



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural.

Jansen, M.E.R.G.N.; Pérez Jiménez, G.A.

Citation

Jansen, M. E. R. G. N., & Pérez Jiménez, G. A. (2007). *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural*. Oaxaca: Instituto Estatal de Educación Pública. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/16571>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/16571>

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

HISTORIA, LITERATURA E IDEOLOGÍA DE ÑUU DZAUÍ

EL CÓDICE AÑUTE Y SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL

MAARTEN JANSEN Y GABINA AURORA PÉREZ JIMÉNEZ



COLECCIÓN



VOCES DEL
FONDO

Serie Etnohistoria

HISTORIA, LITERATURA E IDEOLOGÍA DE ÑUU DZAUÍ

EL CÓDICE AÑUTE Y SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL

MAARTEN JANSEN Y GABINA AURORA PÉREZ JIMÉNEZ



Serie Etnohistoria

HISTORIA, LITERATURA E IDEOLOGÍA DE NULI DZALI. EL CÓDICE ANUTE Y SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL, fue editado por el Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca

En portada: página cuatro del *Código Anute*

[Diseño de la caja del código: Gonzalo J. Martínez Velásquez]

D.R. © 2007 INSTITUTO ESTATAL DE EDUCACIÓN PÚBLICA DE OAXACA

km. 5.5 s/n Carretera Cristóbal Colón

Sta. María Ixcotel, CP 68100, Oaxaca, Oax.

Fondo Editorial del IEEPO. Oficinas: Andrés Quintana Roo 103, Oaxaca, Oax. CP. 68000

Tels. (01 951) 5 16 89 71 y 5 01 01 74

Correos electrónicos: fondoeditorialiepo@yahoo.com / identidadesoax@hotmail.com

972 014

J728H

Jansen, Maarten

Historia, literatura e ideología de Nuli Dzali. El Código Anute y su contexto histórico-cultural / Maarten Jansen, Aurora Pérez
Oaxaca, México: Fondo Editorial del IEEPO, 2007

xvii, 422 p.: il.; 20 cm. -- (Colección Voces del Fondo: Serie Etnohistoria)

ISBN 968-5730-94-6

- 1.- Indios de México - Oaxaca - Mixtecos - Historia.
- 2.- Escritura pictórica mexicana.
- 3.- Oaxaca - Historia - Fuentes.
- 4.- Mixtecos - Antigüedades.
- 5.- Manuscritos mixtecos.

ISBN 968-5730-94-6

Impreso en Oaxaca, México

*A la memoria de los maestros
Guda E. G. van Giffen-Duyvis
y Wigberto Jiménez Moreno*



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	xi
PREFACIO	xiii
CAPÍTULO I	
EL LIBRO DE AÑUTE Y SU HISTORIA	3
CAPÍTULO II	
ELEMENTOS DE LA ESCRITURA PICTÓRICA	43
CAPÍTULO III	
FORMAS Y TEMAS LITERARIOS EN DZAHA DZAUÍ	75
El lenguaje poético	76
La representación teatral	81
El testimonio histórico	84
El relato sagrado	96
La composición dramática	107
CAPÍTULO IV	
LA RESISTENCIA ENCABEZADA POR LOS NOBLES	137
CAPÍTULO V	
LECTURA DEL CÓDICE AÑUTE	163
Los fundadores	165
La dramática historia de la señora 6 Mono	181
Las generaciones sin fecha	222

Tay Sami Nuu, la relación con los nauas	233
Los sucesivos gobernantes hasta la época colonial	251
CAPÍTULO VI	
EL TEMPLO DE LA MUERTE Y EL ÁRBOL DE LA VIDA	337
BIBLIOGRAFÍA	399

Prefacio



El antiguo manuscrito pictórico mexicano que ahora se conoce como *Códice Selden* 3135 (A.2), y que rebautizamos como *Códice Añute*, es uno de los grandes libros de la Mixteca, o Ñuu Dzauí. Desde que Herbert Spinden (1935) y Alfonso Caso (1964) publicaron estudios sobre su contenido ha fascinado a los lectores por el valor literario y el dramatismo con que relata la vida de una de las mujeres más notables de la historia indígena de América, la princesa 6 Mono. Su biografía complementa de manera extraordinaria la información sobre la vida del señor 8 Venado, rey de Tilantongo, aliado de los toltecas y gran conquistador (1063-1115 d. C.), y permite reconstruir la epopeya a la que se refería la gran familia de los reyes ñuudzaui (mixtecos) para explicar y legitimar su poder.

Por sus fascinantes escenas narrativas y el carácter variado y representativo de su contenido, el *Códice Añute* constituye a la vez una excelente introducción al mundo de la pictografía ñuudzaui. Ahora se sabe que este documento proviene del señorío de Jaltepec (Añute), en la Mixteca Alta (estado de Oaxaca, México). Este y otros datos nuevos –especialmente en el campo de la cronología ñuudzaui– hacen necesario un nuevo comentario.

El análisis que aquí se presenta ha recibido valiosos impulsos en dos talleres (Oaxaca, 1989 y 1990) en que, junto con varios hablantes del dzaha dzauí, la lengua mixteca, se trató de realizar una lectura de las imágenes. Agradecemos al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en Oaxaca el haber organizado aquellos talleres, así como a nuestros amigos y maestros de Ñuu Dzauí el compartir sus

conocimientos con nosotros. En el mismo periodo tuvimos oportunidad de consultar la obra inédita de Martínez Gracida en la Biblioteca Pública Central del Estado de Oaxaca.

Las visitas a Jaltepec fueron experiencias valiosas (una realizada con el gran etno-historiador mexicano Wigberto Jiménez Moreno, y otra, en compañía del maestro mixteco Ubaldo López, conocedor experto de su cultura).

Ferdinand Anders, incansable investigador americanista austriaco, ha tomado la iniciativa para la publicación de muchas ediciones facsimilares y nuevos libros explicativos de los códices mexicanos. Con el entusiasmo, la energía y el conocimiento profundo que le caracterizan, ha alentado también este estudio. En particular le agradecemos por habernos proporcionado los dibujos del código. De hecho, este libro explicativo se concibió según los mismos principios que los libros explicativos que escribimos sobre los códices llamados *Vindobonensis* y *Nuttall*.

Nancy Troike ha guiado nuestro camino en el estudio de los códices durante los últimos 20 años. Fue muy importante la oportunidad que nos brindó para asistir a los talleres anuales Mixtec Gateway (Las Vegas, 1994-1998), donde pudimos discutir algunos problemas pendientes con ella misma y otros colegas.

Al igual debemos importantes orientaciones e informaciones a Mary Elizabeth Smith, quien descifró el jeroglífico de Añute.

El estudio del proceso inquisitorial de Yanhuítlán se realizó en la Universidad de Tulane (Nueva Orleans) en colaboración con Richard Greenleaf, quien puso a nuestra disposición su transcripción paleográfica completa de las actas.

Agradecemos a Antonella Cammarota, Pippo Martino y los otros amigos en el sur de Italia quienes nos alentaron con su compromiso social y su solidaridad con los pueblos indígenas, y que a la vez nos introdujeron al maravilloso mundo mediterráneo tradicional. Llegar a conocer el teatro de títeres siciliano, con su expresión

pictórica correspondiente, significó para nosotros un encuentro emocionante con otra forma de literatura oral antigua, aún viva. De manera similar, nuestra hija Itandehui, dedicada a la cinematografía, y nuestro hijo Tashunka nos ayudaron durante estos años a explorar y entender mejor los aspectos dramáticos de la narrativa mixteca.

Los códices mexicanos, así como la lengua y cultura de Ñuu Dzauí, forman parte de nuestra enseñanza en la Universidad de Leiden, Holanda, donde diversos estudiantes y colegas con sus preguntas e interés han sido un apoyo intelectual continuo y una fuente de inspiración. La misma universidad hizo posible gran parte de nuestros viajes y estudios. Recibimos además subvenciones de la fundación neerlandesa para el fomento de investigaciones científicas, NWO (Nederlands Wetenschappelijk Onderzoek).

Este trabajo fue publicado originalmente en Holanda en el año 2000 por la Research School of Asian, African and Amerindian Studies; Centre of Non-Western Studies (cnws) de nuestra universidad, con el título *La dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*. Para la presente edición solamente hicimos las correcciones necesarias, sin afectar la totalidad del texto, con un ligero cambio en el título; nuestra gratitud para el Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca por su esforzado trabajo para esta edición oaxaqueña.

Esta nueva edición viene acompañada por un facsimilar del *Códice Añute* en tamaño reducido. Agradecemos a la Biblioteca Bodleiana, Oxford, y en particular al doctor Bruce Barker-Benfield, por haber puesto a nuestra disposición nuevas fotos digitales del original. Los gastos fueron cubiertos por el Programa de investigación sobre las antiguas ciudades-estado de Ñuu Dzauí, financiado por la fundación NWO.

Dedicamos este libro a la memoria de dos maestros que nos han orientado en este camino. La insigne americanista holandesa Guda E. G. van Giffen-Duyvis -asistente

y alumna del profesor alemán Walter Lehmann en los años veinte-, quien nos apoyó con su experiencia y nos alentó con su amistad e interés; y al etnohistoriador mexicano Wigberto Jiménez Moreno, autor del clásico comentario al *Códice de Yanhuitlán* y de otras numerosas contribuciones, quien nos enseñó cómo entender los documentos de Ñuu Dzaui dentro del marco cultural mesoamericano. La amplia visión, sin prejuicios, y la erudición humanista de ambos, así como su sólido método de trabajo y su entusiasmo, fueron y son un gran ejemplo.



NOTAS ACERCA DE LA ACENTUACIÓN
Y DEL EMPLEO DE CURSIVAS

El empleo de las grafías procedentes del español para escribir las lenguas amerindias ha sido un proceso histórico complejo, y aun conflictivo, que ha dado lugar a confusiones, contradicciones y reafirmación de pronunciaciones erróneas. Hoy en día, crear una ortografía que sea totalmente consecuente y consistente es muy difícil.

En este libro, con múltiples referencias a términos en nauatl, dzaha dzaui (mixteco) y maya, se han adoptado –pensando en que es un texto dirigido a un gran público, estudiantes incluidos– los criterios siguientes:

Las palabras hispanizadas (que ya forman parte del vocabulario español de México) y los topónimos oficiales de la nación, se escriben –y se acentúan– según el uso actual (por ejemplo, se opta por “Quetzalcóatl” en vez de “Quetzalcoatl”, “Teotitlán” en lugar de “Teotitlan”, etc.); los términos en lenguas mesoamericanas para los cuales exista una propuesta ortográfica por parte de los hablantes nativos, se escribirán respetando las normas correspondientes (reglas que en los idiomas nativos mencionados anteriormente no recomiendan el acento español). Así, en el nauatl, seguimos a quienes elimi-

nan la “h” para la grafía *hu*, salvo en palabras del primer caso (las ya hispanizadas) o fuertemente establecidas (como Huitzilopochtli o Cihuacóatl); por esto, el lector encontrará “Tlauizcalpantecuhtli”, “nauatl”, “naua”, “nauas”, “coluas”.

En cuanto al uso de cursivas, hay que agregar que aun cuando su empleo es el indicado para las expresiones en lenguas extranjeras, en la presente obra, para no recargar de itálicas la lectura, se ha decidido conservar en redondas los topónimos y los nombres de regiones (Ñuu Tnoo, Yuta Tnoho, Ñuu Dzau, etc.), los nombres de personajes (Iya Nacuaa, Iya Qhcuua, Iya Cochi, etc.) y algunas palabras que merecerían ser incorporadas al español, como los gentilicios: ñuudzaui (mixteco), beni zaa (zapoteco).

CAPÍTULO I



EL LIBRO DE ANUTE Y SU HISTORIA

El libro de Añute y su historia



Ñuu Dzauí, ‘La tierra y el pueblo de la lluvia’, o la Mixteca, como se conoce en la actualidad por su nombre en nauatl, se ubica en el sur de la República Mexicana, en los estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero. Geográficamente está dividida en Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa. Antes de la conquista española (1521) la región estuvo organizada en lo político como un conjunto de reinos, llamados *yuvui tayu*, ‘estera y trono’, en la propia lengua (dzaha dzauí), y posteriormente designados por los españoles como “cacicazgos”. Hoy en día, muchos topónimos –como el de la región misma– están en la lengua de los aztecas, el nauatl; algunos de ellos coinciden en su significado con los nombres originales en dzaha dzauí.

La historia y la ideología de los antiguos reyes de Ñuu Dzauí se conocen en primer lugar por los grandes manuscritos pictóricos que ellos mismos mandaron hacer. Sin embargo, como consecuencia del proceso colonial, la mayor parte de estos documentos se encuentra fuera de Ñuu Dzauí y se conocen por nombres que remiten a sus primeros dueños extranjeros o a la biblioteca donde se conservan. Afortunadamente es posible identificar su lugar de origen y, en algunos casos, incluso al dueño ñuudzaui original. Creemos que es preferible usar –hasta donde sea posible– nombres que tengan sentido para la cultura original. Así, hablaremos del *Rollo de Yucu Yusi* (en vez de *Códice Tulane*) y de *Códice Ñuunaha* (en vez de *Códice Muro*). Este cambio radical de la nomenclatura (Jansen y Pérez Jiménez, 2004), se ejemplifica a continuación con los libros más relevantes:

- Un importante manuscrito precolonial de Tilantongo (Ñuu Tnoo, en dzaha dzauí) se conserva en la Biblioteca Nacional de Austria en Viena. Por el nombre en latín de Viena, “Vindobona”, se conoce como *Códice Vindobonensis Mexicanus 1* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a). El documento contiene en realidad dos manuscritos diferentes, uno en cada lado.

El anverso contiene un parangón sobre el origen de los señoríos de Ñuu Dzauí, que nacieron del árbol sagrado de Apoala (Yuta Tnoho). Lo llamaremos *Códice Yuta Tnoho*, por el nombre de Santiago Apoala en dzaha dzauí.

El reverso es una adición posterior que quedó como un fragmento sin concluir, y contiene una lista de los miembros de la dinastía de Ñuu Tnoo. Por el topónimo en dzaha dzauí se podría llamar a esta parte del manuscrito “Códice Ñuu Tnoo”, pero esto causaría confusión con el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley). De ahí que nos referimos a este documento simplemente como *Códice Yuta Tnoho* reverso. Una forma alternativa sería “Códice Huahi Andevui”, por el Templo del Cielo, el centro ceremonial de Ñuu Tnoo, que desempeña un papel notable en este manuscrito.

- Otro famoso manuscrito pictórico precolonial está en Londres y se conoce como *Códice Zouche*, por su dueño inglés en el siglo xix, o como *Códice Nuttall*, por la investigadora estadounidense que lo redescubrió y publicó (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b). Un lado contiene la biografía del señor 8 Venado, un personaje histórico de gran importancia (esta parte quedó inconclusa), y el otro una compilación de historias de linajes de diferentes señoríos, que enfocan las relaciones entre Teozacualco, en la Mixteca Alta, y el señorío beni zaa (zapoteco) de Zaachila, en el valle de Oaxaca. Por ser una compilación lo llamamos *Códice Tonindeye*. La palabra *tonindeye* está registrada en el vocabulario de fray Francis-

co de Alvarado como el término para ‘ystoria de linajes’. Su etimología no está clara; posiblemente sea una contracción de *toniñe ndeye*, ‘reyes difuntos’.

- Otra versión de la biografía del señor 8 Venado (Iya Nacuaa, en dzaha dzau) procede del reino de Tututepec (Yucu Dzaa), en la costa. Se cree que originalmente fue un documento completo, pero hoy se conocen sólo dos fragmentos: uno en el Museo Nacional de Antropología en México, conocido como “Códice Colombino”, y el otro en el Museo Nacional de Etnología en Viena, conocido como “Códice Becker I”. El nombre de *Códice Colombino-Becker* se aceptó desde que la investigadora Nancy Troike (1974) demostró que se trataba de un mismo libro. Dos décadas después otro investigador, Miguel León Portilla (1996), propuso llamarlo “Códice Caso” en honor al insigne arqueólogo e intérprete de estos códices, Alfonso Caso. Nosotros preferimos llamarlo *Códice Iya Nacuaa*, por el nombre en dzaha dzau del protagonista. Como se trata de dos fragmentos, cada uno con su propia numeración de páginas, nos referimos al fragmento Colombino como *Códice Iya Nacuaa I* y al fragmento Becker I como *Códice Iya Nacuaa II*.
- En la biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, se conserva un libro pictográfico que refiere la historia genealógica de las dinastías de Tilantongo (Ñuu Tnoo) y Tlaxiaco (Ndisi Nu). Su título, *Códice Bodley 2858* (Caso, 1960), se debe al nombre de su dueño inglés de principios del siglo xvii. Probablemente fue realizado por mandato del rey que gobernaba Tilantongo en el tiempo de la invasión española, el señor 4 Venado (Iya Qhcuaa, en dzaha dzau). De acuerdo con lo anterior podríamos designarlo “Códice Qhcuaa”, pero preferimos un nombre que se refiere a las comunidades que desempeñan el papel central en su contenido, y por tanto lo llamamos *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu*.

