se verificó concediéndoles que cada uno iluminase igual espacio de tiempo, pero la diosa se cansaba mucho y entonces le concedió un día de descanso...

Entonces viendo el gran Dios que sus cuatro hijos e hija se habían separado de su lado, se entristeció mucho, pero desde lo alto de su palacio vio dos árboles frondosísimos que crecían en la orilla de un hermoso río y dispuso que de ahí nacieran los dos primeros seres que le rindieran ofrendas y admiraran las obras de sus manos. Fueron en efecto creados (hombre y mujer) y el Dios les concedió un lugar muy hermoso para que vivieran. Ahí estuvieron mucho tiempo ofreciendo diariamente presentes a los dioses, hasta que un día se olvidaron de cumplir con su obligación ordinaria, el Dios se enfureció y los despojó de su antigua y primitiva residencia. Estos tuvieron muchos hijos que se extendieron hasta las playas del Yute Cano o mar grande y vivieron perdidos en las montañas alimentándose de animales y plantas.

Los hijos de los primeros seres aumentaron prodigiosamente y comenzaron a cometer toda clase de crímenes y crueldades. Entonces el Dios supremo se enojó mucho y dijo a su hijo el Dios agua: “ya no puedo sufrir lo que hacen los hombres. Prepárate y haz que esos criminales se acaben, para que ya no me insulten”.

Así lo hizo su hijo y comenzó a llover muchos días con sus noches hasta que el agua cubrió las más altas montañas. Ya que su obra estaba concluida, dispuso el gran Dios que uno de sus hijos y una de sus hijas volvieran a poblar la tierra. Estos tuvieron un hijo muy valiente que se hizo dueño de todas las tierras y para que nadie se las disputara emprendió un singularísimo combate con su tío el sol que quería disputarle la posesión de las tierras que el consideraba suyas sin limitación alguna.

Por esta razón los mixtecos se creían invencibles por proceder de origen divino [...]. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 29.)

Es interesante comparar esta versión con los textos de fray Gregorio García y fray Francisco de Burgoa. Sospechamos que López Ruiz se basaba en aquellas fuentes coloniales pero que a la vez incluyó elementos narrativos que conocía de la tradición oral y que representan la fuerza creativa del sincretismo. Sus apuntes sobre la astronomía contienen muestras de la misma imaginación poética:

Los mixtecos observaban con atención la aparición de la estrella crepuscular por ser una de las más brillantes del sistema del mundo. Cuando aparecía en el horizonte en las horas que preceden a la venida del sol, los sacerdotes comenzaban sus rogativas al ser supremo,

el guerrero guardián de la corte o palacio del rey entonaba el monótono sonido del cuerno hueco del toro que era como el clarín para nuestros ejércitos y comenzaban las faenas ordinarias. Le llamaban lucero flojo y lo consideraban como el precursor del día. La estrella de la tarde anunciaba la hora del silencio y pensaban que la matutina y vespertina eran dos astros distintos. La vía láctea, esa faja blanquísima que se ve en el espacio, era el camino que recorrió el Dios del Fuego cuando fue enviado por su padre, el gran espíritu, a iluminar el mundo. La huella del gran incendio que causó en el vacío queda hasta hoy y esto se verificó por el excesivo calor que despedía en su carrera. Las pléyades (el soplador como le llaman vulgarmente) es la estrella que consultan para sus siembras y se fijan cuando se encuentran próximas del oriente para comenzar sus trabajos campestres. Las constelaciones eran consideradas como fragmentos de los mundos que en el viaje del dios aire sufrieron grandes destrozos. La cruz del norte y la Austral eran consultadas para el nacimiento de sus años y meses, así como el de los hombres y animales. Las supersticiones indígenas llegaron a tal grado que les rindieron una especie de culto considerando los astros como los impartidores del bien y del mal. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 29.)

Por supuesto, López Ruiz visitó el valle de Yuta Tnoho (Apoala), el lugar de origen de las dinastías de Nuu Dzauí. Registró el nombre de la hermosa cascada: Cabandollo, que sería Cahua Ndooyo en la ortografía de Alvarado: “Peña de la Ciénega”. Exploró la cueva de “Yucuman”. Hasta hoy esta cueva, conocida como Yahui Coo Maa, es un sitio de importancia religiosa, dominada por una impresionante estalagmita conocida ahora como “El Obispo”. Según la leyenda registrada por López Ruiz, se trata de la manifestación petrificada del gran Héroe Cultural, descrito como un hombre blanco y barbudo, que enseñó las artes, las ciencias y las costumbres. Se trata de una transformación colonial del Señor 9 Viento “Serpiente Emplumada”, de acuerdo con la imagen idealizada del sacerdote o monje español.

Un anciano apoaleño me refirió la siguiente leyenda que transcribo, expurgada de muchos detalles inverosímiles.

Hace muchos siglos de la parte donde sale el sol arribó a las montañas azules un anciano venerable, muy distinto de los habitantes de estas regiones. Era de una estatura y complexión regulares: su cabeza ligeramente inclinada sobre el pecho estaba poblada de una hermosa cabellera blanca como la nieve, su frente espaciosa dejaba ver sus venas azules que resaltaban en su cutis blanco-rosado, sus ojos sombreados por largas pestañas despedían miradas penetrantes, la forma de su rostro era ovalada y estaba adornado por una hermosa barba castaña emblanquecida por las canas, su traje consistía en una túnica blanca que le cubría desde los hombros hasta los tobillos, andaba descalzo y con nada se cubría la cabeza.

Cuando andaba, el paso era lento y seguro y nunca caminaba con precipitación. El eco de su voz era dulce y persuasivo y cuando hablaba lo hacía con donosura y modestia. Nadie supo con qué se alimentaba y todos vieron que era incansable su misión. Vivió con estas tribus durante algún tiempo y durante él les refirió que había caminado por muchas regiones y que en varias partes había dejado señales imborrables de su paso. Aquí comenzó a enseñarles los fundamentos principales de su religión, las máximas de la moral y las

bases de su legislación. Les enseñó a cultivar las artes y las ciencias, y después de ocupar muchos años en este trabajo mandó reunir a todos los moradores y sus inmediaciones, les predicó un hermoso sermón y se introdujo en la Gruta, diciéndoles que se iba a descansar de sus fatigas y que nadie penetrara a ese lugar porque moriría irremisiblemente. Nadie se atrevió a profanar esa cueva y dicen los apoaleños que ese personaje es el Obispo uniformado.

Esta leyenda, si tiene algo de cierto, coincide con la aparición del Quetzalcóatl de los mexicanos [...]. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 29.)

Bajo circunstancias aún misteriosas, López Ruiz llegó a conocer un códice o lienzo pictográfico, probablemente procedente del área de Ndisi Nuú (Tlaxiaco). Ahora el documento está extraviado; sólo lo conocemos por la lectura que de él hizo el mismo López Ruiz. Un par de notas de su mano lo presentan a su amigo Martínez Gracida como una “sorpresa”.

Enero 31 [1898]. Hoy le remito la sorpresa que le prometí. Es un estudio cronológico sobre los casiques indios. Me costó un trabajo regular ordenar los datos que me suministraron que conservo en mi poder para hacer rectificaciones cuando el asunto lo exija. También tengo un parangón en mixteco, pronunciado por un fiscal de cura con motivo de un casamiento [...].

Febrero 10. Hoy le mando mi sorpresa que es un estudio cronológico de la dinastía mixteca. Mis enfermedades y otras circunstancias me impiden ser más extenso con Usted [...]. (Martínez Gracida, *Obra Inédita*, vol. 45.)

El texto se publicó el mismo año (1898) en las memorias de la Sociedad Científica “Antonio Alzate”. Se presenta como una “tradición” y un “estudio cronológico”, pero claramente es un esfuerzo personal de interpretar las imágenes de un lienzo o mapa con sus notas interpretativas en dzaha dzauí, escritas con el alfabeto español. Aparentemente López Ruiz quería respetar la confianza de la comunidad que le había mostrado el códice y no reveló su nombre ni las circunstancias exactas de la consulta. Su interpretación contiene, desde la perspectiva actual, un gran número de inconsistencias y confusiones, pero destaca por haber reconocido en su tiempo el carácter histórico y narrativo del documento.

Mary Elizabeth Smith, en su detallado análisis del texto (1998), ha aclarado que se trata realmente de un esfuerzo de lectura de un manuscrito pictográfico original. La prueba más contundente de su autenticidad es la gran cantidad de términos calendáricos referidos: no pueden haber sido inventados por López Ruiz, ya que, como vimos, en aquellos días se desconocía la terminología especial del calendario, y por eso debe de tratarse de glosas del siglo XVI, escritas entre las imágenes.

Posiblemente la comunidad que poseía (y, esperamos, aún posee) el códice en cuestión no permitió a López Ruiz divulgar la existencia de tal documento, ni los pormenores de dónde se encontraba, por la justificada preocupación de que fuera expropiado. De ahí que, pensamos, López Ruiz se limitó a presentar su lectura como una tradición oral. Para evaluar ese documento, o esa lectura, hay que tomar en cuenta el poco conocimiento y la

escasa experiencia que por lo general en aquel entonces había al respecto, así como la probabilidad de que el “original” se le prestara durante poco tiempo a López Ruiz para su estudio.

Se trata de un relato genealógico al estilo característico de los códices de Ñuu Dzaui, pero en la forma como ha llegado a nosotros es bastante incoherente y confuso como para reconstruirlo con alguna certeza. López Ruiz, según parece (y remitimos una vez más al análisis de Smith), perdió con frecuencia la dirección correcta de la lectura y enredó la secuencia real de los sucesos y de las generaciones. Glosas que en realidad se referían a nombres de linderos las interpretó como los sobrenombres de los personajes. Muchos términos en dzaha dzaui, especialmente los calendáricos, los copió con errores, de modo que se dificulta ahora su interpretación. Pero no obstante esas y otras deficiencias, captó el sentido general del documento: una historia genealógica con jeroglifos toponímicos, fechas y una descripción más detallada de hechos relacionados con la genealogía, como peregrinaciones, conquistas, matrimonios y ceremonias.

Cuando comparamos el estudio de López Ruiz con la reconstrucción que hizo Martínez Gracida de la historia de Ñuu Dzaui, varias correspondencias nos llaman la atención. Ambos relatos comienzan con una peregrinación y con el establecimiento de los cacicazgos. Los lugares mencionados por López Ruiz en parte son sus interpretaciones de jeroglifos toponímicos (Monte del Tigre, Monte del Sol, etc.), en parte transcripciones de glosas en dzaha dzaui. Muchas de estas glosas, como observa Smith, parecen proceder de una lista de nombres de linderos escrita sobre diversas páginas del códice, pero que es independiente de su contenido pictórico. Otras en efecto se refieren a los cacicazgos de que trata el códice mismo: Anduqh (Nochixtlán), Dixinu (Tlaxiaco), etc. Se menciona “el llano del águila, cerca de Tecomaxtlahuaca” –lo que interpretamos como una glosa concerniente a “Tecomaxtlahuaca”– bajo el jeroglifo Llano del Águila, que anticipa el descubrimiento de Mary Elizabeth Smith (1979) acerca de que el jeroglifo del pueblo de Tecomaxtlahuaca es precisamente Llano del Águila (Yodzo Yaha en dzaha dzaui).¹²

Ambos relatos tienen una estructura genealógica. La lectura de López Ruiz se asemeja en gran parte a la del *Códice de Ñuu Tnoo y Ndisi Nu* (Bodley) u otro códice genealógico de Ñuu Dzaui: “*Nuqhyo* [...] vino del Oriente [...] casó con *Ñuneqhyayuxi* y tuvieron un hijo a quien nombraron *Ñuxachí* del águila, quien casó con *Ñuñuhuizu* y tuvo un hijo llamado *Ñuqhqh*, cacique muy guerrero [...]” (López Ruiz, 1898: 443).

Los nombres mixtecos en esta cita son nombres calendáricos que López Ruiz transcribió de las glosas. En su texto no hay indicación de que el códice contenía tales nombres también en forma pictórica. Lo mismo vale para las fechas. Lo que sí formaba parte de la representación pictórica de los individuos –en su vestido o indumentaria, suponemos– eran elementos que denotaban los sobrenombres, como era la convención en la pictografía precolonial. López Ruiz los interpretó correctamente como nombres o títulos, y –cosa muy interesante– los relacionó con la idea mesoamericana de que el ser humano puede volverse animal: “recibió por tona un lobezno, según las prácticas nahualísticas que boga-

¹² Para un análisis del *Códice de Yodzo Yaha* (Tecomaxtlahuaca) véase Jansen (1994).

ban entonces” (1898: 442). En su lectura aparecen sobrenombres como “Cacica Florida”, “Cordón de Rosas”, “Flor de Oriente”, “Tigre que vino del Oriente”, “Cabeza de Tigre”, “Cacique de tigres o mano de sangre”, “Cacique de Sangre”, y “Pie de Lobo”. No falta, al final, la referencia a Ocoñaña. Estos eran los datos auténticos sobre los que Martínez Gracida pudo modelar los sobrenombres de los personajes para su reconstrucción de las dinastías: para las traducciones al dzaha dzaui se sirvió del *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado, según lo indica la ortografía que usó. “Pie de Lobo”, por ejemplo, lo encontramos como *Sahayehe*, el hijo de Dzavuindanda. Dos veces Martínez Gracida menciona una Señora Nuucavuiyo. Este nombre también aparece en el código leído por López Ruiz (1898: 443); es un nombre calendárico que se compone del prefijo *ñu*, “difunto” (transcrito erróneamente como *nu*), *ca* que puede significar los números 1, 2 o 12, y *vuiyo* que es el signo calendárico Caña. Alvarado nos dice que *cahuiyo* era el nombre antiguo de la deidad lunar. Por eso Martínez Gracida interpretó el nombre Nuucavuiyo, copiado de López Ruiz, como “Cara (*nuu*) de la Luna”, mientras que en realidad significa “Difunta 1, 2 o 12 Caña” (*Ñu Cahuiyo*).

Hasta para los estudios realizados por el príncipe Dzavuindanda hay un antecedente:

hacia la primavera del año 1115, ó *xavaxi*, día *ncoo*, nació el cacique *Xixañuu*, hijo de *Ñehuizu*. Los sacerdotes y ancianos se encargaron desde luego de la esmerada educación del joven príncipe, quien adquirió con asombrosa rapidez los conocimientos artísticos científicos de su tiempo. (López Ruiz, 1898: 445-446.)

Esta fecha de 1115, junto con otra de 1113, son las únicas equivalencias con el calendario cristiano en este texto, pero demostraron a nuestros investigadores oaxaqueños que las genealogías de las dinastías de Ñuu Dzaui se remontaban por lo menos hasta el siglo XII, esto es, hasta los años en que, según los cálculos de varios autores coloniales, había caído la capital tolteca.

Como todos los datos disponibles en aquel tiempo eran fragmentarios y confusos, quien quería presentar una síntesis, una imagen total coherente de la historia precolonial tenía que rebasar los límites de la ciencia y entrar en el campo de la creación literaria, completando las sugerencias de los restos arqueológicos, de los códigos y de las crónicas virreinales con la propia imaginación, las leyendas y la atmósfera poética de la región. Su obra no es pura ficción, mucho menos falsificación, sino un esfuerzo de evocación épica de los hechos.

López Ruiz también fue poeta y novelista. Junto con Martínez Gracida publicó la novela costumbrista *Ita Andehui, Leyenda Mixteca*, en 1906. Es el relato romántico del trágico amor entre la joven Ita Andehui (“Flor del Cielo”) y el valiente Anon Nau (“Corazón del Tigre”) en los años cincuenta del siglo XV, en medio de la guerra contra los aztecas. La intriga de esta novela, que hace recordar la de los amantes Píramo y Tisbe de la antigüedad grecorromana, es sencilla y sirve de hilo conductor para presentar descripciones detalladas de la cultura precolonial. La descripción romántica del paisaje es propia de

la época, pero demuestra el gran cariño de los autores a su tierra. Veamos cómo nos introducen a la vivienda de la protagonista:

Su morada era una rústica cabaña de madera y paja, que se levantaba orgullosa en la meseta de una Roca Gris, adornada por verdes arbustillos y dorado musgo, a cuyo pie se deslizaba serpenteando un cristalino arroyuelo, en cuyas aguas saciaban su devoradora sed, tanto las aves de la montaña, como los inquietos ciervos sofocados por el quemante sol de las zonas frías.

Alrededor de esta cabaña se erguían gigantescas palmeras, viejas y robustas encinas, gallardos madroños, hermosos y verdes ocotales desafiando a las nubes, y flores silvestres de variados colores y esquisitos perfumes [...].

El texto de la novela está en español, pero con anterioridad, en 1897, López Ruiz lo había traducido al dzaha dzauí, en la variante del área de Nochixtlán (Martínez Gracida, *Obra Inédita 45: Idiomas Oaxaqueños*). Con esto el dzaha dzauí, la lengua mixteca, cuenta con una auténtica novela del siglo XIX. La traducción es bastante fiel y varias expresiones son más claras en dzaha dzauí. Por otra parte no cabe duda de que este texto es verdaderamente una traducción, derivada del español. Esto se nota en la forma en que el traductor lucha para dar nombre a elementos de la cultura antigua. El título del capítulo 2, por ejemplo, “Anon Nau y los cazadores”, se traduce como *Anon N̄au xi nee yutnusi*, “Anon N̄au con la gente de rifle o lanzadardos”. La “fiesta solsticial” o “fiesta cíclica” (capítulos 6 y 12) es *Vico Yicanyi*, “Fiesta del Sol”. “Los amantes ante el Sumo Sacerdote” (capítulo 7) se vuelve *N̄ayihui nitnandaa nu dutu*, “la gente [que] se casó ante el padre”.

La versión en dzaha dzauí conserva muchos topónimos y onomásticos en náhuatl tal como aparecen en el texto español: “Mixtecas hacia Achiutla” (capítulo 11) se traduce como *Nudahui io Achiutla*, y “Nacimiento de Citlaltémoc” (capítulo 28) como *Quehue nicaco Citlaltémoc*, “el día [que] nació Citlaltémoc”. Las indicaciones del tiempo no se dan en el vocabulario especial del calendario antiguo de Nuu Dzauí, sino simplemente se usan los números de la cuenta cotidiana y el nombre del signo en náhuatl. A la vez hay referencias al calendario cristiano y a la división del día en horas, al estilo europeo.

De todas maneras, con el característico estilo romántico del siglo XIX se produce una interesante visión y reconstrucción.

El capítulo 17, por ejemplo, inicia así:

El templo de Achiutla se había adornado con flores del tiempo para la ceremonia de santificación del matrimonio y despedía a raudales el excitante aroma del yoloxochitl.

Veñu Achiutla naninducutu xii ita dusa sacu tnuni sa nicui dudu ndioxi sa nijaa un naa ee tú sa dico xii yoloxochitl.

Notamos cómo se usa correctamente para “templo” el término *vehe ñuhu*, “casa de Dios”, ahora empleado para “iglesia”.

En el capítulo 28 leemos:

En medio de las dificultades por que atravesaba Yta Andevui se presentó la hora del parto en la noche del 12 Malinalli.

Llamóse a la partera y al sacerdote para que la asistieran conforme a las costumbres establecidas.

La partera le aplicó las medicinas adecuadas y el sacerdote preparó el baño para la ablución con yerbas aromáticas.

El cielo se encontraba tachonado de estrellas y la noche tranquila y fresca.

Solo una exhalación cruzó a las 10 de la noche iluminando el horizonte de Tilantongo precisamente en el momento en que Yta Andehui daba a luz un hermoso niño cuyo primer grito llenó de alegría a toda la familia.

Buen anuncio, dijo el astrólogo, trajo la exhalación a este niño: ella me revela que va a ser feliz en su mocedad aunque de viejo tenga que sufrir algunos contratiempos.

La partera después de haber atendido a Yta Andehui se ocupó del infante con todo cuidado. Lo bañó en el agua lustral, lo enjugó con un lienzo blanco, lo vistió y lo acostó a un lado de la madre.

El texto en dzaha dzauí dice:

Nitnodahua sandoo cuachi tu xii cano Yta Andehui nisaaña cuaco sacúa quehue uxi uu Malinalli.

Nani ñadacaco xii dutu sanicuu xañaña nama cú sacu nicucutú natno daia.

Niquidatatnañá nicadu dutu nitastuña nacuchiña xii yucu adi.

Andehui nicu iovi niye tiondini sasacúa io naa tachi.

Meni ee ueni ee sayee nixica na ca uxi sacua dayee andehui Ñuu tnoo iovi niquida xuu tnuni Yta Andehui nicaco iovi daia xii sahuá cuitnani nindayu io nicudé didá ñayihui ne.

Io naa nicu tnuni nicachi ee xichi io naa cayee xii daia: jueña cutneeni ini sa io naa tahui sa necósa jnani cuaannoa cosa sandoo.

Natnee daia dandú naa nixitoñá xii Yta Andehui nitneña daia xa dacuchi quidacutuña.

Es interesante notar que los autores utilizaron no sólo los datos históricos, sino que también intercalaron sus propias observaciones de las costumbres aún vivas en Ñuu Dzauí. Así la narración de la boda de Ita Andehui es claramente una muestra temprana de etnografía mixteca:

La comisión de ramilletes presentó uno á Ita Andehui y otro a Anon Nau, compuestos de ramas de cedrón (yerba de borracho), flores preciosas silvestres. El primer rramillete, ó *xuchil* remataba con una azucena blanca olorosa, y el segundo con un *yoloxochil*. En seguida la misma comisión repartió a todos los concurrentes el respectivo *xuchil*. Otra comisión hacía igual reparto en el patio. (Martínez Gracida y López Ruiz, 1906: 98.)

El almuerzo dio principio á las 9 de la mañana. Consistió en chocolate atole servido en tecomates pintados con su palillo para revolverlo, pan de maíz (memelas) y tamales de guajolote, bien condimentados. Luego que acabaron de almorzar los primeros comensales, ocuparon otros la mesa, y así otros hasta completarse cinco tandas. Los demás concurrentes, y con especialidad mujeres y niños del pueblo, almorzaban en grupos de seis

á diez en derredor de finos petatillos. Como á las 10 finalizó el almuerzo y dio principio el baile. (*Op. cit.*: 113-114.)

Hay varias referencias en esta novela a la historia dinástica arriba mencionada. El rey de Tilantongo, por ejemplo, era *Sahouniñaña*, “León XVIII” (1432-1482, según el mismo Martínez Gracida). El hijo de Ita Andehui y Anon Nau nace un día 12 Malinalli (“Hierba”) y recibe el sobrenombre Citlaltemoc (“Lucero que cae” en náhuatl): es identificado con el Señor Malinalli, el cacique de Tlaxiaco que luchaba contra los aztecas. Hoy día sabemos que aquel Rey Malinalli de Tlaxiaco es el Señor 8 Hierba “Lluvia-Sol” (*Iya Nacuañe Dza-vui Ndicandii*).¹³

En muchas partes de la novela encontramos fechas y equivalencias cronológicas precisas, como las que acompañan a la dinastía reconstruida en la obra inédita de Martínez Gracida, y este recurso resulta ser una técnica novelística para crear una atmósfera histórica más auténtica. A esto se agrega que los autores logran en varios instantes captar bien el pensamiento indígena, como en las palabras de la partera al niño recién nacido, similares a los *huehuetlatolli* de los aztecas, las “palabras de consejo de los ancianos”:

La casa en que has nacido, solo es un nido que te alberga por algún tiempo, del cual tendrás que salir para conocer el mundo en edad competente y en donde si te aplicas y eres bueno, florecerás y serás amado de tus semejantes: pero ten presente que no es esta tu tierra, sino otra, donde no se sufre y se vive en placeres honestos y contemplaciones sublimes; mas para merecerla es necesario que luches contra las vicisitudes y contra los enemigos de los Dioses. Tu oficio principal, será después del campo, luchar, porque en este mundo se vive luchando. (*Op. cit.*: 185.)

Textos como éste nos revelan el objetivo ulterior de estos historiadores oaxaqueños: la identificación de los valores de la cultura antigua y la instrucción de sus contemporáneos, como lo confirma el biógrafo contemporáneo de Martínez Gracida: “enamorado del pueblo en que nació, se ha propuesto revelarnos sus pasadas grandezas, como si quisiera mantener en sus contemporáneos y en sus pósteros, el ideal, sin el que no son posibles ni la libertad, ni el progreso, ni la gloria” (Brioso y Candiani, 1910: 25).

Pero hubo también documentos históricos auténticos como fuente de inspiración. Entre los papeles remitidos por López Ruiz a Martínez Gracida encontramos la copia de un verdadero *huehuetlatolli* mixteco, un extracto de algún manuscrito que perteneció a los descendientes de la familia real de Ñuu Tnoo. Es un ejemplo del género de dar consejos en un lenguaje ceremonioso. El original debe de haber sido escrito en dzaha dzauí poco después de la conquista española, ya que habla todavía de la necesidad de defender el territorio contra los invasores mexicas. Es un testimonio dramático de cómo el pueblo en aquel periodo de grandes cambios buscaba su camino para reconciliar las ideas introducidas con la antigua moral de los dioses de Ñuu Dzauí.

13 Aparece en la página final del reverso del *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley), p. 21-II. Véase la identificación lograda por Jiménez Moreno en Gaxiola y Jansen (1978).

Tenían una creencia muy arraigada en la existencia de la otra vida y admitían un lugar de recreo y otro de penas, considerado el primero como un bosquecillo ameno y delicioso, poblado de árboles y flores, donde brotaban cristalinos arroyuelos y encontrarían muchos animales de caza para su sustento, y el segundo como un sitio áspero y escaso completamente de vegetación, en cuya soledad negros y horribles fantasmas les perseguirían incesantemente.

He aquí las palabras que dirigía a un moribundo un anciano que murió hace algún tiempo a la avanzada edad de 108 años y que me tradujeron sus descendientes de un documento en pergamino que conservan con religiosa veneración.

Se acerca ya la hora en que debes partir del destierro de este mundo a otro lugar más bello y más hermoso. Cierra los ojos a las visiones horribles que Tabayuco, Xacacua y sus temibles compañeros ponen ante tí para engañarte. Nuestros dioses y el gran Dios que adoran nuestros dominadores, son muy buenos y no te han de abandonar hasta que llegues al lugar donde viven llenos de ventura tus gloriosos antepasados – si fuiste bueno ningún espíritu maligno se opondrá a tu paso, pero si fuiste malo, muchas visiones espantosas te perseguirán y los gusanos del sepulcro despreciarán tu carne como alimento venenoso.

Cuando te presentes ante nuestros dioses, no te olvides de informarles cómo andan las cosas por el mundo y de pedir porque nos admitan en su bosque hermosísimo.

En el mismo pergamino se encuentran los consejos de una madre mixteca a una hija, niña de 7 años. Hélos aquí traducidos libremente del mixteco.

¡Oh, mi querida hija, fruto de mis entrañas y del amor del señor tu padre! Se acabó ya el tiempo en que debía llevarte en mis brazos y entraste en la edad en que debes comenzar a trabajar para que no seas más tarde una mujer inútil.

Debes amar y reverenciar a nuestros dioses, porque te crearon y te dieron la luz que te alumbra, el fuego que te calienta, el aire que respiras, el campo que pisas y te da sus frutos, las aves y animales con que te alimentas, el agua que tomas y los juguetes con que te entretienes. Ellos te dieron también la vida, los ojos para ver, la boca para hablar, los oídos para oír e hicieron tu cuerpo que tanto acaricio.

Debes amar a tu señor padre porque ha cuidado con solicitud de tu infancia y de tu niñez, haciendo la ropa con que te cubres y matando los animales con que te alimentas.

Debes respetar a las autoridades, aunque son tan malas con nosotros, porque así lo hicieron nuestros mayores que fueron muy sabios y fueron por esto muy felices.

No te burles nunca de las personas grandes, porque saben más que nosotros y nacieron antes que nosotros.

Trabaja de día y de noche sin descansar un momento, porque nuestros padres que fueron muy sabios nos decían que la gente que no trabaja siempre está enferma y piensa en hacer cosas malas.

Cuando seas grande debes casarte (porque es fuerza que la mujer no esté sola), quiere mucho a tu marido y no fijas en otro tu mirada porque nuestros dioses maldicen a la mujer adúltera y nuestros padres mataban a piedrazos a las mujeres infieles. Si llegas a tener hijos, como es natural, cuídalos y educa los con solícito esmero.

Sufre con paciencia las penalidades que el destino te prepare y no te enfades por nada. Si sigues siempre mis consejos que son los mismos que nos dieron nuestros padres que fueron muy sabios, serás dichosa, ¡oh querida hija de mi alma!

Omitimos hablar de los parangones o arengas que se dirijen entre sí, por considerarlos de ningún mérito, pues todos ellos se acomodan a las circunstancias en que se hallan y no ofrecen ningún interés literario.

Consejos de un padre mixteco a su hijo. Extracto de un documento antiguo.