- En Viena se conserva un segundo *Códice Becker*, que se distingue del primero (parte del *Códice Iya Nacuaa*) por el numeral II (Jansen, 1994). No se ha identificado todavía con certeza el lugar de origen, que debe encontrarse en la Mixteca Baja; pero sí está claro el nombre del último miembro de la dinastía retratada: el señor 3 Viento (Iya Cochi, en dzaha dzauí). Por eso lo rebautizamos como *Códice Cochi*.
- El *Códice Sánchez Solís* recibió este nombre por su dueño mexicano en el siglo XIX. Actualmente pertenece al Museo Británico, donde se conoce como *Códice Egerton 2895*. Contiene la dinastía de un señorío representado en pictografía como ‘Lugar del jaguar’. Estamos convencidos de que se trata de Santa María Cuyotepeji. Por el nombre de este pueblo en dzaha dzauí, designamos este manuscrito como *Códice Ñuu Ñaña*.
- Otro libro pictográfico, y objeto del presente estudio, es el que ahora se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, conocido por los investigadores como *Códice Selden 3135 (A.2)*. Si tuviera que llevar el nombre de su primer dueño debería denominarse *Códice Sicuañe*, como el señor 10 Hierba (Iya Sicuañe, en dzaha dzauí), el último gobernante retratado en el documento. Como nombre alternativo, Gordon Brotherston (1995) ha propuesto el de “Xaltepec Annals”. Efectivamente viene de Jaltepec (hoy municipio perteneciente al distrito de Nochixtlán), en la Mixteca Alta, y es de carácter histórico, aunque no se trata precisamente de anales. Nosotros preferimos usar el nombre del lugar en dzaha dzauí: Añute, ‘Lugar de arena’, y llamamos *Códice Añute* a este precioso manuscrito.

El *Códice Añute* es un manuscrito mesoamericano típico: consiste en una larga tira de piel de venado, doblada en forma de biombo, de modo que se forman páginas de

aproximadamente 27.5 × 27.5 centímetros. Ambos lados están cubiertos con una capa blanca de estuco.

El lado anverso tiene 20 páginas con escenas figurativas multicolores pintadas conforme a las convenciones pictográficas del arte mesoamericano. Cada página se divide por medio de líneas guía rojas en “renglones” horizontales, sobre los que se sitúan las imágenes. La lectura procede en bustrófedon, “como los surcos que trazan los bueyes al arar”, de abajo hacia arriba. Los investigadores suelen referirse a tales renglones por medio de números romanos, puestos atrás del número de la página. El lado reverso está cubierto con una capa blanca pero no muestra pinturas.

Ya antes de la segunda Guerra Mundial, Thomas A. Joyce y Guda E. G. van Giffen-Duyvis descubrieron que en el reverso hay indicaciones de otras pinturas, en gran parte desvanecidas; es decir, el *Códice Añute* es un verdadero palimpsesto.¹ Esto fue confirmado por Alfonso Caso, el primer gran comentarista de este y otros códices de Nuu Dzauí, cuando examinó el original en 1950. Asimismo durante una investigación técnica posterior, unos especialistas ingleses limpiaron dos páginas del reverso (p. 11v y p. 12v) con lo que hicieron más notorias las huellas del original, y a la vez establecieron que también hay vestigios de pinturas anteriores en el anverso. Aparentemente, el pintor del último texto utilizó como base otro código ya existente, borró con eficacia las pinturas y cubrió los vagos restos con una capa nueva de estuco.

La extensión de aquel código original era de 15 páginas, sobre las cuales se pintaron de la página uno a la 15 del *Códice Añute*, a las que se añadieron dos tiras de piel que formaron las páginas 16 a 20. El carácter general de las imágenes en ese documento primordial parece haber sido similar a lo que se ve actualmente en el anverso: personas con sus nombres, situadas en escenas estructuradas por líneas, solamente que la dirección de lectura no era vertical, de abajo hacia arriba, como es ahora, sino horizontal,

en un formato de cinco renglones horizontales, muy semejante al *Códice Nūu Tnoo-Ndisi Nūu*, otro importante manuscrito pictórico ñuudzauí. Pero lo poco que queda, por ahora, frustra cualquier esfuerzo interpretativo del código cubierto.

Un análisis microquímico ha demostrado que el estuco consiste principalmente en sulfato de cal mezclado con carbonato de cal y basado en una pasta de origen animal. El color negro es probable que haya sido hecho con carbón, y los demás colores son materiales orgánicos, cuya identificación precisa es difícil. El amarillo-anaranjado ha de provenir de alguna planta, posiblemente *bursera* o *cuscuta*; el color verde-oliva se generó al poner una capa del mencionado amarillo encima de una capa negra; sobre el azul no se puede decir más, excepto que no es índigo. Más fácil es la identificación del carmesí: es probable que sea grana o cochinilla, *nocheztli*, ‘sangre del nopal’, en nauatl, un producto muy importante del valle de Nochixtlán.²

Se ha podido establecer que el contenido del *Códice Añute*, tal como lo conocemos ahora, es una crónica ñuudzauí que relata la historia dinástica de un señorío específico durante los siglos anteriores a la invasión española, el señorío de Magdalena Jaltepec –pueblo situado en el valle de Nochixtlán, Oaxaca–, llamado en dzaha dzauí: Añute, ‘Lugar de arena’.

Cómo salió de Añute y llegó a Inglaterra todavía no se sabe. Desde mediados del siglo xvii, el manuscrito ha estado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. Anteriormente había formado parte de la biblioteca privada del humanista inglés John Selden (1584-1654), el primer dueño europeo conocido; de ahí el nombre de *Códice Selden*. El número 87 escrito en la tapa o frontispicio refiere al catálogo de dicha colección. No se sabe cómo llegó a las manos de John Selden, pero consta que éste tenía un gran interés por diversas clases de manuscritos (griegos, hebreos, árabes, turcos, persas) y que los coleccionaba: así formó una importante biblioteca, como resultado de compras y regalos

recibidos de muchas personas famosas de su tiempo. Uno de los contactos de Selden fue otro notable poseedor de un códice mexicano, el arzobispo de Canterbury, William Laud, quien lo describió como “mi doctísimo amigo” y “el hombre más instruido en toda clase de erudición, antes alumno de nuestra academia, ahora su joya”.³

John Selden se dedicaba a estudios filológicos e históricos, y ganó fama con su libro *De Diis Syris* (1617). Investigaba principalmente las lenguas y culturas de la antigüedad grecorromana y del Oriente, pero también cultivaba un interés por las civilizaciones indígenas de México. Hay que tener en mente que en aquella época los productos de las Indias occidentales con frecuencia se confundieron con los de las Indias orientales, y varios manuscritos pictóricos mexicanos fueron considerados un tiempo como libros del Oriente. Pero el interés específico de Selden por México está demostrado por algunas posesiones que no dejaban lugar a dudas acerca de su procedencia. Tenía, verbigracia, un ejemplar de la *Doctrina Cristiana en lengua Castellana y Çapoteca*, escrita por Pedro González de Feria, e impresa en México en 1567 (Pedro Ocharte), y el original del famoso *Códice Mendoza*, clave para la interpretación de la pictografía mexicana por sus extensas glosas en español.⁴ Otro manuscrito mexicano de su biblioteca, pintado en la misma tradición que el *Códice Añute* que aquí estudiamos, es el que se conoce como el *Rollo Selden*, el cual tiene elementos de contenido en común con los lienzos de la región de Coixtlahuaca, cercana al valle de Yanhuitlán-Nochixtlán en la Mixteca Alta, donde se ubica Jaltepec.⁵

Al morir, Selden dejó su colección de manuscritos y libros impresos (unos 8 000) a la biblioteca de la universidad de Oxford, donde había estado matriculado un tiempo (de ahí el sello circular en el frontispicio de nuestro códice). Esta biblioteca había sido fundada por sir Thomas Bodley (1545-1613), y por eso se llama hasta hoy día Biblioteca Bodleiana (Bodleian Library).⁶ Es importante notar que entre las adquisiciones de

Bodley mismo se encontraba otro importante manuscrito ñuudzaui, el *Códice Bodley* 2528, que tiene gran semejanza con el manuscrito que aquí comentamos (véase la edición de Alfonso Caso, 1960). Los libros de Selden fueron colocados en una extensión nueva en el lado occidental de dicha biblioteca, en una sección que desde entonces tiene su nombre. Obviamente, en esta biblioteca hay muchos “códices Selden”, pero en el contexto de los estudios mesoamericanos hay solamente un documento con tal nombre, de modo que en publicaciones americanistas se suele omitir el número “3135 (A.2)” que lo identifica con exactitud.

Deibod a la ruptura de la tradición pictográfica en la época colonial, y por la destrucción, el saqueo y el alejamiento de muchos documentos, se produjo un efecto de desvinculación y enajenamiento: ya nadie sabía que tales códices, conservados en bibliotecas y gabinetes de arte europeos, relataban la historia de algunos señoríos de Ñuu Dzaui. Durante largo tiempo fueron considerados como objetos curiosos y extraños, de difícil o imposible interpretación. En 1831, Edward King, Lord Kingsborough, financió la primera edición de todo un conjunto de libros pictóricos mexicanos, reproducidos por el pintor italiano Aglio. En aquella monumental obra, *Antiquities of Mexico*, también se publicó por primera vez el *Códice Añute* con el nombre de *Códice Selden*. Sin embargo, durante unos cien años después de esta publicación, su contenido no recibió una atención detenida por parte de los investigadores.

Mientras, en México mismo también se había producido una especie de desvinculación con la literatura antigua: la mayoría de los manuscritos se habían perdido, en parte por el desprecio colonial y la persecución religiosa, en parte simplemente por haber caído en desuso.

Fueron los historiadores locales de Oaxaca quienes a fines del siglo XIX comenzaron a retomar el hilo de la historiografía ñuudzaui (mixteca) y beni zaá (zapoteca), a

reencontrar el vínculo, a salvar documentos y a identificar algunos elementos de la pictografía antigua. El más sobresaliente de ellos fue Manuel Martínez Gracida (1847-1923), quien tampoco se ocupó del *Códice Añute* –que no había sido identificado aún como un documento ñuudzaui– pero sí de otros manuscritos similares, y en particular de las antigüedades del valle de Nochixtlán, lugar de donde era oriundo su colaborador, el maestro y poeta ñuudzaui Mariano López Ruiz (1872-1931).⁷

En la monumental obra inédita de Martínez Gracida –que se conserva como un tesoro en la Biblioteca del Estado de Oaxaca– encontramos un dibujo del sitio arqueológico de Jaltepec, con una descripción que aquí transcribimos por lo interesante de su contenido y porque es un ejemplo representativo de la fina calidad de aquel trabajo:

Fortificación de Jaltepec

El Cerro fortificado se sitúa al O.E. del pueblo y como a 400 metros de distancia. Está cubierto de árboles y arbustos y de plantas medicinales. Entre los primeros abunda el cazahuatl, la suelda con suelda y varias clases de espinos, y entre los segundos, la planta yucutachuni cuya raíz produce una corteza, la cual molida y tomada en agua hervida, se emplea por los mixtecos como febrífugo y también en casos de cólico.

En su cima se ven a lo lejos los Cerros de Zapotitlan, Tilantongo, el Peñasco, Tidaa, Tiltepec, Yucunchi, San Bartolo, Checahua, Ixtaltepec, Huaucilla, San Juan del Estado y San Felipe del Agua. También se ven al N. los pueblos de Yanhuitlan, Coyotepec, Chachoapan, Yucuita, Amatlan, Tillo, Yucucuij, Tiunú, Sinaxtla, Nochixtlan y Sahuatlan; al N.E. los de Quilitongo, San Miguel Adeques, San Pedro Cántaros y Santa Catarina Adeques; al N.O. los de Jaltepec, Tecomatlan y Etlatongo, y al S. el de Tamazola.

Es notable la fortaleza de este cerro por constar de tres murallas, destruidas en su mayor parte. La primera muralla queda á 250 metros de la base: está cortada por

barrancos y en completa ruina. La segunda se sitúa á 400 metros: tiene 1 400 metros de extensión, 3 de grueso y 75 centímetros de alto: en la antigüedad constaba de 5 metros. La tercera está en la cúspide y queda á 600 metros de la base: tiene 1 metro de altura y una sola entrada por el lado oriental del pueblo.

La plataforma de esta fortaleza es de figura cuadrangular: mide 254 metros de N. á S. y 78 de E. á O. y existen varios vestigios de antiguos edificios. En el extremo septentrional de esta plataforma y á distancia de 17 metros de la trinchera del mismo lado, existe un edificio arruinado construido de adobe, de piedra calcárea y barro, que fué el teocalli de la fortificación. Su forma es un paralelograma rectangular de 9 metros de largo y 6 metros 30 centímetros de ancho. Un pedazo de pared del lado del Sur tiene de alto 2 metros y 92 centímetros de espesor. La puerta del Poniente mide 1 metro 10 centímetros de ancho. El piso de este templo es de aplanadura de piedra blanca.

Sótano.- Al pie de dicho edificio y al S, se encuentra un sótano artificial de forma cuadrangular que tiene 2 metros de largo, 1 metro 50 centímetros de ancho y 2 metros 30 centímetros de profundidad. Sus paredes son de piedra arenisca labrada y recabada con barro blanco finísimo, más fuerte que la mezcla de cal y arena. Su puerta mira al N. y tiene 68 centímetros de ancho. El techo está cubierto por cuatro planchas de piedra que tienen el mismo largo del sótano. El piso está enlosado con piedras labradas muy bien avenidas y pegadas sus junturas con barro blanco. Para penetrar á este sótano se bajan 6 escalones de piedras labradas que tienen de largo 38 centímetros por 24 de ancho y 26 de alto.

Al Sur del teocalli existen tres montículos artificiales de 5 metros de elevación, unos tras otros, en la misma línea del templo, ocupando el lado oriental de la plataforma. En el montículo de en medio se eleva una cruz de madera labrada bastante grande, que domina la cima del cerro.

En este mismo lugar aparecen tirados los pedazos de columnas labradas de cantera cenicienta. El primer fragmento tiene de longitud 1 metro 93 centímetros y el

segundo 1 metro 20 centímetros, teniendo ambos 1 metro 11 centímetros de circunferencia.

Los mixtecos de Jaltepec conservan aún una tradición muy antigua de sus antepasados. Cuentan que por el 15 de mayo de cada año verifican la fiesta del Dios Tlaloc en el teocalli ubicado en la cima del cerro con ofrendas de incienso, flores y viandes, precediendo á esto una meditación rigurosa llena de llanto en la que imploraban con humildad y respetuosamente á la Deidad protectora para que se condoliera de ellos y les enviara lluvias abundantes en caso de escasez.

En época posterior no faltó sacerdote católico que celoso de su culto cambió esta fiesta idólatra por la de San Isidro Labrador, que se celebra en el mismo mes, conservando las mismas ceremonias y añadiendo otras, como la de llevar al santo en procesión con músicas y luces hasta llegar al sitio del teocalli. Es tan interesante para los mixtecos de ese rumbo el objeto de esa función, que no solamente concurren á ella los moradores de este pueblo, sino hasta los de otros pueblos lejanos de misma familia mixteca.⁸

Actualmente casi ya no se habla dzaha dzauí en Jaltepec, pero se sigue atribuyendo un valor religioso al sitio arqueológico encima del cerro, refiriéndose al montículo como un altar o lugar del *ndodo* (Alvarado: *ndodzo*), término que designa la fuerza divina de los reyes antiguos.

La revalorización de la literatura y tradición cultural indígenas fue también el tema dominante de los escritos del maestro ñuudzaui Abraham Castellanos (Nochixtlán 1868-Pachuca 1918), quien junto con Manuel Martínez Gracida y Mariano López Ruiz, formó parte de un grupo intelectual que se preocupaba por la historia cultural y trataba de rescatar documentos antiguos y tradiciones orales. En sus obras –a menudo presentadas como “leyendas”– frecuentemente completaban los datos fragmentarios

de las fuentes con su imaginación poética para evocar un glorioso pasado como base de identidad étnica. Castellanos mismo describe cómo, al llegar a la ciudad de Oaxaca (después de haberse educado en el estado de Veracruz) a fines del 1891, “ávido de leyendas y desoso de visitar los restos de la antigua cultura de los indios”, se integró a las actividades del grupo, que incluían trabajos arqueológicos en Danni Dipàa, ‘Cerro fortificado’, es decir, Monte Albán.

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, p. 7.)