Ha llegado, hijo mío, la época en que has salido de las tinieblas de la niñez y vas a entrar en una senda en que es muy difícil salir triunfante. Antes vivías bajo la inmediata vigilancia de tu querida madre, libre de los peligros que nos persiguen en la subsistencia y para ayudarme en los diversos trabajos que tengo obligación de desempeñar.

Es el trabajo, hijo mío, lo que hizo felices a nuestros antecesores que tanto hicieron por el buen nombre de nuestra nación; y por sus trabajos merecieron la bendición de nuestros dioses que siempre protegen y ayudan a los que no viven en la indolencia.

Desde hoy debes acompañarme al campo y a los bosques, para cultivar las plantas de que te alimentas y cazar los animales con cuya carne conservas tu vida y con cuyas pieles cubres la desnudez de tu cuerpo, porque no sólo las telas de algodón sirven para nuestros vestidos. Sea pues, hijo mío, tu primera obligación después del amor a nuestros dioses, el trabajo.

Con el trabajo no te faltará nunca el alimento con que conservarás la vida; tus hijos y tu esposa no carecerán de nada y tus semejantes te respetarán, porque a ninguno dañarás y serás siempre bueno, no pensando en las cosas que nuestros padres, que fueron muy sabios, condenaron. Trabaja, hijo mío, por adiestrarte en el uso de nuestras armas para que sepas defender tus terrenos y nuestra nación, porque el tirano de Tenochtitlan siempre ha querido dominarnos sin conseguir nada, por el valor de nuestros padres.

Ama y respeta con toda tu alma a nuestros dioses, porque a ellos debes la vida y los que no los aman y respetan, muy pocas veces son felices, siguiéndoles un castigo muy duro, después de su muerte. Debes saber que nuestros dioses trajeron a nuestros antepasados de países muy distantes con mucho cuidado y que cuando llegamos después de muchos años a estos lugares, les dieron terrenos y poder, venciendo con su ayuda hasta el sol que pensaba oponerse a que se establecieran aquí. Este poder y este terreno nos pertenecen por derecho y por herencia y lo debemos conservar a toda costa.

Debes saber también que son muy buenos con los que son buenos, y malos con los que no los obedecen y respetan. Ellos darán muy buenas recompensas a los que se conduzcan bien; pero los malos llorarán eternamente en un campo muy árido, sufrirán una sed horrible, y aterrorarán a los vivos con sus espantosas apariciones. No permitan nuestros dioses que te toque una suerte tan triste.

Procura cuando tengas hijos les trasmitas con empeño estos consejos para que no te maldigan cuando lloren su desgracia.

Ama mucho a tu madre: ella te llevó en su seno, te alimentó con ternura y ha cuidado de tí con especial solicitud.

Ama a tu padre que soy yo, porque ha de ser muy triste para mí el que me mires con una ingratitud.

Ama a tus hermanos y no permitas que duden ningún momento de tu cariño, porque en el seno de la familia debe reinar siempre una armonía y paz inalterables. Jamás pienses, hijo mío, manchar tus manos con la sangre de tus hermanos, imitando la conducta de esos seres degradados que no respetan la vida de otro hombre.

Odia los vicios y principalmente la ociosidad, porque es la puerta por donde entran al corazón todos los demás vicios.

Ten presente, mi querido hijo, que nuestros padres, que fueron muy sabios, han ordenado que muera ignominiosamente todo hombre pervertido y vicioso. Cuando busques por compañera a una mujer sujétate a la voluntad de tus padres, porque ellos, que son más sabios que tú y tienen mucha experiencia en las cosas del mundo, saben muy bien la que deben dejar para tu compañera. Acostúmbrala al trabajo y aconséjala siempre con dulzura, porque ella será lo que tú quieres que sea. No la trates con dureza y entrégale todas tus afecciones, sin amar nunca a otra mujer, porque la traición y el adulterio se castigan con penas terribles.

Siguiendo estos mis consejos serás siempre dichoso y los dioses de nuestra nación te bendecirán, hijo mío.

Estos consejos, los de una madre a su hija y los de un anciano a un moribundo, se han tomado y traducido de unos documentos que obran en poder de los descendientes de D. Hipólito Santiago, poseedor de “la Labor” de Tilantongo, último descendiente del príncipe Ocoñaña, muerto en 1600, según consta en los mismos manuscritos.

Nochixtlan, octubre 9 de 1896. Mariano López Ruiz.

Los *huehuetlatolli* forman parte de la socialización del individuo a través de interacciones verbales cotidianas e instrucciones para la participación en tareas de la comunidad. Llamativos en tales textos son la indicación explícita (*deixis*) del espacio, del tiempo y de la persona –aquí, ahora, tú– y la definición de la persona a quien se dirige (el tú) en términos de relaciones de parentesco (hijo, hija). El llamamiento de poner atención muchas veces viene acompañado de referencias a la propia experiencia de quien habla, y a la edad, madurez y responsabilidad del interlocutor: “ahora es tiempo para ...”, “ya no eres un niño...”. Así se construye una línea continua desde el nacimiento a la muerte en que se enfocan valores éticos y responsabilidades sociales.¹⁴

VISIÓN MESIÁNICA

Más explícita aún se manifiesta la motivación social y educativa en la obra de otro autor oaxaqueño de aquella época: Abraham Castellanos (1868 o 1871-1918).¹⁵ Este maestro

14 León-Portilla (1991; 1992, cap. 4) analiza este género de la antigua literatura mesoamericana. Véase también el profundo análisis que hace Flavia Cuturi de tales textos, que siguen vigentes en la cultura mesoamericana actual.

15 Ramírez Zarza da una sumaria biografía y bibliografía del maestro Abraham Castellanos y menciona las diferencias de opiniones acerca de la fecha de su nacimiento (2004: 19). La contribución de Fischer y Dürr (1988) –coincidiendo en el tiempo con Jansen (1987), pero de modo independiente– analiza *El Rey Iukano*. Ortiz Castro (2006) interpreta este texto de Castellanos de manera filosófica, relacio-

fue originario de Nochixtlán en la Mixteca Alta. Después de haberse educado en el estado de Veracruz (escuela elemental en Orizaba y la Escuela Normal de Jalapa, Veracruz, con el profesor suizo Enrique Rébsamen), regresó a la ciudad de Oaxaca a fines de 1891 y se integró a las actividades del grupo de aficionados a la historia, que incluían excursiones y trabajos arqueológicos en Danni Dipàa, “Cerro fortificado”, es decir: Monte Albán (Castellanos, 1989: 7).

Pronto, acompañado de los amantes de la ciencia antigua, el Lic. Francisco Belmar, como laborioso lingüista de los idiomas indígenas del estado, el Dr. Fernando Sologuren, coleccionador notable, que actualmente posee uno de los más interesantes museos arqueológicos de la República y del Sr. Manuel Martínez Gracida, aplicado historiógrafo de las razas autóctonas, se organizaron frecuentes excursiones dominicales, comenzando por ampliar y seguir adelante las excavaciones en el punto denominado “Danza de Moctezuma”, cuyos primeros dibujos tomó Dupaix, entre otros excursionistas. En este estado de cosas, llegó el distinguido arqueólogo alemán, Sr. Eduardo Seler, organizándose con este motivo una completa excursión el 30 de Diciembre de 1895. (Castellanos, 1989: 7.)

El objetivo principal que Castellanos se propuso como tarea de vida fue el desarrollo de las comunidades indígenas a través de un gran impulso educativo, tomando como punto de partida su antigua cultura. Hasta ahora el maestro Abraham Castellanos es recordado en el estado de Oaxaca por su labor en este campo. Expuso sus ideas en prosa clara y con fuerza literaria en sus *Discursos a la Nación Mexicana sobre la Educación Nacional*, publicados como libro en 1913.

Las artes y la industria de los indios, decayeron por falta de educación, y sin embargo, a pesar de las dificultades, a pesar de la desigual contienda, aún caracterizan al pueblo mexicano con ellas; pero los que han dirigido la cosa pública, jamás se han preocupado por el progreso de estas artes y de estas industrias. (Castellanos, 1990: 18.)

Piedra angular de su filosofía educativa es la idea de la continuidad y vitalidad de la civilización mesoamericana a pesar de los embates de la colonización. Citamos en extenso y por partes sus propias formulaciones porque merecen ser rescatadas para las interpretaciones actuales sobre esta materia.

Si en la antigüedad los indios demostraron ser seres independientes y superiores, tener energías gigantescas para soportar la lucha por la vida, y conservar, a semejanza de los antiguos judíos, sin disgregarse, la unidad de su raza, no lo son menos al presente, a pesar de los golpes mortales de la civilización europea!

Los conquistadores con su férrea mano, demolieron los grandes monumentos de la civilización antigua, e hirieron profundamente los sentimientos religiosos de los naturales. Despedazaron las hermosas rocas talladas donde hablan los antiguos dioses, y al

nándolo con conceptos tradicionales de la cultura de Ñuu Dzaui. Véase también Jansen y Pérez Jiménez (2007b: caps. 1 y 3), para algunas observaciones sobre el clima estudioso y literario al que perteneció Castellanos.

presente no es extraño en la Capital y fuera de ella, encontrar, formando el basamento de los edificios de la Colonia, los grandes monolitos que aún enseñan sus dientes como señal de amenaza y de protesta. Y aquel pueblo que fue el riquísimo filón de los hispanos, buscó la soledad para llorar sus tristezas, pero con el retraimiento, se llevaron la fe en sus primitivos dioses, y a pesar de los esfuerzos de los sacerdotes cristianos, no podemos decir que en sus corazones haya triunfado la doctrina del Mártir de Judea, sino que, al contrario, la doctrina del Mártir de Judea se ha doblegado al poder de la macana india. Los esfuerzos de los sacerdotes son poco fructíferos. Por razón de las lenguas, en el arte de hacer funcionar el pensamiento; por razón de la raza y de la Filosofía fundada en la Naturaleza, bajo la capa del sacerdote cristiano, se ve al sacerdote indio, tras de las flores del mes de mayo, ante el altar azul, se contempla la sonriente primavera que saluda al cielo con sus brillantes colores; tras el ara santa, aparece resplandeciente el Sol.

Estas son las razas actuales en sus credos religiosos. Gracias a la fuerza de su educación etnológica, el hombre observador podrá trazar los lineamientos de su historia positiva. (Castellanos, 1990: 22-23.)

Yendo aún más lejos, Castellanos se presenta como abogado, hasta profeta, de la religión mesoamericana, retomando y volteando para un fin propio la identificación colonial de Quetzalcóatl y Jesucristo, propagada por los conquistadores y monjes españoles en su afán de legitimización (cf. Lafaye, 1977).

[...] qué hermoso, qué apacible, qué grande, qué sublime aparece el símbolo de Quetzalcóatl, infundiendo esperanzas en las almas de los oprimidos, y el Dios que nace bajo la forma humana, que resucita para ascender al infinito, es visible cuando se oculta el astro del día y aparece radiante en el cielo azul. Es impalpable y real cuando el necesitado lo invoca, y él desciende entre nubes de escarlata, humilde y dulce la mirada, brillante el penacho de plumas verdes luciendo su túnica de gualda! Es Vesper, Vesper que ha bajado a la tierra a consolar a los hombres de buena voluntad; a sembrar la fuerza de ánimo en los caídos; a decirles: “Levántate y anda!” a los Lázaros. El lucero de la tarde es el Jesús de los americanos. (Castellanos, 1990: 32.)

Esta devoción a la ética y a la religión de sus ancestros la demuestra Castellanos también en un momento crítico de su vida cuando, en 1913, fue encarcelado por el dictador Victoriano Huerta en la prisión de Lecumberri.¹⁶ Allí escribe otro libro: *Al Caer el Sol. Desde mi Celda. Teogonías Mexicanas* (1914), que termina con una llamada a la paz y la unidad. En el inicio, con fuerte emoción, el autor expresa su respeto y su amor a su raíz mesoamericana:

¡jitna ino níh! “¡Oh abuelita de mi corazón!” Parece que fue ayer. Te veo en el primer albor de mi vida, allá desde mis cuatro a los cinco años. Mi jacal, rodeado de altos y rígidos órganos, luego hacia el oriente el jacal tuyo. Entrambos y hacia el norte, un bosque de granados. Es el momento en que cae el sol. Atravieso el inmenso patio, y tú me esperas

¹⁶ Castellanos era uno de los diputados que se oponían al golpe de Estado: para la descripción de los hechos, véase Ramírez Zarza (2004: 108-109).

en la puerta de la casa, con tu camisa blanca, bordada de sedas de colores, y tu *cuéyetl* azul, como las turquesas de las antiguas diosas. Entro en tu casa, y veo en el rincón el fuego reverberante de alegría [...]. (Castellanos, 1914: 3.)

Apasionadamente, Castellanos defiende la importancia de la enseñanza de la historia con palabras que aún no han perdido la actualidad a la que se referían:

con frecuencia se escuchan solamente vanas repeticiones de batallas y de fábulas más o menos insustanciales; pero la verdadera historia, aquella que debe recordar las grandezas de nuestros antepasados, aquella que debe impulsar nuestras bellas artes, la que debe formar la literatura genuinamente nacional, esta historia ni por asomos aparece en las escuelas primarias ni en las secundarias. Somos en materia de literatura humildes tributarios de la vieja España, y no nos cuidamos de hacer un llamamiento a este dormir nacional que tanto nos perjudica. (Castellanos, 1990: 83.)

De ahí la tarea:

Es por lo mismo indispensable buscar la base en que debe apoyarse la literatura nacional. Esta base es la literatura india. Registrar las fuentes de su historia verdadera, es decir estudiar los idiomas hablados, seguir el desenvolvimiento del idioma escrito, e interpretar sus ideologías y sus simbolismos, estudiar sus sistemas teogónicos en relación con su sistema matemático, en una palabra, desenterrar su ciencia, que todo esto incumbe al literato, y abandonar los métodos helénicos que bastante en ridículo nos han puesto, y nos han atrasado en el progreso de nuestras bellas artes, es nuestro objeto. (Castellanos, 1990: 109.)

En 1910, en vísperas de la Revolución Mexicana, Castellanos publicó un breve y fascinante libro con el título *El Rey Iukano y los Hombres del Oriente*. Su texto es la lectura de un antiguo manuscrito pictórico, un auténtico códice de Ñuu Dzaui, que había sido reproducido en 1892 en una obra publicada por la “Junta Colombina” para celebrar el cuarto centenario del primer viaje de Cristóbal Colón. Por este objetivo, el documento, conformado por una tira de pedazos de piel de venado, doblada en forma de biombo, había recibido el nombre de “Códice Colombino”. Su contenido –pinturas figurativas en estilo precolonial– en aquel entonces presentaba un gran enigma para los estudiosos de la antigüedad mexicana.

En años posteriores algunos, como Eduard Seler –fundador alemán de los estudios iconográficos de la antigua Mesoamérica–, buscaron en tales códices una clave secreta de cálculos astronómicos. Otros –como la investigadora estadounidense Zelia Nuttall– los interpretaron como ejemplos de anales aztecas de poco antes de la conquista. El maestro Castellanos trató de elaborar una interpretación mixteca de los códices mixtecos.

Castellanos identificó los códices como una forma de escritura auténtica y estaba consciente de que, por los límites del conocimiento en su tiempo, su lectura no pudo ser más que una “leyenda”, una interpretación evocativa, basada en datos firmes y a la vez en la imaginación poética. Como fundamento principal de su trabajo, Castellanos puso su conocimiento del dzaha dzaui y de las costumbres locales, así como una clara identificación

étnica: “soy de la misma raza y los siento como mis hermanos” (1910: 4). Esta identificación significó una conexión profunda con el pasado y con el legado ancestral:

Veo en todo su esplendor los templos del Sol, de la Luna y de la Estrella de la tarde, cubiertos de mosaicos. Contemplo los juegos de pelota y los hábiles atletas, y a los sabios y prudentes sacerdotes siguiendo el curso de los astros. Escucho el estridente caracol, y miro las macanas y las flechas blandidas por nervudos brazos, mientras brillan en océano de luz, los múltiples colores de los airones indios formando oleajes irisados por las brillantes plumas. A este país, lector, quiero llevarte; sígueme, que voy a referirte una página religiosa de mi raza, de mis divinos antepasados, cuyos restos vagan por las agrestes montañas. (Castellanos, 1910: 19.)

Esta conexión implicó una motivación particular y lo impulsó formar un nuevo método para el estudio de los manuscritos antiguos. Este acercamiento a los documentos es enriquecido por su profunda motivación social y educativa. Este compromiso es palpable en *Iukano*: “está escrito especialmente para levantar el espíritu de los indios, tan atenaceados en su conciencia como explotados en su ser. Es un deber erguirse contra la tiranía, y dentro de cada línea, léase mi grito de protesta contra de la brutalidad de los opresores” (Castellanos, 1910: 4-5).

El “Códice Colombino”, que ahora llamamos *Códice Iya Nacuaa I*, es una obra precolonial, severamente maltratada por la historia: es un fragmento, cuyo texto pictórico ha sido borrado y raspado en parte. Durante la época virreinal se agregaron a las pinturas algunos breves textos escritos en dzaha dzauí con el alfabeto español. La introducción a la edición de 1892 había identificado la lengua de estas glosas como mixteco, pero no proveía una transcripción, mucho menos una traducción. La idea general era que estos textos en dzaha dzauí contenían explicaciones coloniales de las imágenes pintadas. Castellanos hizo una primera paleografía y, conocedor del dzaha dzauí, trató de traducir las glosas en función del contenido pictórico. Las letras borrosas y la abundancia de homónimos, propia de una lengua tonal como el mixteco, fueron problemáticas y a la vez sugerentes de mensajes misteriosos de un pasado remoto.

Frente a Castellanos estaba entonces un material indefinido pero sugestivo, caótico pero abierto a las más diversas interpretaciones: un problema muy difícil para la mente analítica, pero una fuente rica para forjar una poesía o un manifiesto.

Castellanos comienza su labor colocándose explícitamente dentro de su antigua tradición cultural y religiosa. Con palabras emocionales invoca el espíritu de su hermana fallecida, recordando los viajes que en su juventud habían hecho por La Mixteca. “Cuántas veces, hermana, desde las cumbres de los cerros donde yacen las cenizas de nuestros antepasados, cantamos juntos la alegría de nuestros verdes campos y enviamos amoroso saludo hacia las faldas de la ‘montaña que brilla’, donde duermen los seres queridos de nuestra alma” (Castellanos, 1910: 7-8).

Invoca también –en una impresión del día primero de noviembre– al lucero, al “dios bueno”, Quetzalcóatl, como símbolo de la consolación de los afligidos y de la paciencia religiosa, que regresa en varias páginas de la obra.

Pasan los años y los siglos, y tú no desesperas, porque el ser fuerte no debe desesperar jamás. Siempre eres grande y hermoso, mientras los hijos de la tierra, como las flores, viven y se marchitan en un día! Los hombres son tus hijos, y como buen padre, experimentado y sabio, les enseñas el arte de cultivar la tierra para producir todo género de sustento; les enseñas el arte de fundir los metales, á pulir las piedras preciosas, y sobre todo, la moral de la constancia, el culto de la esperanza y del trabajo; pero tus hijos, los que nacieron de una astilla de la misma naturaleza humana, llevan la ambición en el fondo de su alma, quieren alcanzar la felicidad completa á toda costa, luchan y se hacen viejos. Entonces tú, con la misma bondad de padre amante, les cortas el hilo de la vida. Eres hermoso como las plumas de quetzal. ¡Salve, lucero blanco, tú eres el Tiempo! (Castellanos, 1910: 13.)

A la vez Castellanos invoca a “La mujer blanca”, el volcán Ixtaccúatl, a quien el autor presenta su ofrenda de flores el día de los muertos, el 2 de noviembre.

Cada uno lleva su inspiración y su amor, y canta ó calla. Yo llevo mi culto aquí dentro de mi alma, y me voy á orar sobre la más alta roca que pudiera alcanzar.

¡Madre de los americanos, óyeme! He venido de lejanas tierras á hablarte por mis hermanos los que gimen allá abajo, los que viven en la miseria desde que el hierro hispano brilló por los campos de Anáhuac [...]. (*Op. cit.*: 12.)

La presencia de la hermana fallecida, el rezo y la ofrenda de los días de muertos, en medio de la impresionante naturaleza, son su punto de partida, la motivación para un hombre anclado en el sentimiento religioso indígena. Esto resulta en un estilo y una atmósfera muy diferentes a los estudios usuales de los códices y otros artefactos arqueológicos.

Las misteriosas imágenes del código inspiraban a Castellanos a escribir discursos, sueños y acciones dramáticas. En su visión, el código hablaba de una realidad política en que la Mixteca, la “tierra de los ñusabi”, era gobernada por tres reyes-sacerdotes:

1. *Iukano* (“gran luz, día grande, primera aurora”), “el jefe y sacerdote máximo, el más orgulloso de los reyes”,
2. *Ñu kuá*, “que enseña el culto del blanco lucero de la tarde”,
3. *Toyoo*, “que sigue al astro de la noche” (*op. cit.*: 17).

Castellanos aclara que estos reyes eran divinos y que al mismo tiempo estaban asociados con estrellas o planetas: *Iukano* mismo representa la constelación *Dini Usha*, “siete luceros, ó las Siete Cabrillas”, los otros dos a Venus y a la Luna respectivamente, y con esto da clara distinción al aspecto simbólico del relato (*op. cit.*: 79 ss).

Ahora conocemos al protagonista de este manuscrito como *Iya Nacuaa* “*Teyusi Ñaña*”, Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (1063-1115), rey unificador y personaje principal de la historia mixteca. Por eso ahora preferimos llamar al código –que es una biografía literaria de este héroe– *Código Iya Nacuaa*. Dos fragmentos se han conservado de esta gran obra:

el primero se conoce como “el Códice Colombino”, conservado en México; el segundo es el llamado “Códice Becker I”, conservado en Viena.

Como consecuencia de las raspaduras de los nombres y del mal estado del manuscrito, no siempre es fácil identificar a los actores. Este hecho, aunado al carácter pionero y tentativo de los estudios interpretativos de aquel periodo, significaba un vacío fértil, una apertura para la creación literaria. Ahora, gracias a un siglo de trabajos analíticos y descubrimientos, podemos (re)construir símbolos y significados, esto es, hacer una nueva lectura, y su *novedad* radica en que se distingue de la de Castellanos en cuanto a los nombres de los individuos y las particularidades de sus acciones, pero eso no significa que sea menos dramática ni menos simbólica; al contrario: por el intrínseco contenido de la fuente, también supera con mucho la imaginación elemental (véase Jansen y Pérez Jiménez, 2007a).

Resumimos la lectura que Castellanos hace del código. Del Oriente vinieron viajeros, los hijos del sol, *Iakueñe* (“Señor Tigre”) y *Yuku-má* (“Monte que humea”), a pedir hospitalidad para ellos y para su pueblo. Ñu kua les negó la entrada: “Misteriosos viajeros –dice el sacerdote rey– sois unos impostores, sois unos hechiceros, y empuñando en la diestra los símbolos del poder, ‘ved –les dijo– aquí están mis armas y por enemigos os tomo’” (*op. cit.*: 26).

En esta escena (*Códice Iya Nacuaa*, p. 2-I) *Iakueñe* es el que ahora conocemos como Señor 8 Venado “Garra de Jaguar”. Más adelante Castellanos identifica otras representaciones del Señor 8 Venado como *Iukano*.

Después del rechazo, *Iakueñe* y los suyos visitan otros lugares: “Así, después de un largo camino llegan a las tierras bajas, donde Du Año, el espíritu de la muerte, los espera con sus bravos guerreros. Los capitanes piensan sobre el partido que deben tomar, sin ponerse de acuerdo” (*op. cit.*: 30).

También ahora interpretamos esta escena (*Códice Iya Nacuaa*, pp. III/IV-I) como una visita del protagonista –el Señor 8 Venado– al Templo de la Muerte, escena que inicia una tragedia sangrienta.

Las páginas siguientes del código (pp. 3-4) las leyó Castellanos como sueños, rezos y consultas de *Iakueñe* y los suyos: recibieron consejos del dios Sol y prepararon un ejército para invadir con fuerza militar el reino de *Iukano*. Para su descripción del ataque, Castellanos se basó en la escena del *Códice Iya Nacuaa I*, p. 6-II hasta p. 6-I, que ahora se explica como la llegada del Señor 8 Venado al señorío de Yucu Dzaa (Tututepec), en compañía de sacerdotes que portaban objetos ceremoniales.

Siete eran los capitanes que llegaron hasta las murallas de los soberbios reyes. El viajero que tocó a las puertas, el del culto de Yahui, el sacerdote del culto de los antepasados, el de la cuenta de los siglos del blanco lucero de la tarde, el astrónomo de la cuenta de los siglos en movimientos del sol, el terrible sacerdote de la guerra y el que observa las estrellas de la noche [...]. Los reyes de la tierra se hallaban en el templo mayor, centro de la sabiduría, de la religión y de su poder. Los palacios rodeados de altísimas murallas, valientes guerreros águilas sobre ellos. En el recinto sagrado los hechizos y conjuros. (*Op. cit.*: 37-38.)

El ejército de Iakueñe obtuvo la victoria y “después de encarnizada lucha, conquista las veinticuatro más grandes ciudades que por entonces contenía el imperio” (*op. cit.*: 39). Se trata de la lista de pueblos conquistados por el Señor 8 Venado, después de haber tomado el poder en Yucu Dzaa (*Códice Iya Nacuaa I*, pp. 7-8). Iukano y los suyos, derrotados, tenían que huir: “Iukano viaja hacia el templo de Yahui (la planta sol). Con los sacrificios á los dioses intenta recobrar su reino. Va triste. A la espalda lleva los vasos sagrados y en la diestra el bastón del penitente” (*op. cit.*: 43).

Aquí Castellanos describe un personaje que, según nuestro entendimiento actual, ya no es el Señor 8 Venado, sino un embajador que le viene a comunicar un mensaje del rey tolteca (*Códice Iya Nacuaa I*, p. 9-III).

Sigue el relato de la larga y melancólica peregrinación de los ex reyes a través de extraordinarios paisajes hacia el Poniente.

Iukano seguía tranquilo, camino de occidente, guiado por sus dioses tutelares, fijos allá en el firmamento, el águila que abre sus alas y rectamente se va á hundir dentro de los mares, en donde llegará él algún día. Así estaba decretado por los dioses, y seguramente esto tendría que suceder.

¡Pasad, reyes santos, y seguid al reino de la luz, donde el oro vuela en impalpable aurora, y vosotros, ¡oh poderosos reyes de la tierra!, no derramáis más la sangre de vuestros hermanos! (*Op. cit.*: 67.)

El momento más dramático de esta peregrinación se encuentra pintado en la página 16 del *Códice Iya Nacuaa I* (Colombino), una página que, según sabemos ahora, no está bien colocada, sino que es un fragmento suelto que fue insertado erróneamente. Vemos a dos personas armadas frente a una escena en que una persona es asesinada por otra que parece salir de un hoyo en el suelo. James Cooper Clark (1912: 27) la explicaba como sacrificio de un enemigo del Señor 8 Venado. Después, Nancy Troike (1974) pudo demostrar que se trata de la muerte violenta del Señor 8 Venado mismo. Castellanos escribe:

El predicador [Iukano] que llevaba el bastón azul de los cielos y las dos flechas del oriente, símbolo de la luz y de la verdad, había pernoctado en “la gran cueva del sol y de la tierra”, cuando saliendo del rondo el genio del lugar en medio de un profundo sueño “arrancóle el corazón”, y la sangre del peregrino santo manchó el suelo del tenebroso recinto. (*Op. cit.*: 69.)

A diferencia del Señor 8 Venado, enterrado en la cueva de Ñuu Ndaya (Chalcatongo), Iukano, en la lectura de Castellanos, resucitó y continuó su peregrinación, predicando su ciencia y su justicia, fundando templos y pueblos, hasta llegar al Poniente. Efectivamente esta parte del *Códice Iya Nacuaa I* (pp. 17-24) contiene un viaje del Señor 8 Venado, pero en realidad se trata de una campaña de conquistas, que ocurrió mucho antes de la muerte del protagonista. La confusión cronológica fue causada por la colocación errónea de la página 16 del código.

Para llegar al Señor Sol, Dueño del Oriente, el Señor 8 Venado y su aliado, el rey tol-

teca, deben pasar por el mundo de los guerreros muertos. En la visión de Castellanos, allí, al final de la tierra, el camino de Iukano se identifica con el camino del Sol: el rey se arrojó al mar para alcanzar las regiones

donde la luz del oriente se junta con la luz occidental, donde dan vuelta el sol y la luna para ir a alumbrar la región de los muertos, donde las estrellas pasan rizando la superficie de las olas [...] allá, próximo á la región de las sombras, venían los “caballeros águilas” á cuyo frente se incorporó Iukano con el ejército santo, y está sentado en su sitio, donde algún día le veremos, con toda la majestad de un dios! (*Op. cit.*: 77-78.)