Abraham Castellanos con el tiempo ganó fama en el campo de la educación. Es interesante leer cómo él mismo explicó su motivación de manera elocuente, precisamente en sus discursos sobre la educación nacional:

Nunca los ideales exóticos pueden dirigir la vida de un pueblo, y aunque gran parte de los mexicanos han formado un grupo étnico distinto al aborígen, esta raza mezclada ha conservado sus caracteres psíquicos inclinándose más a las razas indígenas que a la raza hispana con sus ideales latinos. Y ha sido tan fuerte la influencia de la raza

americana sobre la raza blanca, que los mestizos han formado una variedad hasta en sus caracteres físicos, y, esta variedad, es india, es mexicana, NO ES LATINA.

Así se explica que muchas de las personalidades de las que nos visitaron con motivo de las fiestas del [cuarto] centenario, se hubieren asombrado, que la gran masa del pueblo no se presentara desbordante de alegría en las fiestas públicas, y aun hubo quien dijera: “es un pueblo frío, parece que no es un pueblo latino”, y en efecto, el pueblo es *mexicano*, NO ES LATINO.

Si la casualidad nos ha hecho hablar en lengua latina, no es prueba que la lengua sea la determinante etnológica, sino en nuestro caso, un mero accidente.

Es por lo mismo indispensable buscar la fase 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, pp. 108-109.)

La atmósfera de este grupo intelectual fue esbozada por el biólogo Hans Gadow (1908) al describir su paso por Oaxaca. En aquel tiempo Castellanos era director de la Escuela Normal para Profesores, establecida en el lugar donde había nacido el presidente, general Porfirio Díaz:

La enseñanza estaba en plena marcha; cada uno de los profesores era indígena y las clases consistían de niños indígenas – estos futuros maestros lucían camisas y pantalones blancos sin mancha alguna y estaban descalzos [...] Estos jóvenes profesores

ahora son enviados a casi todos los pueblos lejanos para enseñar el español [...] El director de esta escuela, el señor Abraham Castellanos, quien es un mixteco de sangre pura, obtuvo licencia de sus obligaciones para guiarnos durante todo el tiempo de nuestra estancia en la ciudad. Como él mismo estaba muy interesado en la historia natural, y, sobretodo, era un investigador alerta del pasado de su nación, así como autor de varias obras pedagógicas, fue muy agradable e instructivo hacer excursiones con él y su linda hermana.

En nuestro honor se organizó un gran banquete, lo que a la vez era muy agradable y embarazoso. Nuestra "ropa de sociedad" se había quedado en la Ciudad de México y nuestro vestuario, que estaba gastado y roto, no era exactamente lo adecuado para una función del Estado, en que se iba a encontrar el Gobernador y su hermano, el Secretario del Estado, el director del instituto, el director de la escuela, varios cónsules y las damas de aquellos caballeros [...] Pero la reunión, que se compuso de representantes de la mejor sociedad, no había venido a criticar nuestra ropa de viajeros, y la conversación durante la larga y exquisita cena era tan animada como interesante. Era poliglota: uno podría hablar, o al menos escuchar, español, inglés, alemán, francés, noruego, misteco y zapoteco, mientras que el señor Belmar, el lingüista, tenía conocimiento de media docena de otras lenguas indígenas. Hasta latín se probó como broma...

El señor Castellanos, mientras, ha sido trasladado a México, donde también tuvimos el placer de verle con frecuencia. Como mixteco, que habla su idioma nativo, está en mejores condiciones para perseguir su interés de coleccionar las tradiciones y cantos de su antigua raza que el estudioso extranjero, cuyo conocimiento nunca podrá aspirar a comprender el genio, el alma verdadera de estas lenguas, tan fundamentalmente distintas en sus conceptos [...]. (Gadow, 1908, pp. 264-267.)⁹

Como en aquel tiempo aún no se había determinado el origen de los manuscritos pictóricos más importantes (entre ellos el *Códice Añute*), una gran parte de la literatura precolonial era poco conocida y de difícil acceso. Es irónico que aquellos primeros investigadores oaxaqueños, tan entusiasmados por evocar el pasado que con frecuencia recurrían a su intuición cultural y a su imaginación poética, aún no podían conocer ni descifrar el contenido de los grandes libros antiguos de Ñuu Dzauí, como el *Códice Añute*. Ahora, siguiendo el camino indicado por estos maestros pioneros, podemos afirmar que en realidad el contenido emocionante y dramático de la historiografía antigua supera en mucho su fantasía.

El camino del redescubrimiento y de la interpretación progresiva de la antigua literatura ñuudzaui fue largo y tiene su propia historia. Para nuestro propósito, en cuanto a la interpretación del *Códice Añute*, el primer paso concreto se debe al investigador norteamericano Herbert Spinden (1935), quien descubrió que las escenas de las páginas 5-8 se pueden leer como una serie de acontecimientos históricos asociados con un personaje importante, la señora 6 Mono, Quechquémitl de Serpiente. Con esta lectura histórica del código, Spinden siguió el método indicado por Zelia Nuttall y James Cooper Clark, que habían estudiado manuscritos pictóricos semejantes (el *Códice Tonindeye* y el *Códice Iya Nacuaa*, respectivamente) y habían observado las convenciones básicas de esta forma de pictografía.

Revisemos de manera sintética las convenciones más relevantes:

- Los protagonistas de estos códigos son hombres y mujeres, reconocibles por su aspecto y vestido: los hombres por su pelo corto y su *maxtlatl* (ceñidor, taparrabo) o *xicolli* (túnica corta), las mujeres por su cabello trenzado, su huipil y quechquémitl.

- Los individuos se identifican por medio de nombres calendáricos basados en el día en que nacieron según el calendario mesoamericano, es decir, un día del ciclo de 260 días (llamado *tonalpoalli* en náuatl), formado por la combinación de números del uno al 13 con 20 signos en una secuencia fija.
- Además, los individuos retratados en los códices suelen llevar un nombre más poético (compuesto con elementos como jaguar, águila, sol, lluvia, etc., para los hombres, y joya, flor, abanico, etc., para las mujeres), designado por los investigadores como “sobrenombre” o “nombre dado”. Así se conocen personalidades como “señora 6 Mono, Quechquémitl de Serpiente”, “señor 8 Venado, Garra de Jaguar”, etc. Con frecuencia, en los signos onomásticos se usan homónimos para expresar palabras que de otro modo son difíciles de pintar. El quechquémitl, por ejemplo, se lee *dzico* en dzaha dzauí, y, como tal, sirve para escribir el homónimo *dzico*, ‘virtud, poder’. El nombre completo de la señora 6 Mono se puede reconstruir entonces como *Iyadzehe* (‘señora’) *Ñuñuu* (‘6 mono’), *Dzico* (‘virtud’) *Coo* (‘serpiente’) *Ndodzo* (‘quetzal’). La última parte significa ‘Poder de la serpiente emplumada’.
- Los diferentes actos de los protagonistas de aquellos libros se conectan con fechas en el calendario mesoamericano, que es cíclico: cada fecha se repite una vez en 52 años.
- La escena en que un hombre y una mujer se sientan sobre un petate significa que se casan.
- Un individuo suelto, que sigue a la pareja, a veces conectado con ella por medio de pisadas o un cordón umbilical, significa un nacimiento.
- Escenas de guerra son aquellas en las que diferentes individuos se atacan con armas. El vencedor domina a su contrincante agarrándole la cabellera.

- Los topónimos están constituidos por elementos básicos que indican la categoría *yuci* ('monte'), *yuta* ('río'), *yodzo* ('llano', representado por un tapete de plumas), *ñuu* (pueblo, representado por un tablero con grecas), entre otras, en combinación con signos que especifican el nombre del lugar. Por ejemplo, 'Tablero con grecas negras' se lee Ñuu ('pueblo') Tnoo ('negro'), es decir Tilantongo.
- Los gobernantes del lugar son representados como personas sentadas encima del jeroglífico toponímico.
- Hay diferentes actos rituales que se realizan ante templos. El sacrificio humano se reconoce por el corazón que es arrancado. Los sacerdotes generalmente se pintan de color negro por ser tiznados con una unción alucinógena. Suelen ofrecer copal con un "cucharón" (*temaitl* en náuatl) y tirar *piciete* (variante alucinógena del tabaco) molido al aire.
- El fallecimiento se registra por medio de un fardo mortuario, con el nombre del difunto.

Una primera sistematización de las convenciones pictóricas permitió a Zelia Nuttall, James Cooper Clark y Herbert Spinden descifrar las biografías de los personajes históricos más importantes de estos códices. Ninguno de aquellos investigadores, sin embargo, sabía con certeza qué pueblo dentro de México había creado esta clase de documentos. Esto lo logró establecer el arqueólogo y etnohistoriador mexicano Alfonso Caso, a quien el fascinante desciframiento que Spinden hizo de las escenas dramáticas de la vida de aquella joven princesa había motivado a estudiar a fondo esta materia. Wigberto Jiménez Moreno, quien obtuvo su mayor fama como etnohistoriador en el campo de los estudios del centro de México, había publicado también un comentario importantísimo acerca del *Códice de Yanhuatlán* (1940), y llamó la atención de Caso

sobre un documento pictórico que resultó ser un mapa de Teozacualco en la Mixteca Alta, que además de jeroglíficos toponímicos contenía también un registro genealógico de sus gobernantes.

Luego, en un brillante análisis de este Mapa de Teozacualco (1949), Caso demostró que existía un grupo coherente de códices, mapas y lienzos que registraban la historia de diferentes señoríos en Ñuu Dzauí, la Mixteca. Los códices más relevantes del grupo son: el *Tonindeye* (Nuttall), el *Iya Nacuaa* (Colombino-Becker), el *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) anverso y reverso, el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley) y el *Códice Añute* (Selden). Los señoríos más importantes a que se refieren, Caso los identificó como Tilantongo (llamado Ñuu Tnoo, ‘Ciudad negra’, en dzaha dzauí) y Teozacualco (Chiyo Cahnu, ‘Altar grande’), situados en la Mixteca Alta.

Con el *Mapa de Teozacualco* como una verdadera Piedra de Rosetta, Caso fundó una nueva subdisciplina dentro de los estudios mesoamericanos. A su vez, con base en las escasas fuentes etnohistóricas sobre esta región, Barbro Dahlgren escribió la primera monografía sobre la antigua cultura ñuudzauí (1954), a la que han seguido varios estudios etnohistóricos, arqueológicos, lingüísticos y antropológicos.¹⁰

A partir de los avances logrados por Caso, Philip Dark (1958, 1959) se dedicó al estudio de los códices de Ñuu Dzauí y promovió un importante análisis microquímico del *Códice Añute*. El método analítico que elaboró para interpretar las genealogías de los gobernantes contenidas en los códices *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* y *Añute*, fue criticado severamente por Caso (1959) y relegado al olvido cuando el maestro mexicano dio a conocer sus propias y detalladas interpretaciones del *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* o *Bodley* (1960) y del *Códice Añute* o *Selden* (1964), junto con ediciones facsimilares de los mismos (publicadas por la Sociedad Mexicana de Antropología) como fundamento imprescindible para todos los estudios posteriores.

En el mismo año de 1964, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público sacó a la luz varios tomos de diversos códices con fotos a color para conmemorar la obra de Lord Kingsborough. En el tomo II se incluyó la reproducción del *Códice Añute* en tamaño reducido. El comentario, escrito por José Corona Núñez, se limitó a reproducir las interpretaciones logradas por Alfonso Caso.

A partir de estas y otras ediciones se desarrolló una verdadera especialización científica sobre los códices de Nuu Dzauí. Después del fallecimiento del doctor Caso, en 1970, otros continuaron su obra. Estudios claves son los de Mary Elizabeth Smith (1973a, 1973b) y Nancy Troike (1974, 1979, 1982).¹¹

Por todos ellos, ahora ya se pueden entender las convenciones principales de la pictografía ñuudzaui y es posible una interpretación sistemática de las imágenes.

El estudio de las fuentes, particularmente de las glosas (notas explicativas) escritas en algunos documentos en el siglo xvi, así como del *Vocabulario en Lengua Mixteca* de fray Francisco de Alvarado (1593, reeditada en 1963) y del *Arte en Lengua Mixteca* de fray Antonio de los Reyes (1593, 1976), permitió una búsqueda de los términos registrados en la pictografía.

Hay que señalar que esta parte de la investigación está aún en una fase inicial. El diccionario de Alvarado es solamente español-dzaha dzauí. Apenas en 2003 logramos publicar *on line* una versión dzaha dzauí-español (página *web* de la Facultad de Arqueología, Leiden University). Arana y Swadesh (1965) hicieron un primer esfuerzo para derivar de esta obra un diccionario dzaha dzauí-español, pero su trabajo pionero, por lo demás digno de encomio, padece de muchos malentendidos y defectos. Un problema grave para los investigadores es el carácter tonal del dzaha dzauí, conocido pero no registrado por los dominicos, de modo que se produce una gran cantidad de palabras que parecen ser homónimos y que confunden al estudiante, seduciéndolo a proponer

las etimologías más sensacionales. En la literatura científica moderna abundan, por esta razón, interpretaciones erróneas y fantasiosas de los términos antiguos del dzaha dzauh. Cabe insistir: el diccionario de Alvarado solamente es accesible para quien ha hecho un estudio profundo del dzaha dzauh, tanto de su variante antigua como de las variantes modernas.

Un fundamento serio para el estudio sistemático de los jeroglíficos toponímicos se debe a Mary Elizabeth Smith, quien examinó con cuidado las identificaciones propuestas por Caso, corroboró algunas, corrigió otras y agregó gran cantidad de nuevas identificaciones. En el proceso logró leer más elementos pictográficos, como la banda de cheurones por *уеси*, ‘enemigo, guerra’. Con algunos signos se descubrieron importantes conceptos religiosos, que tienen vigencia hasta hoy día. La serpiente de fuego, el *yahui*, representa una bola de lumbre que vuela por el aire y se considera el naual (animal compañero) de una persona de poder. Un pequeño ser de piedra, asexual, de color rojo, con dientes grandes y ojos redondos, representa el vocablo *ñuñi*, ‘deidad’, y viene asociado con los envoltorios sagrados.¹²

Spinden y Caso habían demostrado que el *Códice Añute* era la historia de la dinastía de los gobernantes de un lugar específico, representado por el jeroglífico ‘Monte que escupe’. Caso observó que esta dinastía era cercana a la de Tilantongo, que fue el señorío ñuudzaui más importante de aquella época, y que su historia tenía un papel central en el lado anverso del *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*.

En una ponencia presentada al XLI Congreso Internacional de Americanistas en la Ciudad de México (1974, pero no publicada hasta 1983), Mary Elizabeth Smith logró determinar cuál era el lugar que representaba el “Monte que escupe”: el pueblo actual de Magdalena Jaltepec (situado en el valle de Nochixtlán, en la Mixteca Alta), vecino de Tilantongo. El nombre Jaltepec viene de *Xal-tepe-c*, que es náuatl y significa ‘En el

monte de arena'; su nombre en dzaha dzaui es Añute, que tiene un significado muy similar: 'Lugar de arena' (*a-* es un prefijo locativo, representado en la pictografía ñuu-dzaui por medio de una boca abierta, y *ñute* significa 'arena', palabra representada icónicamente como puntos negros sobre un fondo blanco, creando así en conjunto la imagen de una boca que escupe).

En el monte de Añute se sitúa un asentamiento, calificado como pueblo o ciudad (ñuu) rodeada por nubes. Pensamos que esta corona de nubes es un elemento emblemático o heráldico, similar al águila sobre el nopal en el jeroglífico de Tenochtitlan. Probablemente se trata de una referencia a la neblina distintiva que a veces se forma alrededor del monte de Jaltepec (compárese *Códice Yuta Tnoho*, p. 1).

En su descripción de Jaltepec, el cronista oaxaqueño del siglo xvii, fray Francisco de Burgoa (1934, I, cap. xxxiv), destacó la posición subordinada al poderoso vecino Tilantongo, y la relacionó con la situación geopolítica:

A los términos de las cortes de los reyes y grandes señores [Tilantongo], siguen cortijos y aldeas de plebeyos, que al vaho de la familia de un poderoso sólo el carrizo humilde se sufre que se incline para que pase por él el viento desembocado de la altiva arrogancia de que se embiste.

Está este pueblo de Xaltepeque al Oriente de Tilantongo, y con la pensión nativa de extremadas y fértiles tierras, así para el temporal como regadíos, que la cercan por todas partes, con que de gracia, o de fuerza, las semillas que cogían y sembraban, llevaban en el corazón reconocido el feudo o tributo al que con mano superior lo pedía, y más no teniendo cabeza que lo defendiese, ni los naturales fuerzas con qué resistirlo.

Y de uno y otro asegurados, los de Tilantongo se aprovechaban casi siempre, porque su paraje era más castillo inexpugnable para las guerras, una academia militar

de esforzados héroes, que labor de pan llevar, ni campos de cultivo para labradores, y la necesidad de sustentar la vida les forzaba a salir en busca del mantenimiento donde sabían que lo había, y habían de hallar menos resistencia, así porque este valle no la tiene en sus lomas peladas, ni en un cerrillo empinado, que resale, como por haber sido desde su gentilidad los de este pueblo [Jaltepec] no de los muy prácticos en cosas militares, ni políticos con sus señores - siempre sí agrestes, toscos, y campesinos, sembraban para sustentarse, vivían rústicos a las tinieblas de sus ídolos, sin otra ocupación, ni ejercicio que los hiciese de cuenta. (Burgoa, *loc. cit.*)

Aparte de las sementeras para su sustento, Jaltepec tenía una limitada producción de oro:

Era tierra esta de Xaltepeque de minerales de oro, no con la abundancia que algunos encarecen [...]. Ninguno de los vasallos usaba del oro para moneda de él, porque sólo usaron del trato natural, feriendo las cosas de su menester unas con otras, ni los plebeyos desnudos y desabrigados no usaban joyas ni sabían del arte de minería, sólo los señores gastaban en ídolos y alhajas de su servicio, el oro y las piedras. Y uno y otro hallaban los vasallos en diversos arroyos y quebradas, que con las avenidas de las aguas traían la tierra y polvo de las partes donde se criaba. Y tanta multitud de gente todo lo trajinaba buscando animales y yerbas qué comer, y el que hallaba entre arenas o polvo el que más bermejeaba con lustre a los rayos del sol, recogíalo y dábalo a los capitanes, tribunos o centuriones que los gobernaban, para que los llevasen a sus señores. Y éstos no lo enviaban a otros reinos, ni lo enajenaban, sino que lo mandaban fundir y labrar para sí [...]. (Burgoa, *loc. cit.*)

Burgoa también describe la fortaleza en el cerro de Jaltepec, explicando el carácter de las guerras y mencionando de paso la existencia de códices que relataban la historia de este pueblo:

Y aunque en sus pinturas y caracteres tienen algunas victorias de su gentilidad, no se les puede negar que los dioses a quienes adoraban, son enemigos declarados de la paz, y para llevárselos en tropas, como por cosecha, les movía guerras con los de su tamaño, de unos a otros señores. Y el resguardo que tenían para no ser despojados de su lugar y tierras, era una muralla en la cima del cerrillo donde se retiraban y defendían con piedras. Y para enemigo de iguales fuerzas era bastante defensa el ponerse en cobro, que como no tenían casas ni alhajas que pudiesen robarles, en llevándoles la comida, que era el maíz en grano, le saqueaban todos sus bienes – y éste los más lo comían tostado en la ceniza, y, con mucha escasez, ayudándose de raíces y de los animalejos que cazaban. En hallando agua tenían todo el sustento consigo. Y proveyó Nuestro Señor de un manantial o fuentecilla de agua perenne, que dura hoy dentro de la muralla.

Y como los motivos de sus guerras, generalmente entre los indios, no eran sacos ni robos, [...] eran sólo ocasiones de rencillas y venganzas, [...] los que eran sobradamente más poderosos no tenían por conveniencia desamparar sus fortalezas [...] y contentábanse con tener segura la comida, en poder de los que de temor la daban o por indefensos se la dejaban quitar [...]. (Burgoa, *loc. cit.*)

Obviamente el *Códice Añute* pertenece al conjunto de “pinturas y caracteres” de Jaltepec. Por no conocer el momento preciso en que nuestro manuscrito salió de su lugar de origen y fue transportado a Inglaterra, no podemos saber a ciencia cierta si Burgoa lo conoció. Lo que importa aquí es subrayar que el *Añute* no fue un documento único, sino que formaba parte de todo un conjunto de manuscritos pictóricos acerca de la historia de Jaltepec, ahora perdidos. Efectivamente, el *Códice Añute* registra “algunas victorias” de los tiempos antiguos, y es notable que habla muy poco sobre el poderoso vecino Tilantongo. Resulta ser una versión muy local y particular del linaje gobernante de Jaltepec, que se limita a relatar su estructura genealógica (desde el tiempo de la

fundación), los actos rituales asociados y algunos acontecimientos políticos que afectaron la dinastía, pero que omite –casi de manera provocativa– todas las referencias posibles a la historia de los señoríos vecinos, a la invasión azteca y a la conquista española.

En sus comentarios, Alfonso Caso señaló no sólo el carácter histórico, sino también el valor literario de los textos pictográficos –una idea que también había destacado el maestro Abraham Castellanos en sus estudios pioneros de principios de siglo–. Nuestra sensibilidad para entender el carácter dramático de la historia relatada recibió un nuevo impulso por el análisis pormenorizado que Nancy Troike (1974) hizo de la biografía del señor 8 Venado, Garra de Jaguar, gobernante de Tututepec (Yucu Dzaa) y Tilantongo (Ñuu Tnoo). Ella comparó el camino hacia el poder de aquel guerrero con el de los reyes de Inglaterra en las tragedias de Shakespeare.¹³

Pudimos comprobar la relevancia de esta interpretación cuando comenzamos a leer algunas escenas directamente en su lengua original. En cuanto al *Códice Añute*, fue crucial la lectura de la escena en que la señora 6 Mono se encuentra con dos hombres, de cuyas bocas salen volutas del habla con cuchillos (p. 7-III). Spinden había interpretado esta configuración como ‘palabras cortantes’ (*cutting words*), es decir ofensas, pero Pérez Jiménez pudo relacionar ese dibujo con expresiones en dzaha dzauí: ‘cuchillo, cuchillo’ (*yuchi, yuchi*), que significa ‘serás muerto por un cuchillo’. Es más que una ofensa, es una maldición, una amenaza con la muerte. Hay otros dichos similares, como *tijii*, ‘zopilote’, es decir ‘te comerán los zopilotes’; *choco*, ‘hormiga’, es decir ‘te comerán las hormigas’; bala, ‘te matará una bala’, etcétera. Tales expresiones no aparecen en los diccionarios, pero son bien conocidas en la lengua tal como se habla actualmente.

Pero, desde luego, lo dicho a la señora 6 Mono también puede ser un aviso o prevención de parte de gente bien intencionada: “Cuídate, tu matrimonio va a ser la

causa por la que te asesinarán”. Esta ambigüedad resulta importante para entender a fondo la historia de nuestra princesa: en un caso impresionante de ironía trágica, la joven interpretó como maldición y amenaza lo que en realidad era una advertencia previsor, de modo que ella mató a los que la querían salvar y después efectivamente sería muerta por un cuchillo.

El entendimiento de la antigua historiografía de un pueblo está condicionado por el conocimiento de los conceptos y expresiones de su lengua, así como de las tradiciones culturales que hasta hoy sobreviven en la región. Por ejemplo, un elemento crucial en el relato resulta ser el Templo de la Muerte, que identificamos como el panteón de los reyes de Ñuu Dzauí en una cueva en Chalcatongo.¹⁴ A la vez este Templo de la Muerte o panteón se puede relacionar con la idea tradicional, vigente hasta hoy, del Vehe Kihin (Huahi Cahi en la variante dialectal registrada por Alvarado), una cueva donde mora un ser de poderes espantosos (el Gachupín), a quien personas ambiciosas van a pedir un deseo (riquezas, buena suerte, poder, etc.) a cambio de su alma.

La sola mención de que la señora 6 Mono se fue a tal lugar implica para el pensamiento ñuudzaui que ella lo hizo para solicitar la intervención de aquel horrendo poder y que este acto iba a tener un desenlace fatal: ella lo pagaría con su vida. Al interpretar las escenas en términos de la cultura ñuudzaui, se descubre una estructura trágica, llena de grandes y fuertes emociones, un cuento capaz de cautivar a un gran público, tanto en aquel entonces como hoy en día.

En cuanto al estilo, todo indica que las imágenes se leían como una obra literaria, con palabras solemnes y formales, propias del rezo o del parangón, el discurso florido tradicional. Elaboraremos estos temas en nuestra lectura y en las notas aclaratorias.

Otro aspecto donde ha habido avances notables es en la dimensión cronológica de los acontecimientos. Como continuación de su desciframiento del *Mapa de Teozacualco*,

Alfonso Caso equiparó las fechas de los códices ñuudzaui con las del calendario cristiano. Este no es el lugar para presentar una descripción analítica general de los calendarios mesoamericanos, ni de los problemas complicados de la sincronología, sobre los que ya se han escrito varios estudios. Pero es necesario señalar que la propuesta de Caso ha sido corregida sustancialmente en los años setenta por Emily Rabin.

Recordemos tan sólo que el calendario ñuudzaui, como los demás calendarios mesoamericanos, distinguía 260 días diferentes, un ciclo llamado en nauatl *tonalpoalli*, formado por las combinaciones de los números del uno al 13 con 20 signos en secuencia fija. En dzaha dzauí antiguo los términos para los números y los signos del calendario eran especiales, esotéricos, diferentes del dzaha dzauí común y corriente.

Dentro de la secuencia continua de estos ciclos de 260 días se delimitaban los años solares de 365 días. Estos años se nombraban por un día específico, el llamado “portador del año”. En otras palabras, los portadores del año encabezaban periodos de 365 días. Por razones matemáticas, solamente cuatro signos de los 20 del calendario pueden cumplir tal función. En el sistema de los ñuudzaui y aztecas son: Caña, Pedernal, Casa y Conejo. Cada uno de éstos se combina con los números del uno al 13, de modo que se forma un gran ciclo de 52 años, después del cual se repiten las mismas combinaciones de años y días, en la misma secuencia. Igualmente por razones matemáticas, cada año el número del portador avanza una unidad: 1 Caña, 2 Pedernal, 3 Casa, 4 Conejo, 5 Caña, 6 Pedernal, etc., hasta 13 Conejo, cuando se cumplen 52 años y se inicia un nuevo ciclo con 1 Caña.

La sincronología entre el calendario ñuudzaui y el cristiano tiene como base la correlación general entre el calendario ñuudzaui y el azteca, propuesta por Wigberto Jiménez Moreno (1940): los días son los mismos, pero el día que da su nombre al año (el “portador del año”) es otro, de modo que los años ñuudzaui siempre tienen una

unidad menos que el año azteca. En otras palabras: un año azteca 2 Caña corresponde a un año ñuudzaui 1 Caña, y un año azteca 1 Caña corresponde a un año ñuudzaui 13 Caña. Luego, se conoce la correlación entre el calendario azteca y el calendario cristiano (¡juliano!): el día de la conquista de Tenochtitlan-Tlatelolco, el 13 de agosto de 1521 d. C., era el día 1 Serpiente del año 3 Casa (mismo día del año 2 Casa en el calendario ñuudzaui).¹⁵

Las fechas de la cuenta ñuudzaui, al igual que las fechas aztecas, se presentan en ciclos de 52 años que se repiten en una secuencia fija. El problema de la cronología en la historia ñuudzaui, escrita en los códices, consiste en establecer cuántos de estos ciclos son ocupados por las genealogías y por los eventos a los que acompañan. Para saber esto, hay que encontrar una fecha al final de la historia que se puede relacionar con datos claros de las crónicas de la época colonial temprana, y de allí calcular hacia el pasado. Así lo hizo Alfonso Caso: ubicó cuidadosamente todas las fechas de la historia ñuudzaui en una secuencia lógica, y calculó la serie de los ciclos consecutivos de 52 años a que tal secuencia tenía que corresponder, además elaboró su sincronología hasta identificar el principio de la historia registrada en los códices de Ñuu Dzau: el fin del siglo VII d. C.

El problema que han observado algunos investigadores posteriores, especialmente Emily Rabin, es que el esquema cronológico de Caso tiene varias inconsecuencias e imposibilidades biológicas, especialmente en el periodo más remoto, el comienzo de la historia ñuudzaui. Estudios recientes revelaron la existencia de fechas sagradas, que no deben calcularse como parte de la secuencia cronológica, además de otros datos que permiten conexiones entre la historia ñuudzaui y la de los *beni za* (zapotecos) y *nauas*.¹⁶

Un buen ejemplo de lo que queremos decir con “fecha sagrada” es el año 8 Conejo, día 2 Hierba, que aparece junto al jeroglífico de Jaltepec en el relato del origen de las

dinastías en el *Códice Yuta Tnoho* (pp. 42 y 1). Esta fecha combina los nombres calendáricos de los fundadores de la dinastía del mismo lugar en el *Códice Añute* (pp. 1-2), la señora 8 Conejo y el señor 2 Hierba. Tanto la fecha del *Códice Yuta Tnoho* como la pareja del *Códice Añute* señalan la fundación de la dinastía, no un momento específico en el tiempo lineal. Alfonso Caso, quien aún desconocía este fenómeno de las fechas sagradas, las contaba, sin embargo, como puntos en el tiempo, que implicaban avanzar la sincronología hacia el pasado con otros ciclos de 52 años. De ahí que su sincronología resulte contradictoria precisamente para la época de la fundación.

Tomando en cuenta este y otros datos, Emily Rabin elaboró una nueva sincronología para los códigos de Ñuu Dzauí, que es la que seguimos aquí en nuestra lectura del *Códice Añute*. A esto se deben las notables diferencias con la secuencia cronológica que publicó Caso en su comentario (1964), especialmente en la parte inicial de la historia. Entre el tiempo del rey 8 Venado de Ñuu Tnoo y las vísperas de la invasión española, la diferencia entre ambas sincronologías es solamente un ciclo de 52 años, debido a una interpretación diferente de las fechas que acompañan la penúltima generación anterior a la Conquista. En cuanto a las fechas de la fase final de la historiografía pictórica ñuudzaui –es decir poco antes y después de la invasión española– no hay discrepancia.

En la página 20 del *Códice Añute* se relatan dos casamientos, eventos que tuvieron lugar en los años 11 Pedernal (1556 d. C.) y 1 Conejo (1546 d. C.), respectivamente. En ambos casos es el día 22 de mayo del calendario cristiano. Esto sugiere que la fecha para la segunda boda fue escogida para coincidir con el décimo aniversario de la primera: un ejemplo de cómo la práctica mántica mesoamericana incorporó el nuevo sistema de contar el tiempo.

Tal vez esta historia del reino de Jaltepec fue encargada precisamente por el último príncipe de esta dinastía que aparece en el relato, el señor 10 Hierba (Iya Sicuañe): éste

contrajo matrimonio en 1546 y conectó así su dinastía con la de su esposa que vino de otro señorío, representado como un monte con una ave amarilla y una corriente de sangre, junto con un altar de donde sale una garra de animal que tira grava (p. 20-III). Del mismo señorío vino otra princesa que se casó con el hermano menor del señor 10 Hierba, cuya boda es mencionada antes (p. 20-II) pero tuvo lugar más tarde, en 1556 d. C. Esto nos da un *terminus post quem* para la pintura, es decir, el *Códice Añute* debe haber sido terminado después de 1556.

En la portada del códice se pintó el año 2 Pedernal, día 5 Caña, sin escena que lo acompañe. El significado de la fecha es difícil de determinar, pero sospechamos que no es parte del relato histórico sino que se refiere a un acontecimiento memorable, una ocasión importante para el libro mismo, como el día en que se presentó al príncipe que lo encargó. En tal caso, ya que los últimos eventos registrados en el códice son las bodas de 1556 y 1546 d. C., el año 2 Pedernal que sigue lógicamente sería 1560 d. C.¹⁷

Pensamos, por consiguiente, que el *Códice Añute* fue pintado entre 1556 y 1560. Su estilo es totalmente tradicional y no deja lugar a dudas de que el pintor fue una persona madura, formada en una escuela precolonial.

En la misma portada hay un texto escrito en español, pero desafortunadamente borrado en gran parte. Se distinguen las palabras “Don Diego hijo de don Domingo yuchaña”. El topónimo ha sido interpretado como Yucha Nani, el nombre de Chachoapan, en el valle de Nochixtlán, en dzaha dzauí. El título “don” en combinación con el topónimo sugiere que se trata de un noble o cacique ñuudzauí de aquel lugar, pero hasta ahora no se ha podido determinar la identidad de este hombre ni su relación con el códice.¹⁸

Para aclarar la función precisa y la historia temprana de nuestro códice, faltan una búsqueda de documentación y un estudio amplio de Jaltepec en la época colonial.

Notamos que don Carlos de Villafañe y su hijo don Ángel de Villafañe fueron caciques de aquel pueblo en los años sesenta del siglo xvi.¹⁹ Estos datos sugieren que don Carlos de Villafañe es el último gobernante de la dinastía retratado en el *Códice Añute*, el señor 10 Hierba, Jaguar Aliento de la Tierra, y probablemente sea la persona que ordenó la realización de este documento.