Castellanos sitúa el relato en un pasado lejano, y fuera del tiempo histórico. Es notable que la lucha descrita por Castellanos no parte de una oposición entre “buenos” y “malos”, sino de un camino identificado con la trayectoria del sol, un movimiento que se repite cíclicamente: “La eterna renovación de los hombres caminando de oriente a occidente sobre la tierra, empujados por las estrellas que se transforman en hombres al caer del cielo en el occidente, en lejanas épocas” (*op. cit.*: 83-84).

Cabe destacar la diferencia entre la visión de Castellanos y la interpretación astralista que algunos estudiosos alemanes daban a los códices como un cifrado de cálculos astronómicos. Castellanos da a las actividades humanas un fondo cosmológico, y con esto se acerca a la visión mesoamericana antigua.

El mito de Iukano le sirve de pauta para analizar la invasión de los españoles, también hombres del Oriente pero “falsos hijos del Sol” según Castellanos. La lucha de Iukano es entonces también la de los indígenas contra los conquistadores. Su derota no es definitiva, sino tan solo una fase en el gran ciclo cósmico. Algún día este ciclo se completará, volverá a su principio y los reyes antiguos de Ñuu Dzauí regresarán:

Iukano, el resucitado, como el Sol que muere y nace todos los días, está sentado frente á la cueva del Águila, con los descendientes de los guerreros que fueron barridos en la tierra, y espera, paciente espera, con los guerreros águilas, la remota época en que baje a la tierra y arroje á los tigres que reinan, para gobernar otra vez en dinastía sagrada. (*Op. cit.*: 83.)

Por su carácter cíclico y por la esperanza del retorno, este mito del dios-rey que muere y resucita contiene un mensaje mesiánico. Se asemeja a la antigua historia sagrada del héroe cultural mixe *Cong Hoy*, que nunca se rindió, sino que desapareció en una cueva con sus guerreros y tesoros, prometiendo que algún día volvería a gobernar su reino. El relato de *Cong Hoy* tiene un papel ideológico importante en la resistencia mixe contra la dominación social y cultural de parte de la burguesía mexicana (véase el análisis de Barabas y Bartolomé, 1984). Es precisamente tal resistencia la que Abraham Castellanos buscaba fomentar entre los de Ñuu Dzauí.

La crítica moderna ha emitido un juicio muy negativo sobre la obra de Castellanos: “Fantasía, presentada como leyenda narrativa, incluye transcripción inexacta y algunas traducciones defectuosas de glosas Mixtecas en el Códice Colombino”, apunta John Glass

en el *Handbook of Middle American Indians*. Pero tal juicio nos parece injusto. Hay que ver la obra en el contexto de su tiempo y tomar en cuenta que el brevísimo comentario anterior, escrito por Alfredo Chavero en la edición de 1892, se había limitado a especular que el *Códice Iya Nacuaa I* (Colombino) era un “calendario ritual”, que contenía, “las fechas de las festividades y varias ceremonias religiosas” así como referencias a periodos de miles de años. Comparado con aquella franca incapacidad de entender algo del manuscrito, Castellanos hizo un avance notable, reconociendo el carácter narrativo del códice y su estructura global de conversaciones, luchas y peregrinaciones. La paleografía y la traducción de las glosas que hizo Castellanos, efectivamente eran defectuosas, pero de nuevo sobrepasaban el comentario de Chavero (que no se había atrevido a incluir ni la una ni la otra) y al mismo tiempo demostraban, sin lugar a dudas, el origen mixteco de este manuscrito. Si otros estudiosos hubieran dado la atención debida a este esfuerzo de Castellanos, no habría sido necesario esperar hasta el análisis que hizo Caso (1949) del *Mapa de Chiyo Cahnu* (Teozacualco), para reconocer correctamente el grupo de los códices de Ñuu Dzaui.

Conscientes del limitado estado de conocimiento en su época, tanto Martínez Gracida y López Ruiz como Castellanos calificaron la mayor parte de sus obras como “leyendas” y “tradiciones”. Con el afán de contribuir al nivel educativo, complementaron con su imaginación literaria los vacíos de las fuentes históricas. Aun así su enorme dedicación constituye un monumento impresionante de los estudios oaxaqueños. A Manuel Martínez Gracida, Mariano López Ruiz y Abraham Castellanos hay que reconocerles el mérito de haber sido los primeros en interpretar códices mixtecos como lo que eran: pertenecientes a Ñuu Dzaui y textos de contenido histórico. Aunque ellos mismos presentaban sus obras como “leyendas”, fueron los primeros en vislumbrar la riqueza de la historia mixteca. Trataron de realizar una interpretación desde dentro, en términos de la cultura de Ñuu Dzaui misma, partiendo de su afinidad con los herederos de aquella civilización y de su comprensión de la realidad regional.

Como consecuencia, los mixtecos de hoy día pueden sentir alguna fascinación al leer *Ita Andehui* o *Iukano*, pero tendrán que superar cierto enajenamiento al enterarse de la ciencia moderna que existe sobre ellos y en torno a su historia. Generalmente los nombres, títulos y atributos de los reyes ya no se dan en dzaha dzaui sino en una jerga iconográfica, y sus actos ya no se conceptualizan en los términos de su cultura. Es una ciencia *sobre*, pero *sin* el pueblo de Ñuu Dzaui mismo, o dicho con otras palabras, una serie de estudios de carácter colonial.

Un ejemplo de ello es la dificultad que muchos investigadores exhiben en comprender el estatus divino de los reyes de Ñuu Dzaui o la fusión de lo sagrado y lo histórico en los códices. Es un problema que procede principalmente de la visión occidental secularizada del pasado, para la cual los protagonistas de aquellos documentos son nada más que hombres y mujeres, mientras que para los mixtecos antiguos eran *iya* e *iyadzehe*, “Señores” y “Señoras”, títulos de connotación religiosa que se usan tanto para los gobernantes precoloniales como para los seres divinos. Por el simple uso de estos términos, un mixteco moderno ya se da cuenta del carácter sagrado de todo el relato. Castellanos muestra una comprensión ejemplar de esta problemática.

Es por todo esto que la calificación de “fantasía” para las obras arriba discutidas resulta muy inadecuada. Se trata más bien de una visión creativa, una evocación literaria, que no procedía de un romanticismo de sensación sino de un idealismo conocedor. El objetivo inmediato de ese idealismo era la educación. No nos asombra cuando vemos que también hoy día la educación es un tópico central en los planteamientos indígenas de México. La educación propia, verdaderamente bilingüe e intercultural, dirigida por los mismos indígenas, en efecto será un paso de enorme importancia para lograr un futuro digno. Una tendencia lamentable de los análisis modernos desde afuera es la falta de compromiso personal en muchos investigadores y la falta de apoyo concreto a tales luchas. Después de un siglo (que incluye la Revolución Mexicana, Cárdenas, el PRI, el EZLN, el PAN, el PRD y todo eso), siguen siendo tremendamente actuales las palabras del maestro Abraham Castellanos:

Sólo unos cuantos héroes confundieron su sangre con nuestra sangre; pero después de ellos, todos los ambiciosos de poder, bajo todas las banderas políticas y religiosas, solamente han explotado vuestro valor y os han lanzado á tapar las bocas de los cañones.

Os han prometido libertad, y después de la victoria no gozáis del más mínimo derecho.

“¡Es un indio!” dicen los opresores, y el indio pasa de frente con el alma dolorida.

Os han prometido prosperidad, y los caciques siguen robando vuestro trabajo.

“¡Al cabo es un indio!” dicen los caciques, y el indio pasa de frente con su alma dolorida.

Mirando vuestras miserias, he hablado á nuestra madre común, he hablado á la montaña para que me oigan los hombres y repito aquí:

“Los indios gimen y piden auxilio, nadie les ha tendido su mano salvadora; cayeron en su infortunio hace cuatrocientos años, y viven porque son fuertes, porque son pacientes y valerosos, porque así les enseñó el dios bueno. ¡Despierta, Madre Ixtaccíhuatl y vela por tus hijos!”

Pero también vosotros despertad, ¡oh hermanos! (*Op. cit.*: 85-86.)

8. CORAZÓN GRANDE

La herencia espiritual



ace más de 10 años, en la agencia de Nduha Ndehyu (Abasolo), municipio de Ñuu Ndeya (Chalcatongo), en Ñuu Dzauī Ñuhu (Mixteca Alta), ubicada en el actual estado de Oaxaca, México, la población construyó una capilla para la Virgen de San Juan de los Lagos. La capilla sencilla, hecha de madera, está colocada cuidadosamente sobre parte de un adoratorio precolonial, que consiste en elevaciones de tierra y piedras alrededor de una plazuela. Al oriente está un montículo más grande, encima del cual se han puesto tres cruces. El conjunto está en la cima de una montaña directamente en frente de la iglesia de la comunidad, que queda abajo en el valle, sobre un leve promontorio, al lado de un pequeño lago. Una línea visual directa va de la puerta de la capilla a la puerta de la iglesia –abajo, en frente– para seguir la cumbre del impresionante Cerro que se Fue, que domina los poblados vecinos San Esteban Atatlauhca y Santa Catarina Yosonotú. De esta manera se marcan y se conectan puntos específicos del paisaje y sus santuarios.¹

La fecha de culto de la capilla es significativa: el 24 de junio se festeja allí a la Virgen de San Juan de los Lagos. El día de San Juan, 24 de junio, es el equivalente de la Navidad, el 24 de diciembre: ambos días marcan el solsticio del verano y el solsticio del invierno, respectivamente. Así quedan anclados en el calendario litúrgico cristiano los momentos cruciales del ciclo anual, observado por muchas religiones, desde mucho antes del cristianismo. En Mesoamérica este “eje” del 24 de diciembre al 24 de junio forma una cruz con el otro “eje” de culto que se puede trazar entre los días de los muertos (31 de octubre/2 de noviembre) y el día de la Santa Cruz (3 de mayo). La primera celebración recuerda y recibe a los ancestros en el altar de la casa, es decir, invoca su memoria y les hace presentes

¹ Elaboramos el nexo de esta observación con la conceptualización precolonial del paisaje con sus fechas sagradas en nuestra ponencia “Paisajes Sagrados: Códices y Arqueología de Ñuu Dzauī”, contribución al Primer Simposio Europeo sobre Códices del Centro de México (José Luis de Rojas y Juan José Batalla Rosado, coordinadores), 2005.

en el corazón espiritual de la familia. La segunda es un ritual comunitario para solicitar las lluvias, generalmente con plegarias en una cueva u otra “Casa de la Lluvia”.

Al venerarse aquí no a san Juan mismo, sino a la Virgen de San Juan de los Lagos (centro de peregrinación en el estado de Jalisco), se produce una confluencia de fuerzas divinas, la femenina de la Virgen, cuya imagen desempeña el papel principal, y la masculina del santo cuyo día se ocupa para el culto.

En conjunto el acto religioso tiene entonces muchas dimensiones: *a*) la espacial del santuario solitario en la cima de la montaña, conectado visualmente con puntos significativos del paisaje, *b*) la temporal y cíclica de fechas importantes en el año ceremonial, *c*) la paradigmática de la conexión con los ancestros que construyeron allí el primer lugar de culto, *d*) la liminal del encuentro con una multiplicidad de seres sobrehumanos, y *e*) la de la actuación a través de la cual la gente se conecta y se compromete con los valores espirituales proyectados y arraigados en este paisaje, los “postulados sagrados ulteriores” (Rappaport, 1999). La estratigrafía de la capilla católica sobre el templo precolonial no es manifestación de un triunfo militar de una religión sobre otra, sino que más bien representa una conexión cultural profunda y respetuosa.² Tanto la capilla y la iglesia como el templo son *vehe Nuhu*, “casa de deidad”, en dzaha dzauí, la lengua mixteca. La deidad, *Nuhu*, tiene una íntima conexión con la tierra: es traducido localmente en español como “san Cristóbal, san(ta) Cristina, Santo Lugar”, y es el verdadero Dueño del lugar, de aspecto masculino y femenino. Notamos que tanto la Virgen de San Juan como el *Nuhu* por su carácter femenino y masculino a la vez se califican como un ser divino que es “madre y padre” del pueblo, de acuerdo con la teología de la liberación y en conformidad con el sentimiento religioso mesoamericano.³ El término *vehe*, “casa”, hace pensar en un santuario, templo o iglesia, pero en un sentido más general y simbólico representa el paraje o ambiente donde se puede producir un encuentro entre la mente del individuo y el poder divino que da vida e inspira moralidad.

Otras líneas visuales conectan el sitio sagrado con otros puntos simbólicos relevantes. La capilla mira al cerro que domina el valle y al peñasco “Cerro que se Fue” del municipio de San Esteban Atatlahuca que se levanta atrás de Santa Catarina Yosonotú, un lugar de gran importancia religiosa local. En la iglesia del centro del pueblo de Yosonotú se venera al milagroso Señor de la Columna, que con su martirio provee un modelo de identificación para los que sufrieron las consecuencias del colonialismo y otro tanto por la explotación económica actual. Igualmente, esta localidad se distingue porque en el Cerro del Pedimento en la entrada del pueblo se celebra el segundo Viernes de la cuaresma, con la afluencia de muchos mixtecos y triques quienes en la cumbre del cerro –un montículo

2 Así lo predicán también en la actualidad los monjes capuchinos –un ngigua y dos alemanes– que atienden la parroquia de Nuú Ndeya (Chalcátongo). Partiendo de la visión de que Dios se ha manifestado en todas las culturas, ellos valorizan e incorporan los santuarios precoloniales como sitios sagrados de la fe católica dentro de una religiosidad orgánica incluyente. Para una posición similar, véase Torres (2006: 556-557).

3 Un texto en dzaha dzauí, recogido por Schultze Jena (1933-1938, III: 86), muestra que este título se usa tanto para los dioses como para los sacerdotes. También se ocupa para las autoridades, cf. Wood (1998).

arqueológico demuestra que fue un centro ceremonial precolonial– colocan piedras y otros objetos como réplicas y miniaturas de las cosas que piden al ser divino: casas, corrales con animales, etc. Es notable que varios sitios arqueológicos cercanos, como el centro ceremonial clásico sobre la cumbre del cerro Yuku Chayu en Ñuu Ndeya (Chalcatongo), también se conectan visualmente con el pico dominante del mismo Cerro que se Fue.

El paisaje conecta e identifica un ambiente geográfico con significados sociales, cognitivos o *experienciales* de una comunidad humana. Como se ejemplifica en la *Odisea*, el paisaje es más que un escenario neutro: se manifiesta como un fondo paradigmático y protagónico en el desarrollo dinámico de las relaciones humanas y del viaje *nomádico* que se suelen indicar con el término “identidad”. El paisaje obtiene nombre y valor, precisamente por esta historia de búsquedas, encuentros y relaciones. Como tal, el paisaje forma una parte importante de la “identidad narrativa” de un pueblo.⁴

La visión mesoamericana del paisaje es extraordinariamente rica y compleja, y continúa viva hoy en día. En gran contraste con la prehistoria europea, en que generalmente no existen fuentes explícitas para acercarse a la mentalidad de la cultura investigada, Mesoamérica, al igual que Asia y África, permite una conexión directa entre el presente y el pasado. Los textos e imágenes precoloniales –particularmente los manuscritos pictográficos– son un testimonio trascendental en este aspecto. En estas fuentes existe un lazo íntimo entre el espacio, el tiempo, la realeza y el mundo sobrehumano. Los personajes del comienzo de la historia son los venerados Ancestros-Fundadores de linajes, cuyo origen es descrito en términos religiosos y simbólicos, o héroes, cuyas biografías forman parte de portentosos ciclos épicos. Los reyes que se conmemoran son *iyá* “señores divinos” y después de su muerte *ñuhu*, “dioses”. Los actos de todos ellos –y muchas veces también sus restos físicos– se conectan con lugares específicos, que quedan marcados como paisajes de memoria e identidad. Así la historia registrada en las inscripciones y en los códices mexicanos conecta los acontecimientos con su respectiva cosmovisión, y la narrativa con su concerniente ideología.

EL LENGUAJE RITUAL CONTEMPORÁNEO

A pesar de la marginación colonial de la creatividad artística e intelectual de los pueblos mesoamericanos y a pesar de la educación castellanizadora y de la campaña sistemática en contra de las lenguas mesoamericanas que el gobierno mexicano propugnó en el siglo

4 El hecho de que el ser humano describe y experiencia su vida e identidad en términos narrativos es un tema en la filosofía de Paul Ricoeur (cf. De Visscher, 2007). El concepto de una identidad en continua transformación que se puede describir en retrospectiva como narración de un viaje *nomádico*, lo tomamos de Braidotti (1994), que a su vez sigue al filósofo francés Gilles Deleuze. La conceptualización y percepción del paisaje –natural y cultural–, su uso y su conexión con la memoria, han sido temas de muchas investigaciones recientes, tanto en antropología (por ejemplo Low y Lawrence-Zúñiga, 2003, en general, y Barabas, 2003, en particular sobre Mesoamérica), como en arqueología (por ejemplo Shanks, 1992; Tilley, 1994; Bender, Hamilton y Tilley, 2006), y en la hermenéutica de la arquitectura ceremonial (por ejemplo Jones, 2000).

xx, el antiguo estilo literario no ha desaparecido, sino sigue vivo en la tradición oral, particularmente en los rezos y en otros textos ceremoniales. En ellos encontramos una ósmosis de continuidad profunda, así como cambios y búsqueda de resignificación.

Un ejemplo es la invocación de la deidad de la Tierra durante un rito de “limpia” (o “levantar el espíritu”) en Ñuu Ndeya (Chalcatongo):

*San Cristobal, San Cristina, Santo Lugar
ndihĩ ñuyiu, ndihini nduhuni,
kotoni sehe ndahu, sehe keeni yaha
sandeeni sandanuniyi
kotoniyi ndĩ kiu ndĩ ñuu
nakoovahayi
nakihinvahayi jiin tiunyi
nakakandooyi.*

San Cristóbal, san(ta) Cristina, Santo Lugar
de todo el mundo, todos Ustedes,
mire(n) este, su pobre y triste hijo,
hágalo fuerte y vigoroso (de buena salud),
cuídelo todos los días, todas las noches,
para que esté bien,
para que ande bien con su trabajo,
para que ande derecho.

De inmediato notamos la característica principal del lenguaje literario mesoamericano: la construcción de la oración en forma de “coplas” de dos o tres expresiones paralelas. La deidad misma se invoca como dualidad masculina-femenina: “san Cristóbal-san Cristina”. A menudo se agrega la especificación “Santo Lugar”, que sugiere una Trinidad. En español se explica que es el “Dueño del Lugar”. En dzaha dzauí se refiere a este poder como Ñuhu Ndehyu, “Deidad de la Tierra Lodosa”. El nombre del antiguo santo patrono de los pasos peligrosos por los ríos y de los viajes en general, san Cristóbal, es abreviado como Toba, que en dzaha dzauí suena como *toho vaha*, “señor bueno”. Es uno y múltiple a la vez.

El paciente es calificado como su *sehe ndahu, sehe kee* (“hijo pobre, hijo triste”), metáfora para alguien que sufre. Reconocemos esta combinación fija como un difrasismo. La condición de salud que se busca restaurar es descrita con otro paralelismo que se vuelve difrasismo: *ndee, ndanu*, “fuerte, vigoroso”. De la misma manera la continuidad del cuidado que se implora se simboliza por el acto de mirar siempre al paciente: “todos los días, todas las noches” (*ndĩ kiu, ndĩ ñuu*).

El mismo estilo está presente en la explicación que se da sobre este Espíritu de la Tierra y la forma en que influye sobre nosotros, causando enfermedades específicas, según la naturaleza del lugar:

*Kachiñuhuyo Ñuhu Ndehyu yaha,
suan kuu ja yoo.
Ndito Toba yaha yoho
ndesa chakuyo,
ndesa kuuyo,
ndesa jiniyo.
Uan kuu ja jaha ja jinituniyo,
jaha uan coraje shiniyo,
kuhuyo, tanayo.
Te sñin sahatu ñuhu ichi,*

Veneramos a este Espíritu de la Tierra,
así es que es (amén).
Este Toba nos cuida,
cómo vivimos,
cómo estamos,
cómo pensamos.
Es él que da nuestros sentimientos,
que da nuestros enojos,
nuestras enfermedades y curaciones.
Aparte hace (es el impacto de) la tierra seca,

te siin ñihin,
ñuhu yaha suni uan.
Siin kuu sokoni
te siin kuu yucha.
Te chaku Toba,
ndihi kaichaku,
chaku Toba,
te uan kuu ja saha jiinyo.

aparte el baño,
y también (aparte) este fuego.
Aparte es el (del) pozo,
y aparte es el (del) río.
Toba vive,
todos (los Tobas) están vivos,
Toba vive
y eso es (lo) que hace con nosotros.

En la ceremonia tradicional del temazcal o baño de vapor (*ñihin*), celebrada por las mujeres que recién han dado a luz, la invocación de Toba se combina con otra que se dirige a la Abuela (*Nanañuu*), que es la Divina Patrona del baño.

San Cristobal, San Cristina,
kikaa seheni yaha,
ja ma kuu kuhu,
ja ma kuahani kuehe kuhuña,
snduvahani.
Ma tiinni anuyi.
San Cristobal, San Cristina.
Nanañuu, kuahaní permiso
nakaana ñihin,
naskaana sehe-ndahuni, sehe-keeni.
Nanañuu, ma kiti-inini,
Santa Cecilia Nanañuu
Santa María de la Luz Nanañuu,
ma katuni naha, ma kanina naha.
Shraan snahanani.

San Cristóbal, san(ta) Cristina,
se va a bañar su hijo/a
para que no se enferme
para que Usted no lo haga enfermar,
para que Usted lo cure.
No agarre Usted su espíritu,
san Cristóbal, san(ta) Cristina.
Abuela, deme Usted permiso
para bañarme en el temazcal,
para bañar a su pobre y triste hijo/a.
Abuela, no se enoje Usted,
Abuela santa Cecilia,
Abuela santa María de la Luz.
No me pegue Usted, no me agarre Usted.
(Perdóneme que) mucho le molesto.

Los discursos ceremoniales o “parangones” (*shahu*, el *sahu* de Alvarado) emplean la misma figura estilística de coplas, repeticiones, difrasismos y metáforas. Este lenguaje sigue en uso en muchas comunidades de Ñuu Dzau para ceremonias del ambiente familiar o de la vida política: López García (2007) proporciona una amplia documentación de tales discursos y sus contextos en el pueblo de Yutsa Tohon (Apoala).

En Ñuu Ndeya (Chalcatongo) registramos un ejemplo de las palabras respetuosas que un “embajador de casamiento” dirige a los padres y a la abuela de una muchacha, cuya mano se está pidiendo:

Ja ndeduuni jiin nana ñahnu,
veyna nuuni,
nikanachuhuntu in ñayiu ndahu naha
in toho ja veyna vekahanna jiinni
te ja nikakutahuni
in ndiki yava in ndiki tata
nuu ndaha nuu jahani,

En cuanto a ambos ustedes, con la señora grande,
vengo ante ustedes.
Me enviaron unas personas humildes
(como) persona que vengo a hablar con ustedes,
ya que ustedes obtuvieron (como favor)
una semilla sembrada, una semilla fina (una hija),
a sus manos a sus pies de ustedes,

*jiin nana ñahnu.
Te ja uan nikanachuhuntu
toho ndahu uan
ja veyna vekatuhunna nihi,
in Yoshi maani.
Sandee sakahnu-inini.*

con la señora grande.
Y por eso me enviaron
esas personas humildes
para venir a preguntar a usted mismo
(como) a Dios mismo.
Tengan calma y paciencia.

En el difrasimo *in ndiki yava*, *in ndiki tata* la palabra *ndiki* significa “semilla”. La calificación *yava* se refiere a un campo o sembradío donde crecen las plantas tiernas (almáciga) para después ser transplantadas, mientras que *tata* es otra palabra para “semilla”, generalmente una semilla pequeña y fina.

La expresión *ndaha, jaha*, “mano, pie” se refiere a la persona completa y, como colectivo a “los recursos humanos”.

La frase *sandee, sakahnu inini* es muy frecuente en el principio o en el final de un párrafo en este tipo de discursos para captar la benevolencia de los oyentes. Literalmente significa “hagan fuerte, hagan grande su corazón”. Aquí lo traducimos como “tengan calma y paciencia”. Hoy en día los hablantes mismos traducen esta oración con frecuencia como “perdonen, disculpen ustedes”: la opresión colonial internalizada, aunada al sentimiento de “culpa” inculcado por el cristianismo, ha causado esa actitud de sumisión. Su sentido original es todo lo contrario: se refiere a la mentalidad con que se debe recibir la palabra grande del *shahu*, es una invitación a los oyentes para que tomen una actitud activa y sean magnánimos, generosos y enérgicos, con el fin de que pongan atención a lo que se va a decir.

HISTORIA MILAGROSA DE LA PATRONA

Los santuarios suelen tener sus historias fundacionales u otras narraciones importantes, que demuestran la sacralidad del lugar. Incluimos aquí como ejemplo dos tradiciones acerca de la Virgen patrona de Ñuu Ndeya (Chalcatongo). La primera, explicada en una entrevista, es la de la fundación de la iglesia; la segunda se refiere a la actuación protectora de la Virgen durante la Revolución.

CÓMO LA VIRGEN VINO DE NUU YOO

Keytu ndiyi naari ja ichi Nuú Yoo yaha nikiiya, key.

También dice la finada mi madre que ella (la Virgen) vino desde Nuyoo aquí, dice.

Uan kuyaaya nuu; ja uan yoo nundikaya Nuú Yoo uan, te key ja uan kuyaaya nuu.

Allí iba a estar primero; por eso hay su platanar allí en Nuyoo, y dicen que allí iba a estar primero.

Yoo nundikaya, yoo hacienda Nuu Yoo uan. Te key ja uan kuyaaya nuu.

Hay su platanar, hay la hacienda de Nuyoo allí. Y dicen que allí iba a estar primero.

Te ja uan kuutu ñaniyo ja Nuu Yoo uan, key. “Ñani nuu” kakahan.

Y por eso la gente de Nuyoo también es nuestro hermano, dicen. “Hermanos mayores” (nos) dicen ellos.

Te uan kuyaaya nuu, te tu nikuniya kuyaaya, te nichaaya Ñuu Tuhu.

Y allí iba Ella a estar primero y no quiso estar, y llegó al Pueblo Viejo.

Ndenuu yoo Ñuu Tuhu a jiniro, chi tu jahankuitiri ichi yaha cañada ndenuu iyaa Ñuu Tuhu uan.

Donde está el Pueblo Viejo, ya sabes, porque no voy allí jamás, en la cañada, donde está ese Pueblo Viejo.

Te uan kuyaaya te tu nikuniya kuyaaya uan, chi a kasaha vehe ñuhuya uan te jikaniya veyya. Kanandukuya tukaniya yoo uan.

Y allí iba a estar, y no quiso estar allí, porque ya hacen su iglesia allí y Ella anda, viene. La buscan, ya no está Ella allí.

Te jikaniya, veyya, key, kananihinya ni-iyaa in kohyo, suan kaa in shkucha kohyo ni-iyaa, maa nuu iyaa veheñuhu uan, kakey, uan ni-iyaa in shkucha kohyo tuun.

Y anda, viene, dicen, la encuentran (donde) hubo un (lugar de) tule, así se ve, un lugar redondo de tules (juncos), precisamente donde (ahora) está esa iglesia, dicen, allí estaba un lugar redondo de tules negros.

Kohyo uan ni-iyaa in shkucha, te nu nikachaa ñayiu uan ja kanandukuya, te a indeeya mahñu, a jindeeya mahñu kohyo uan, key.

Esos tules (juncos) estuvieron en un lugar redondo y cuando llegaron la gente que buscaron a Ella, (entonces) ya estaba Ella en medio, ya estaba Ella en medio de esos tules, dicen.

Kananihinya kuahanya jiin ñayiu uan, te ama kanandukuya, tuka, a jindiiniya mahñu kohyo uan, key, ja uan kuu ja nikajain veheñuhuya yaha keyvi.

Esa gente la recoge y Ella va con ellos, y de repente la buscan, ya no (está), ya está en medio de esos tules, dicen, por eso es que pusieron su iglesia aquí, dicen pues.

Ko suan kakahan ja Nuu Yoo yoo nuu nundikaya, keyvi, satuhun ja ñuuyo kakuutu ja Nuyoo uan, ja uan kakahantu ñani nuu.

Pero así dicen que en Nuyoo hay el lugar de su platanar, dicen pues, parece que (la gente de) nuestro pueblo también es de Nuyoo, por eso nos dicen también “hermanos mayores”.

Ja nikasaha saha ndiyi ñahnu anahan uan viko, te key ja chaa ñunu ndika uan ja kuu viko mayordomo uan jinahan, te kachaakoyo maa ja Nu Yoo uan.

Cuando esos finados grandes de antes hicieron su fiesta, dicen que vino la red de plátanos para la fiesta de esos mayordomos y llegaron ellos mismos de Nuyoo.

Nu nichaakoyo te mani “ñani nuu, janu nuu” kakahan, keytu, “janu nuu, ñani nuu”, keyvi.