En su análisis detallado, Mary Elizabeth Smith (1994) ha notado el carácter especial del *Códice Añute* que llama la atención cuando se compara con los demás códices y documentos de Ñuu Dzauí. Como explicación, Smith ha sugerido que el código fue pintado para un proceso jurídico. Efectivamente hay que tomar en cuenta el contexto histórico en que fue pintado. En el siglo xvi hubo gran cantidad de litigios entre caciques o comunidades por la introducción de nuevos conceptos de posesión de tierra bajo la administración colonial. Por el proceso inquisitorial contra caciques de Yanhuítlán sabemos, por ejemplo, que hubo un largo pleito entre Jaltepec y Yanhuítlán sobre la estancia de Zahuatlán y otras tierras.²⁰

Zahuatlán (Yucu Cata, ‘Monte del canto y baile’, en dzaha dzauí) primero fue una estancia de Jaltepec, pero después fue acaparado por el cacique de Yanhuítlán, don Domingo, a fines de los años treinta del siglo xvi. Efectivamente, Zahuatlán aparece de manera clara y prominente en el *Códice Añute*:

- está entre los primeros pueblos que aclaman como soberano al fundador de la dinastía de Jaltepec (p. 3-IV),
- es el pueblo de donde vino la esposa del rey que, según parece, restauró Jaltepec en su antiguo prestigio (p. 11-II),
- fue conquistado por uno de los héroes famosos de la dinastía de Jaltepec (p. 13-II). En esta escena cabe observar, de paso, el sentido humorístico del pintor del

Códice Añute: en la conquista el elemento toponímico, el hombrecito que canta y baila, es representado con la emoción de los atacados, pues corre asustado.

De acuerdo con su interpretación general, Smith atribuye la mención explícita de los fallecimientos de varios miembros de la dinastía en la sección final del *Códice Añute* a la función del código en el contexto de un proceso: era importante señalar cuáles posibles derechohabientes estaban aún vivos y cuáles ya habían muerto.

Por otra parte es notoria la ausencia de referencias a la administración colonial y su ideología. El heredero del trono no aparece en ropa española, ni sentado en silla europea, como se ve en otros documentos pictográficos coloniales (por ejemplo el *Lienzo de Guevea*) para subrayar la incorporación del cacique al nuevo sistema.²¹ No vemos iglesias (que deben visualizar el carácter cristiano de las comunidades) ni el saludo al marqués (como signo de la fidelidad al nuevo soberano); al contrario, se destacan los símbolos antiguos: el árbol del origen, el culto al envoltorio. Estos eran temas censurados en la época colonial: la participación en tal culto tuvo como consecuencia que el cacique y algunos nobles de Yanhuitlán fueran acusados ante la Inquisición y encarcelados en los años cuarenta del siglo xvi (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940).

Estas circunstancias sugieren que el *Códice Añute* no fue hecho para ser presentado ante una corte española, sino para un “asunto interno de la política ñuudzauí”. Las últimas escenas indican que un tema importante de este “asunto interno” fue la doble alianza matrimonial entre la dinastía de Añute y la del señorío representado por el complejo de jeroglíficos ‘Altar con garra que tira grava-Cerro de ave y sangre’.

Donde los privilegios del gobernante en la época precolonial se definieron fundamentalmente en términos de tributos –es decir en términos de un dominio sobre personas–, el feudalismo colonial estaba basado en la posesión de un territorio delimi-

tado. De ahí que la historiografía precolonial enfoque el aspecto genealógico en que vienen implicados los derechos tributarios, mientras que los documentos indígenas coloniales tratan cada vez más de la posesión de tierras. A lo largo de este proceso transformatorio, lento pero drástico, el cacique indígena va perdiendo presencia y cede ante la comunidad como protagonista histórico.

Dentro de este desarrollo, el *Códice Añute* es un ejemplo de la historiografía de corte precolonial que persiste hasta la segunda mitad del siglo XVI, y se puede calificar, por tanto, como un documento conservador, hecho probablemente para reafirmar los derechos tradicionales del cacique. Así se explican, por ejemplo, la semejanza –en cuanto a forma y contenido– con el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuü*, que es netamente precolonial y relata la historia genealógica de los gobernantes de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y Ndisi Nuü (Tlaxiaco), y la diferencia con respecto a un documento colonial como el llamado *Códice Sierra*, que registra los gastos de la comunidad de Texupan durante los años 1550-1564.

Los momentos dinásticos más probables para los que fueron hechos los códices *Añute* y *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuü*, son el matrimonio real, el nacimiento de un heredero y la designación de un sucesor. Recitar la genealogía es un acto necesario para instruir al futuro gobernante, para definir las implicaciones de las alianzas matrimoniales y para confirmar los derechos de sus descendientes. El “inventario” de los parientes fallecidos cabe bien en este contexto.

En resumen podemos decir que el *Códice Añute* contiene datos históricos sobre el linaje de los reyes (*iya toniñe*) que gobernaron Añute (Jaltepec) durante los seis siglos anteriores a la conquista española. Fue pintado basándose en otros libros ahora perdidos, por un autor formado en la tradición antigua (y por lo tanto un hombre de edad avanzada). Lo encargó un descendiente de la estirpe gobernante de Jaltepec, poco

después de 1556, para un “asunto interno” de la política ñuudzaui, por ejemplo un matrimonio o el nacimiento de un heredero. Por motivos y caminos aún desconocidos el manuscrito fue enviado o llevado a Europa, donde –antes de 1654– terminó en la colección del humanista inglés John Selden, la que ahora forma parte de la Biblioteca Bodleiana de Oxford.



NOTAS

- ¹ Véase la descripción detallada de Dark y Plesters (1959). Para una visión general de los códices mexicanos, véase el índice presentado por Glass y Robertson en el *Handbook of Middle American Indians* (1975).
- ² Véase Dark y Plesters (1959). El trabajo clásico sobre la grana es la monografía de Dahlgren (1963). Para una descripción física general y más datos relevantes remitimos al comentario clásico que Alfonso Caso escribió sobre este códice (1964). El estudio más reciente del *Códice Añute*, que también resume brevemente los aspectos codicológicos y el estado de interpretación, es el admirable ensayo de Smith (1994).
- ³ *Works* VI, p. 446 (carta a Vossius) y *Works*, V, p. 135 (carta que acompañó una donación a la Biblioteca Bodleiana de un lote de libros y de un astrolabio árabe de bronce que había sido un regalo de Selden: “Cum his mitto Astrolabium Arabicum aere puriori descriptum, quo me ditavit vir omni eruditionis genere instructissimus, et olim academiae nostrae alumnus, nunc decus, Johannes Seldenus”).
- ⁴ La historia de este manuscrito, pintado por orden del virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, es relativamente bien conocida. Selden lo había obtenido después de la muerte de Samuel Purchas, quien lo había publicado en su colección de relatos de viajes (1625); Purchas lo había heredado de Richard Haykluyt (1553-1616), otro geógrafo inglés –editor de obras sobre navegaciones a distantes partes

del mundo—, quien a su vez lo había comprado en París, Francia, en 1587, de su amigo y colega francés, el cosmógrafo André Thevet (1502-1590). El barco español que transportaba este códice desde México al rey de España, Carlos V, fue asaltado por corsarios franceses, y es por medio de ellos que lo obtuvo Thevet en 1553. La edición clásica del *Códice Mendoza* es la de James Cooper Clark (1938).

- 3 Por su contenido este documento se puede llamar “Rollo del Fuego Nuevo”. Fue publicado en blanco y negro por Burland (1955) y en color por Corona Núñez (1964-67, tomo II). Sobre los lienzos del valle de Coixtlahuaca, véanse los estudios de Caso (1961) y Parmenter (1982), así como la contribución de Van Doesburg y Van Buren al libro editado por Jansen y Reyes García (1997).

- 4 La suerte de los libros de Selden es descrita por Barrat (1951). Existen varios retratos pintados de Selden. Myers (1951, p. 149) menciona una pintura de Van Dyck y dos de Lely, una de las cuales es reproducida por Caso (1964, p. 6). James Cooper Clark incluyó un grabado en su edición del *Códice Mendoza* (tomo I, frente a p. 6). Para la historia de la Biblioteca Bodleiana, véanse los estudios de Myers (1951), Madan y Crasten (1980), y Philip (1984).

- 5 Para una evaluación de la obra de Martínez Gracida y Mariano López Ruiz, véase el estudio de Jansen (1987). Una biografía contemporánea de Martínez Gracida, junto con un índice de sus escritos, fue publicada por Briosio y Candiani (1910). En 1986, el gobierno del estado de Oaxaca sacó a la luz una pequeña antología de las láminas de la gran obra inédita *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*; posteriormente todas las láminas fueron fotografiadas por Ferdinand Anders. Bas van Doesburg ha hecho un estudio detallado de la labor de Martínez Gracida en el contexto del porfiriato, y presenta una reseña en su disertación sobre los códices cuicatecos (1996).

- 6 Compárese la investigación arqueológica moderna del área de Jaltepec: Spores (1972, p. 145 y ss.), Byland y Pohl (1994, p. 46 y ss.). El ritual para el dios de la lluvia en el cerro de Jaltepec data de la época precolonial, como lo demuestra su mención en el proceso inquisitorial contra nobles de Yanhuitlán (AGN-Inquisición, legajo 37).

- 9 El libro de Gadow contiene también un retrato fotográfico de Castellanos (p. 266). Agradecemos a Michel Oudijk la referencia a esta publicación.
- 10 Burland (1958) intentó sacar de las escenas del *Códice Añute* una serie de datos etnográficos, comparables con los que Dahlgren recopiló de las Relaciones geográficas y de otras fuentes. En cuanto al *Mapa de Teozacualco*, véase nuestra presentación del mismo en el libro explicativo del *Códice Tonindeye* (1992). Ejemplos cruciales de los avances en etnohistoria y arqueología de Ñuu Dzaui son las obras de Spores (1967, 1984), Flannery y Marcus (1983), Pastor (1987), Romero (1990), Nicholson y Quiñones (1994) y Terraciano (1994), mientras que Monaghan (1995) ofrece un primer estudio amplio y profundo de la religión. Una crítica de las estructuras coloniales que subsisten, tanto en la realidad social de la región como en la disciplina científica, ha sido formulada por Pérez Jiménez (1989a, 1989b).
- 11 La historia y el método de interpretar estos códigos han sido descritos en varias publicaciones. Caso sintetizó sus estudios en su gran obra póstuma *Reyes y reinos de la Mixteca* (1977/79), cuyo segundo tomo es de valor especial por contener un índice de todos los personajes que aparecen en los códigos de Ñuu Dzaui. Los desarrollos posteriores se encuentran sintetizados en los artículos de Troike (1978), Gutiérrez Solana (1987) y Jansen (1990, 1992), así como en el libro editado por Boone y Mignolo (1994). Hay que advertir que la obra de Caso tuvo tanta influencia que los manuales modernos generalmente se limitan a reproducir sus interpretaciones, sin actualizarlas o confrontarlas con las ideas más recientes (cf. por ejemplo Marcus, 1992, p. 376 y ss.). Nosotros seguiremos aquí un método y una forma de interpretación muy similar a la que describimos y utilizamos en nuestros libros explicativos de los códigos *Yuta Tnoho* y *Tonindeye* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a y 1992b).
- 12 Desde luego, la base para el estudio de los jeroglíficos toponímicos y, en general, para formar una especie de "diccionario pictográfico", es el *Códice Mendoza*. En cuanto a *ñuhu* y otros conceptos religiosos, véanse también Jansen (1982), y Monaghan (1995). En varias partes de Ñuu Dzaui se han encontrado cabezas de piedra, que se pueden interpretar como representaciones de *ñuhu* (por ejemplo, las empotradas

en la fachada de la iglesia de Huamelulpan o las halladas en las excavaciones recientes del Cerro de las Minas, Huajuapán). Probablemente también las cabezas colosales olmecas –representaciones de personajes históricos con gran poder, fundadores de linajes– fueron una especie de ñuhu.

- ¹³ Boone discute esta forma de historiografía bajo el término latino *Res Gestae*, pero, en cuanto al contenido, su análisis no ofrece nada nuevo (Boone y Mignolo, 1994, p. 55 y ss.). Más iluminadora en este aspecto es la observación de temas míticos e ideológicos en las biografías de los reyes-héroes de la Europa antigua (véase por ejemplo el estudio de Jarich Oosten, en Claessen y Oosten, 1996).
- ¹⁴ El panteón fue descrito con detalle por el cronista oaxaqueño del siglo xvii, fray Francisco de Burgoa (1934, I, pp. 337-341). Para la influencia de este concepto en la biografía del señor 8 Venado, véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b, p. 177 y ss.), así como Jansen (1998b).
- ¹⁵ Para un examen del calendario azteca y de los problemas de su correlación con el calendario juliano, remitimos a la monografía clásica de Caso (1967) y al artículo pormenorizado y más moderno de Prem (1983). El año 2 Casa (1521) aparece en el *Códice de Yanhuitlán* (lám. III); véase el comentario pionero de Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940).
- ¹⁶ El artículo de Caso, “Base para la sincronología mixteca y cristiano” (originalmente publicado en 1951), fue incluido como Apéndice III en su obra póstuma, *Reyes y reinos de la Mixteca* (tomo I, p. 169 y ss.). Emily Rabin presentó la versión definitiva de sus revisiones en una ponencia para el congreso anual de la American Society for Ethnohistory, en Colorado Springs, 1981. Véanse también los comentarios al respecto en las publicaciones de Jansen (1982, 1988, 1989). Por falta de una publicación detallada que explique bien esta materia compleja, varios autores todavía siguen la sincronología de Caso, aunque saben que es obsoleta (Marcus, 1992, p. 376 y ss.).
- ¹⁷ Sobre este tema, véase también Dark (1959).
- ¹⁸ “Yucha Ñani” es la pronunciación local, que corresponde a “Yuta Ñani” en el dzaha dzaui de Teposcolula, que escribieron los dominicos en el siglo xvi (fray Antonio de

los Reyes y fray Francisco de Alvarado); significa 'Río(s) Hermano(s)' o 'Río del Topo'. En los documentos de la región hay varios caciques con los nombres Diego y Domingo. Smith (1983) exploró la posibilidad de que el personaje referido fuera don Diego Nuqh (6 Movimiento), gobernante de Chachoapan y Tamazola en el segundo cuarto del siglo xvi (compárese Spores, 1967, p. 134). Faltan datos para comprobar esto.

- ¹⁹ Véase la documentación en el Archivo General de la Nación (México), Ramo de Mercedes 7, reproducida por Spores, 1992, pp. 36-37. Compárese Burgoa, 1934, I, p. 378. Obviamente don Carlos en su bautismo había tomado el nombre del rey de España y el apellido del encomendero español, Ángel de Villafañe, que tuvo el dominio de Jaltepec entre 1532 y 1567 (Himmerich y Valencia, 1991, p. 260). Su hijo había recibido no sólo el mismo apellido sino también el nombre del encomendero.
- ²⁰ Véase Smith, 1994, p. 115 y ss. El citado proceso inquisitorial se conserva en el Archivo General de la Nación, Ramo de Inquisición, legajo 37, y ha sido publicado parcialmente por Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940). Otro documento relevante es el proceso sobre la estancia de Tecomatlán, cerca de Zahuatlán, conservado en el Archivo General de Indias (Sevilla), Escribanía de Cámara 162-C, legajo 5 (véase también Spores, 1967, p. 194 y ss.). Un documento de 1563 en el AGN, Ramo de Mercedes 7, contiene una queja de los macehuales contra don Diego Hernández, el cacique de Zahuatlán (en aquel tiempo estancia de Yanhuatlán), por haber llevado demasiados tributos y servicios personales, "lo cual parecía averiguado por una pintura de que hicieron presentación" (Spores, 1992, p. 43).
- ²¹ Compárense las distintas capas de significación en *el Lienzo de Guevea* (Oudijk y Jansen, 1998).

The background of the page is a faded, light-colored illustration of a Mayan pictorial manuscript. It features several horizontal registers of figures and symbols. The top register shows a large figure on the right, possibly a deity or ruler, and a smaller figure on the left. The middle register contains a large, stylized symbol resembling a 'U' or a 'V' with radiating lines, flanked by other figures and symbols. The bottom register shows a series of smaller figures, some holding objects, and various symbols. The overall style is characteristic of ancient Mesoamerican art, with bold lines and a limited color palette.

CAPÍTULO II



ELEMENTOS DE LA ESCRITURA PICTÓRICA

Elementos de la escritura pictórica



Los códices ofrecen una posibilidad única para indagar en el pasado de las antiguas naciones de México, pero solamente son inteligibles después de un cuidadoso desciframiento. Mucha gente que por primera vez llega a conocer la pictografía mexicana tiene la impresión de que las lecturas modernas parten de una serie de suposiciones y especulaciones, del mismo carácter hipotético que pueden tener, por ejemplo, las interpretaciones de petroglifos o pinturas rupestres de épocas prehistóricas muy remotas. No es así. Nuestro entendimiento del contenido de los códices depende del análisis iconológico y, por lo tanto, del conocimiento de las convenciones pictóricas del arte mesoamericano precolonial. Es a partir del inventario de los elementos constituyentes que podemos proceder a la lectura coherente de las escenas, descubrir su carácter histórico y literario para, al final, evaluar los aspectos ideológicos de la obra.

La llave principal para ello son las crónicas y las demás fuentes históricas del siglo xvi, especialmente las notas, glosas y otros comentarios escritos en los mismos códices de aquella época de contacto, ya que rescatan de alguna manera el saber de los antiguos escribanos-pintores indígenas. En otras palabras, para leer los códices usamos –generalmente de manera implícita– una especie de “vocabulario pictográfico” que se ha compilado de textos “bilingües-biculturales”, es decir, de códices ya explicados en su tiempo, como el *Códice Mendoza*, la *Matrícula de Huexotzinco*, el *Códice Magliabechi*, el *Códice Vaticano A* y varios otros. El problema es que tal vocabulario pictográfico no ha sido publicado o escrito, y que nuestra disciplina en general carece todavía de manuales amplios y enciclopedias adecuadas que presenten las fuentes y los análisis de mane-

ra sistemática y didáctica. Por eso, cada interesado tiene que familiarizarse con las fuentes primarias mencionadas.

Antes de examinar el contenido del *Códice Añute*, presentamos una especie de introducción metódica que muestra cómo llegamos al “vocabulario” de los elementos, cuáles son las bases para el análisis descriptivo de los pictogramas, e identifica además el significado primario de los mismos. Seleccionamos como ejemplo un interesante documento pictórico ñuudzauí que procede de la misma área y que viene acompañado de un expediente en español de la misma época (con su explicación detallada): el *Mapa de San Juan Sosola*, que se encuentra en el archivo de la comunidad de este nombre.¹

A la vez, este documento nos da una buena idea de los litigios sobre tierras que abundaron en el siglo xvi (y posteriores), y que tuvieron su origen en la introducción –por parte de la administración española– de otro modo de ver la posesión de tierra. No excluimos la posibilidad de que el *Códice Añute* pudiera haber funcionado en el contexto de tal proceso (o haber formado parte de algún reporte, de la documentación presentada como anexo a algún litigio o de una relación geográfica), aunque es probable que tal función no fuera su finalidad original.

San Juan Sosola (que tiene una importante zona arqueológica con, entre otras cosas, un pasajuego posclásico) es uno de varios pueblos vecinos, ubicados en la parte noroeste del distrito de Etla (estado de Oaxaca), que comparten el nombre náuatl: San Jerónimo Sosola, Santa Lucía Sosola, San Mateo Sosola y San José Sosola. La repetición del topónimo sugiere que estos asentamientos integraron en la época precolonial un solo señorío cercano a Jaltepec. En la actualidad la cabecera municipal es San Jerónimo, pero hasta hace poco tiempo lo había sido San Juan, hoy una agencia del primero.

Los invasores españoles tuvieron un interés especial en la “provincia de Sosola”, ya que allí existían minas de oro. La *Suma de Visitas* nos da una idea de su situación económica a mediados del siglo xvi:

Este pueblo y todo su sujeto tiene cuatrocientos y dos hombres; tributan cada cincuenta días cincuenta y cinco pesos de oro en polvo y diez gallinas de Castilla y nueve jarros de miel y siete mantas y siete camisas y treinta pelotas de cera. Es tierra pobre, fría; hay morales para criar seda, hay minas de oro antiguas. Está de Antequera diez leguas, parte términos con Yanhuitlan y con Guaxolotitlan. Tiene el dicho pueblo otra estancia en que hay ciento y cuarenta y un hombres: tributan demás de lo susodicho cada cincuenta días diez camisas de la tierra para indios y veinte pollos de Castilla y cinco jarros de miel y cincuenta pelotas de cera, y cada año diez hanegas de frijoles y cinco fardos de aji, hacen una sementera de maíz: estos cogen maíz en abundancia, tienen morales y no son pobres. (Paso y Troncoso, 1905, I, p. 74.)

En la historia ñuudzaui precolonial, Sosola se reconoce como un pueblo muy importante. Fray Francisco de Burgoa explica que Sosola –junto con Apoala y Achiutla– tenía la fama de haber sido “la primera población” recordada en los códices (1934, I, p. 275). La historiografía azteca menciona varias veces este señorío. Su nombre en dzaha dzauí es Tuhu, lo que significa ‘cosa vieja, usada, rota’. Probablemente su nombre nauatl es una traducción aproximada de este topónimo y se formó con base en el verbo *zoloa*, ‘envejecer ropa o cosa semejante’, pero en los códices viene representado como ‘Monte de la codorniz’ o ‘Lugar de papel perforado por un punzón’, ya que el pintor hizo juegos de palabras con: *zolin* (plural *zozoltin*), ‘codorniz’; o *zo*, ‘sangrarse’ (*zozo*, ‘ensartar’); y, tal vez, *zozoa*, ‘tender mantas o abrir libros’.

Tuhu es San Juan Sosola. El nombre de San Jerónimo Sosola es Acuchi, 'Lugar de grava', representado como 'Monte con boca que escupe grava' (*Códice Añute*, p. 9-II).

En el *Códice Mendoza* (p. 15 V), Sosola, junto con otros pueblos de la Mixteca Alta, como Achiutla y Nochixtlán, aparece en la lista de los lugares conquistados por el rey azteca Ahuizotl (1486-1502). En 1509, el año 4 Casa en la cuenta azteca (que corresponde a 3 Casa en la cuenta ñuudzaui), Sosola se levantó contra los aztecas. El *Códice Telleriano-Remensis* (p. 42) nos muestra cómo enfrenta un guerrero, parado en el Cerro de la Codorniz, a un militar azteca, y apunta: "en este año se alzó el pueblo de Sosola, que es seis leguas de Oaxaca, contra los mexicanos, los cuales fueron sobre él y no dejaron hombre en vida, según dicen los viejos que en ello se hallaron".

Encontramos más información en la obra de fray Juan de Torquemada, quien relata cómo en el quinto año del reinado de Moctezuma II, el rey de Sosola, llamado señor 4 Flor (Nahui Xochitl, en nauatl), conspiró con el rey de Coixtlahuaca, llamado señor 1 Pedernal (Ce Tecpatl, en nauatl), y con otros nobles "de las provincias mixtecas y de toda aquella parte de Tehuantepec, donde estos señores mexicanos tenían sus presidios y guarniciones" (libro II, cap. 75; cf. Durán, *Historia*, cap. 57). El señor 1 Pedernal convidó a los guerreros aztecas de Oaxaca y otras partes, junto con sus familias:

[...] pasada la fiesta y deshecha la compañía, partieron otro día, de mañana, los mexicanos, con sus familias a sus lugares, y puestos; y en uno, que era barrancoso, y cerca del pueblo, estaba Nahuixochitl, señor de Sosola, con mucha gente de guerra, en celada, aguardando al paso, que por allí era forzoso a todos, antes de divertirse para sus puestos particulares; y así como llegaron a él, salieron los de la celada, y dieron repentinamente en ellos, y los mataron a todos, sin dejar ninguno con vida; porque como iban de banquete, iban descuidados y sin armas. (Torquemada, *loc. cit.*)

Un gobernador de Moctezuma II, llamado Texacan, organizó enseguida una expedición militar, pero no pudo vencer a los rebeldes: “porque demás de ser muchos, los que se juntaron, para encontrarse con estos ejércitos, eran malhechores y se defendían como los que sabían que eran dignos de muerte, cuando fuesen habidos a las manos” (ibíd.).

De esta manera fracasó el primer intento azteca de reprimir la rebelión, así que una segunda expedición fue enviada, ahora dirigida ni más ni menos que por Cuitláhuac, hermano menor de Moctezuma II y futuro rey y opositor de los españoles. Este ejército azteca llegó a Huautla (hoy Huautlilla), donde reinaba el señor 11 Zopilote (Matlactli Once Cozacuauhtli, en nauatl),² hermano del mencionado señor 1 Pedernal de Coixtlahuaca. Este señor 11 Zopilote colaboró con los aztecas y les informó sobre los planes de su hermano y de los demás líderes de la resistencia ñuudzaui.

Agradeciéronle el aviso los mexicanos, y marcharon hacia adelante, y llegaron de noche al puesto, donde los mexicanos habían sido muertos, en el arroyo de Sosola; y saliendo otro día, los ejércitos contrarios trabaron entre sí una muy cruda batalla; pero siempre los mexicanos, con reconocimiento de ventaja, hasta que ya de todo punto desampararon el pueblo los mixtecos y se encaramaron en un grande cerro que allí tenían pertrechado. Fue esta guerra muy sin pensar de los contrarios, porque no aguardaban tan presto a los mexicanos y así había ido el señor de aquel pueblo a verse con el señor de Tututepec, a apercibirlo para la guerra, y así sus ejércitos se descompusieron luego con la falta de su capitán [...]. Sabido lo hecho por Nahuixochitl, señor de esta provincia, vino con prisa con la gente de Tututepec, que traía de socorro, y juntos éstos con otros, fueron al lugar, donde los mexicanos tenían empeñolados a los Sosoltecas y representáronles la batalla. Volvieron sobre ellos los mexicanos, y vencióronlos a todos, y prendieron muy gran suma de ellos, y los

pocos que escaparon de esta muy reñida y sangrienta batalla, se fueron a sus pueblos, con más prisa que trajeron, temiendo la muerte, que sobre ellos iba; pero los que estaban de presidio en Oaxaca salieron a ellos y los corrieron, y los hicieron muchas molestias, y prendieron gran parte de estos que habían quedado. (Ibíd.)

Esta batalla decidió la suerte de los ñuudzaui. Después de la derrota, los señores 4 Flor y 1 Pedernal cayeron en manos de los aztecas y fueron sacrificados. El señor 11 Zopilote recibió como premio a su lealtad el señorío de su hermano, Coixtlahuaca. En Sosola mismo los aztecas instituyeron un gobierno que consistía de dos oficiales denominados *tlacatectli* y *tlacochtectli* (*Códice Mendoza*, p. 17 V).

Sospechamos que en esta guerra murió también el príncipe heredero de Añute (Jaltepec). El *Códice Añute* (p. 18-III) relata que el señor 4 Caña murió en el año 3 Casa (que corresponde al año 4 Casa de la cuenta azteca), es decir, en 1509 d.C., a la edad de 27 años.

El lugar de la última defensa ñuudzaui probablemente fue la actual Peña de Armas junto al centro de San Juan Sosola. Fray Francisco de Burgoa describe con más detalle este lugar, aparentemente basándose en su conocimiento personal:

Sosola, tierra por sí tan defendida que la sitió la naturaleza o el diluvio de dos ríos que la cercan, y aunque no son caudalosos, por su cauce robaron tanto los márgenes que la peña tajada cortó a altura grandísima todos los linderos, de una legua y más de sitio, por todas partes sin dejarle entrada, más que la del puerto por donde se entra y sale, y con este petrecho fueron formidables aún al gran rey Moctezuma los naturales de este sitio, defendidos por el estelaje y osados por los ejercicios militares de dardos, rodela y saetas, en que eran destrísimos y regustados de sus victorias, y multiplicándose en su descendencia se extendían a las serranías vecinas, formando murallas

por los pasos más sospechosos que podía entrarles el enemigo. El día de hoy está un cerco que coge más de una legua de piedra y lodo seguida por los altos y bajos de montes y quebradas, que admira a los que la ven y que de tantos siglos de la gentilidad persevere. (1934, I, p. 275.)

La vieja rivalidad entre Sosola y su vecino, Huautla o Huaucilla, se manifiesta también en el mapa pictográfico guardado en la agencia de San Juan Sosola. El documento español que lo acompaña es una copia, escrita en 1578, de las actas levantadas en ocasión de un pleito por tierras “entre partes de la una los indios principales, consejo y universidad [o sea la totalidad] del pueblo de Huautla y Toribio González, su procurador en su nombre, y de la otra el gobernador, consejo y universidad del pueblo de Sosola, y Agustín Pinto, su procurador en su nombre” (f. 1 V) sobre la extensión del territorio de cada pueblo y la línea fronteriza entre ambos.

Desafortunadamente no se registran los jeroglíficos toponímicos de las dos cabeceras. Huaucilla es ‘la pequeña Huautla’, que en nauatl puede significar cosas tan distintas como ‘Lugar del amaranto’, ‘Lugar del águila’ y ‘Lugar del bosque’. En dzaha dzau su nombre es Yucu Ndeque, que puede significar ‘Monte de semillas’, ‘Monte de cebollas’ y ‘Monte del cuerno o punta’. En nauatl, “cuerno” es *cuacuauitl*. Pensamos que la traducción original del nombre del pueblo fue Cuacuauhtla, lo que después fue contraído a Huautla.

Un Monte del Cuerno o Punta aparece en los códices *Yuta Tnoho* (p. 42-I) y *Tonindeye* (p. 38). El contexto apoya la idea de que ese signo puede representar Huaucilla: se trata de un sitio entre Ciudad del Quetzal (Ñuu Ndodzo = Cuauhxilotitlán = Huitzo) y el conjunto de Valle de la Telaraña y Cerro de la Mosca, que probablemente son Andúa y Tiyuqh (Sayultepec), en el valle de Yanhuitlán.

El pleito entre Sosola y Huaucilla se había iniciado el 14 de junio de 1573, cuando las autoridades del último pueblo acusaron formalmente a las del primero por haber destruido los mojones:

Diego López y Juan Gaytán, alcaldes y principales del dicho pueblo de Guautla, por sí y por los demás indios del dicho pueblo, presentaron un petición por la cual se querellaron criminalmente de Don Diego de Mendoza y de otros indios del dicho pueblo de Sosola, y, premisas las solemnidades jurídicas, dijeron que el susodicho con los demás [...] habían quitado y deshecho unas cruces que estaban en los caminos de los dichos pueblos y habían quemado otras en más de una legua de tierra del dicho su pueblo, donde hacían sus sementeras los naturales de él, y que había cuarenta días poco más o menos que, estando un alguacil y un indio principal en las dichas tierras, como en cosa de su pueblo los habían prendido y haciéndoles malos tratamientos los habían tenido presos siete días y les habían llevado por soltarles dineros [...]. (ff. 2, 2 V.)

Luego, el 26 de octubre del mismo año de 1573,

ante Don Carlos de Zúñiga, nuestro Alcalde Mayor de Yanhuitlan, Don Diego Caballero, gobernador del dicho pueblo de Guautla, y otros indios alcaldes, regidores y principales del dicho pueblo, por ellos y por los demás de él, presentaron una petición, por la cual de nuevo se querellaron del gobernador y alcaldes del dicho pueblo de Sosola y de los demás que parecieren culpados, y [...] dijeron que los susodichos [...] habían ido con mano armada, llevando consigo mucha cantidad de indios del dicho su pueblo, y les habían entrado por fuerza en sus tierras, quebrantando las mojoneras que antiguamente estaban puestas entre los dichos pueblos y les habían

cogido el maíz que tenían sembrado en las tierras que estaban en la quebrada llamada Ymiynu [¿Yuvui nuu?], habiéndolas ellos sembrado del dicho maíz como en tierras del dicho su pueblo, que en efecto lo eran, y serían doscientas hanegas de maíz y veinte de frijoles las cuales habían llevado. (ff. 3, 3 V.)

Los de Sosola negaron todo; en primer lugar se refirieron a sus derechos de tiempo inmemorial y se ampararon

en su posesión y propiedad que antiguamente habían tenido y porque dicho pueblo de Sosola de muchos tiempos y años a aquella parte y tanto que memoria de hombres no era en contrario había sido y era de presente pueblo muy principal, cabecera por sí, y como tal había tenido y tenía sus sujetos y partidos sus términos y mojones y con los pueblos a él comarcanos, especialmente con el pueblo de Guautla, por ser su vecino y tan cercano, los cuales entre todos los naturales de aquella provincia mixteca y zapoteca eran muy conocidos, y las tierras sobre que era el dicho pleito estaban y caían dentro de ellos a la parte del dicho su pueblo, y, como tierras conocidamente suyas, tenían en ellas macehuales que las labraban y cultivaban, y tenían sus casas pobladas en ellas [...]. (f. 4 V.)

Además los habitantes de Huaucilla (Guautla) sabían muy bien esto, alegaban los de Sosola, ya que la frontera había sido averiguada y establecida por las primeras autoridades españolas:

fue en tiempo de Don Alonso de Vitoria, corregidor que fue del pueblo de Etlatongo, el cual había venido a la dicha diferencia, podía haber más de cuarenta y cinco años, y delante de muchos naturales y españoles se había averiguado y quedado por térmi-

nos y mojoneras las que de presente eran, y las dichas tierras por del dicho su pueblo, y si algunas tierras de ellas los naturales del pueblo de Guautla habían sembrado había sido con su consentimiento de muy poco tiempo a aquella parte, por el parentesco que había habido entre los caciques de los dichos pueblos, pero no para que por los susodichos fuese visto adquirir ningún derecho de posesión y propiedad. (f. 5.)