Cuando llegaron, dijeron *puro* [nada más] “hermano mayor, cuñada mayor”, dicen, “cuñada mayor, hermano mayor”, dicen.

Nikakiika sa nisaha ndiyi Tomas nisaha viko, te nikakii ja Nu Yoo uan, te mani maa uan kakii kakituu.

Todavía vinieron cuando el finado Tomás hizo la fiesta y vinieron los de Nuyoo, y *puro* [nada más] ellos vienen y hacen música.

Ko ja nisahari jiin ndiyi taaro tuka nikakii musico ja Nu Yoo uan, tuka kuiti kakii vina jinahan, nikakuu jika jinahan.

Pero la (fiesta) que hice con el finado tu padre, ya no vinieron los músicos de Nuyoo, ya nunca vienen ellos hoy, se alejaron.

¿Te nasaa mayordomo kayoo?

¿Y cuántos mayordomos hay?

Yoo ushi uu mayordomo yoo nuu, te yoo shahun. Te ja ushi uu mayordomo uan te yoo yani oko novenario yoo nuu.

Hay doce mayordomos para eso, y hay quince. Si hay doce mayordomos, entonces hay cerca de veinte *novenarios*.

Ja uan kejaha endo una shi ushini agosto uan, te kejaha yoo vikoya, uan ja yoo novenario uan, te ja jantahan maa vikoya.

Entonces empieza desde el ocho o diez de agosto, y entonces empieza a haber fiesta de la Virgen, entonces es cuando hay *novenarios*, y el mero día de la fiesta de la Virgen.

Kahnu shraan niyoo nuu sa nikasahari jiin ndiyi taaro yaha, chi ushi uu mayordomo uan niyoo, ushi uni mayordomo. Uan niyoo ja nikasahari, vina chi tuka, a kuanaa vikoya.

Grandísima fue (la fiesta) antes, cuando hicimos con el finado tu padre aquí, porque doce

mayordomos hubo entonces, trece mayordomos. Esa fue (la fiesta) que hicimos porque ahora ya no (es así), ya se está desapareciendo su fiesta ahora.

¿Nasaa madrina yoo? Uuni madrina, uu tahan madrina yoo, ko luu kuu vikoya vii. Vina tua chi kuanaa.

¿Cuántas madrinas hay? Solamente dos, un par de madrinas hay, pero bonita es su fiesta, pues. Ahora ya no, porque está desapareciendo.

Vehe ñuhu yaha koto, ndiyi shiir Maria nakani keytu ja nu nijinu vehe ñuhu yaha te nika-chundee in jaluli, in jayii luli, key.

Esta iglesia, mira (con atención), la difunta tu tía María da cuenta también de que cuando terminó esta iglesia metieron un niño, un varoncito, dice.

Nikasndukoo nuu nikasndukoo te nikasndaa javishi nuu, te nikakejaha nikasaha, te nindoo jaluli uan ini uan key.

Lo sentaron en donde lo sentaron y amontaron frutas en (él) y empezaron a construir y se quedó ese niño allí adentro, dice.

¿Te ndechi nikasndukoo?

¿En dónde lo sentaron?

Ichi shruu vehe ñuhu, ichi yaha, key, shraan shruu vehe ñuhu, koto suan kaa ndaa chii uan.

Al fondo de la iglesia, por aquí, dice, muy al fondo de la iglesia, mira (con cuidado), así está en verdad allí dentro.

Efectivamente la comunidad de Nuú Yoo perteneció al antiguo reino de Ñuú Ndeya hasta fines de la época colonial. Allí mismo confirman la misma leyenda, agregando que la Virgen originalmente se manifestó en una hoja de plátano. Este y otros detalles como la presencia de un tular y el sacrificio de un niño incorporan la figura católica de la Virgen en un contexto mesoamericano.

CÓMO LA VIRGEN SALVÓ AL PUEBLO DE LOS CARRANCISTAS

Shraan nuuka nikakii kii Carranza uan ichi yaha, te uan tu kanihin ndihi Zapata uan ja kahni. Te nikakii ja Yuku Kundu, key.

Primero vinieron, vinieron ellos, esos carrancistas, hacia aquí y después no encontraron a todos los zapatistas para matarlos. Y ellos vinieron, los de Yuku Kundu, se dice.

Ichi yaha vekoyo ja Yuku Kundu, vekoyo ja uni vesnaa ñuuyo yaha.

Hacia aquí vinieron todos juntos los de Yuku Kundu, vinieron para acabar de una vez con nuestro pueblo.

Te nikenda iha sihi Natividad suan nikaa in jasihi luli, kujiñ ñaa. Jasihi luli uan nikenda.

Y salió la Virgen de la Natividad: así era una niña pequeña, muy blanca. Esta niña apareció.

Vey nikenda ja uni vekoyo katava-ini ja uni kisnaa ñuu yaha.

Vienen, salieron los que vinieron de una vez (y) pensaron que de una vez iban a destruir este pueblo.

Te nikenda jasihi luli uan, te nikejaha jasu nuu, key, sukunduuni jasu koo nuu suan, key.

Y salió esa niña pequeña, y empezó a bloquear el camino, se dice, rodea, así bloqueó, como una muralla, se dice.

Te vekoyo chi jiin tushraan ini vekoyo, vekoyo kandiso nujii uan jinahan.

Y vienen, porque con coraje vienen, vienen todos armados con rifles.

Te nikejaha jasihi luli uan jasu koo nuu, jasu koo nuu suan, te sukuni in ndii te naani, naani nuu ndii uan key.

Y empezó esa niña pequeña a bloquear el camino como una muralla así, y dio vuelta alrededor de un roble y desaparece no más, desaparece en el roble, dicen.

Kendatuku, vey, key, sa vekoyo uan kachanuu ja tiu, kakuni ja tiin, ko tu nikuu kuiti, key, naani, sukunduuni te naani kuaha, key.

Y aparece otra vez, viene, se dice, conforme a que esos vienen apuntando para tirar y quieren agarrarla, pero fue imposible, se dice, [porque] se desaparece, da vueltas (zigzag) y desaparece, se fue, dicen.

Ko luu shraan kaa in jasihi luli uan key.

Pero muy bonita es la niña pequeña, dicen.

Te nikandiko-ini, key, vekoyo sava ichi uan, te nikandiko-ini.

Y ellos se desanimaron, se dice, vienen a la mitad del camino y se desanimaron.

Te nikachanuu sani kaa yasii. Vey uan te nikachaakoyo te nikajahan jaa jaa vehe ñuhu nika-kii, key, chi nisndikoniya ini.

Y así se fijaron como (que ella) era la diosa. Vinieron esos, llegaron y fueron directo a la iglesia y entraron, se dice, y por eso ella los calmó.

Te nikakiiu vehe ñuhu uan te nikajini ja sani kaa yasiihi jiyaa uan suan kaa ja nikenda ja jasu nuu.

Y entraron en la iglesia y vieron que así como es la diosa que está allá, así se ve la que apareció, que bloqueó el camino.

Te nikakiukoyo vehe ñuhu, nikajika tahu shraan nuu Chuhchi uan.

Y juntos entraron en la iglesia, pidieron (favor) mucho a la deidad.

Te sava nikakuaa nduchi, sava nikakuu titahnu jaha ja vekoyo ja suan nikajani-ini suan.

Y algunos se quedaron ciegos, otros quedaron cojos, de los que habían venido, que habían pensado así.

Te nikachaa nikatahan nundoho: nikakuaa, nikakuu renku, kakey, ja vekoyo nuu ihasiihi yaha. Ja uan milagrosa shraan ihasiihi Natividad.

Y llegaron y les sucedieron desgracias: se volvieron ciegos, se quedaron rengos, dicen, aquellos que vinieron a (ante) esta Virgen. Es porque es muy milagrosa la Virgen de la Natividad.

Suan nikakuni saha jiin ñuu yaha nuu, te ja iha siihi Natividad yaha ja nijasu shraanya kuu ja tuka kuiti nikasaha Carranza uan.

Así quisieron hacer a este pueblo primero, y por esta Virgen de la Natividad, quien bloqueó mucho el camino, es que ya no hicieron nada esos carrancistas.

Saa te nindukuin guerra uan ja kasaha saha jinahan, te nikandukuin nahin jinahan. Ja uan sava kuangoyo jika te kakey ja nikatahnu, sava nikakuu kuaa, ndesa nikakuu jinahan, key.

Y entonces pararon esa guerra que estaban haciendo ellos y pararon para siempre. Por esa (guerra) algunos se fueron lejos y dicen que cayeron heridos, otros se volvieron ciegos, o así (como eran ellos), se dice.

La Virgen no aparece sólo como imagen de culto o símbolo religioso, sino sobre todo como numen protector de la comunidad, similar a los dioses de la época precolonial. Es milagrosa e interviene visiblemente en la vida de los fieles. De ahí su culto y la devoción.

LA FIESTA PATRONAL

Hoy en día el paisaje sociopolítico de Ñuu Dzaui se determina por los municipios, que son los restos fragmentados de los reinos (*yuvui tayu*) precoloniales, con su base religiosa

de poder, y de las repúblicas de indios de la época colonial, con su etos comunitario. Cada municipio tiene su iglesia y guarda la fiesta patronal, instituida durante la Colonia, pero a la vez conectada con el culto precolonial. La preparación de esta fiesta es un elemento aglutinador, constructivo e identitario para la comunidad, puesto que implica mucha organización, muchos trabajos y gastos, la (re)distribución de bienes, la compra de ollas y platos, la preparación de comida (mole, barbacoa, etc.), y hasta la construcción de espacios adecuados, así como la limpieza y decoración de la iglesia, la reactivación de relaciones y obligaciones sociales, y sobre todo la ayuda mutua y la convivencia. Un año litúrgico entero, desde que el nuevo mayordomo recibe su caja de manos del anterior, se dedica a esta cuestión, entrecruzándose con otras fiestas católicas principales (la Navidad con sus posadas, la Semana Santa con su vía crucis).

En este transcurso se entretienen los momentos supremos de la tradición indígena, ahora enfocados en el día de la Santa Cruz (3 de mayo) y en el día de los Muertos (31 de octubre/2 de noviembre).

Basándonos en nuestra propia experiencia de participación trataremos de hacer algunas observaciones sobre la fiesta (*viko*) de Ñuu Ndeya (Chalcatongo), que está dedicada precisamente a la Virgen (*Iha sihi*) de la Natividad (8 de septiembre). En primer lugar, la fiesta no es de un solo día, puesto que se trata de un periodo de celebraciones en los días anteriores (en este caso un total de 12 días). De todas estas actividades se encargan personas que tienen funciones y tareas específicas. Generalmente aceptan y ejecutan su cargo no como individuos sino como parejas que constituyen, todas, una comunidad de parentesco espiritual, a la que se agrega un franco respeto como compadres y comadres. Este grupo de compadres y comadres se constituye a mediados de diciembre. Después de la misa del tercer domingo de Adviento reciben las cajas y el bastón de mando de los que organizaron la fiesta pasada. Son el mayordomo y las madrinan, quienes reciben las cajas de cofradía que contienen velas de cera pura así como pedazos de cera para labrar más velas. Durante la entrega ceremonial, en presencia del párroco, del comité de la iglesia y de todos los mayordomos, de las madrinan y de los *novenarios* antiguos y nuevos, la cera es pesada y el dato se apunta en un cuaderno, en que el nuevo custodio firma por lo que recibe. Ante la Virgen, en el altar mayor de la iglesia, los diferentes funcionarios (mayordomo, madrinan, *novenarios*) confirman su compromiso, a veces muy emocionados, dando testimonio de su fe y de lo importante y significativo que es este acontecimiento en su vida. Luego, cada custodio se encarga literalmente de su caja, cargándola en la espalda con un cordón (mecapal). En conjunto, el nuevo grupo va a entregar cada caja a la casa del custodio, donde se coloca ante el altar y donde todos reciben bebidas y comida.

Este grupo se responsabilizará de la preparación y organización de la fiesta patronal: la decoración del altar, el cuidado y guardia de la iglesia, el repique y toque de campanas. También asistirá a la misa de cada víspera, al canto de mañanitas y a la misa de la mañana del día siguiente. Cada pareja ofrece en “su día” una comida a los compadres y a las comadres, así como a familiares y amistades que ayudan, seguida por una fiesta con música y fuegos artificiales (“toros”), más el recibimiento y desayuno a los peregrinos del día siguiente.

El mayordomo (o varios mayordomos) está a cargo de las actividades del día principal

(8 de septiembre) mientras que en los anteriores y antes del día preciso, las madrinas organizan la calenda con sus carros alegóricos y un grupo de *novenarios* se encarga de los nueve días anteriores. Cada *novenario* tiene sus propias tareas adicionales. La primera pareja novenaria, por ejemplo, tiene que dar el vestido de la Virgen, que normalmente es el atuendo de una reina española. En la ocasión en que nos tocó participar se dio la iniciativa de vestir a la Virgen al estilo mixteco, con un hermoso traje típico de la región, pero los comentarios negativos, hasta amenazadores y violentos, de algunas personas del centro de la población, provocaron un cambio de opinión e hicieron que se continuara con el estilo europeo acostumbrado desde la Colonia.

Cada pareja prepara su función mediante una festividad especial en que se tallan las velas (*kaskaa yiti ñuma kuaan, ñuma vaha*) de cera pura que van a arder el día de su función en los altares de la iglesia. A este labrado de velas llegan todos los compadres, las comadres y los familiares que ayudan, para asistir al proceso. Traen sus *guezas* (*saha*) (dones), que colocan ante el arco de bienvenida, donde son recibidas y debidamente apuntadas por el dispensador (*toho yaa shini vehe*, literalmente “el que está en el tapanco”). Habla el embajador, el que da el discurso o parangón (*toho nakuaha shahu*), en nombre de la familia que recibe, y habla el embajador de los que llegan, ambos haciendo hincapié en la importancia de organizar la fiesta conjuntamente, su valor religioso, el compromiso de la ayuda mutua, etc. El velero ya ha preparado su trabajo, colgando pabilos en unos carrizos, y calentando la cera pura, hasta que se derrita. Después de haber disfrutado el desayuno ofrecido por los anfitriones, los compadres y las comadres acuden a sostener los carrizos, y el velero va bañando los pabilos, echándoles cera derretida con un jarro, de modo que las velas se van formando y “engordando”. Todo en un acto ritual que se realiza frente al altar, donde se ha colocado la imagen de la santa patrona, y que viene acompañado por el rezo del rosario. En todo el acto hay música, bebidas, banquete y baile.

Obviamente, el acto mismo de labrar velas fue introducido en la Colonia, pero aquí se ubica en un contexto ceremonioso mesoamericano. Además se combina con otros actos de origen más antiguo: se tumba un árbol y se hace leña el mismo día en que se labran las velas (*kakaja yunu ja kuu nduku kiu ndaa yiti, katahu nduku, tehnde nduku*). Cuando se acerca la fecha de la fiesta se prepara el chile, al que se le saca las semillas (*kasavaha yaha, katava ndiki yaha*). Otra vez es una actividad colectiva, con entrega de *gueza*, consumo de bebidas y una comida. Los hombres suelen ser los que cortan la leña, y la tarea de sacar la semilla es generalmente un trabajo de mujeres. Pero como estas actividades implican muchos trabajos más (preparar los lugares, tender una lona, repartir las bebidas, hacer la comida, etc.) en todas estas ocasiones participan tanto hombres como mujeres.

La leña y el chile se ocuparán en la cocina el día en que van a recibir y dar de comer a los peregrinos de las rancherías. El corte de leña forma parte de las actividades rituales en los códices precoloniales, donde vemos maderas encimadas o haces de ocotes como parte de la ceremonia.⁵ La vela (*yiti ñuma*) en el altar sustituye a la antorcha (*yiti susia*) ofrecida por los sacerdotes en el rito precolonial.

⁵ Por ejemplo *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 22 y *Códice Yoalli Ehécatl* (Borgia), p. 14.

Los santos mismos tienen fondo y aspecto precoloniales. El Padre Eterno es *Iha Ndikandii*, “el Señor Sol”, Jesucristo es *Iha Nuni*, “el Señor Maíz”. De ahí que por solicitud de la orden capuchina (perteneciente a la familia franciscana), a cuyo cuidado está la parroquia de Ñuu Ndeya, se han introducido en la liturgia católica cantos en lengua mixteca:

*Iha Ndikandii sokona maana,
sokona nuni, sokona triu,...*

Señor Sol, me ofrezco a mí mismo,
ofrezco maíz, ofrezco trigo,...

La misma mentalidad incluyente, que explícitamente dice nutrirse de dos manantiales –el católico europeo y el original mesoamericano– se manifiesta en los vitrales y pinturas que se realizaron en la iglesia de Ñuu Ndeya durante el proyecto capuchino de restauración a principios del siglo XXI. Notamos símbolos de la fe originaria como el maíz y el maguey. En la base del altar mayor se pintaron figuras de los códices mixtecos: el Templo de la Muerte, signo de Ñuu Ndeya, con símbolos de la abundancia de maíz y frijol, desde donde un hombre y una mujer miran y marchan hacia el altar (y hacia el futuro). Los pilares y las bóvedas se decoraron con las grecas del signo *ñuu* en forma vertical, de modo que se asemejan al motivo cristiano de la “escalera al cielo”, creando así un nuevo simbolismo: el servicio a la comunidad como sostén del templo y a la vez como camino de salvación.

Posteriormente a estas preparaciones, los compadres se dedican los sábados a limpiar la iglesia (quitar –muchas veces raspando de rodillas– los restos de cera de velas o veladoras, barrer, trapear) y a poner flores frescas y velas nuevas, trabajo que concluye con una comida que ofrece la pareja encargada ese día de la limpieza, según su turno. Esta actividad nos recuerda la descripción del culto precolonial a los reyes difuntos, sepultados en la cueva de Ñuu Ndeya (Chalcatongo): “toda la circunferencia muy barrida, y matizada de variedad de flores, que se crían en las frescuras de la montaña” (Burgoa, 1934b, I: 339).

Obviamente la tarea de limpiar y decorar toda la iglesia no pueden realizarla uno o dos individuos solos, sino que siempre exige la cooperación de los compadres y de las comadres, así como la asistencia de otros compadres, comadres, familiares y amistades de la pareja en turno, de manera que la convivencia y la cohesión social, basadas en la reciprocidad, son pan de cada fecha de celebración. También es un hecho que esta contribución enseña a cada uno de los participantes la composición interna y el estado de la iglesia, sus altares e imágenes, y es la ocasión para recordar experiencias anteriores e historias asociadas. El día siguiente, el domingo, todos los compadres y las comadres participan en la misa, llevando cada quien, encendida, la vela destinada para ese día. Por la iniciativa de los capuchinos a cargo de la parroquia de Chalcatongo, la pareja encargada de la limpieza incienso el retablo principal con un brasero trípode tradicional (*koho kuu*) en que arde el copal. En su conjunto, toda esta actividad preparatoria no sólo sirve para mantener limpio y hermoso el santuario, sino también para mantener y difundir el conocimiento y la experiencia de los signos y de los símbolos sociales y espirituales.

A la vez, en las semanas preparatorias se incluyen en la misa lecturas de la Biblia en lengua mixteca. Citamos unos ejemplos:

CARTA A LOS FILIPENSES 3: 17-20

Tutu ja nichaa Iha Pablo nuu ñayiu ja kayaa Ñuu Teyu Filipa.
Papel que escribió san Pablo a la gente del pueblo y del trono de Filipos.

Kuaha mani, ñani mani, kundikiro jinaharo ichiri.
Hermanas queridas, hermanos queridos, sigan mi camino.

Kakaro jinaharo ichi ndoo ichi yinuhu ja nisnahari nuuro jinaharo.
Caminen el camino recto, camino de respeto que yo les he enseñado.

Tini jaha anikeryi, nini nikahanri. Te vina nasndakuri te tukuiha iniri.
Ya les he dicho muchas veces, siempre. Y ahora lo repito con tristeza.

Kayoo kuaha ñayiu ja shraan kasaha ja uhu ini, ja tu vaha, te kajito uhu nuu cruz maa Chuhchi. Maa kináá jinaha.
Hay mucha gente que hace maldad y mira mal la cruz de Cristo. Ellos se perderán.

Chi kachiñuhu chii maa jinaha, kachiñuhu jiti maa jinaha, te mani ja kuu chitu chii kakuni.
Porque adoran su estómago, su intestino, siempre quieren llenar su barriga.

Te kakuu jaha ini, chi kasaha ja kukanoo, ja kuu tukanoo.
Están orgullosos de hacer cosas de vergüenza, lo que es vergonzoso.

Te mani kajitu ini ndatiun ja naa ni, ja kuu tikachaa, ja chahan.
Y sólo piensan en cosas de perdición, lo que es polvo, suciedad.

Ko yoho kakuuyo sehe Ñuu Andiu.
Pero nosotros somos hijos del lugar del cielo.

Ichi Andiu kii maa Chuhchi maa Jesucristo ja nakakuyo sahaya.
Del cielo vendrá nuestro señor Jesucristo a salvarnos.

Chi ja kuu maaya, yiki kuñu ndahu yiki kuñu keeyo kinduu ndanu kinduu ndee, kikundijin kikundii.
Por él nuestro cuerpo débil y miserable se transformará en un cuerpo fuerte, brillará.

ISAÍAS 50: 4-7

Kakahuyo tutu ja nichaa Isaías, toho ja ndehe nou ndaku ichaan isa.
Leemos el libro que escribió Isaías, hombre que ve lo que va a pasar en el futuro.

Te Isaías nikey: Jitohoyo nijaha in yuhu vaha shraan nuuri
E Isaías dijo: Nuestro Señor ha dado una boca/lengua muy buena a mí

ja kuu in tuhun ndee ini ñayiu ja katahan tu kuiha ini,
para que sea consolación de la gente que le tocó estar triste,

in tuhun vaha, in tuhun vishi.
una palabra buena, una palabra dulce.

Taka kiu ñaha, maa jitohoyo sndotoya ruhu,
Cada mañana Nuestro Señor me despierta

ja na kunisohori te na kutuhari tiun tahuya.
para que yo lo escuche y aprenda de él.

Nisnahaya nuuri nasaa ja yoo nuu ñuyiu, te nijandaha iniri, te kuu sñ iniri.
Me ha enseñado cuantas cosas hay en el mundo y me ha gustado, estoy feliz.

Te nichihiri yatari maari nuu ñayiu ja kakuni kuaha tahuri
Di la espalda a la gente que me quiere pegar

te kundee iniri ja kakahan nduvaha, kakahan yaa,
y aguanto los insultos,

tu jitu iniri vasu katuu sihi nuuri.
no me importa que me escupan.

Maa jitohoyo nini chindeeya ruhu. Ja uan tu saka iniri
Nuestro Señor me ayuda siempre. Por eso no me confundo.

Ja uan yoo ndava iniri, te tu kukanoori.
Por eso mi corazón está fuerte y no me avergüenzo.

APOCALIPSIS 21: 1-5

Kakahuyo tutu ja nichaa Iha Juan ja kuu maa kiu ja naa ñuyiu
Leemos el libro que escribió san Juan sobre el día que se perderá el mundo (Apocalipsis).

Te maari, Juan, nijiniri in andiu jaa, in ñuhu jaa,
Y yo, Juan, vi un cielo nuevo, una tierra nueva,

chi nikanaa andiu shranuu, ñuhu shranuu.
porque habían desaparecido el primer cielo, la primera tierra.

Te nijiniri nuu in ñuu ii, chii andiu, nuu iyaa maa Tata Dios.
Y vi una ciudad santa debajo del cielo, donde está Dios.

Te kuu maa Jerusalén jaa, luu, vii, sani kuu in jasihi suchi
Y es la nueva Jerusalén, hermosa, linda como una joven

ja kitandaha jiin in jayii suchi.
que se va a casar con un joven.

Te nijinisohori in ndusu kahnu shraan ja nikuun vei ichi andiu te nikey:
Y oí una gran voz que bajó del cielo y que decía:

“Yaha kuu vehe maa Tata Dios mahñu ñayiu.
“Esta es la casa de Dios entre la gente.

Maa Tata Dios kuyaa jiin maa ñayiu ja kuuya jitohoyo,
”Él, Dios, vivirá con la gente como su señor,

te maa ñayiu kuu Ñuuya, Teyuya.
”y ellos serán su pueblo.

Maa Tata Dios nasichi nducha nuu ñayiu uan.
”Dios secará sus lágrimas.

Ma kuuka ñayiu jinaha, ma ndukuihaka ini,
”Ya no morirán las gentes, ya no estarán tristes,

ma kooka nundoho, ma kindeheka.
”ya no tendrán pena, ya no llorarán.

Chi ndihi ja tuhu, ja anaha, nindihí, ninaa”.
”Porque todo lo antiguo terminó”.

Te maa iha, ja nindukooya nuu yuu nuu teyu, nikeyya:
Y el Señor que estaba sentado en el trono, dijo:

“Vina kinasajaari ndihí ndatiun”.
“Ahora voy a hacer nuevas todas las cosas”.

La fiesta de la patrona de Ñuu Ndeya (8 de septiembre) comienza el 26 de agosto, fecha en que los compadres y comadres que organizan en forma conjunta toda esta festividad bajan los santos de sus lugares para limpiarlos (con algodón) y vestirlos con ropa limpia.

El 27 de agosto se hace una limpieza muy rigurosa de toda la iglesia. Luego se baja a la Virgen misma del Altar Mayor (trabajo de hombres) y se le pone un vestido nuevo, que es el regalo y voto de la primera novenaria (trabajo de mujeres), y se le cuelga un nuevo rosario grande. Vestir a la Virgen, que implica tocar la imagen, en medio de cantos y oraciones, significa una profunda experiencia religiosa para los participantes.

Los siguientes días, los nueve *novenarios* (del 28 de agosto hasta el 6 de septiembre), las madrinas (6/7 de septiembre) y el mayordomo o los mayordomos (7/8 de septiembre) reciben sucesivamente la autoridad de la fiesta (ahora de nuevo simbolizada por un bastón de mando) a las 12 del día en el altar mayor. Se rezan avemarías y padrenuestros, y todos, después de persignarse, besan el bastón de mando y dan el abrazo a los nuevos encargados. La pareja de *novenarios*, madrinas o mayordomos a la que le toca dirigir la fiesta ese día, organiza luego la comida de la tarde para sus compadres, comadres, familiares, amistades y vecinos. Desde antes han ido a invitar con una jícara de maíz a las personas que quieren que asistan, sea para ayudar, sea para participar en la comida y la fiesta.

El día de la fiesta reciben a los invitados en la entrada de su casa, bajo un arco. Allí habla el parangonero (mensajero) de la familia, quien precisamente con un parangón o discurso de las solemnidades de lo heredado comunica la bienvenida y agradece la presencia de todos los compadres, las comadres y los peregrinos. Le contesta en tono similar un representante de los compadres y las comadres. Los que llegan ofrecen sus dones (*guezas*), que son registrados con precisión por el dispensero porque hay que devolver la misma *gueza* cuando al donante le toca organizar una actividad festiva. Bajo el arco, la pareja que recibe regala a sus compadres y comadres una caja de refrescos y un cartón de cerveza para que lo repartan entre los demás presentes. En seguida comienza el Baile del guajolote, con la música de la banda: el grupo que inicia sale bailando, cargando y levantando en alto algunos guajolotes vivos adornados, así como ollas y cazuelas de otros alimentos y cántaros de bebida, para luego pasarlos a los invitados, que también bailan. Durante la comida, la pareja que invitó da rosarios y otros recuerdos a sus compadres y comadres.

La comida, a la que suelen asistir también los sacerdotes, dura gran parte de la tarde. Después, la pareja que tiene en ese momento el bastón de mando marcha hacia la iglesia con los demás miembros del grupo organizador para celebrar las vísperas (a partir del 7.30 p.m.). Frente a la iglesia toca una banda y algunos bailan con los “toros” (de fuegos artificiales) en la espalda. El cura recibe a los *novenarios*, a las madrinas y a los mayordomos –con velas encendidas en la mano– en la puerta de la iglesia y les da la bendición con agua bendita. Luego todos entran a la iglesia, donde hay rezos, cantos y una predicación. Los *novenarios* del día sahúman las imágenes y a los presentes con un *koho kuu*, incensario trípode con copal. La predicación realza la importancia de las tradiciones, integrando la devoción a la santa patrona con los rezos a la tierra y para pedir la lluvia. Al final hay cohetes, más “toritos” y otros fuegos artificiales que arden y se elevan frente a la iglesia: una gran humareda de pólvora se mezcla con las pesadas nubes que a la hora nocturna descienden sobre el pueblo.

Después de un breve sueño, los organizadores atienden que se asista a las “mañanitas” en la fresca madrugada del siguiente día (5.30 a.m.), y luego a la misa de la mañana (8.00 a.m.), que sigue el formato prescrito. Asisten además los peregrinos que llegan de las diferentes agencias y comunidades de la cabecera, y traen sus adornos o coronas de flores, así como sus bandas de música. La misa, al igual que las vísperas, termina con el paso de todos los *novenarios*, todas las madrinas y todos los mayordomos, en compañía de los

demás presentes que así lo desean, frente a la imagen de la Virgen, colocada en el altar mayor, a persignarse y a besar su ropa.

Saliendo de la misa, truenan de nuevo los cohetes y toca la banda. La pareja de *novenarios*, madrinan o mayordomos ofrece un desayuno a los peregrinos que han llegado. En las comidas y desayunos hay abundancia de cerveza y copas de aguardiente o tequila, de modo que no faltan los borrachos. Durante todo este periodo se decora la iglesia dos veces con abundancia de arreglos florales.

La preparación para dar de comer a uno o dos centenares de personas, así como todo el arreglo de los detalles asociados (desde la preparación de la carpa con mesas y sillas, hasta la decoración del altar que todos van a saludar), y servir la comida y las bebidas no es cosa pequeña, sino todo lo contrario y por eso involucra la cooperación de fácilmente 20 o 30 personas, generalmente familiares y amistades de los organizadores, quienes trabajan sin pausa. Es común, por ejemplo, que las cocineras estén activas toda la noche anterior al gran desayuno. Todos entendemos: la fiesta es un acontecimiento profundamente comunitario. No la puede hacer un individuo solo, ni siquiera un grupo pequeño. Lo que sobra de comida, flores y otras cosas, generalmente se distribuye entre los que tan generosamente han regalado su trabajo y su ayuda.

La fiesta misma (6/7 y 7/8 de septiembre) es de más esplendor e intensidad aún, con carros alegóricos, bandas y muchos fuegos artificiales más. Los carros, ofrecidos por las madrinan, se decoran con escenas religiosas, en que participan especialmente los niños y las niñas como figurantes en una combinación de la iconografía católica con la de Disneylandia. Al frente de los carros caminan o bailan muchachas vestidas con los espectaculares trajes típicos de las siete regiones del estado de Oaxaca, y otras maquilladas y vestidas con los trajes de bazar al estilo “moderno” de la ciudad.

A su vez, el centro del pueblo se convierte en un enorme mercado, con juegos mecánicos y productos llevados por mercaderes grandes y pequeños de diferentes partes del estado y de la república. Con dificultad, los grandes carros pasean por los calles lodosas e invadidas por la feria cada vez más ruidosa y caótica. Al mayordomo (o a los mayordomos) le toca dar de comer a toda la congregación que se junta para el día de la fiesta patronal (8 de septiembre). En las noches hay bailes para los jóvenes con conjuntos musicales modernos cuyo sonido se vuelve ensordecedor por sus potentes altavoces.

En contraste, durante las vísperas del día mismo de la fiesta a la que asistimos se produjo un apagón de la electricidad en la iglesia, consecuencia lógica de tantos juegos mecánicos, baterías de sonido y luces multicolores frente al antiguo edificio. Entonces ocurre que la repentina oscuridad evoca la antigua intimidad del santuario: la gran cantidad de llamas temblorosas de velas y veladoras crea un juego místico de luz y penumbra sobre las imágenes y los retablos, mientras que los humanos pasamos como una larga fila de sombras, con nuestras velas y flores en la mano, bajo las bóvedas altas y misteriosas, acompañados por un coro suave de voces naturales, frente al altar mayor, para saludar a la Virgen.

Es ya el día siguiente, y la luz eléctrica sigue sin funcionar, y justamente su ausencia hace que continúe ese ambiente peculiar. En la primera misa (8 a.m.) se junta una cantidad extraordinaria de asistentes, procedentes del mismo pueblo de Ñuu Ndeya, de sus agencias

y de las comunidades vecinas, y por supuesto muchos que normalmente viven en otras partes (Oaxaca, México, D. F., los estados del Norte, o Estados Unidos), pero quienes regresan a su comunidad natal para esta ocasión. También participan los niños y los jóvenes que figuran en los carros de la calenda, todos con sus respectivos trajes llamativos. Sigue en pie la tradición de que una delegación de Nuú Yoo viene con plátanos y hojas de palma, que entregan al mayordomo.

En su predicación, el párroco capuchino insiste en el origen humilde de la Virgen María, procedente de una aldea pequeña y pobre en tiempos difíciles de ocupación extranjera, comparando explícitamente su estatus social y su vida con los de una mujer de una comunidad indígena actual. La lectura de la Biblia se hace en dos lenguas, la nativa del lugar y en español.

MATEO 1: 18-23

Jitohoyo Jesucristo nichaaya suan nuu ñuyiu yaha.
Nuestro Señor Jesucristo llegó así a este mundo.

Nanaya nikuu Ihasihi Maria.
Su madre fue la Virgen María.

Iha Jose nikiu ndahu jahaya ja tandahaya jiin Maria.
El Señor José estaba pidiendo su mano, para casarse con María.

Ko sa chahanka te kuyaa tahan nuu inni vehe jinaha, te kitandahaka jinaha,
Pero antes de que vivieran juntos en una sola casa y se casaran

Maria ninihi tahuya seheya, te nikuu tiun maa Espiritu Santo.
María recibió el favor de un hijo (se embarazó), y fue obra del Espíritu Santo mismo.

Jose nijani-iniya ja sndooya Ihasihi Maria, ko nikuuya in chaa vaha
José pensó dejar a la Virgen María, pero fue un hombre bueno

te nikuniya ja chisehiya, te suan nakoo ja yiñuhu jakuu Maria.
y lo quiso hacer en secreto y así hubiera respeto para María.

Suan nijani-ini maa Jose, te niskoto in Angel maa tata Dios nuuya sa kishiya,
Así estaba pensando José, y entonces un Ángel del Padre Dios apareció a él en su sueño

te nikey jini Jose: "Jose, sehe David, ma yuhuro
y dijo a José: "José, hijo de David, no tengas miedo,

te kuaka Maria vehero, ja kuu ñasihiro,
"y lleva a María a tu casa como tu esposa

chi ndatu in sehe ja kuu tiun maa Espiritu Santo,
"porque ella espera un hijo que es obra del Espíritu Santo,

te nu nikaku, kainro sihu ja kunani 'Jesus',
"y cuando nazca, le pondrás por nombre 'Jesús',

chi maaya saha ja nama, ja kaku ndihi ñayiu,
"porque Él hará que se libere y se salve toda la gente,

te nandahvaya kuachi ñayiu".
"y apagará los pecados de la gente".

Suan kuu ja nikahan profeta Isaias:
Así es lo que dijo el profeta Isaías:

"Ihasihi kiskakuya seheya, ja kunani 'Emmanuel',
"La Virgen dará a luz un hijo que se llamará Emmanuel,

ja kuni key 'Tata Dios iyaaya jiinyo'."
"que quiere decir 'Dios está con nosotros'".

El mismo día siguen dos misas más, respectivamente a las 11 de la mañana y a la 1 de la tarde. Mientras los asistentes de la primera misa salen a acompañar el paseo de los carros alegóricos por el pueblo, la iglesia se llena con mujeres y hombres del vecino pueblo de San Pablo Tijaltepec, una comunidad tradicional donde todos hablan el mixteco. Las mujeres lucen hermosas camisas de manta bordadas con colores verde, azul, rojo, morado, y figuras en blanco de venados, pavos, coyotes, estrellas y otros símbolos de libertad y dignidad. Muchas cargan hijos pequeños en sus rebozos. La atmósfera se vuelve muy tradicional y de gran devoción. Parte de la predicación se traduce en mixteco. En la tarde se sirve una gran comida para todos en la casa del mayordomo.

Siguen las misas. El día 9 de septiembre todos asisten a la misa de la mañana para dar gracias por la buena realización de la fiesta. Una semana después se festeja "la octava", también con una misa, después de la cual se hace una procesión con la imagen de la Virgen por la comunidad. Al regreso, la imagen es guardada otra vez en su nicho especial en el centro del altar mayor.

A mediados de diciembre, después de la misa dominical, el mayordomo, las madrinas y los *novenarios* entregan su función, simbolizada por las cajas de mayordomo y madrinas y por el bastón de mando, al nuevo grupo, que se encargará de la organización de la fiesta patronal en el siguiente año.

Como la fiesta es un proceso *experencial* y espiritual que se va intensificando mientras avanza durante todos estos días, a la vez que se van superando las tensiones de la organización, se genera también una limpieza de la conciencia, una paz mental, un nuevo ánimo, revigorizado, de sublimar pesares y olvidar rencores e insuficiencias, una auténtica *katharsis*.

La Piedra de Tizoc, famosa escultura precolonial que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología (México D. F.), muestra una serie de conquistas realizadas por reyes aztecas, y el último *tlatoani* en esta lista, con sus hazañas, es quien da nombre a la pieza escultórica: Tizoc. Los gobernantes victoriosos se representan –esto es, se califican– como manifestaciones de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli, numen protector de su imperio, que sujeta a los dioses patronos de las comunidades vencidas, debidamente identificadas por medio de jeroglifos toponímicos (Solís, 1992). Vemos aquí un testimonio elocuente de la existencia de deidades patronas de los señoríos precoloniales. En la época colonial estas deidades fueron sustituidas por los santos patronos católicos. Sospechamos que muchas veces las comunidades buscaron un santo que por sus atributos, funciones o posición en el calendario coincidiera de alguna manera con la fuerza divina que se veneraba allí con anterioridad. Las calidades marciales, por ejemplo, se pudieron proyectar sobre Santiago, san Miguel y san Pablo, mientras que el culto a la Lluvia se concentraba en el tiempo de las fiestas de San Marcos (25 de abril), la Santa Cruz (3 de mayo) y San Isidro Labrador (15 de mayo). Los ritos para honrar a y convivir con los difuntos y ancestros se trasladaron a los días de los Muertos (1-2 de noviembre), momento predeterminado por la liturgia cristiana, en que además se produjo una buena coincidencia con la celebración de la cosecha.

La Virgen de Ñuu Ndeya lleva en sus manos una flor de oro, atributo que la conecta con la diosa azteca Xochiquétzal (“Flor-Pluma de Quetzal”), quien a su vez forma parte de un grupo de deidades que representan la alegría y las primicias de la cosecha, como Xilonen, la deidad azteca de los jilotes (mazorcas tiernas), o las dos jóvenes deidades mixtecas 5 Pedernal y 7 Pedernal de cuyas cabezas brota, en cada una de ellas, una espiga de maíz (*yoco*) y que son quienes reinan en el “corazón de la tierra”, según el *Códice Yuta Tnoho* (p. 12). Visualmente se produce un paralelo con las representaciones de la Virgen María vestida con ropa bordada con espigas de trigo en el arte medieval europeo (por ejemplo en la iglesia de Soest, Alemania). En ambos casos se trata de un sincretismo entre la Virgen María y una diosa precristiana que daba los frutos de la tierra. La Virgen de la Natividad efectivamente se festeja (8 de septiembre) cuando la milpa espiga y las mazorcas comienzan a formarse. De la misma manera podemos establecer lazos entre la Virgen de los Remedios y la antigua diosa del Maguey (Mayahuel).

Este sincretismo no es una simple sustitución, sino un proceso complejo del encuentro entre dos culturas, con frecuencia no comprendido por los invasores. La antigua deidad patrona del Panteón de los reyes mixtecos en Ñuu Ndaya fue la Señora 9 Hierba, que por sus atributos se puede identificar como una versión mixteca de la diosa Cihuacóatl de los nahuas, asociada primordialmente con la muerte y con el culto a los ancestros. Su paralelo en el mundo católico sería más bien la Virgen de la Soledad, caracterizada por su vestimenta negra y su corazón perforado. Pero después de que fray Benito Hernández destruyó de manera violenta y traumática la cueva del eterno descanso de los reyes antiguos de Ñuu Dzau, entre ellos el gran Señor 8 Venado “Garra de jaguar”, la comunidad parece

haberse redefinido: de Ñuu Ndaya o Ñuu Andaya, “Lugar de los Muertos” se convirtió en Ñuu Ndeya, “Lugar de la Abundancia”. Con tal cambio concuerda la selección de una nueva patrona, la Virgen de la Natividad, asociada con la nueva vida. En la iglesia de Ñuu Ndeya (Chalcatongo) la imagen de la Virgen de la Soledad sí está presente, pero en un altar lateral.

Tal como los dioses precoloniales se convirtieron en vírgenes o en santos cristianos, la veneración del Envoltorio Sagrado –“corazón del pueblo”– fue sustituida por cargar y sahumar las cajas de la cofradía, colocadas ante los altares domésticos en lo que es en realidad el inicio del año litúrgico.

A lo largo de este libro hemos visto que ante la necesidad de encontrar eco, entendimiento y aceptación entre la población colonizada, la evangelización y la administración coloniales tenían que recurrir a la lengua indígena y formular sus propósitos o principios en términos mesoamericanos. Como consecuencia, los textos producidos a partir de la conquista en lenguas indígenas de Mesoamérica reflejan precisamente el mundo que querían someter y cambiar. Un ejemplo famoso es el Coloquio de los Doce, un texto misionero del siglo XVI, atribuido a fray Bernardino de Sahagún (León-Portilla, 1986). El autor usa una forma literaria bien conocida en su tiempo: el diálogo, que por supuesto pretende haber tenido lugar en la realidad, pero que, al igual que los diálogos de Platón, es una construcción retórica para convencer al lector. En este caso se trata del famoso “diálogo” que supuestamente tuvieron los primeros 12 misioneros franciscanos con los sacerdotes aztecas. El objetivo del texto es presentar en forma de un género literario europeo (muy de moda en aquel tiempo de “renacimiento”) la predicación de los monjes católicos como contundente y victoriosa, pero el autor, como demostración de su profundo conocimiento del estilo indígena de hablar, también incluye una serie de razonamientos y reclamos emocionales de los sacerdotes de la religión vencida, que hasta hoy nos impresionan.

De manera similar, los frailes dominicos estudiaron e hicieron uso de las técnicas retóricas y literarias del dzaha dzauí, particularmente del estilo del parangón (*sahu*), o sea de la lengua señorial, con sus paralelismos, difrasismos, metáforas y expresiones reverenciales. Tanto fray Antonio de los Reyes dedicó un capítulo de su *Arte* a este modo especial de hablar, como fray Francisco de Alvarado registró muchos términos en su *Vocabulario*. La *Doctrina* de fray Benito Hernández y el *Dzeque Iyadzehe*, la traducción mixteca del tratado de fray Jerónimo Taix, muestran cómo funcionaba esta lengua en la práctica. Aunque no escuchamos una voz explícita de los antiguos mixtecos, sí encontramos referencias intertextuales implícitas basadas en la retórica y en la narrativa precoloniales. Donde los portadores de la cultura antigua estaban acostumbrados a presenciar dramatizaciones y ritos impactantes en las plazas y templos de sus centros ceremoniales, el catolicismo introducido tenía que ofrecer obras de calidad equivalente. Hermosas iglesias barrocas sustituyeron a las antiguas pirámides, y muchas veces fueron construidas en el mismo lugar y con las mismas piedras, y, por ello, quedaron ubicadas en el mismo paisaje natural de los santuarios anteriores, lo que por tales razones dio continuidad a la misma expresión de reportes íntimos con el cosmos. La *Doctrina* en lengua mixteca demuestra cómo fray Benito Hernández y otros primeros misioneros no planearon instaurar una liturgia en

español, como después se hizo, sino generar una vida religiosa y ceremonial formulada completamente en la lengua del lugar. Así, esta liturgia fue “nueva” porque sustituyó el ritualismo antiguo, y de éste ofreció a los fieles un simbolismo similar: la pasión dramática y el sacrificio sangriento del divino fundador, quien se identificó con la luz del sol naciente que vence a la muerte y ahuyenta las tinieblas, cuya enseñanza se identificó con el agua que da vida, y cuyo cuerpo, al ser ceremonialmente repartido y consumido, se identificó con el maíz, elemento emblemático de la vida y del pensamiento de Mesoamérica.

Particularmente interesante es el mensaje moral del nuevo discurso. Hay que recordar que la empresa colonial se caracterizaba por su mentalidad cruel, dominante y destructiva, y por la consecuente disolución de la vida ética establecida (piénsese en las borracheras). Los monjes vieron la necesidad de introducir un culto formal, una nueva disciplina religiosa. De ahí la propagación del rosario como un rezo muy rítmico y estructurado, que enfoca misterios y a la vez se asocia con una historia milagrosa, sagrada, apta para reemplazar las narraciones antiguas de reyes y deidades.

El *Códice de Yodzo Cahí* (Yanhuitlán) demuestra cómo el rosario se insertaba en el discurso ideológico de los *iya* coloniales (caciques) y cómo se conectó con la idea de la fundación de una nueva sociedad cristiana, una *civitas Dei*, visionaria y celeste, que se refleja también en la construcción de las iglesias con sus conventos.

En la formulación de esta nueva mentalidad hay efectivamente múltiples referencias a ideas y prácticas precoloniales. La traducción mixteca reproduce la terminología de la organización social propia del pueblo que habla ese idioma; por ejemplo, la categoría *ñuu tayu*, “ciudad-trono”, que designa el señorío mixteco, se aplica ahora a las capitales de los países europeos.

En otro aspecto y tomando en cuenta que en el mundo hay una omnipresencia de fuerzas espirituales, tanto malas (demonios) como buenas (ángeles), y una frecuente interacción entre los seres divinos (principalmente la Virgen María) y los humanos, la experiencia visionaria como el modo de pasar de un mundo a otro también es compartida por ambas culturas.

Así, entre otras transposiciones, la persecución de las brujas en Europa se extendió y se exportó al continente americano, identificando como “brujos” o “brujas” a las personas que tienen el poder de volar y de transfigurarse en animales, es decir que pueden tener experiencias extáticas y visionarias, los *nahuales* de la cosmovisión mesoamericana. Aunque estos chamanes fueron condenados como enemigos de la fe católica, al igual que los dioses antiguos fueron calificados como “demonios”, se les atribuía al mismo tiempo cierta presencia real en el mundo y se reconocía su poder.

La dicotomía entre pecado y virtud se expresa como la oposición entre oscuridad y luz. Al comparar el alma limpia de pecados con el sol, los misioneros se acercaban al concepto náhuatl del *tonalli*, la fuerza luciente dentro de cada ser, que es lo que da vida. Como elemento nuevo, el cristianismo busca apuntar con índice de fuego los castigos del alma después de la muerte, por lo que da descripciones detalladas y horribles del infierno, como lugar de torturas, hornos y serpientes devoradoras. Pero también tales ambientes eran ampliamente conocidos en la cosmovisión mesoamericana. De hecho vemos un paralelo

con la visita del Señor 8 Venado al Templo de la Muerte (Vehe Kihin) como un lugar de poder espantoso.

Para introducir ese nuevo “imaginario”, los predicadores no tuvieron problema en usar las formas de la retórica antigua, puesto que en sí, su estructura básica les era bastante familiar, ya que el paralelismo también es parte integral del lenguaje bíblico. Lo que les importaba era ocupar estas formas para introducir nuevos contenidos y hacer olvidar las ideas y las prácticas de la “época pagana”. De ahí que los españoles sustituyeron los textos religiosos mesoamericanos con su propia narrativa religiosa y milagrosa (concretamente las historias de la Biblia y los milagros del rosario). Así también la antigua historia de los reyes indígenas, materia principal de los códices mixtecos, se sustituyó por la narrativa dramática de los conquistadores: el conflicto violento entre cristianos y “otros”, por ejemplo los moros, tanto en forma de recuerdos de hechos producidos en la prolongada guerra de “reconquista”, como en forma del conjunto de leyendas que entró en la región como “el baile de moros y cristianos” o “los Doce Pares de Francia”.

EL CALENDARIO LITÚRGICO

Los mandamientos de la Iglesia se expresaban en unidades numéricas significativas, formuladas para memorizarse y recitarse en lengua propia. Escuchamos aquí los ecos de la numerología cósmica del pensamiento mesoamericano, basada en las cuatro direcciones y los tres niveles del universo. Lo mismo pasa con la adjudicación de los santos patronos a las comunidades indígenas y la correspondiente distribución de fiestas por la región. Desde un inicio hubo coincidencias entre ambos calendarios litúrgicos, como la presencia de un periodo de nueve días (novena) y de uno de cuarenta días (la cuaresma). La asociación del nacimiento del Fundador con el solsticio de invierno (24 de diciembre) también daba sentido en la cosmovisión mesoamericana.

El enfoque del año litúrgico cristiano (Navidad-Pascuas) se trasladó hacia el eje entre el día de la Santa Cruz (3 de mayo) y los días de los Muertos (31 de octubre-2 de noviembre). Estos dos puntos espirituales (con intervalo de medio año) celebran el pedimiento de la lluvia (que ha incorporado la historia sagrada del autosacrificio del Fundador Divino en Pascuas) y el culto a los ancestros y a los familiares difuntos, respectivamente. Entre sí encierran el periodo de siembra a cosecha. El día de la Santa Cruz es un festejo del dios de la Lluvia, con procesiones a cuevas, donde se va a pedir la lluvia para la siembra. A la vez este momento es cercano al primer paso del sol por el cenit. Estudios arqueoastrónomicos han demostrado que todo este complejo de ideas ya estaba presente en la construcción de los antiguos centros ceremoniales: en muchos casos el edificio nuclear se orienta hacia un punto en el horizonte donde se oculta el sol un día astronómicamente significativo, como el tránsito cenital o el solsticio, determinándose así toda la orientación de la ciudad dentro de un marco cósmico y calendárico. Por otra parte la iconografía de tales sitios (piénsese en Teotihuacan o en Tenochtitlan) suele mostrar múltiples referencias al culto a las deidades del agua y de la lluvia.

Por la simbología de la cruz, el día de la Santa Cruz (que en Europa originalmente conmemoraba nada más el descubrimiento de la reliquia de la cruz de Cristo por santa Elena, madre del emperador Constantino) remite a la historia de la pasión de Cristo, celebrada en la Semana Santa, que se prefigura en los sucesivos Viernes de la Cuaresma. De esta manera, la Semana Santa viene a ser una especie de preludio del día de la Santa Cruz.⁶

Al igual que en la antigüedad, el festejo de los seres divinos, los santos (*iha*) católicos, se distribuye por las comunidades. Cada comunidad da importancia a la liturgia general, pero obviamente tiene su propia fiesta principal como núcleo de su vida religiosa. Así, cada fiesta patronal se ubica en relación sintagmática con las otras fiestas de la misma comunidad y en relación paradigmática con las fiestas principales de las comunidades cercanas. La secuencia de las fiestas, que leemos en almanaques como el Calendario del Antiguo Galván, se transforma así en una trayectoria geográfica por la región. Aunque las fechas de estas celebraciones proceden del calendario cristiano, y originalmente no pertenecen al mundo mesoamericano, notamos que números simbólicos mesoamericanos como 13 (trecena), 20 (veintena), 26 (dos trecenas), 40 (dos veintenas) y 52 (cuatro trecenas) también aparecen en los intervalos entre las fiestas importantes, celebradas en diversos lugares, dedicadas a los santos y a las manifestaciones divinas centrales de la fe católica. No pretendemos reconstruir la organización temporal mesoamericana subyacente de la liturgia católica. En primer lugar sería difícil, dados los efectos del bisiestro y los cambios en la cronología cristiana misma (del año juliano al año gregoriano). Además con tantos números y fechas a la disposición es fácil encontrar o postular periodizaciones significativas: debemos estar conscientes de que cuando reducimos datos culturales a números se pueden comprobar todo tipo de estructuras e ideas, que no necesariamente fueron las de la gente de aquella época, sino que pueden ser consecuencia de nuestras propias proyecciones. Por otra parte, es obvio que tales periodizaciones fueron observadas por la población nativa, acostumbrada a ciclos rituales similares en su propio calendario. Podemos, en cambio, reconstruir tentativamente algunas periodizaciones que pudieron haber sido vistas como significativas en el propio calendario mesoamericano.

El día de la Santa Cruz se ubica en un periodo de 20 días, que abarca desde el día de San Marcos (25 de abril) hasta el día de San Isidro (15 de mayo). Otra festividad notable en este periodo es la de Santa Catalina de Siena (29 de abril). El 3 de mayo es además 90 días después de la importante fiesta de la Candelaria (presentación de Jesucristo en el Templo), el 2 de febrero. La cuaresma cae en este segmento del año, y culmina en la Semana Santa, asociada con la primavera y la preparación de los campos. Toda la “veintena” de fines de abril y principios de mayo es el tiempo para pedir la lluvia y preparar la siembra de las milpas de temporal.

Después de la día de la Santa Cruz la fiesta mayor del verano es San Juan Bautista (24 de junio), que marca el solsticio del verano como equivalente de la Navidad (24/25 de diciembre) y es la fiesta patronal de, por ejemplo, Yodzo Co (Coixtlahuaca) y Tuhu

⁶ Cf. Hans-Jörg Witter, investigación en progreso: véase su contribución al volumen publicado por Jansen y Van Broekhoven (2007).

(Sosola). Del 3 de mayo al 24 de junio transcurren 52 días. Del 15 de mayo (San Isidro) al 24 de junio son 40 días.

Del 3 de mayo al 22 de julio, la fiesta de Santa María Magdalena, patrona de Añute (Jaltepec), cercana a la entrada de la canícula, son 80 días (4 veintenas).

Del 24 de junio (San Juan) al 15 de agosto, la Asunción de la Virgen, fiesta patronal de Ndisi Nuú (Tlaxiaco): 52 días.

A cinco días (un ciclo de mercado) del 24 de junio está la fiesta de los dos apóstoles principales, San Pedro y San Pablo (29 de junio), santos patronos de Yucu Ndaa (Tepozcolula). De allí al 25 de julio, día de Santiago, el patrono de la conquista militar, y patrono de lugares como Ñuu Tnoo (Tilantongo) y Yuta Tnoho (Apoala): 26 días.

Del 29 de junio (San Pedro y San Pablo) al 8 de agosto, fiesta de Santo Domingo, fundador de la Orden de Predicadores y patrono de Yodzo Cahi (Yanhuitlán), se cuentan 40 días.

Del 25 de julio (Santiago) al 8 de agosto (Santo Domingo) son dos semanas, y al 15 de agosto (Asunción de la Virgen) tres semanas, lo que significa que si se cuentan los días hasta la víspera de estas fiestas son una trecena y una veintena respectivamente. La fiesta de Santo Domingo cae cerca del segundo paso del sol por el cenit.

Un periodo de 20 días transcurre entre el 8 de agosto y el día de San Agustín (28 de agosto), que a su vez queda una trecena después del 15 de agosto (Asunción de la Virgen). En este tiempo cae la fiesta de San Bartolo (24 de agosto), que marca la salida de la canícula.

Hay 52 días entre el 8 de agosto y el 29 de septiembre, poco después del equinoccio del otoño, la fiesta de San Miguel Arcángel, otra sublimación del conquistador y patrono de Ñuu Ndecu (Achiutla).

En este periodo cae el 8 de septiembre, la Natividad de la Virgen María, fiesta patronal de Ñuu Ndaya (Chalcatongo), un mes después del 8 de agosto (Santo Domingo). Esta fiesta está dos treceñas después del 13 de agosto, día de San Hipólito, patrono de la conquista y de la provincia dominica de Oaxaca, una trecena antes del equinoccio del otoño. Es una trecena hasta el día de San Mateo, que coincide con el equinoccio (21 de septiembre), y es una veintena desde el 8 de septiembre a la víspera de San Miguel (29 de septiembre); se cuentan dos treceñas a la fiesta de San Francisco (4 de octubre), que es apenas 5 días (un ciclo de mercado) después de San Miguel, y dos veintenas al día de San Lucas (18 de octubre). Además transcurre un periodo de 52 días desde el 8 de septiembre al 30 de octubre, es decir, la víspera del inicio los días de los Muertos (31 de octubre-2 de noviembre).

Lógicamente, entre el 8 de septiembre, Natividad de la Virgen María, sobran tres meses o siete treceñas (91 días) hasta el 8 de diciembre, Concepción de la Virgen María, festejada en esta región más bien como el día de la Virgen de los Remedios y de la Virgen de Juquila, el gran centro de peregrinación en el territorio chatino.

Del 2 de noviembre, cuando finalizan los días de los Muertos, es una novena (9 días) hasta San Martín (11 de noviembre), que precede al verdadero solsticio del invierno (21 de diciembre) con 40 días. Más significativa aún, del 2 de noviembre se cuentan 40 días

hasta la fiesta de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), 52 días hasta Noche Buena (24 de diciembre) y 65 días hasta los Reyes (6 de enero). Desde la Noche Buena hasta la fiesta de la Candelaria son 40 días y, en años sin bisiesto, hasta el 3 de mayo 130 días (medio *tonalpoalli*).