Es significativa esta referencia a la autoridad española, pues confirma que esta circunscripción precisa de los pueblos, con esa división de terrenos, fue un fenómeno colonial que reemplazaba una forma diferente de posesión de la tierra, más dispersa, más en función de derechos tributarios, más basada en conceptos religiosos y obligaciones de culto.

El Alcalde Mayor pronunció sentencia observando que “los dichos indios de Guautla probaron lo que probar les convenía y los de Sosola no probaron cosa que les aproveche, y en consecuencia de esto declaró que los dichos de Guautla deben ser amparados”, con lo que adjudicó a Huaucilla las tierras que pretendían como suyas. Los habitantes de Sosola apelaron a la Audiencia, solicitaron la revocación de la sentencia e insistieron en su versión del lindero. Sosola (situado en el sur) pretendía que el lindero corriera más al norte, mientras que según Huaucilla (ubicado en el norte) situaba el lindero más al sur.

En 1575, por mandato de la Real Audiencia, el escribano Pedro de Contreras, en función de juez receptor, visitó los lugares del pleito y mandó hacer un mapa del área en disputa. En esta labor fue auxiliado por Alonso de León, intérprete en nauatl y español; por Francisco Salinas, vecino de Yanhuitlán e intérprete en dzaha dzauí y nauatl; y por Baltazar de Rivera, vecino de Oaxaca y apoderado de Sosola. Los dos

intérpretes ganaban un sueldo de un peso de oro por día, a costa de ambos partidos en pleito. Desde luego, la comunicación entre los ñuudzauí y la autoridad española se efectuaba traduciendo del dzaha dzauí al nauatl y del nauatl al castellano.

El 31 de agosto, Pedro de Contreras inspeccionó el área, tomó notas de los dos linderos pretendidos, y en los siguientes días se elaboró el mapa. En la esquina superior izquierda del mapa leemos la dirección “Sur”. Allí está una capilla o iglesia, la convención colonial para indicar un pueblo (y hacer explícito su carácter católico), con la glosa: “el pueblo de Sosola”. Su adversario, “el pueblo de Guautla”, con su iglesia correspondiente, se localiza en la esquina opuesta, la derecha inferior, donde leemos “Norte”.

Los dos linderos pretendidos son trazados en forma de dos líneas negras con jeroglíficos que representan los puntos fronterizos, de acuerdo con la tradición ñuudzauí, por lo que se pueden analizar y leer con la ayuda de los nombres en dzaha dzauí y en nauatl que proporcionaron los dos partidos del litigio y que quedaron registrados en el documento.

El 5 de septiembre intervino don Diego Caballero, el cacique de Huaucilla, solicitando que se diera atención a

las sementeras que están en las quebradas que son muchas y en ellas mucha cantidad de árboles de frutos de Castilla y de la tierra, como son: duraznos, membrillos, perales, albaricoques y aguacates y zapotes y magueyes en mucha cantidad, todo lo cual es nuestro o fue de nuestros antepasados y está dentro de los dichos nuestros términos y mojoneras. (f. 33.)

Como consecuencia, se efectuó una nueva visita al área, el 7 de septiembre, para poder dibujar también estas barrancas y milpas. Varias bandas de forma irregular,

ubicadas entre ambas líneas fronterizas, corresponden a aquellas barrancas mencionadas en el documento. Los rectángulos con dibujos de diferentes plantas (árboles, magueyes, maíz) indican las sementeras, algunas de las cuales son identificadas por glosas: “Milpa de Don Domingo García, natural de Guautla”, “Esta milpa es de Diego López, Quisayu [4 Conejo], natural de Guautla”, “Esta es la huerta de que se hace mención en la sentencia de la Real Audiencia”, “La casa de Alonso Hernández”.

Es interesante la representación de las sementeras dentro de las barrancas: obviamente el dibujo registra la práctica ñuudzaui de construir terrazas dentro de las barrancas para retener y usar la tierra deslavada por la erosión, el llamado sistema “lama-bordo”, que en la época posclásica había empezado a desempeñar un papel importante en la economía de la región (Flannery y Marcus, 1983, p. 323 y ss.).

Todo el paisaje del mapa –con los dos linderos–, es cruzado de manera perpendicular por una banda con huellas de pies que van en las dos direcciones formando un eje que conecta el poniente (la esquina superior derecha) con el oriente (la esquina inferior izquierda). Esta banda es identificada dos veces por la glosa: “el camino real que va a Oaxaca”; y, como veremos, tuvo un papel importante en la sentencia final.

Una vez completada la pintura original, fue aprobada por ambos partidos: “estando así juntos y congregados, yo, el dicho escribano receptor, les mostré un lienzo de manta de la tierra, en el cual tenía pintados y señalados los mojones y tierras que por cada una de las dichas partes me han sido mostradas” (f. 39 V).

Obviamente se trató de un lienzo de algodón, con pinturas en estilo precolonial, semejante a los lienzos del valle de Coixtlahuaca.

Lo que ha llegado hasta nosotros es la copia en papel (manuscrito pictográfico) que, junto al documento citado (expediente en español), se conserva en el archivo de San Juan Sosola. Por tanto, conocemos bien la historia de cómo y para qué fin se

produjo el mapa: registrar los dos linderos junto con otros elementos del paisaje relevantes para el pleito.

Como ya se dijo, los jeroglíficos se encuentran distribuidos a lo largo de dos rayas negras, las cuales representan los linderos pretendidos por Sosola y Huaucilla. Examinaremos primero la raya que se encuentra a la derecha (al norte), o sea el lindero pretendido por Sosola, que comienza en la parte superior del mapa con la glosa: “Esta raya negra es la mojonera que [roto] Cristobal de Colmenares hasta el mojón que tiene los dos ojos negros”.

Los jeroglíficos corresponden a la lista de nombres que nos proporciona el documento que acompaña al mapa. Los analizaremos uno por uno. Cabe observar que el documento lista los nombres de los mojones dos veces, lo que nos permite identificar variaciones ortográficas. Adoptamos una ortografía estandarizada, según el vocabulario de fray Francisco de Alvarado (que registra el dzaha dzaui de Teposcolula) y del vocabulario nauatl de fray Alonso de Molina.

La inspección de las tierras en litigio la inició Pedro de Contreras en la estancia de Santa Lucía Suchistepeque, pueblo sujeto de Sosola:

el dicho gobernador y alcaldes del dicho pueblo juntamente con el dicho Baltazar de Rivera, su procurador, me guiaron y llevaron a mí, el dicho receptor, a un monte muy alto, que está en la banda del sur y dista del dicho pueblo de Sosola dos leguas, antes más que menos, y de la dicha estancia de Santa Lucía, sujeta, media legua, media legua grande del dicho pueblo de Guautla, poco más o menos, y en lo más alto y cumbre de dicho monte me mostraron y señalaron un mojón, que era un hoyo redondo que tenía hasta una vara de medir de hondo, dentro del cual dicho hoyo se mostraba y descubría parte de una peña blanca de la cual se parecía hasta media vara de medir, y la dicha peña parecía estar fija y ser nacida en el propio lugar, el cual el

dicho mojón los susodichos dijeron que se llamaba y nombraba juntamente con lo alto del dicho monte y cerro en que estaba: Tomaltepeque, y que desde en adelante se comenzaban los mojones y tierras de la diferencia, porque aquel mojón de tiempo inmemorial a esta parte y hasta ahora lo habían tenido y guardado y guardaban por sus términos su pueblo Sosola con el de Guautla y Cuzcatepeque [San Pedro Cántaros], porque allí partían sus términos los dichos tres pueblos [...]. (ff. 14, 14V.)

Pero allí comenzó el debate, ya que el cacique de Huaucilla, don Diego Caballero, lo negó:

dijo que el dicho llamado mojón por los de Sosola no lo era, ni nunca en aquel lugar lo había habido, sino que ellos habían hecho aquel hoyo a manera de mojón, y que en el tiempo antiguo había allí un templo donde todos de la comarca acudían a sacrificar sus ídolos, y que las mojoneras son en otra parte [...] y que el mojón que los de Sosola dicen divide términos entre los pueblos de suso referidos se dice en su lengua Canchichi y en la mexicana Exotihualco, y que estaba media legua de allí poco más o menos. (f. 14 V).

.....

[...] en un llano que hace un cerro que está a la falda de un monte alto y montuoso [...] era un gran montón de piedras que parecían haber sido puestas a mano entre tres encinas grandes y junto a un tronco de una que estaba cortada y seca, el cual dicho mojón dijeron llamarse en su lengua Canchichi, y en la mexicana Yexutihualco. (f. 29.)

En el mapa falta el jeroglífico que corresponde a este primer punto fronterizo. El nombre nauatl Tomaltepeque significa ‘Pueblo de tomates’, si no es un error por “Tonaltepec”, ‘Monte de la luz’.

El nombre del mojón que señalan los contrarios, Canchichi, está en la variante local (que, según parece, perteneció a la variante dialectal de Yanhuatlán) y corresponde a Caa ndichi en el dzaha dzauí de Teposcolula, según lo escribe fray Francisco de Alvarado: ‘Donde están tendidos los ejotes’, que concuerda más o menos con la traducción nauatl de Exotialco, ‘Lugar o monte donde producen ejotes’.

El segundo punto fronterizo es el primer jeroglífico que vemos en la raya negra derecha, en la parte superior del mapa, y consiste en una piedra redonda. El escribano señala su ubicación en el terreno:

Luego fuimos empezando a descender del dicho monte [Tomaltepeque] hacia la banda del este y, habiéndonos alejado del dicho primero mojón hasta mil pasos comunes, poco más o menos, llegamos a unas peñas entre dos de las cuales estaban otros pedazos de peñas y piedras pequeñas que parecían ser puestas a mano, y el dicho gobernador y los demás de Sosola dijeron ser el segundo mojón de los que partían términos entre ellos y los del pueblo de Guautla, el cual en su lengua se decía Yacuta, y en la mexicana Tepeyualtic. (f. 15v.)

Por la forma en que está dibujado y por la traducción nauatl (Tepe-yualtic: ‘Cerro redondo’), es de suponerse que el nombre en dzaha dzauí, Yacuta, sea un error por Yuucuta, ‘Piedra redonda’.

Bajando del monte 1600 pasos, se señaló el tercer mojón:

una encina muy grande que estaba cortada en un pequeño llano que se hacía en el dicho lugar y ladera del dicho monte, de la cual parecía haber quedado un tronco grande que se mostraba una vara de medir en alto poco más o menos fuera de la

tierra, la cual dicha encina y mojón dijeron que se nombraba y llamaba en su lengua natural Tundeya y en la mexicana Micaigo.

Luego el dicho Don Diego Caballero, gobernador del dicho pueblo de Guautla dijo, juntamente con los demás del dicho su pueblo, que es verdad que la parte y lugar donde estaba el dicho tronco y encina se nombraba y conoce con el nombre que las partes contrarias lo han nombrado, y que niegan ser mojonera entre ellos, porque la dicha encina está dentro de sus términos y tierras, y en ese lugar en tiempo antiguo hubo un templo a quien los de su pueblo de Guautla y no otros algunos sacrificaban por estar, según dicho es, dentro de los dichos términos, y que ellos, por estar en su tierra, habían cortado aquella encina para buscar ídolos al tiempo que los frailes los andaban procurando. (ff. 16r-16v.)

Tundeya se puede analizar como *tnu-ndaya*, ‘árbol de la muerte’ o como *itnu-ndaya*, ‘loma de la muerte’. El equivalente nauatl, Micaico, puede venir de *mic-cal-co*, ‘en la casa de la muerte’. En otra parte del documento se traduce el mismo nombre en nauatl como Nyquytongo, es decir: *miqui-ton-co*, ‘lugar pequeño de la muerte’.

El jeroglífico muestra una piedra en forma de arco, es decir, una cueva, sobre un envoltorio o bulto, el cual se asemeja a lo que los estudiosos de los códices han llamado “rollo de varas”.

En el mapa, el signo está acompañado por una glosa que alude al proceso jurídico: “Este es el mojón que puso Colmenares, que mandó quitar Cristobal de Miranda”. El mencionado Miranda fue el alcalde mayor (compárese, por ejemplo AGN, Civil 516).

Prosiguiendo en línea recta un cuarto de legua, en una loma que estaba en un llano pequeño, junto al camino de Guautla a Sosola, se encontraron

esparcidas muchas piedras y pedazos de peñas que parecían haber estado juntas en el lugar donde los susodichos dijeron ser el dicho mojón por las señales que en la tierra parecían y no haber en él yerba como en las otras partes que le estaban cercanas, el cual dicho mojón dijeron llamarse en su lengua Tnuguaha y en la mexicana Tepecustic [...]. (f. 16v.)

Itnu-cuaha, ‘Loma roja’, es traducido en nauatl como Tepe-coztic, ‘Cerro amarillo’. Su jeroglífico es un objeto en forma de una creciente, o más bien dicho una pequeña jícara, que, por la referencia al color en el topónimo, se identifica como el tintero usado por los pintores antiguos (compárese el *Códice Yuta Tnoho*, p. 48).

Junto al jeroglífico está el dibujo de una vivienda, identificada por la glosa como “la casa de Alonso Hernández”. Es una referencia al reclamo de los de Huaucilla que tenían ocupados estos terrenos. En otra parte del documento el escribano receptor describe con más detalle esta situación:

desde una loma y cerro alto que está en la dicha parte me mostraron dos quebradas hondas en las cuales había muchas sementeras de maíz y algunas chozas y una casa y algunos árboles de aguacate, y las dichas sementeras y chozas, árboles y casas dijeron los susodichos ser todo de los naturales del dicho pueblo de Guautla e tenerlo y poseerlo y gozarlo al presente, y que en la dicha casa habitan de muchos años a esta parte un indio natural del dicho pueblo y que en las dichas chozas había indios así mismo naturales del dicho pueblo, que estaban en guarda de las dichas sus sementeras, y de allí los susodichos me guiaron y llevaron hacia la banda del norte cuanto un cuarto de legua poco más o menos, y en lo alto de un cerro mostraron una casa que en las paredes y edificaciones parecía haber muchos años que era hecha, de la cual salió un indio viejo que dijeron ser el dueño de ella, el cual dicho indio, siendo

preguntado por mí, el dicho receptor, cómo se llamaba y si era suya aquella casa y qué tanto tiempo había que vivía allí, a quién pagaba su tributo, dijo llamarse Alonso Hernández y ser natural del dicho pueblo de Guautla, al cual dicho pueblo llevaba y pagaba su tributo y que la dicha casa era suya y había más de cuarenta años que vivía en ella, y desde el dicho cerro los dichos de Guautla me mostraron muchas sementeras de maíz que estaban en una quebrada que se hacía junto a ellas, las cuales dijeron ser asimismo de los naturales del dicho pueblo de Guautla, y de allí los susodichos me guiaron y llevaron por la dicha derecera cuanto tres tiros de arcabuz y en una quebrada donde había una fuente pequeña me mostraron muchos árboles frutales que eran perales, duraznos, membrillos, albaricoques, naranjos y aguacates, algunos de los cuales por el tronco y rama que tenían parecía haber muchos años que habían sido plantados en el dicho lugar, y los dichos de Guautla dijeron que los dichos frutales y tierra donde estaban, era tierra de Don Diego Caballero, gobernador del dicho pueblo, y que la había habido y heredado de su parte y la había poseído y al presente la poseía pacíficamente por ser como era de su patrimonio [...]. (ff. 37r-38r).

Unos 700 pasos más adelante, los de Sosola señalaron el quinto mojón: “en un llano que se hace entre el dicho monte y otro que está hacia la banda del norte, en el cual estaban muchas piedras juntas y amontonadas y en medio de ellas una cruz de palo [...] llámase en su lengua natural Ytundichua y en la mexicana Chalco” (ff. 17r-17v.).

El jeroglífico consiste en un monte con una telaraña, lo que concuerda con el nombre Itnu Dzindua, ‘Loma de la telaraña’. El dibujo de la telaraña en la pictografía ñuudzauí también puede representar una joya (Smith, 1973a, p. 60 y ss.). Tal vez por eso la equivalencia en náuatl es *chal-co*, ‘lugar de jade’ o ‘lugar precioso’.

Junto a este topónimo hay una glosa, que se refiere a la sentencia final de la Real Audiencia: “Este es el primer mojón de las tierras que se adjudican a Sosola; hay de aquí a Guautla tres tiros de arcabuz, poco más”.