Estos cálculos nos dan lo que pudo haber sido una lectura del año litúrgico católico en términos del calendario mesoamericano. Más importante es que nos demos cuenta de que este nuevo año litúrgico se insertó en una organización espaciotemporal preexistente que ya había creado un paisaje ritual, y que esto facilitaba a la población colonizada interpretar e incorporar las celebraciones de la iglesia colonizadora, con un reacomodo ligero y sin perder lo esencial de sus relaciones significativas con las fuerzas del cosmos. Aún más, los nuevos símbolos vinieron a ampliar, a reforzar y a reafirmar las metáforas profundas de su antigua visión del mundo. La veneración de la santa cruz, por ejemplo, entroncaba con la simbolización de las cuatro direcciones, y por eso, con la omnipotencia del dios de la Lluvia, y la eucaristía proclamaba la profunda identidad de Jesucristo con el maíz, y por eso con la vida. Así fue como el nuevo año litúrgico se adaptó también a los ritmos del ciclo agrario mesoamericano, estructura subyacente de toda actividad social y económica, tal como lo podemos apreciar en documentos como la *Memoria de Ini Yoho* (Yolomécatl).

Otros aspectos simbólicos mesoamericanos que quedaron presentes en la conceptualización de esta nueva liturgia fueron los referentes a la clasificación de los años de acuerdo con su carácter numérico: los años pares son buenos y los impares son años de mal augurio (*iin ndeyu kuiya*). Por eso para un año impar (por ejemplo 2007) casi no se ofrecen ni mayordomos ni madrinas ni *novenarios*, mientras que para un año par (por ejemplo 2006, 2008) no faltan voluntarios para organizar la fiesta del pueblo.

Antiguamente existía un sistema detallado de acuerdo con el que cada año tenía su aspecto adivinatorio y simbólico:

Reparten una edad perfecta de la vida en cincuenta y dos años, dando trece de ellos a cada una de las cuatro partes del mundo: Oriente, Aguilón [Norte], Poniente y Mediodía [Sur], y conforme a la parte que aplican aquellos trece años se prometen la salud, y temporales.

A los años del Oriente, deseaban por fértiles y saludables.

A los del Norte tenían por varios.

A los del Poniente buenos para la generación y multiplicio [multiplicación] de los hombres, y remisos para los frutos.

Al Sur tenían por nocivo de excesivos y secos calores, y observan que desde su gentilidad en los trece años del Sur, les habían venido todos sus trabajos de hambres, pestes y guerras, y le pintaban como la boca de un dragón echando llamas.

Y pasados los trece años del Sur, empezaban de nuevo la edad por el Oriente [...]. (Burgoa, 1934, I: 289.)

Hoy en día se conserva esta idea en la observación de la dirección del año nuevo, que se presenta en forma de nube:

Jaáyo ndéhéyo, kukotoyo ñúú kuiti ja mà kusùyo, chi uán kúu ja kukotoyo kuià jáá: á vâha kii ichi Yuku Kuáán, shi kii ichi nuù kée ndikàndii, shi kii ichi Ñuù Kòhyó, shi kii ichi véé, kii kuià jáá.

Vamos a ver, cuidamos [en] la medianoche, que no dormimos, porque miramos si el año nuevo vendrá el año nuevo por el Fortín (Oriente), o por donde se pone el Sol, o del rumbo a México (Norte), o del Sur.

Ichi uán nakukotoyo akuáa. Vina kúu kiu ja mà kusùyo chi kukoto ja kii kuià jáá, nú kuià vâha nijani, vâha ja chaá ja kúuyo, shi kuià kuehè kuu ja nichaà.

De esa manera cuidamos en la noche. Hoy es el día que no dormimos, porque estamos cuidando que viene el año nuevo, [a ver] si el año se puso bueno, [si es] bueno [el año] que llega para nosotros, o [si] será un año de enfermedades que llegó.

Kukotoyo ndénù nà ora chaà kuià jáá, kukotoyo, te ichaàn.

Cuidamos dónde, a qué hora llega el año nuevo, cuidamos, y (también) el día siguiente.

Ñúú kuiti kúu ja chaá kuià ja kukotoyo.

A la media noche es cuando llega el año que estamos cuidando.

Te nú kii ichi Nunduá chi kuià vâha kuu.

Y si vendrá por la dirección de Oaxaca (Oriente), entonces será año bueno.

Te nú kii ichi ñinu, kúu ja shraàn kájihi ndiyyi, chaá kuehè jín, chi ja kii ichi ñinu kúu ja jihí ñàyyi ndáhu: kuù jayíí, kuù jasíhí. Kuià yuhà kuu.

Y si viene del Norte es (significa) que habrá muchos muertos: viene enfermedad con él, porque el hecho de que viene del Norte es (significa) que muere la gente pobre: muere hombre, muere mujer. Será año de hielo.

Nú ñijihì Ihà Yoò te shraàn kájihi jasíhí; te nú ñijihì Ihà Ndikàndii shraàn kájihi jayíí.

Si muere (se eclipsa) la Señora Luna, entonces mueren muchas mujeres. Y si muere (se eclipsa) el Señor Sol, entonces mueren muchos hombres.

Nú kii kuià jáá ichi véé te kuià vâha kúu, chi shraàn ja kii ichi ñinu.

Si el año nuevo viene del Sur, entonces es bueno, porque malo (bravo) es el que viene del Norte.

Te nú nuù kée ndikàndii tú vâha kuià; te nú kii ichi véé, máá sàu ndihì kuáha, vâha kuià kúu.

Y si (viene) por donde se pone el sol, no es bueno el año; pero si viene del Sur: pura llovizna da, es año bueno.

Estas predicciones se complementan con la observación del tiempo en los primeros días del año, una costumbre que Mesoamérica y España tenían en común:

dábanle diez y ocho meses de a 20 días, y otro más de cinco, y éste al cabo de cuatro años como nuestro bisiesto lo variaban a seis días, por las seis horas que sobran cada año, que multiplicadas por cuatro años hacen 24 horas, que es un día cabal, que sobra a los 365 del año usual, y entonces llamaban en su lengua a aquellos seis días: mes menguado, errático. Y en este mes habían de sembrar algunas sementeras para ver por ellas como acá nuestras cabañuelas, la fertilidad del año, y cierto que tienen algunos tan regulado este conocimiento, que las más veces previenen la abundancia de aguas o sequedad de vientos que ha de seguirse [...]. (Burgoa, 1934, I: 289.)

REFLEXIÓN CRÍTICA

Se comprende que tanto los fieles como los curas y los antropólogos se muestren entusiastas en todo lo relativo a las fiestas tradicionales, ya que éstas expresan una devoción individual y colectiva, estimulan las relaciones sociales, la convivencia, la actividad económica, la renovación y la construcción de edificios, y mantienen conocimientos y prácticas tradicionales (como el labrado de velas, la formación de un arco de cucharillas, etcétera).

Pero hay otro lado de esta imagen idílica. La reafirmación de las relaciones sociales también puede causar tensiones: se ve cuál es la posición real de los organizadores (mayordomos, madrinas, *novenarios*) en la comunidad, quién les ayuda y quién no. El elevado gasto que implican todas las actividades se transforma en una pesada carga, pues exige inversiones fuertes y causa deudas (*guezas*). Especialmente hoy en día, cuando vivimos en una sociedad económicamente muy desigual, estos cargos acentúan y ahondan las diferencias socioeconómicas dentro de la comunidad. Para algunos, la preparación de la fiesta es una tarea de varios años, que puede obligarles a migrar (incluso ilegalmente a Estados Unidos) para ganar el dinero necesario. Aunque generalmente el motivo original se basa en una decisión muy personal, un voto o una promesa al santo patrón o a la santa patrona (como gratitud por una ayuda con la salud o por haber obtenido algo muy deseado), lo irónico es que de ahí la organización de la fiesta misma se desarrolla como un mecanismo que causa aceptación local visible, algo que puede ser importante para compensar un sentimiento de inseguridad acerca de la propia posición social y hasta para servir a alguna ambición de pertenecer a los “caracterizados” de la comunidad (y tener el respeto, el prestigio o la influencia política correspondiente).

Esta búsqueda de presencia o visibilidad social introduce irremediablemente un elemento de rivalidad: cada organizador tiende a “hacerlo mejor” (o más grande y más caro) que sus predecesores. Desde la devoción original, el enfoque cambia a consideraciones de cómo se va a ver. Esto afecta hasta la convivencia misma. La reciprocidad de las ayudas en realidad se vuelve cuantificable y toma una forma de préstamo riguroso: lo entregado se registra con precisión y se espera (demanda) que sea reintegrado cuando el dador tenga una obligación ceremonial similar.

Muchos gastos los causan cuestiones exteriores y el lujo; en realidad no originan un ingreso significativo local, ni estimulan la producción económica en el ámbito de la comunidad, sino que exportan los pocos fondos que existen localmente hacia los grandes centros urbanos del país. Lo que cuesta es el conjunto de los arreglos florales (ya no localmente buscadas ni hechas, sino pedidas a un alto costo desde la ciudad de México), y la enorme cantidad de refrescos y cervezas, cuya compra beneficia infinitamente más a las grandes compañías productoras que a los pequeños comerciantes locales. También la comida, aunque muy tradicional, implica la importación de gran cantidad de ingredientes desde la capital del estado o del país (arroz, aceite, tomates, chile, ajonjolí, clavo, canela y otros elementos culinarios). Lo mismo vale para trastes y otros artefactos de plástico o de aluminio, veladoras, tela e hilos para hacer las servilletas bordadas, y obviamente para los materiales ocupados en la construcción de edificios especiales (piedras para muros o pisos, cal, cemento, lámina para techos).

Si calculamos que cada cabecera suele tener varias fiestas cada año (por lo menos la Semana Santa y la fiesta patronal) y que este prototipo se repite en las agencias, nos damos cuenta del enorme impacto económico de todo esto en la región. De ninguna manera quisiéramos criticar un acto de fe; el problema es precisamente que este intenso ciclo de fiestas es mucho más que un acto de fe, es un fenómeno socioeconómico de primera importancia. Comenzó como un núcleo hermoso e ideal, expresión de piedad y generador de solidaridad comunitaria, pero se ha desvirtuado y convertido en parte de la fuga de dinero y de la explotación de la gente, propia del colonialismo interno, del cual la institución de la iglesia católica es un antiguo cómplice, tanto en el ámbito local como en el mundial. Aquí nos enfocamos en las fiestas de las iglesias, pero no hay que perder de vista que todo esto se inscribe dentro de una práctica omnipresente de corrupción y saqueo. Están las mafias constructoras que demuelen el paisaje para obtener grava, cal y otros materiales a un costo muy bajo. Hay “servidores” públicos en las presidencias municipales que manejan sus presupuestos con poca transparencia y que al fin de su periodo de “servicio” cargan con todo lo que pueden, desde las computadoras hasta el mosaico del piso; allí también se pierden los documentos valiosos de los archivos. Existe un porrismo violento con fines políticos oscuros, que promueve un clima de inseguridad, de conflictos, amenazas y confrontaciones armadas, por ejemplo sobre los linderos entre los pueblos.

Por otra parte, las experiencias traumáticas y la internalización de estructuras de desigualdad, explotación y discriminación han generado pasividad y victimismo en partes de la población, junto con un enajenamiento profundo de la propia lengua y cultura. Observamos un gran contraste entre la disposición de la gente a hacer gastos exorbitantes para estas fiestas y la poca voluntad de invertir en la infraestructura de la población: “todo eso que lo dé el gobierno”. El mismo desinterés afecta a la educación: en todas partes hay televisores y automóviles, pero casi no se encuentran libros u otros utensilios de estudio. Como es bien sabido, el nivel educativo del estado de Oaxaca es generalmente ínfimo (cf. Meyer y Maldonado, 2004). Todo esto viene aunado a la imposición de una actitud obediente, servil y arrastrada, sin crítica alguna y sin criterio. Cuando vemos cómo muchos curas y muchos maestros no hacen más que regañar a la gente humilde, reconocemos que

aquí no han pasado ni la descolonización ni la iluminación racionalista. Al contrario, el contexto está plagado de ideas coloniales, como machismo, alcoholismo y racismo.

La devoción personal hacia la santa patrona de la comunidad se convierte en una actitud normativa: la idea original de vestir a la Virgen con traje indígena (“como lo que somos”) es rápidamente abandonada frente a la crítica local y se prefiere que sus atuendos sean coloniales, como de reina española. La antigua costumbre de la población de tocar la imagen durante los días festivos, como elemento fundamental de su experiencia religiosa, devino prohibición (“para que no la ensucien”). En la discusión se ahonda la diferenciación dolorosa entre la “gente de razón” que vive en el centro de la comunidad y los indígenas del campo. Puede ocurrir que diferentes facciones traten de controlar la iglesia y busquen hacerse con el favor de los curas, o que personas cercanas a la iglesia sean precisamente comerciantes del centro que se dedican a la venta de los artefactos necesarios para la vida litúrgica (rosarios, imágenes, velas, servilletas, trajes para bautismo, comunión o matrimonio).

Los curas progresistas se esfuerzan y leen a la congregación, por ejemplo, partes de la declaración de los obispos latinoamericanos reunidos en Aparecida, Brasil, que insisten en la igual dignidad, capacidad y responsabilidad de mujeres y hombres.

En esta hora de América Latina urge escuchar el clamor muchas veces silenciado de las mujeres que son sometidas a muchas formas de exclusión y de violencia en todas sus formas y en todas las etapas de su vida. Entre ellas, las mujeres pobres, indígenas y afrodescendientes han sufrido una doble marginación. Urge que todas las mujeres puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión.

Mientras, el machismo está todavía muy difundido en la congregación. De manera contradictoria, pero como si fuera muy normal, a la misa en honor de la Virgen asisten hombres que golpean a sus mujeres y las maltratan, ofenden y menosprecian de muchas formas. Las iglesias mismas hablan con palabras altisonantes de luz, salvación, hermandad, amor de Dios, perdón de los pecados y el reino del cielo, pero no enfocan con el mismo afán la realización práctica ahora y aquí en la vida terrenal. Los símbolos ya no se interpretan como tales, sino que es el aspecto material, exterior, el que se malinterpreta como lo principal y normativo. El altar ante la imagen de la patrona se llena de flores y de velas, pero sin preguntarse si nosotros mismos en verdad encendemos la luz de nuestra inteligencia a través del estudio y del trabajo, o si hacemos en verdad florecer nuestra vida emocional y artística para el bien de la comunidad. Las predicaciones condenan en términos generales el “pecado”, pero no exhortan, ni estimulan, mucho menos ayudan, a las generaciones jóvenes –muchachas y muchachos– a desarrollar sus talentos.

Tales contradicciones e hipocresías, aunadas al conservadurismo y a los intereses de poder social, en cualquier religión con el tiempo socavan la credibilidad y la fuerza de la fe.

Otra experiencia ilustrativa que tuvimos en Chalcatongo en la fase final del acopio de datos con parte de los cuales hemos integrado este libro, fue el jubileo de 25 años de sa-

cerdocio celebrado por uno de los padres capuchinos. Para marcar este suceso se organizó en la iglesia local un simposio teológico sobre “inculturación y diálogo religioso” con el apoyo de la orden.

Varios ponentes analizaron la interacción de convicciones mesoamericanas y cristianas, haciendo hincapié en el enriquecimiento simbólico y espiritual que surge de la aceptación mutua, y reclamando los sitios sagrados, que ahora el Instituto Nacional de Antropología e Historia tiene expropiados o secuestrados. Los días de reflexión y discusión comenzaron con ceremonias de la fe originaria como la limpia, la invocación de las cuatro direcciones, y hasta el rezo al sol saliente en una madrugada muy fría, en un sitio arqueológico cercano. La celebración de tales ritos dentro de este contexto se podría calificar como una forma de lo que el historiador Hobsbawm ha llamado “reinventar la tradición”, pero en realidad procedía de la costumbre viva y de un sentimiento religioso mesoamericano muy presente.

El último día se celebró una misa como punto principal y clausura del acontecimiento. De parte de las monjas presentes el cura del jubileo recibió una nueva vestimenta sacerdotal con el motivo vertical del *ñuu* (la comunidad como escalera al cielo) y la cruz de la famosa primera página del *Códice Tezcatlipoca* (Fejérváry-Mayer). Pero también había llegado el arzobispo. Allí se notó el aspecto institucional de la Iglesia. Con la obediencia prescrita, el padre (indígena) renovó sus votos de manos del arzobispo (criollo) de Oaxaca y el provincial (español) de la orden capuchina. Por mandato del arzobispo, “la máxima autoridad”, se canceló la limpia planeada como parte de la eucaristía y hasta se prohibió la lectura del evangelio en *sahin sau*.

El texto proscrito por el arzobispo fue el famoso pasaje del Evangelio de San Lucas (10: 25-36).

Sa kuia, sa kiu uan, nijaa nuu Jesus
in toho tuha ja jini vaha tutu vehe ñuhu.

Toho uan nikuni ja sndahuya, saha ja nakanakavaya
te niyatuhun: “Maestro, nou kisahana ja uni kuchakuna?”

Jesus ninayokani tuhun nuuto:
“Nou kuu ja yoso nuu tutu vehe ñuhu?
Nou kuu ja kahuro nuu uan?”

Toho tuha tutu vehe ñuhu ninayokani tuhun:
“Chiñuhuro te koo mani shraanro nuu jitohoyo, tata Dios,
jiin ini jiin anuro, jiin ndihi nduhuro, jiin ndihi vii maaro,
te koo mani tahanro nuu taka ñayiu;
kotoro inga ñayiu suni suan ja kuu maaro”.

Jesus nikey jinito:
“Ninayokani vaha shraanro. Saha uan te kuchakuro.”

Ko toho ja jini tutu vehe ñuhu, nikuni ja stuutu maa,
ja shraan vaha ini, niyatuhuntu Jesús:
“Te ndeu kuu tahanna?”

Te Jesús ninayokani tuhun:

Ɔn chaa ninuu, vei ichi Jerusalén, kuahade ichi Jericó,
te nikanakavade nuu ndaha ñakuihna jinaha,
nikasuhun, nikastujide, te ndiyi nikakuu katuu.
Te nikee in sutu vei ichi uan,
nijini nou nikuu te nijahani kuaha.
Ɔn-ni nindaku nijaha in Levita nijini nuude
te nikihin ichi maa kuaha.
Ko in toho samaritano ja jika saha ndahu, nijaa shiinde
te ndehe nuude te nindukundahu inide chaa nituji uan,
nikeyahade, niskaka aceite nuu nituji jiin ndishri
te ni juhni jiin sahma.
Uana niskaade siki kuayude te nijayakade chaa nituji
vehe nuu ndoo maade te ninditode chaa uan.
Ɔnga kiu nitava joo shruhun
te nijaha nuu maa toho shi vehe uan
te nikey jinito:
“Kotorode te nu nouka sdeñuhuro jiinde
te ja yaari te nachahuri nuuro.
Ndeu ja ndenuni chaa yaha nijito tahan chaa
ja nitahan tuhun nundoho
ja nikakenda ñakuihna nuude te nikasuhunde?”

Toho ndichi ja jini vaha tutu vehe ñuhu ninayokani tuhun:
“toho samaritano ja nikundahu ini nuude”.

Uana Jesús nikey jinito: “Kuaha te saharo suan”.

9. HISTORIA, LENGUA E IDENTIDAD



El estudio de los textos antiguos y modernos en dzaha dzaui y en lenguas americanas en general se ha definido como un ejercicio de filología y hasta de “Nueva Filología” (cf. Restall, 2003), pero es más que eso. Dichos textos reflejan un desarrollo sociopolítico así como una realidad humana, dinámica y dramática, desde un pasado remoto hasta hoy día. No se pueden divorciar de la gente, cuyas experiencias e ideas expresan. Su estudio debe estar arraigado en una realidad presente, con sus desafíos, sufrimientos, logros y oportunidades.

Los pueblos originarios de América no son “pueblos sin historia”. Todo lo contrario, son pueblos con mucha historia y con su propia literatura, escrita y oral, y, sobre todo, son pueblos vivos que están pasando por una fase crucial y dramática de su historia (cf. Wolf, 1982).

Tanto la práctica cotidiana como el legado espiritual de una comunidad contienen su estratigrafía interna, que refleja el proceso de su formación. Un análisis histórico-cultural descubre esta estratigrafía y reconstruye los sucesivos ambientes en que se generaron y se gestaron sus capas, y, además, agrega y superpone significados y experiencias, latidos de memoria y vacíos de recuerdos borrados.

FUNCIÓN DEL SAHU

El lenguaje señorial o reverencial, evidenciado en los parangones o discursos formales (*sahu*), fue y sigue siendo un elemento central de los hechos importantes de la vida social, sean celebraciones de la comunidad o articulaciones existenciales propias del seno familiar. Con sus fórmulas y expresiones especiales, es un conjunto de enunciados que ayuda a ritualizar esos sucesos y a caracterizarlos explícitamente como momentos de capital importancia, que establecen un contacto con momentos similares del pasado (aspecto pa-

radigmático) y con los valores codificados por otros en un tiempo concebido como “inmemorial” (mensajes canónicos).¹ Este canon está mucho más presente que la autorreferencia o que la referencia a circunstancias específicas. De ahí su carácter normativo y de ahí su uso predilecto en contextos de enseñanza ética (como los *huehuetlatolli*), de práctica solemne o de memoria cultural.² El uso de frases especiales, paralelismos y metáforas caracteriza este discurso explícitamente como “especial”: estas expresiones extraordinarias –y hasta de combinaciones extrañas, exageradas o imposibles– crean una tensión que obliga al oyente a que trate de interpretar el discurso en un sentido que trasciende la simple comunicación factual. No se trata de un producto “híbrido”, sino de un texto de “fusión mágica” que empuja al oyente a pensar en un nivel más alto de síntesis simbólica y por ello a crecer en cuanto a su experiencia vital.

Tanto el *sahu* como su contexto ritual tienen un fuerte acento paradigmático, puesto que resaltan tiempos, lugares y valores específicos, no como una simple copia de un evento similar anterior, sino como una dinámica artística, aplicable en distintos contextos, que siempre ambiciona ejercer influencia sobre la actualidad y llegar a una metamorfosis creativa (cf. Ricoeur, 2006).

Todos estos componentes confieren al ambiente una solemnidad, una atmósfera seria y sagrada, que obliga a los participantes a comprometerse seria y públicamente con sus lealtades y responsabilidades al respecto de acuerdo con el código ético compartido, de manera tal que el discurso reactiva la memoria cultural.

Por otra parte podemos incluir aquí una breve reflexión crítica similar a lo que dijimos sobre las fiestas. El lenguaje hermoso e impresionante puede servir también para tapar realidades incómodas y con su imagen idílica e idealista imponer cierta normatividad de conducta. Con frecuencia, lo que en tales discursos se enfatiza y se pregonaba refleja una *idea*, mas no la *realidad*. Incluso tales discursos pueden padecer hipocresía y manipuleo. Después de la experiencia multacentenaria de colonialismo y neocolonialismo, toda esta retórica ceremoniosa puede expresar una mentalidad doble: por una parte servil, por otra llena de rencor y resentimiento. De la misma manera, la vida comunitaria no se presta así como así a la idealización, puesto que si en verdad fuera muy hermosa e idílica, los pueblos indígenas no tendrían ningún problema y ninguna causa. La realidad es más cruda. Donde se habla mucho de reciprocidad y solidaridad, reina más bien la envidia, “hermana” de la incapacidad de cooperar entre sí y de la desintegración de relaciones y de valores, como típica herencia colonial.

En la época precolonial, los ritos públicos y los discursos formales sirvieron para manifestar la coherencia de la comunidad bajo el mando de sus gobernantes (*iya*), cuya dinastía se remontaba al inicio de la configuración social del momento, se fundamentaba en el respeto a los dioses y estaba arraigada en el paisaje. El *sahu* reafirmaba su poder como parte de la identidad narrativa y de la ética social y religiosa de la comunidad misma.

Una vez consumada la conquista y establecida una más de las sociedades coloniales, los líderes de los pueblos indígenas desarrollaron diferentes formas de protección y de

1 Véanse los análisis citados de Leach (1996) y Rappaport (1999) respectivamente.

2 Nos inspira el profundo análisis que de tales discursos hace Ricoeur (2006).

resistencia, entre ellas la aceptación de la fe católica –interpretada según las estructuras cognitivas de su propia cultura e incorporada de manera sincretista– como un nuevo código ético que no sólo reafirmaba la antigua organización comunitaria sino que también obligaba a interactuar a los mismos colonizadores.

En el alineamiento de los antiguos palacios (*aniñe*) con las nuevas iglesias (casas del antiguo *Nuhu*, fundadas en lugar de los templos precoloniales), así como en la ejemplar aceptación de la misa, del rezo del rosario y de otras devociones católicas, los gobernantes indígenas de la época colonial buscaron incorporarse de manera visible en el nuevo sistema social, comprometer a las nuevas autoridades a reconocerlos y así mantener sus privilegios y su liderazgo.

De esa manera, durante un tiempo se creó efectivamente una versión colonial de la civilización mixteca, reforzada por la industria de la seda y otros impulsos económicos. Esa época fue la de una “segunda generación” después de la confrontación armada, una generación de esperanza que ya creció en una sociedad nueva, con determinación de continuar los talentos creativos de sus ancestros pero ahora “bajo la luz del evangelio”. A ella pertenecen muchas obras de arte, como las mismas grandes iglesias y los conventos, con sus retablos y con su liturgia y su doctrina correspondientes en dzaha dzauí.³ La inspiración intercultural generó un lenguaje artístico nuevo, como se ve en el *Códice de Yodzo Cahi* (Yanhuitlán) o en la Casa de la Cacica de Yucu Ndaa (Tepozcolula), pero también en la transformación del tratado sencillo y poco pretencioso de los milagros del rosario de fray Jerónimo Taix en una obra de la literatura mixteca.

Pero la explotación desmesurada y cruel de la población, aunada a la catástrofe demográfica por las enfermedades y los abusos, frenó e interrumpió ese desarrollo, convirtiendo a la generación de la esperanza en una generación trágica, frustrada y cínica. Durante los siglos posteriores, las comunidades, ayudadas por la poca accesibilidad de la región, lograron mantenerse como unidades relativamente independientes y autárquicas, manejando sus propios asuntos.

Con el tiempo, los descendientes de la antigua aristocracia indígena, reconocida por las autoridades coloniales como una especie de “gobierno indirecto”, en gran parte se enajenaron de su pueblo. La Independencia de México, seguida por la Reforma, puso fin a su presencia y a su poder, dejando que el vacío que dejaron fuera rápidamente llenado por nuevos “caciques” capitalistas, cuyas influencias locales se basaban en dominio económico, violencia e intimidación, así como en alianzas políticas con ramificaciones nacionales. Con todo esto, el uso del dzaha dzauí y del discurso ceremonial se fue retrayendo de la vida política pública, más y más dominada por gente que ya no se identificaba con la tradición cultural local, pero se conservó en ambientes netamente comunitarios o familiares. Allí, esta emocionante herencia se ha conservado hasta nuestros días, pero ahora ella misma y sus depositarios están más en peligro que nunca. Y un pronóstico conmovedor es el que apunta a que muchas lenguas indígenas de las Américas desaparecerán dentro de la próxima generación.

3 Compárense las observaciones de Gosden (2004: 25) sobre cómo el colonialismo paradójicamente también puede tener efectos positivos sobre la creatividad cultural.

A fines del siglo XIX, un grupo de investigadores locales, coordinado por Manuel Martínez Gracida, ya reconoció este peligro de la progresiva desculturización, y en un gran proyecto interdisciplinario trató de combatir el proceso. Cada vez más emocionados y entregados a su ideal, comenzaron a recuperar el pasado, realizando algunas primeras exploraciones arqueológicas, rescatando documentos y registrando tradiciones orales, todo con fines educativos y para impulsar el orgullo de la propia identidad cultural como base del desarrollo socioeconómico. Sus recopilaciones de leyendas, sus interpretaciones de códices y sus novelas como *Ita Andehui*, marcaron una nueva etapa en la historia de la literatura mixteca. Irónicamente, toda esa actividad, tan pionera y avanzada en su tiempo, fue interrumpida por la Revolución Mexicana. Posteriormente han sido principalmente personas de fuera de la Mixteca quienes han realizado las investigaciones, mientras que los promotores del sistema educativo, inspirados por un concepto equivocado de superioridad occidental y de homogeneidad nacional, se han empeñado en castellanizar a la población. Durante más de un siglo, la escuela, lejos de combatir prejuicios y discriminaciones, ha contribuido activamente a reprimir el uso de las lenguas indígenas, a estigmatizar la herencia y la tradición mesoamericana, y a doblegar, desorientar y enclaustrar la mente de los jóvenes. Curiosamente, por eso, la lengua, la cultura y la historia de Ñuu Dzaui son temas de enseñanza y de investigación especializadas en varias instituciones académicas de los Estados Unidos y de Europa, mas no en la región misma ni en los estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero, donde está el territorio original del pueblo Ñuu Dzaui.

COLONIALISMO Y PROCESO IDENTITARIO

Para una breve reflexión final queremos ubicar lo anterior en el marco de la experiencia social y cultural de hoy en día. Como los efectos del colonialismo y de su sucesor histórico, el nacionalismo, sobre la sociedad, la cultura y la identidad han sido y siguen siendo de enorme impacto, existe una muy abundante literatura analítica y reflexiva sobre este tema, que varía de la deconstrucción de los conceptos y de los hechos en casos particulares a los análisis teóricos profundos de estos procesos. El caso de las Américas, particularmente de México, es especialmente interesante porque aquí el colonialismo, después de la independencia política de España (1821), subsiste en la sociedad y en la mentalidad nacional como un colonialismo interno e internalizado, que en algunos aspectos ha sido aun más incisivo y destructivo que las crueles y devastadoras operaciones de los invasores españoles. Por ejemplo, la política de castellanización, es decir, de combatir y aniquilar las lenguas indígenas y de reducir las culturas indígenas a mero folklor para el turismo, no fue producto del régimen virreinal, sino una táctica de la república mexicana moderna; y si bien en algunos casos ha remitido –ya por moda o por cierto “arrepentimiento”–, sus inconscientes continuadores hacen persistir muy obviamente las ideas discriminatorias propias del colonialismo.⁴

4 Véase también nuestro capítulo “Native Culture and Colonial Structure” en el volumen publicado por Van Broekhoven (2006).

Nuestro estudio del desarrollo de la literatura de Ñuu Dzauí en los más recientes siglos nos muestra claramente los intentos de dominación y de sustitución de parte de la ideología colonial, ejemplificada en el poder de la iglesia católica. Por otro lado hemos visto la enorme potencia de la lengua y de la cultura originarias en adaptarse a las circunstancias adversas, resistir y sobrevivir de alguna manera a muchos embates y ataques hasta en nuestros días. Aquí no pretendemos contribuir a la formación de nuevas teorías sobre este proceso; más bien trataremos de indicar en forma sencilla algunos ámbitos para posibles desarrollos futuros.

En primer lugar, la lengua: el ambiente cognitivo en que se forman y formulan los pensamientos y los sentimientos, el ambiente de intersubjetividad en que nos identificamos a nosotros mismos y nos comunicamos con nuestros semejantes. En nuestra vida podemos distinguir un uso diferenciado de la(s) lengua(s) que manejamos. Aquí nos limitamos a señalar tres modalidades principales:

- a) Lengua(s) madre. Desde nuestra infancia aprendemos una o más lenguas básicas, generalmente de nuestros padres, parientes o tutores inmediatos. Puede ser una sola lengua, a menudo pueden ser dos (bilingüismo), y en algunos casos específicos tres o más. Por aprenderse a tan temprana edad, como condición previa de comunicaciones y aprendizajes posteriores, las lenguas madre determinan nuestras categorías de pensar, sentir y comunicar. Son lenguas íntimas, punto de partida para nuestro desarrollo como personas.
- b) Lengua(s) raíz, es decir, de historia cultural. Generalmente a través de la educación formal o de estudios propios llegamos a conocer (y a identificarnos con) una o varias lenguas que constituyen el legado de la comunidad cultural e intelectual a que pertenecemos o queremos pertenecer. La entrada en este conocimiento suele darse mediante el acceso a un acervo de textos, escritos u orales, de contenido cultural-histórico profundo. Estas lenguas pueden ser las mismas que las lenguas madre, pero también pueden ser distintas, incluso ser lenguas que ya no se hablan, sino que se conocen solamente por su literatura. Un ejemplo famoso en el mundo occidental son el griego antiguo y el latín. Obviamente, la presencia de tal lengua en la vida de uno depende de las posibilidades de escolaridad y del interés en cuestiones culturales. Hay mucha gente que simplemente no llega a desarrollar una lengua de este tipo.
- c) Lengua(s) de comunicación. También por la escuela y el estudio, pero igualmente por la práctica, podemos aprender una o varias lenguas con la finalidad fundamental de comunicarnos (mejor) con otros, tener acceso a la producción escrita, etc. Como el motivo es enteramente de uso práctico, no necesariamente se produce un cariño especial para (o identificación con) tal lengua, pero, por otra parte tal sentimiento no está excluido, y de hecho es lógico que uno, cuando hace un esfuerzo extra de aprendizaje, también desarrolla un interés y un sentimiento positivo hacia lo que está aprendiendo.

Puede ser que en estas tres modalidades se trate de una sola lengua. De hecho hay muchas personas para quienes, por ejemplo, la lengua madre es el español, lo mismo que la lengua de interés literario e histórico-cultural y también la única lengua de comunicación. Para otros, estas tres modalidades pueden ser ocupadas por lenguas distintas, incluso por varias lenguas distintas en cada categoría. La lengua madre puede ser, por ejemplo, el holandés, las lenguas de importancia histórico-cultural el mismo holandés pero también el griego, el latín y el dzaha dzauí, y las lenguas de comunicación el español, el inglés, el alemán, u otras. Además observamos que estas lenguas pueden con el tiempo cambiar su posición en la gama de modalidades. Una lengua de interés histórico-cultural puede llegar a ser una lengua de comunicación y viceversa. Hasta es posible que una lengua de comunicación, por la misma intensidad con que se usa (por ejemplo en un contexto de migración), llegue a ser otra lengua madre, y hasta tomar el lugar de la lengua madre original.

Cada lengua genera una forma especial y específica de ver el mundo y permite gran diversión de expresiones peculiares que enriquecen la totalidad de la convivencia de quienes la hablan. Obviamente no importa cuáles de las siete mil lenguas del planeta usamos en cuál modalidad: las lenguas, al igual que las personas, son todas distintas, pero cada una tiene a fin de cuentas el mismo valor. Lo que realmente importa es la relación entre estas lenguas y las experiencias comunicativas que contienen y que expresan. Lo ideal es que sea una relación armónica y mutuamente inspirativa. Por ejemplo, un mixteco que crece con su variante del dzaha dzauí y con el español como lenguas madres, que estudia la literatura y los aspectos culturales de ambas, y que además como lenguas de comunicación aprende francés, inglés, ruso, árabe, chino u otra lengua según sus necesidades o intereses.

Pero por los mismos procesos históricos y sociales violentos, expoliatorios y excluyentes que afectan las relaciones entre nuestros pueblos en el planeta, hay también desigualdades, fricciones y traumas. En México, por ejemplo, la política oficial hacia las lenguas mesoamericanas en los últimos cien años ha sido muy negativa y discriminatoria, y como fue el caso en gran cantidad de otros países, durante mucho tiempo, los idiomas indígenas no fueron reconocidos como lenguas, sino como “dialectos”, y a este prejuicio se agregaba que, como tales, o bien no eran hablados por personas civilizadas o bien que obstaculizarían el progreso de las naciones y que deberían a toda costa desaparecer, o, en todo caso, dejar que murieran de inoperancia. Como consecuencia de esas políticas agresivas, producto de ideas coloniales y nacionalistas, y propugnadas en todos los ámbitos, especialmente en la educación pública, estamos ahora ante una dolorosa realidad en que los jóvenes ya no hablan –ni quieren hacerlo– la lengua original de su comunidad, sino que han cambiado (o han sido forzados a cambiar) masivamente al español como lengua madre exclusiva. Las lenguas mesoamericanas, por eso, están en su mayoría ya extintas, aunque todavía viven los últimos hablantes. Y con esto está reduciéndose la variedad (y la libertad) de las formas mismas en que podemos pensar, concebir el mundo, sentir la vida y relacionarnos entre nosotros.

Lo que se puede decir sobre las lenguas, que fundamentalmente son esferas de comunicación (o de falta de ella), también vale para lo que muchas veces se llama la “identidad

cultural”. Concebimos esa identidad no como una esencia, sino como un proceso altamente dinámico, múltiple, variable, complejo y hasta contradictorio. En este proceso identitario, que se desarrolla en interacción con los demás, podemos distinguir las mismas modalidades que en el caso de las lenguas, pero en este caso las modalidades son aún más movilizadas y menos definibles:

- a) Identidad(es) madre. Son consecuencia directa del aprendizaje en la interacción con nuestra comunidad primaria, de familia y de la sociedad que nos rodea. Relaciones de afecto, interés y ambición, pero también de obligaciones, responsabilidades y derechos o estatus adquiridos colorean esta modalidad. Aquí se forman los valores básicos de una persona. Aquí también ubicamos el concepto mixteco del *tniño* (*tiun* o *tiñu* en las variantes modernas).
- b) Identidad(es) raíz o herencia(s) cultural(es) colectiva(s). El gran conjunto de experiencias, pensamientos, expresiones artísticas, escritos, obras, restos materiales e inmateriales que conforma el legado profundo de nuestros ancestros, así como de los ancestros de otros pueblos, con el que podemos identificarnos en la medida en que nos sentimos inspirados por él y comprometidos de cuidarlo. El acceso es generalmente determinado por el estudio. Como hay mucha información disponible, y como no hay una barrera esencial que separe en este estudio lo propio de lo ajeno, es fácil desarrollar conocimientos sobre (y hasta sentimientos de pertenencia a) herencias culturales muy distintas de la identidad madre. Por otra parte, si hay continuidad entre la identidad madre y la identidad raíz, el efecto será que esta herencia se experimente como más propia, directa e íntima. Mas, por otro lado, dada la gran desigualdad de acceso entre los diferentes pueblos, aquí también se puede producir la explotación intelectual o turística de la herencia de unos (en posición de desventaja) por otros (en posición dominante).
- c) Identidad(es) *nomádicas*. En un mundo como el actual, ya en franco y cada vez más acelerado movimiento, las personas se limitan cada vez menos a su comunidad de origen: migran físicamente e intelectualmente a otras partes de su sociedad o de plano a otras sociedades. La realización de la vida en estas circunstancias implica muchas veces una lucha, sea de sobrevivencia, sea de adaptación, sea de generar activamente proyectos a futuro. Aquí la identidad se produce en forma cambiante como una noción retrospectiva, equivalente a una revisión de los lugares donde hemos estado y de nuestras experiencias y encuentros allí, con el resultado de que todo ello se convierte lógicamente en el equipaje para nuevos viajes.⁵

5 De las tres modalidades señaladas, la primera es, por lo menos en su fase inicial, en gran parte involuntaria, pues la integramos como parte original y profunda de nuestra formación como una identidad de pertenencia; las otras dos corresponden a identificaciones más o menos conscientes y opcionales. Al respecto de este complejo tema véanse por ejemplo los estudios de Braidotti (1994) y de Bhabha (1994, 2000).

Es en la interacción entre estas modalidades donde se da el proceso identitario y donde se produce conciencia, compromiso y crecimiento. Lo ideal sería que todas ellas se inspiraran y reforzaran recíprocamente. La realidad es que no solamente cada una de ellas es compleja, internamente estratificada y hasta contradictoria, sino que también la relación entre ellas es a menudo conflictiva. Aquí el colonialismo, aún no superado, tiene un efecto traumático de separación, de autodesprecio y hasta de paralización social y mental.⁶

Las consecuencias psicológicas de ese enmarañamiento y de tal autodestrucción del proceso identitario vienen descritos en la famosa *Canción Mixteca* “Qué lejos estoy del suelo donde he nacido”, como inmensa nostalgia y soledad, como un vivir sin luz y sin amor, “cual hoja al viento”.

Existe también un contramovimiento general de renovación y de búsqueda, que rechaza la mentalidad colonial, lamenta la erosión lingüística y cultural y trata de revitalizar el uso de las lenguas ancestrales y de recuperar ciertos valores de la tradición. Pensamos en movimientos de maestros bilingües, como la Alianza de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (APIBAC) de los años 1980 y su sucesor local, el Ve’e Tu’un Savi (la Academia de la Lengua Mixteca) en el presente, en movimientos sociales y políticos, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), así como en los sectores progresistas de la iglesia católica, practicantes de la “teología india” y comprometidos con los pobres. Es de prever que, en conjunto, tengan éxito, especialmente en reincluir el conocimiento de lenguas mesoamericanas en la modalidad del interés histórico-cultural. Fue con esto en mente como hicimos nuestros estudios de la literatura del dzaha dzauí.

El camino es largo y difícil, sin embargo. La ausencia de recursos y la presencia de vicios individuales y sociales debilitan aquellos movimientos y hacen a sus miembros muy vulnerables a la corrupción, la manipulación y la dominación por las fuerzas contrarias.

Dentro de la iglesia católica, por ejemplo, existe una conciencia de base que busca defender la diversidad cultural y abrirse ante las tradiciones de los pueblos colonizados. En sí esto es ya un fenómeno curioso en vista de la historia de esta institución. El mensaje del Fundador surgió en un país (Israel) militarmente ocupado y colonizado por un enorme imperio (Roma), y durante varios siglos fue la esperanza de los pobres, de los oprimidos y de los perseguidos. La memoria ritual de la última cena hace que cada misa remita a la dramática muerte del Fundador, causada por la confabulación traicionera de sacerdotes institucionales y de intelectuales conservadores con las fuerzas militares del imperio. Su tortura y su sangrienta muerte, la dolorosa soledad de su madre, que tuvo que presenciarlo todo, la traición por parte de uno de sus discípulos y el abandono por los otros, figuran como elementos fundamentales en la composición narrativa; elementos emocionales de todos los tiempos y reconocibles en varios aspectos de la condición humana; elementos que promueven la conciencia crítica y la renovación social.

Luego este movimiento de liberación espiritual también fue traicionado: bajo Cons-

6 Memmi ha escrito un estudio clásico de los efectos mentales del colonialismo tanto sobre el colonizado como sobre el colonizador. Wurgaft (1995) reseña literatura posterior sobre el tema de la identidad, combinando una perspectiva histórica con una perspectiva psicológica. Un tratamiento reciente de gran envergadura es la obra de Bhabha (1994).

tantino Magno se convirtió en la religión oficial del mismo imperio romano y se alió definitivamente con el poder. De agrupación perseguida y sufrida, la iglesia primigenia se convirtió en una institución pública, con sus intrigas internas y su propia política de poder, en una organización monopolista, intolerante, perseguidora y violenta. Habiendo pasado por una serie de guerras sanguinarias, como la conquista del norte de Europa, las Cruzadas y la reconquista de España, para no olvidarnos de las hogueras en que tantas personas inocentes, sean las llamadas “brujas” o los disidentes religiosos calificados como “herejes” y “apóstatas”, fueron quemados vivos, el catolicismo entró en las Américas como la ideología de los invasores coloniales, legitimando sus actos cruentos, apoyando el establecimiento de una jerarquía discriminatoria e impulsando la destrucción de las culturas originarias. Lejos de practicar su propio principio de “amar al prójimo”, la iglesia católica inmediatamente introdujo la Inquisición y arremetió en contra de la diversidad cultural con una violencia y a una escala que eclipsan por completo las acciones similares de los grupos fanáticos de nuestros tiempos tipo Talibán. A la vez, con sus prácticas y pensamientos patriarcales, la iglesia institucional excluyó sistemáticamente a la mujer, relegándola a una posición de sirvienta, y promovió la mentalidad machista.

De este modo se impuso la religión colonial en una atmósfera de castigos y de miedo. Los pueblos sojuzgados, por una parte internalizaron esta doctrina, por otra fueron llevados por su experiencia de víctimas a entender mejor y a acercarse más al mensaje original de solidaridad social y de liberación espiritual que formuló Jesucristo mismo. De hecho, fue y es obvio, hasta para los misioneros mismos, que los indígenas son en todos los sentidos “mejores cristianos” que los colonizadores y sus sucesores.

CONSIDERACIÓN FINAL

Ahora los ancianos se están muriendo. Ellos pertenecen a una época anterior a la “conquista contemporánea” que realizan las escuelas, los coches y los camiones, el camino pavimentado, la radio y la televisión, la computadora, el internet, la migración... Ellos todavía conocen los antiguos caminos a pie, las cuevas de la Lluvia, las ofrendas al *Ñuhu Ndehyu*, las limpias, los parangones y los relatos de antes sobre los *Ndoso*, los reyes legendarios. El conocimiento vivo de todo esto rápidamente se está extinguiendo, y el lazo directo con la gran tradición mesoamericana se va deshilando.

La descivilización no es un proceso neutral o inocente. Es parte de una política imperial de usurpación. Primero a un pueblo se le quitan su historia y su lengua, luego se le priva de su identidad, su moral y su dignidad, para finalmente poder robarle sus tierras y todo lo que le pertenece. Quien no tiene raíces se ve reducido a un ente anónimo, pasivo, que sirve como consumidor y como fuerza bruta de trabajo, sin poder crear o desarrollar un proyecto propio: una leña más en los hornos de la gran máquina devoradora que se ha caracterizado como un complejo de industrialización desmesurada, de capitalismo, neocolonialismo, imperialismo, etc. Esta realidad es dolorosa, pero a la vez nos enseña el camino de la resistencia.

Para los pueblos originarios, así como para los otros pueblos del mundo, el estudio de su historia y de su literatura, reflejada en sus libros y en sus tradiciones como en un “espejo luminoso”, puede ser una inspiración valiosa para superar este proceso destructivo, para volver a encontrar su lugar digno en el tiempo, para encender la luz de su creatividad e inteligencia, y para trazar su propio camino de desarrollo hacia el futuro.



BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René (comp.)

- 1984 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera* (I, II). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1984/85 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* (I, II). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1986 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México* (II). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AGUILERA, Carmen

- 1984 *Códice de Huamantla*. Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo.

- 1963 *Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- 1970 *El proceso de aculturación en México*. Universidad Iberoamericana, México.

AGUIRRE Beltrán, Hilda

- 1996 El Códice Sierra: un libro de una caja de comunidad. En: *Segundo y Tercer Coloquios de Documentos de Tradición Nahuatl* (Jesús Monjarás-Ruiz, Emma Pérez Rocha y Perla Valle Pérez, comps.): 279-298. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ALVARADO, Francisco de

- 1962 (1593) *Vocabulario en Lengua Mixteca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto Nacional Indigenista, México.

ANDERS, Ferdinand

- 1974 Die 'geistige Eroberung' Mexikos: Aufstieg, Blüte und Ende der Indianermission (1524-1572). *Ethnologische Zeitschrift Zürich I (Festschrift Otto Zerries)*: 23-32.
- 1975 *Kunst und Kunstgewerbe Altmexikos*. Kroon-voordracht, Amsterdam.

ANDERS, Ferdinand y Maarten JANSEN

- 1988 *Schrift und Buch im alten Mexiko*. ADEVA, Graz.
- 1993 *El Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México
- 1994 *Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México.

- 1996 *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A (Códice Vaticano 3738)*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1996 *Libro de la Vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechi*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Luis REYES García
- 1991 *El Libro del Ciuacóatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1993 *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y G. Aurora PÉREZ Jiménez
- 1992a *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1992b *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaa-chila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Colección Códices Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1994 *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. Colección Códices Mexicanos. FCE, México.
- ARANA, Evangelina
- 1960 *El Idioma de los Señores de Tepozcolula. Anales del INAH XIII: 217-230*. México. Arroyo, Esteban
- 1986 *Domingo de Betanzos*. Querétaro.
- ASSMANN, Jan
- 1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung and politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck, Munich.
- BAL, Mieke
- 1994 *On Meaning Making. Essays in Semiotics*. Sonoma: Polebridge Press.
- BARABAS, Alicia y Miguel A. BARTOLOMÉ
- 1984 *El Rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.
- BARABAS, Alicia (coord.)
- 2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. INAH, México.
- BARRERA Vásquez, Alfredo y Silvia RENDÓN
- 1972 (1948) *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. FCEa, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel A.
- 1997 *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*. Instituto Nacional Indigenista / Siglo XXI Editores, México.
- BATALLA Rosado, Juan José
- 1997 *El Palacio Real Mexica. Análisis iconográfico escriturario*. En: *Códices, Caciques y*

- Comunidades* (Maarten Jansen y Luis Reyes García, comps.): 65-101. Cuadernos de Historia Latinoamericana 5, Ahila (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos), Ridderkerk.
- BENDER, Barbara, Sue HAMILTON y Christopher TILLEY
 2006 *Stone Worlds: Narrative and Reflexivity in Landscape Archaeology*. Walnut Creek.
- BERLIN, Heinrich
 1947 *Fragmentos desconocidos del Códice de Yanhuatlán y otras investigaciones mixtecas*. Mexico: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- BHABHA, Homi K.
 1994 *The Location of Culture*. Routledge, Londres.
 2000 Narrando la nación. En: *La Invención de la Nación. Lecturas de identidad de Herder a Homi Bhabha* (Álvaro Fernández Bravo, comp.): 211-219. Manantial, Buenos Aires.
- BIOLSI, Thomas y Larry J. ZIMMERMAN (comps.)
 1998 *Indians and anthropologists: Vine Deloria Jr. and the critique of anthropology*. University of Arizona Press, Tucson.
- BONFIL Batalla, Guillermo
 1989 *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, Mexico.
- BOONE, Elizabeth Hill
 2000 *Stories in Red and Black. Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- BOOT, Erik
 2005 *Continuity and Change in Text and Image at Chich'én Itsá, Yucatán, México*. CNWS, Leiden.
- BRAIDOTTI, Rosi
 1994 *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Columbia University Press, New York.
- BRIOSO y Candiani, Manuel
 1910 *Biografía del Sr. Manuel M. Gracida*. Oaxaca.
- BROEKHOVEN, Laura N. K. van (comp.)
 2006 *The Social and Linguistic Heritage of Native Peoples in the Americas: The Struggle to Maintain Cultural Particularity*. The Edwin Mellen Press, Lewiston / Queenston / Lampeter.
- BRÜCK, Joanna
 2005 Experiencing the past? The development of a phenomenological archaeology in British prehistory. *Archaeological Dialogues* 12 (1): 45-72. Cambridge University Press.
- BURGOA, Francisco de
 1934a *Palestra Historial*. Publicaciones del AGN 24. México.
 1934b *Geográfica Descripción* (I,II). Publicaciones del AGN 25, 26. México. Reimpresión: Editorial Porrúa, México 1989.

- BURKHART, Louse M.
 1989 *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- BURLAND, Cottie A. y Gerdt KUTSCHER
 1955 *The Selden Roll*. Gebr. Mann, Berlin.
- CARRASCO, David, Lindsay JONES y Scott SESSIONS (comps.)
 2000 *Mesoamerica's Classic Heritage*. University Press of Colorado, Boulder.
- CARREÑO, Alberto M.
 1924 *Fray Domingo de Betanzos*. México. Reimpresión: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca, 1980.
- CASO, Alfonso
 1925 Un antiguo juego mexicano: el patolli. En: *El México Antiguo* II (9): 203-211.
 1949 El Mapa de Teozacoalco. En: *Cuadernos Americanos* VIII (5): 145-181.
 1960 *Interpretación del Códice Bodley 2528*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
 1961 Los Lienzos Mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León. En: *Homenaje a Pablo Martínez del Río*: 237-274. México.
 1964 *Interpretación del Códice Selden 3135*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
 1967 *Los Calendarios Prehispánicos*. UNAM, México.
- CASTAÑEDA de la Paz, María
 1997 *Fuentes indígenas de México: el Códice Azcatitlan y el Mapa de Sigüenza*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.
- CASTELLANOS, Abraham
 1910 *El Rey Iukanu y los Hombres del Oriente. Leyenda indígena inspirada en los restos del "Códice Colombino"*. A. Carranza e Hijos, Impresores, México. Edición facsimilar, Proveedora Gráfica de Oaxaca, 1993.
 1914 *Al Caer el Sol. Desde mi Celda. Teogonías Mexicanas*. Imprenta A. Carranza e Hijos, México.
 1990 *Discursos a la Nación Mexicana sobre Educación Nacional*. Sección 22 del SNTE, Oaxaca. (Edición original 1913, Librería de Ch. Bouret, México)
- CASTELLÓ Yturbide, Teresa (comp.)
 1993 *El Arte Plumario en México*. Fomento Cultural Banamex, México.
- CERVANTES, Fernando
 1994 *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. Yale University Press.
- CIRUELO, Pedro
 1628 *Tratado de las Supersticiones*. Barcelona (edición facsimilar: Universidad Autónoma de Puebla 1986).
- CLARK, James Cooper
 1912 *The Story of "Eight Deer" in Codex Colombino*. Taylor and Francis, London.
 1938 *Codex Mendoza* (tres vols.). Waterlow & Sons, Oxford / Londres.

- CÓDICE *Añute* (Selden): Jansen y Pérez Jiménez, 2007b.
- CÓDICE *Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles* (traducción de Primo Feliciano Verlaquez). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.
- CÓDICE *Iya Nacuaa* (Colombino-Becker): León-Portilla, 1996.
- CÓDICE *Mendoza*: Clark, 1938.
- CÓDICE *Mictlan* (Laud): Anders y Jansen, 1994.
- CÓDICE *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuú* (Bodley): Jansen y Pérez Jiménez, 2005.
- CÓDICE *Tonindeye* (Nuttall): Jansen y Pérez Jiménez, 1992b.
- CÓDICE *Yuta Tnoho* (Vindobonensis): Jansen y Pérez Jiménez, 1992a.
- COE, Michael D. *et al.*
 1996 *The Olmec World. Ritual and Rulership*. The Art Museum, Princeton University.
- CORTÉS, Hernán
 1963 *Cartas y Documentos*. Editorial Porrúa, Mexico.
- CUTURI, Flavia G.
 1997 *Proprio ora, qui, ti dico cos'è importante che tu faccia. Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave*. En: *Etnosistemi* IV (4): 33-60. Roma.
- CHANCE, John
 2000 *The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition*. *American Anthropologist* 102 (3): 485-502.
- CHAVERO, Alfredo
 1979 *El Lienzo de Tlaxcala*. Editorial Cosmos, México.
- DAVIES, Nigel
 1977 *The Toltecs until the Fall of Tula*. University of Oklahoma Press, Norman.
- DÁVILA Padilla, Agustín
 1955 *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores*. Academia Literaria, México.
- DOESBURG, G. Bas van
 1996 *La herencia del Señor Tico: Fundación y desintegración de un cacicazgo cuicateco*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden. Publicación posterior como *Códices Cuicatecos Porfirio Díaz y Fernández Leal*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, Mexico 2001.
- 2001 *De linderos y lugares. Territorio y asentamiento en el Lienzo de Santa María Nativitas*. En: *Relaciones* 86: 15-82.
- 2003 *El Siglo XVI en los Lienzos de Coixtlahuaca*. En: *Journal de la Société des Américanistes* n. s. 89-2: 67-96.
- DOESBURG, G. Bas van y Olivier van BUREN
 1997 *The prehispanic history of the Valley of Coixtlahuaca, Oaxaca*. En: *Códices, Caciques y Comunidades*. (Maarten Jansen y Luis Reyes García, comps.): 103-160. Cuadernos de Historia Latinoamericana 5, Ahila (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos).

- DURÁN, Diego
 1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (dos vols.). Editorial Porrúa, Mexico.
- DURANTI, Alessandro (comp.)
 2004 *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell, Oxford.
- DYK, Ann y Betty STOUT
 1973 *Vocabulario Mixteco de San Miguel el Grande*. Instituto Lingüístico de Verano, México.
- EDMONSON, Munro
 1971 *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. Middle American Research Institute, Publication 35, Tulane University, Nueva Orleans.
- EGGEBRECHT, Arne (comp.)
 1983 *Glanz und Untergang des alten Mexiko. Die Azteken und ihre Vorläufer. Ausstellungskatalog Azteken, Römer- und Pelizaeus-Museum, Hildesheim*. Zabern, Mainz.
- FABIAN, Johannes
 1983 *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- FERNÁNDEZ, James
 1974 The Mission of Metaphor in Expressive Culture. *Current Anthropology* 15 (2): 119-145.
- FERNÁNDEZ Rodríguez, Pedro
 1994 *Los Dominicos en la Primera Evangelización de México*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- FISCHER, Sibylle y Michael DÜRR
 1988 Cómo descifrar lo auténtico: un ejemplo del indiginismo mixteco visto a través de sus fuentes. *Ibero-Amerikanisches Archiv Neue Folge, Jahrgang* 14 (2): 149-172. Berlín.
- FRANCO, Alonso (O. P.)
 1900 *Segunda parte de la historia de la Provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España*. Museo Nacional, México.
- FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER
 1993 *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*. Morrow, Nueva York.
- FRIEDRICH, Johannes
 1954 Göttersprache und menschenprache im hethitischen Schrifttum. En: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift A. Debrunner*: 135-139. Berna.
- GALARZA, Joaquín y A. MONOD-BEQUELÍN
 1992 *Códices testerianos. Catecismos indígenas. El Pater Noster. Método para el análisis de un manuscrito pictográfico del siglo XVIII con su aplicación en la primera oración: el Pater Noster*. Editorial Tava, México.
- GALLEGOS Ruiz, Roberto
 1978 *El Señor 9 Flor en Zaachila*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- GARCÍA, Gregorio
1981 (1607) *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín
1954 *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GARIBAY, Ángel Ma.
1964-1968 *Poesía Náhuatl* (tres tomos). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1971 *Historia de la Literatura Náhuatl* (dos tomos). Editorial Porrúa, México.
1979 *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Editorial Porrúa, Mexico.
- GARNER, Paul
1985 Federalism and Caudillismo in the Mexican Revolution: the Genesis of the Oaxaca Sovereignty Movement (1915-1920). *Journal of Latin American Studies* XVII (1):111-133.
- GARZA, Mercedes de la (comp.)
1983 *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (I)*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GAXIOLA, Margarita
1984 *Huamelulpan, un centro urbano de la Mixteca Alta*. Colección Científica no.114, INAH / SEP, México.
- GAY, José Antonio
1881 *Historia de Oaxaca* (dos tomos). México (edición facsimilar, Oaxaca, 1978).
- GEURDS, Alexander
2007 *Grounding the Past: the praxis of participatory archaeology in the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico*. CNWS, Leiden.
- GILLOW, Eulogio G.
1978 *Apuntes Históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- GINZBURG, Carlo
1989 *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*. Einaudi, Torino.
- GONZÁLEZ-HERMOSILLO Adams, Francisco
2001 *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial*. Colección Científica 437, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- GOSDEN, Chris
2004 *Archaeology and Colonialism. Cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge University Press.
- GOSSEN, Gary
1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Harvard University Press, Cambridge Mass.
- GRAÑÉN Porrúa, Ma. Isabel et al.
1996 *Las Joyas Bibliográficas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca*. México.

- GRAULICH, Michel
 1988 *Quetzalcóatl y el Espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek, Amberes.
- GREENLEAF, Richard E.
 1961 *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543*. Academy of Franciscan History, Washington.
 1969 *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- GRUBE, Nikolai, Eva EGGBRECHT y Mattias SEIDEL (comps.)
 2001 *Maya: Divine Kings of the Rain Forest*. Könemann Verlagsgesellschaft, Colonia.
- GRUBE, Nikolai y Simon MARTIN
 2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas*. Editorial Planeta, México.
- GRUZINSKI, Serge
 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVe-XVIIIe siècle*. Éditions Gallimard, París.
- GÜNTERT, Hermann
 1921 *Von der Sprache der Gotter und Geister*. Halle.
- HEATH, Shirley Brice
 1986 *La Política del Lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*. INI, Mexico.
- HERMANN Lejarazu, Manuel A.
 2003 *Códice Muro. Un documento mixteco colonial*. Gobierno del Estado de Oaxaca / Secretaría de Asuntos Indígenas / Biblioteca Nacional de Antropología e Historia / Conaculta-INAH, Oaxaca.
- HERNÁNDEZ, Benito
 1567 *Doctrina Christiana en Lengua Mixteca*. Casa de Pedro Ocharte, México.
 1568 *Doctrina Christiana en Lengua Mixteca*. Casa de Pedro Ocharte, México.
- HERNÁNDEZ Sánchez, Gilda
 2005 *Vasijas para Ceremonia. Iconografía de la Cerámica Tipo Códice del Estilo Mixteca Puebla*. CNWS, Leiden.
- HERRERA, Antonio de
 1947 *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Océano*. Madrid.
- HERRERA M., María del Carmen, Perla VALLE P., Marc THOUVENOT, Bertina OLMEDO V., Tomás JALPA F. y Rossana CERVANTES V.
 2005 Selección de Elementos Gráficos. En: *Memoria textual indígena: elementos de su escritura* (María del Carmen Herrera Meza et al., comps.), *Diario de Camplo, Suplemento* 35: 56-89. INAH, México.
- HIMMERICH y Valencia, Robert
 1991 *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. University of Texas Press, Austin.
- HISTORIA *Tolteca Chichimeca*. Traducción y comentario de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. Instituto Nacional de Antropología e Historia / CISINAH / SEP, México, 1976.

HORCASITAS, Fernando

- 2004 *Teatro Náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

INSTITUTO Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

- 2000 *XII Censo general de población y vivienda 2000*. INEGI, México. [www.inegi.org.mx]

INSTITORIS, Henricus [y Jabobus SPRENGER]

- 2006 *De Heksenhamer Malleus Maleficarum*. Traducción holandesa, introducción y notas de Ivo Gay. Voltaire, 's Hertogenbosch.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva

- 1975/77 *Obras Históricas* (I, II). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

JANSEN, Maarten

- 1982 *Viaje al Otro Mundo: La Tumba I de Zaachila*. En: *Los Indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad* (Maarten Jansen y Ted Leyenaar, comps.): 87-118. Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.
- 1982 *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, Amsterdam.
- 1985 Las lenguas divinas del México precolonial. En: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 38: 3-14. Amsterdam.
- 1987 Dzavuinanda, Ita Andehui y Iukano: historia y leyenda mixteca. En: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 42: 71-89. Amsterdam.
- 1988 The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconological perspective. En: *Visible Religion* VI: 86-113. E.J. Brill, Leiden.
- 1992 Mixtec Pictography: Conventions and Contents. En: *Handbook of Middle American Indians, Supplement 5: Epigraphy* (Victoria Reifler Bricker, comp.): 20-33. University of Texas Press, Austin.
- 1994 *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los llamados Códices Eger-ton y Becker II*. Colección Códices Mexicanos. FCE, Mexico.
- 1997 Símbolos de Poder en el México Antiguo. *Anales del Museo de América*, 5: 73-102. Madrid.
- 1998 El 'Rosario' de Taix y la Literatura Mixteca. En: *Acervos* 8/9: 24-32. Oaxaca.
- 2004 La Dinastía de Ndisi Nuú (Tlaxiaco). El Códice Bodley Reverso. En: *Latin American Indians Literature Journal* 20 (2): 146-188. Penn State, McKeesport.
- 2006 Los Señoríos de Nuú Dzauí y la Expansión Tolteca. En: *Revista Española de Antropología Americana* 36 (2): 175-208. Universidad Complutense, Madrid.

JANSEN, Maarten, Peter KRÖFGES y Michel OUDÍJK

- 1998 *The Shadow of Monte Albán. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*. CNWS, Leiden.

JANSEN, Maarten y G. Aurora PÉREZ Jiménez

- 2003 *El Vocabulario del Dzaha Dzavui (Mixteco Antiguo), hecho por los padres de la Orden de Predicadores y acabado por fray Francisco de Alvarado (1593). Edición Analítica*. Publicación on line: www.archaeology.leidenuniv.nl/publications.

- 2005 *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*. Series: Treasures from the Bodleian Library. Bodleian Library, Oxford.
- 2007a *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*. Series: Mesoamerican Worlds. University of Colorado Press, Boulder.
- 2007b *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzaui. El Códice Añute y su Contexto Histórico-Cultural*. Instituto Estatal de Educación Pública, Oaxaca.
- JANSEN, Maarten y Laura van BROEKHOVEN (comps.)
 2007 *Mixtec Writing and Society / Escritura de Ñuu Dzaui*. Verhandelingen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks deel 191. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam.
- JIMÉNEZ Moreno, Wigberto y Salvador MATEOS Higuera
 1940 *Códice de Yanhuitlán*. Museo Nacional, México.
- JONES, Lindsay
 2000 *The Hermeneutics of Sacred Architecture*. Harvard University Press.
- JOSSEAND, J. Kathryn
 1983 *Mixtec Dialect History (Proto-Mixtec and Modern Mixtec Text)*. Tesis de doctorado, Tulane University, Nueva Orleans.
- JULIÁN Caballero, Juan
 2003 *Desarrollo del Tu'un Savi (lengua mixteca)*. Recuento de actividades. En: *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos* (Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, comp.): 71-131. IIEPO, Oaxaca.
- KIRACOFÉ, James B.
 1995a *Architectural Fusion and Indigenous Ideology in Early Colonial Teposcolula. The Casa de la Cacica: a Building at the Edge of Oblivion*. En: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 66: 45-84.
 1995b *Toward reconstructing the lost retablo of Teposcolula*. Colocado en internet, en 2000.
- KÖHLER, Ulrich
 1985 *Olmeke und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas*. *Anthropos* 80: 15-52.
- KÖNIG, Viola
 1984 *Der Lienzo Seler II und seine Stellung innerhalb der Coixtlahuaca-Gruppe*. En: *Baessler-Archiv*, N.F. 32: 229-320.
- KUTSCHER, Gerdt
 1971 *Wandmalereien des vorkolumbischen Mexiko in Kopien Walter Lehmanns*. *Jahrbuch Preussischer Kulturbesitz* IX: 71-120.
- LAFAYE, Jacques
 1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Fondo de Cultura Económica, México
- LANDA, Diego de
 1966 *Relación de las Cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa, Mexico.
- LEACH, Edmund
 1976 *Culture and Communication*. Cambridge University Press, Cambridge.

- LEHMANN, Walter
 1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. W. Kohlhammer, Stuttgart y Berlín.
- LEHMANN, Walter y Gerdt Kutscher
 1958 *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- LEMAIRE, Ton
 1986 *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*. Ambo, Baarn.
- LEÓN, Nicolás
 1888 Un impreso mexicano del siglo XVI. Nota bibliográfica número 3. *Anales del Museo Michoacano* I: 76-84.
 1982 *Códice Sierra*. Mexico: Editorial Innovación. [Reimpresión de la edición de 1906.]
- LEÓN-PORTILLA, Miguel
 1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana con los que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
 1991 *Huehuehtlatolli: testimonios de la antigua palabra*. Fondo de Cultura Económica, México.
 1992 *Literaturas Indígenas de México*. Editorial MAPFRE / Fondo de Cultura Económica, México (segunda reimpresión: 1996).
 1996 *Códice Alfonso Caso. La vida de 8-Venado, Gara de Tigre (Colombino-Becker I)*. Patronato Indígena, México.
- LEVACK, Brian P.
 2006 *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Pearson, Harlow.
- LOCKHART, James
 1992 *The Nahuas after the Conquest*. Stanford University Press, Stanford.
- LOOMBA, Ania
 1998 *Colonialism / Postcolonialism*. Routledge, Londres / Nueva York.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
 1967 Términos del Nahuallatolli. En: *Historia Mexicana* XVII (1): 1-35.
 1980 *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* (dos tomos). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ Luján
 2000 The Myth and Reality of Zuyuá. En: *Mesoamerica's Classic Heritage* (David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, comps.): 21-84. University Press of Colorado, Boulder.
- LÓPEZ García, Ubaldo
 2007 *Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden.

- LÓPEZ RUIZ, Mariano
 1898 Estudio cronológico sobre la dinastía mixteca. *Memorias de la Sociedad Científica 'Antonio Alzate'* XI: 437-448.
- LOUNSBURY, Floyd
 1973 On the Derivation and Reading of the 'Ben-Ich' Affix. En: *Mesoamerican Writing Systems* (Elizabeth Benson, comp.): 99-143. Dumbarton Oaks, Washington.
- LOW, Setha y Denise LAWRENCE-ZÚÑIGA
 2003 *The Anthropology of Space and Place*. Blackwell, Oxford.
- MACAULAY, Monica
 1996 *A Grammar of Chalcatongo Mixtec*. University of California Publications in Linguistics Vol. 127, University of California Press, Berkeley.
- MAP of Chiyo Cahnu (= Map of Teozacualco), véase Caso, 1949; Acuña, 1984 (II); Anders y Jansen, 1988; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b.
- MARROQUÍN, Enrique
 1989 *La Cruz Mesiánica*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel
 1883 *Colección de Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca*. Oaxaca.
 1986 *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Gobierno del Estado de Oaxaca.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel y Mariano LÓPEZ RUIZ
 1906 *Ita Andehui. Leyenda Mixteca*. Talleres tipográficos de J. S. Soto, Oaxaca.
- MASON, Peter
 1990 *Deconstructing America. Representations of the Other*. Routledge, Londres / Nueva York.
- MATHEWS, Peter
 1991 Classic Maya emblem glyphs. En: *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence* (T. Patrick Culvert, comp.): 19-29. School of American Research Advanced Seminars, Cambridge University Press.
- MCANANY, Patricia A.
 1995 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press, Austin.
- MÉDIZ Bolio, Antonio
 1973 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. UNAM, México.
- MEMMI, Albert.
 1991 *The Colonizer and the Colonized*. Beacon Press, Boston.
- MENDIETA, Gerónimo de
 1971 *Historia Eclesiástica Indiana*. Editorial Porrúa, México.
- MEYER, Lois y Benjamín MALDONADO (comps.)
 2004 *Entre la Normatividad y la Comunalidad. Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca indígena actual*. Colección Voces del Fondo, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

- MOLINA, Alonso de
- 1984 *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (1569). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
 - 1970 (1571) *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana / Mexicana y Castellana*. Editorial Porrúa, México.
- MONAGHAN, John
- 1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*. University of Oklahoma Press, Norman.
 - 2003 La nobleza indígena y la reinscripción de los códigos mesoamericanos. Publicación on line: www.famsi.org.
- MONAGHAN, John, Arthur Joyce y Ronald Spores
- 2003 Transformations of the indigenous cacicazgo in the nineteenth century. In: *Ethnohistory* 50 (1): 131-150.
- MONTES DE OCA Vega, Mercedes (comp.)
- 2004 *La Metáfora en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- MORA Vázquez, Teresa y María Sara MOLINARI Soriano.
- 2002 *Semana Santa en Yanhuatlán*. Plaza y Valdés / Conaculta-INAH, México.
- MOSER, Christopher L.
- 1977 *Nũiñe writing and iconography of the Mixteca Baja*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 19, Nashville.
- MULLEN, Robert J.
- 1994 *La Arquitectura y la Escultura de Oaxaca: 1530s-1980s. Volumen II: el Estado*. Codex Editores, México.
- NICHOLSON, H.B. y Eloise QUIÑONES Keber
- 1983 *Art of Aztec Mexico: Treasures of Tenochtitlan*. National Gallery of Art.
- NOWOTNY, Karl Anton
- 1961 *Tlacuiloalli, die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*. Monumenta Americana. Gebr. Mann, Berlín.
- OJEA, Hernando (O. P.)
- 1897 *Libro Tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de México de la Orden de Sto. Domingo*. Museo Nacional, México.
- ORTIZ Castro, Ignacio
- 2006 *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*. Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Oaxaca.
- ORTIZ Lajous, Jaime
- 1994 *Oaxaca: Tesoros de la Alta Mixteca. Mosaico Mexicano*, Mexico.
- OTTE, Enrique
- 1970 La Nueva España en 1529. En: *Historia y Sociedad en el Mundo de Habla Española. Homenaje a José Miranda* (Bernardo García Martínez, comp.): 95-111. El Colegio de México, México.

- OUDIJK, Michel
 2000 *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. CNWS, Leiden.
- OUDIJK, Michel R. y Maarten JANSEN
 1998 Tributo y Territorio en el Lienzo de Guevea. *Cuadernos del Sur* 12: 53-102. Oaxaca.
 2000 Changing Histories in the Lienzos of Guevea and Santo Domingo Petapa. En: *Ethnohistory* 47 (2): 281-332. Duke University Press.
- PADDOCK, John (comp.)
 1966 *Ancient Oaxaca. Discoveries in Mexican Archaeology and History*. Stanford University Press, Stanford.
- PADDOCK, John
 1983 *Lord 5 Flower's Family. Rulers of Zaachila and Cuilapan*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 29. Nashville.
- PAILLÉS Hernández, María de la Cruz
 1993a *Documentos del archivo del doctor Alfonso Caso para el estudio de la Mixteca (Ramo Tierras)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 1993b *Documentos del archivo del doctor Alfonso Caso para el estudio de la Mixteca (Ramo Civil)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- PARMENTER, Ross
 1964 *Week in Yanhuitlan*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
 1982 *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*. Dumbarton Oaks, Washington.
- PASTOR, Rodolfo
 1987 *Campeños y Reformas: La Mixteca, 1700-1856*. El Colegio de México, México.
- PASZTORY, Esther
 1983 *Aztec Art*. Harry N. Abrams, Nueva York.
- PENSINGER, Brenda J.
 1974 *Diccionario Mixteco. Mixteco del este de Jamiltepec, pueblo de Chayuco*. Instituto Lingüístico de Verano, México.
- PÉREZ Jiménez, G. Aurora y Maarten JANSEN
 1979 Los códices y la conciencia de ser indígena. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 97: 83-104. Mexico.
- PÉREZ Jiménez, G. Aurora
 2003 *Sahin Sàu. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá)*. Publicación on line: www.archaeology.leidenuniv.nl/publications.
- PÉREZ-ROCHA, Emma y Rafael TENA
 2000 *La Nobleza Indígena del Centro de México después de la Conquista*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- PÉREZ Ortiz, Alfonso
 2003 *Tierra de Brumas. Conflictos en la Mixteca Alta, 1523-1550*. Plaza y Valdés Editores, México.

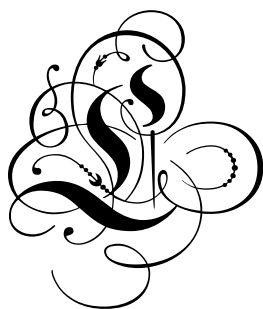
- PHELAN, John L.
 1972 *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. UNAM, México.
- POPOL VUH (diferentes ediciones y traducciones):
 1944 *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala* (edición y traducción de Leonhard Schultze Jena). Kohlhammer, Stuttgart.
 1973 *Popol Vuh* (edición facsimilar del manuscrito de fray Francisco Ximénez, anotada por Agustín Estrada Monroy). Editorial “José de Pineda Ibarra”, Guatemala.
 1985 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life* (traducción y comentario de Dennis Tedlock). Simon & Schuster, Nueva York.
- RAMÍREZ Zarza, Javier
 2004 *Educación y Revolución por el Alma Nacional. Semblanza biográfica del maestro Abraham Castellanos*. Carteles Editores, Oaxaca.
- RAPPAPORT, Roy A.
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.
- RESINES, Luis
 2007 *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, incompleto y mucagua*. Fundación Universitaria Española, Madrid 2007.
- RESTALL, Matthew
 2003 A History of the New Philology and the New Philology in History. En: *Latin American Research Review* 38 (1):113-134. University of Texas Press, Austin.
- RESTALL, Matthew, Lisa Sousa y Kevin Terraciano (comps.)
 2005 *Mesoamerican Voices. Native-language Writings from Colonial Mexico, Oaxaca, Yucatan, and Guatemala*. Cambridge University Press.
- REYES, Antonio de los
 1593 *Arte en Lengua Mixteca*. Casa de Pedro Balli, México.
 1976 *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville.
- RICARD, Robert
 1986 *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- RICOEUR, Paul
 2006 *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores y Universidad Iberoamericana, México.
- RIVERA Guzmán, Ángel Iván
 2000 “La iconografía del poder durante el Clásico en la Mixteca Baja de Oaxaca: evidencia iconográfica y arqueológica.” *Cuadernos del Sur* 15, año 6: 5-36. Oaxaca, México.
 2002 La iconografía del poder en los grabados del cerro de La Caja, Mixteca Baja de Oaxaca. En: *Iconografía mexicana IV: Iconografía del poder* (Beatriz Barba de Piña Chan, comp.): 49-74. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 2007 Una estela con iconografía teotihuacana en la Costa de Oaxaca, México. Ponencia presentada al congreso de la Society of American Archaeologists (SAA), abril 2007, Austin.

- RODRÍGUEZ Cano, Laura
 1996 *El sistema de escritura ñuiñe: análisis del corpus de piedras grabadas de la zona de la Cañada en la Mixteca Baja, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México.
- RODRIGUEZ Cano, Laura, Ángel Iván RIVERA Guzmán y Júpiter MARTÍNEZ Ramírez
 1996/99 Piedras grabadas de la Mixteca Baja, Oaxaca. *Anales de Antropología* 33: 165-205. UNAM. México.
- ROJAS Rabiela, Teresa, Elsa Leticia REA López y Constantino MEDINA Lima
 1999 *Vidas y Bienes Olvidados. Testamentos indígenas novohispanos. Vol. I*. CIESAS, México.
- ROLLO del Fuego Nuevo (Rollo Selden): Burland & Kutscher, 1955.
- ROMERO Frizzi, Ma. de los Ángeles
 1990 *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
 1996 *El Sol y la Cruz. Los Pueblos Indios de Oaxaca Colonial*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista, México.
- ROYS, Ralph L.
 1967 (1933) *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman.
- RUIZ de Alarcón, Hernando y otros
 1953 (1629) *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Ediciones Fuente Cultural, México.
- SACHSE, Frouke y Allen J. CHRISTENSON
 2005 Tulan and the Other Side of the Sea. Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemalan Highland Sources. *Mesoweb* (www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf).
- SAHAGÚN, Bernardino de
 1975 *Historia General de las cosas de Nueva España* (edición de Ángel María Garibay). Editorial Porrúa, México.
 1950/78 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* (edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charled E. Dibble.). Santa Fe: The School of American Research and The University of Utah.
- SCHOLES, France V. y Eleanor ADAMS
 1961 *Cartas del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España 1563-1565*. José Porrúa e Hijos, Sucs., México.
- SCHULTZE Jena, Leonhard
 1933/38 *Indiana* (tres tomos). Gustav Fischer, Jena.
- SELER, Eduard
 1960/1(02/23) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde* (I-V). Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

- SELL, Barry D. y Louise M. BURKHART (comps.)
 2004 *Nahuatl Theater, volume I. Death and Life in Colonial Nahua Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman.
- SELLEN, Adam T.
 2006 Re-evaluation of the Early Archaeological Collections from Oaxaca: A Trip to the Seler Archives in Berlin. Publicación *on line*: www.famsi.org.
- SEPÚLVEDA y Herrera, María Teresa
 1994 *Códice de Yanhuatlán*. INAH y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
 1999 *Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán 1544-1546*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica 396, México.
- SHANKS, Michael
 1992 *Experiencing the Past: on the character of archaeology*. Routledge, Londres.
- SMITH, Mary Elizabeth
 1973a *Picture Writing from Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*. University of Oklahoma Press, Norman.
 1973b The Relationship between Mixtec manuscript painting and the Mixtec language. *Meso-american Writing Systems* (Elizabeth P. Benson, comp.): 47-98. Dumbarton Oaks, Washington.
 1979 Codex Becker II: a manuscript from the Mixteca baja? In: *Archiv für Völkerkunde* 33, pp. 29-43.
 1998 *The Codex López Ruiz. A lost Mixtec pictorial manuscript*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 51. Nashville.
- SMITH, Linda Tuhiwai
 1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, Londres / Nueva York.
- SMITH-STARK, Thomas C.
 1995 El estado actual de los estudios mixtecanos y zapotecanos. En: *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México*. (Doris Bartholomew y Yolanda Lastra y Leonardo Manrique, comps.) Tomo II: 5-186. Quito: Abya-Yala.
- SOLÍS, Felipe
 1992 El temalacatl-cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina. En: *Azteca-Mexica* (José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma, comps.): 225-232. Lunwerg Editores S. A., Barcelona y Madrid.
- SPORES, Ronald
 1967 *The Mixtec Kings and their People*. University of Oklahoma Press, Norman.
 1997 Arte Antiguo en la Mixteca. En: *Historia del Arte de Oaxaca. Volumen I. Arte prehispánico* (Margarita Dalton Palomo y Verónica Loera y Chávez, comps.): 61-77. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca e Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
 2006 El encuentro entre los mixtecos y los dominicos en la ciudad de Yucundaa, pueblo viejo de Teposcolula, Oaxaca, durante las primeras décadas de la colonia: 1530-1550.

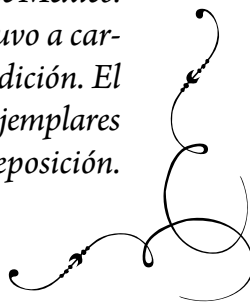
- En: *Anuario Dominicano* II: 75-89. Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Querétaro.
- STEN, María (coord.), Óscar Armando GARCÍA y Alejandro ORTIZ Bullé-Goyri
 2000 *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y Ensayos para el estudio del teatro de la evangelización en el siglo XVI*. Conaculta-Fonca / Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- STENZEL, Werner
 1980 *Quetzalcoatl von Tula. Die Mythogenese einer postkortesischen Legende*. Zeitschrift für Lateinamerika-Wien, 18. Viena.
- STROSS, Brian
 1983 The language of Zuyua. En: *American Ethnologist* 10 (1), pp. 150-164.
- SUMA de Visitas. En: *Papeles de Nueva España* (Francisco del Paso y Troncoso, comp.), vol. I. Madrid, 1905.
- SWANTON, Michael y Bas van DOESBURG
 1996 Some observations on the lost Lienzo de Santa María Ixcatlan (Lienzo Seler I). *Baessler-Archiv*, Neue Folge, XLIV: 359-377.
- TANCK de Estrada, Dorothy
 2005 *Atlas Ilustrado de los Pueblos Indios. Nueva España, 1800*. Colegio de México / Colegio Mexiquense, México
- TASCÓN González, José María
 1994 *Templo de Santo Domingo en Oaxaca, México: 'Joya de América'*. Vargas Impresores, México.
- TERRACIANO, Kevin
 2000 El contexto historico del Codice Sierra, 1550-1564. En: *Codices y documentos sobre Mexico: Tercer Simposio Internacional* (Constanza Vega Sosa, comp.): 13-24. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 2001 *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzavui History Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford University Press.
- THOMPSON, J. Eric S.
 1970 *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman.
- TILLEY, Christopher
 1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Berg, Oxford.
- TORQUEMADA, Juan de
 1975-79 *Monarquía Indiana* (I-VI). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- TORRES, Eugenio M. (O. P.)
 2006 La Cosmología Mazazteca Contemporánea, Oaxaca, México. *Anuario Dominicano* II: 513-557. Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Querétaro.
- TROIKE, Nancy
 1974 The Codex Colombino-Becker. Tesis de doctorado, Universidad de Londres.
- TURNER, Victor
 1995 (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Aldine de Gruyter, Nueva York.

- ULLOA, Daniel (O. P.)
 1977 *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI, México.* El Colegio de México.
- URCID Serrano, Javier
 2001 *Zapotec Hieroglyphic Writing.* Dumbarton Oaks, Washington D. C.
- VALERO de García Lascuráin, Ana Rita
 2005 El Códice Cozcatzin. En: *Arqueología Mexicana* XIII (76): 70-75.
- VENCES Vidal, Magdalena
 2000 *Evangelización y arquitectura dominica en Coixtlahuaca (Oaxaca) México.* Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores XVIII. Editorial San Esteban, Salamanca.
- VEGA Martínez, Jaime
 2006 El Arte de los Conventos Oaxaqueños visto por sus historiadores. En: *Anuario Dominicano* II: 255-320. Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Querétaro.
- VISSCHER, Jacques de
 2007 *Ricoeur. De weg naar verstaan.* Klement, Kampen.
- VRIES, Jan de
 1952 *Edda, Godenliederen.* De Nederlandsche Boekhandel, Amberes.
- WATKINS, Calvert
 1970 Language of the Gods and Language of Men: Remarks on some Indo-European Metalinguistic Traditions. En: *Myth and Law among the Indo-Europeans* (Jaan Puhvel, comp.). University of California, Berkeley / Los Angeles.
- WOLF, Eric R.
 1982 *Europe and the Peoples without History.* University of California Press, Berkeley / Los Angeles / Londres.
- WOOD, Stephanie
 1998 Gender and Town Guardianship in Mesoamerica: Directions for future research. En: *Journal de la Société des Américanistes* 84-2: 243-276.
 2003 *Transcending Conquest. Nahuatl views of Spanish Colonial Mexico.* University of Oklahoma Press, Norman.
- WURGAFT, Lewis D.
 1995 Identity in World History: a postmodern perspective. *History and Theory* 34 (2): 67-85. Wesleyan University.
- ZAVALA, Silvio
 1991 *Repaso Histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en Defensa de los Indios.* Universidad Iberoamericana / Colegio Mexiquense, México.



***a lengua señorial de
Ñuu Dzaui. Cultura
literaria de los anti-
guos reinos y trans-
formación colonial***

*se editó en el CSEIIO (Colegio Su-
perior para la Educación Inte-
gral Intercultural de Oaxaca) y
se terminó de imprimir en mayo
de 2009 en la ciudad de México.
Pedro Luis García estuvo a car-
go del cuidado de la edición. El
tiraje consta de 1 250 ejemplares
más sobrantes para reposición.*



La literatura refleja los procesos históricos y sociales de una región, y a la vez registra valores culturales relacionados con una mentalidad y una estética especiales.

En este libro se analizan algunos ejemplos de los documentos coloniales escritos en mixteco, textos que permiten conocer más a fondo el lenguaje que se ocupaba para narrar la historia, organizar la sociedad y expresar convicciones religiosas y morales.

En parte una expresión precisa y concentrada, en parte una elaboración elegante y literaria (una auténtica retórica mesoamericana), las formas y los contenidos de los textos coloniales en mixteco son, además, la clave para comprender el discurso de los reyes antiguos plasmado en los códices pictóricos; lo que fray Antonio de los Reyes caracteriza como “lengua reverencial” o “lengua de los señores”: un modo especial de hablar que se ha conservado –de alguna manera– hasta hoy luchando por sobrevivir a los embates de la colonización y de la modernización.

A partir de la literatura mesoamericana colonial y de la herencia en sus expresiones literarias, en sus figuras del habla y en sus discursos ceremoniales, se trata de descubrir la experiencia y la visión del pueblo mixteco acerca de los severos cambios socioculturales que surgieron de la colonización.

La presente obra nos muestra la dimensión histórica del legado cultural y literario mixteco, riqueza que –parcialmente– fue preservada en su lengua originaria, mediante el alfabeto latino, por los frailes dominicos.



Universidad de Leiden