El sexto mojón también fue un montón de piedras encima de un monte con una cruz de palo. En dzaha dzaui se llamaba Aguayu (*а-циауи*), ‘Lugar de la escalera’, y en nauatl Tepeylama (*tepetl-itlamamatla*), ‘Escalones del cerro’. El jeroglífico muestra un cerro encorvado con una escalera. Puede ser que la calidad “encorvado” funcione como complemento fonético para la palabra *циауи*, ya que “encorvado” es *циауе* en dzaha dzaui.

El séptimo mojón

estaba a la orilla de un río que se dice de Cimatlaco, y de la otra banda de él, y en la dicha derecera un cuarto de legua del dicho cerro y mojón llamado Tepeylama, el cual dicho río pasa junto al dicho cerro y a la bajada de él y de otro que junto a él se demuestra, el cual dicho mojón dijeron llamarse en su lengua natural Yocotechi y en la mexicana Aguacatitlan. (f. 19r.)

El jeroglífico consiste en un monte con una mancha negra, que ha de representar un aguacate, ya que Yucu Techí (en dzaha dzaui) significa ‘Cerro de aguacates’, al igual que Aguacatitlán, término de origen nauatl, quiere decir ‘Lugar de aguacates’. El dibujo está dañado e incompleto; originalmente parece que hubo dos de estas manchas, ya que la glosa en el principio de la raya, citada arriba, habla del “mojón que tiene los dos ojos negros”.

La segunda raya negra, la que parte de este último lugar, es la línea fronteriza pretendida por Huauclilla. A lo largo de esta raya está una glosa que explica:

Esta es la mojonera contenida en la sentencia de don Carlos de Zúñiga y corre como va hasta el mojón postrero que tiene los dos ojos negros que se llama [Aguacatitlan] y esta propia mojonera es la que puso Cristóbal de Miranda en cumplimiento de la real executoria hasta llegar a este Camino Real, y, volviendo por el dicho Camino Real hasta el pueblo de Guautla más de un gran cuarto de legua, puso el primer mojón de las tierras adjudicadas a Sosola que son las de la banda del [...] dicho Camino Real en donde llaman Chalco, que va señalado en la mojonera de la raya negra.

Esta glosa en parte alude ya a la decisión final de la Real Audiencia, que veremos más adelante; además da a entender que el Alcalde Mayor, Cristóbal de Miranda, fue la persona que indicó las mojoneras determinadas por la Real Audiencia.

Seguimos con la discusión de los jeroglíficos dibujados en esta segunda raya.

El primer mojón que señalaron los de Guautla fue “el último que señalaron los de Sosola de suso referido, el cual dijeron llamarse en su lengua Yucuy y en la mexicana Acachenpa, desde el cual dijeron comenzar la tierra de la diferencia” (f. 21r).

El dibujo muestra una fuente de agua, pero por el deterioro del papel no se distingue el elemento calificativo dentro del agua. Yuu Cuij significa ‘Piedra de la lagartija’; su equivalente nauatl ha de ser Acachatepan, ‘Encima de la piedra de la langosta’.

Quinientos pasos hacia el sur, una peña baja y de dimensiones reducidas fue el segundo mojón. Su nombre en dzaha dzauí era Doneny o Itzneni, que ha de ser *dzo-ñeni* o *itnu-neni*, ‘Loma del cervatillo’. En nauatl se llamó Tlimatltilpa, probablemente *tlil-maza-tlatel-pan*, ‘Encima del mogote del venado negro’.

Avanzando media legua por montañas muy ásperas y quebradas hondas, llegaron al tercer mojón:

una piedra que estaba junto a la corriente de una quebrada que se hace entre dos montes, junto a la cual dicha peña estaba un árbol, que se dice aguacate, que tenía quebrado un brazo de los que se dividían del tronco, y muy cerca de allí de la otra banda del arroyo había unas sementeras de maíz, las cuales los susodichos dijeron ser de unos indios que tenían un trecho más abajo sus casas y que eran sujetos al pueblo de Sosola, la cual dicha peña y mojón los dichos de Guautla dijeron que se decía en su lengua Yunidzomiño y en la mexicana Tlapocuistoc [...]. (ff. 22v-23r.)

El jeroglífico es una barranca con agua. El objeto calificativo no se distingue por el mal estado del papel. El nombre se debe leer *yuvui dzo mihí ñoho*, ‘barranca con algo de color’. En nauatl se tradujo como *tlapal-oztoc*, ‘en la cueva colorada’.

El cuarto mojón era

una peña que estaba en medio del Camino Real que va del dicho pueblo a la Ciudad de Oaxaca, la cual se mostraba fuera de la tierra una tercia de vara de medir, poco más o menos, la cual estaba en medio de otras peñas más pequeñas [...] dijeron que se nombra en su lengua Ytnunuxaco y en la mexicana Chinanyltongo [...]. (ff. 23r-23v.)

Vemos el dibujo de un seto, que concuerda con el topónimo. En el dzaha dzauí de Alvarado el nombre sería *itnu nuu sacco*, ‘loma donde está un seto’, lo que se tradujo en nauatl como *chinamil-ton-co*, ‘lugar del pequeño seto’.

Como quinto mojón los de Guautla indicaron

una poca de tierra y piedra que estaban juntas y puestas a mano a lo que parecía y dijeron llamarse el dicho mojón en su lengua Ytnuuincha y en la mexicana Nopal-

tongo, y haber sido reedificado por mandado de Don Carlos, alcalde mayor que fue en la provincia de Yanhuítlan y que por los de Sosola había sido deshecha y quitada una cruz que en él había [...]. (f. 24v.)

Itnu-uíncha es la pronunciación local de lo que Alvarado escribe como *itnu huinda*, ‘loma del nopal’, con que concuerda el término náuatl *nopal-ton-co*, ‘lugarcito del nopal’. El dibujo representa precisamente eso: un monte con un nopal.

Volviendo hacia el este, a dos tiras de arcabuz, se encontró el sexto mojón, según los de Guautla:

un cerrillo redondo que estaba a las vertientes de un cerro alto que se mostraba a la banda del norte, el cual dicho mojón señalaron en unas piedras grandes que parecían ser puestas a mano, junto a un árbol pequeño que dijeron llamarse algarrobo, y en su lengua natural dijeron llamarse el dicho mojón Tiyauí y en la mexicana Ayunalco, y que fue reedificado con los demás mojones por mandado del dicho Don Carlos y que los de Sosola lo habían deshecho [...]. (f. 25r.)

El glifo se compone de un río, encima de un individuo tendido, que lleva como yelmo la “serpiente de fuego” (llamada *xiuhcoatl* en náuatl). El topónimo Te-yahui es precisamente el nombre en dzaha dzauí de este importante ser. Denota una bola de lumbre en que se transforman las personas de gran poder. En náuatl el topónimo se traduce como *ayo-anal-co*, ‘al lado del río de la tortuga’. Muchas veces la concha de tortuga forma parte de la iconografía de la serpiente de fuego.

Una glosa en el mapa junto a este jeroglífico dice “Yodzo Yoho”, ‘Llano de pulgas’, aparentemente una referencia a otro lugar cercano.

El séptimo mojón fue de nuevo un montón de piedras, 150 pasos más al sur, en lo alto de un cerro, entre dos guayabos y una encina. En dzaha dzauí su nombre es Chionyne, es decir *chiyo aniñe*, ‘Altar del palacio’, traducido en nauatl como *tecpançacualco*. El jeroglífico muestra una escalera, probablemente refiriéndose a las gradas del altar.

Unos 500 pasos hacia el oeste se señaló el octavo mojón, otro montón de piedras, que “dijeron llamarse en su lengua Tícaa y en la mexicana Tepustlan, el cual dicho mojón está en la cumbre de un monte alto y cerca de una encina, en el tronco de la cual estaba una cruz, la cual dijeron haberse abierto y hecho por mandado del dicho Don Carlos” (f. 26r).

El jeroglífico consiste en un monte con una hacha, de acuerdo con el nombre en dzaha dzauí: *ti-caa*, ‘hacha’, que concuerda con el nombre nauatl, *tepoz-tlan*, ‘lugar del hacha’.

El noveno mojón se encontró a la distancia de un tiro de arcabuz hacia el sur, al cabo de una loma: era una peña redonda con un montón de piedras, junto a un madroño. En dzaha dzauí se llamó Yuuy Yayu (*yuvui yayu*), ‘Barranca de la paja’ y en nauatl Malinaloztoc, ‘En la cueva de la hierba malinalli’. El jeroglífico representa unas rocas o una barranca con un motivo vegetal.

Se continuó la inspección de la línea fronteriza pretendida por Huaucilla:

volviendo hacia la banda del oeste cuanto un tiro de arcabuz el dicho don Diego Caballero, gobernador, y los demás del pueblo de Guautla señalaron el décimo mojón en una lomita baja que está junto a una hoya honda y a un arroyo que baja de unos montes altos que están al norte, el cual señalaron en una peña muy grande en medio de la cual estaban nacidos muchos árboles de aguacate y a una banda de la dicha peña unas piedras que parecían haber sido puestas a mano, la cual dicha peña y mojón dijeron llamarse en su lengua Yuy noho y en la mexicana Tlapalatlahco, y

haber sido reedificado el dicho mojón por mandado del dicho Don Carlos y el dicho gobernador y los demás de Sosola dijeron que lo niegan por que las tierras donde señalan el dicho mojón son suyas y que por quitarles los dichos de Guautla estas tierras y sembrarlas como al presente las tienen sembradas les movieron este pleito. (ff. 26v-27r.)

Yuvui ñoho significa ‘barranca colorada’, al igual que *tlapal-atlah-co*, su equivalente en nauatl. Se dibujó el signo de una barranca con un círculo encima (aparentemente este círculo se debía de haber coloreado con rojo para indicar el color que es parte del nombre).

Siguiendo unos 150 pasos en la misma dirección, se señaló el undécimo mojón: un montón de piedras en lo alto de un cerro, llamado Itnotiño (itnu teño, en dzaha dzauí), ‘Loma de la araña negra ponzoñosa’, y Tucaltitilpa (*tocal-tlatel-pan*, en nauatl), ‘En el mogote de la araña’. El jeroglífico consiste en un monte con una cabeza de insecto, ataviado con plumas y jade.

De allí se continúa:

siguiendo la propia derecera hasta dos tiros de arcabuz el dicho Don Diego Caballero, gobernador, y los demás de Guautla señalaron el doceno mojón en una hoyo honda que se hace entre el dicho cerro y un monte que está en la propia derecera junto a un arroyo que va por la dicha quebrada cerca de un árbol grande, que no supieron decir su propio nombre y echa una fruta colorada en unas vainillas a manera de frijoles, el cual dicho mojón señalaron en unas cuatro piedras menores que estaban derramadas hacia el dicho árbol, el cual dicho mojón y piedras dijeron llamarse en su nombre Yuy dano y en la mexicana Quaxuchustuc [...]. (f. 27v.)

En otra parte del documento el nombre en dzaha dzauí es escrito como “Yuuy Tzanu”. Probablemente es *yuvui dzañi*, ‘barranca del lindero’, que concuerda con *quaxoch-oztoc* (en nauatl), ‘en la cueva del lindero’.

El decimotercero de los mojones pretendidos por Huaucilla se encontraba, siguiendo en la misma dirección, 200 pasos monte arriba:

en la loma del dicho monte junto a un camino y vereda que dicen va de la estancia de Santa Lucía al dicho pueblo de Sosola, el cual dicho mojón dijeron es en un hoyo redondo y hondo cuanto una tercia de vara por lo más alto y que allí estaba hecho un mojón grande con muchas piedras y que algunas de ellas estaban allí cerca del dicho mojón, estaban derramadas algunas piedras y pedazos de peñas grandes que parecían haber sido echadas allí a mano y del dicho hoyo parecía haberse sacado tierra y piedra por estar más hondo que la otra tierra cercana y no haber yerba en él, como en la otra tierra y lugares cercanos, el cual dicho mojón y hoyo donde fue quitado dijeron los susodichos llamarse en su lengua Yucacuy y en la mexicana Guespaltete, y el dicho gobernador y los demás de Sosola dijeron que niegan todo lo que las partes contrarias han referido por que las tierras donde señalaron el dicho mojón son suyas y no de los del pueblo de Guautla. (ff. 27v-28r.)

El jeroglífico es una piedra redonda con una lagartija, en conformidad con el significado del topónimo: *yuu saa cuij* (en dzaha dzauí) significa ‘piedra sobre la que está acostada una lagartija’, mientras que *cuetzpal-tete-c* (en nauatl) es ‘pedregal de la lagartija’.

Este es el último mojón que vemos en el mapa pictográfico, pero el documento menciona otro, como el número 15 en la línea fronteriza pretendida por Huaucilla: se llamó Yuyuyudala (*yuvui yahui saa?*) en dzaha dzauí, y Xoxocoyotlí Tianguisco, ‘Lu-

gar del mercado nuevo', en nauatl. De allí la frontera conectaba con el mojón Canchichi, mencionado ya como alternativo del primer mojón pretendido por Sosola.

En su sentencia final, la Real Audiencia no se comprometió tomando partido por uno u otro pueblo, sino que dividió el terreno contenido entre ambas rayas –es decir la tierra del pleito– en dos secciones, dando a cada uno una parte. A esta decisión, tomada con base en la pintura de Pedro de Contreras, se refieren algunas otras glosas en el mapa. En la esquina derecha inferior hay un texto largo, que dice

Las tierras de la diferencia [son las] que se incluyen entre las dos rayas negras y conforme a la sentencia [de la] Real Audiencia quedan por términos de Guautla las que se incluyen dentro [de] los doce mojones de la raya postrera que van señalados, empezando desde Canchichi y acabando en el Camino Real en do llaman Ytnunosa-co, y [a la] parte de Sosola se le adjudican las tierras que estan de esta otra parte del Camino Real, incluidas entre las dos rayas negras, entre el propio camino y un mojón llamado Chalco hasta el que llaman Yucahuy, y de esto les dio la posesión se[*gún* consta] de estos autos a que me refiero, y para que por esta pintura se conozcan los [términos] la mandé poner con ellos y lo firmé [...].

Desafortunadamente el deterioro del papel hace imposible descifrar la firma. Es clara la decisión de la Real Audiencia: el Camino Real, que va a Oaxaca y que cruza diagonalmente las tierras en litigio, se tomó como línea divisoria, para hacer dos partes, adjudicando una a cada uno de los partidos.

Por eso, arriba (al suroeste) del Camino Real se encuentra una glosa que dice “Toda la tierra que está de esta parte del Camino Real entre las dos rayas negras se adjudica por la real executoria a los indios de Guautla”.

Y abajo (al noroeste) del Camino Real dice así: “Este cerco, como señalan las dos rayas negras y el Camino Real, es la tierra que por la executoria se adjudica al pueblo de Sosola”.

Los mojones definitivos que constituyen el lindero nuevo entre ambos pueblos, son aquellos que en el mapa vienen marcados con una cruz.

El mapa y el documento que lo acompaña son un ejemplo ilustrativo de las dificultades que surgieron por la introducción de nuevos conceptos de la propiedad de la tierra como base de la estructura del poder. Muchos investigadores piensan que antes de la invasión española el concepto del señorío (“petate y trono”) era principalmente tributario, es decir: la gente fue agrupada por su obligación del tributo y podía vivir mezclada con personas que pagaban su tributo a un señor vecino. El criterio de la pertenencia al grupo, con sus derechos y obligaciones, era tanto para los vasallos como para los gobernantes, su linaje (cf. McAnany, 1995).

Hubo una base territorial para el reinado, por supuesto, pero no era tan rigurosamente definida. Las fronteras de la comunidad eran las fronteras del grupo; no hubo necesidad de una demarcación geográfica precisa. Es de suponerse que la cantidad exacta del tributo se ajustaba a las posibilidades reales del grupo.

Las relaciones de tributo se basaban en el poderío real, conquistado históricamente por fuerza de armas, o por otra forma de “ocupación primera y primordial”, generalmente reconocida por el carisma y antigüedad del linaje. Las dinastías específicas situaban su origen en puntos sagrados de la naturaleza misma, como en un árbol del origen, y reforzaban su lazo con el pasado primordial y el ámbito divino a través de múltiples actos religiosos (especialmente la veneración ritual de los ancestros-fundadores). Para saber quiénes eran los gobernantes legítimos que tenían derecho al tributo se escribieron las historias de los linajes señoriales, como el propio *Código Añute*.

Esta es la situación representada en documentos como el *Códice de Tecomaxtlahuaca* (Jansen, 1994): el rey se consideró dueño primordial de las tierras, ya que éstas fueron pobladas por el fundador de su linaje y luego dadas a los terrazgueros para su uso a cambio de la obligación de tributar; por eso se enumeran los gobernantes sucesivos, con los tributos respectivos que recibían, incluyendo el cultivo de maíz, frijoles y algodón, pero sin precisar de cuáles sementeras se trataba, puesto que eso era sabido por todos y, además, podía variar según era conveniente.

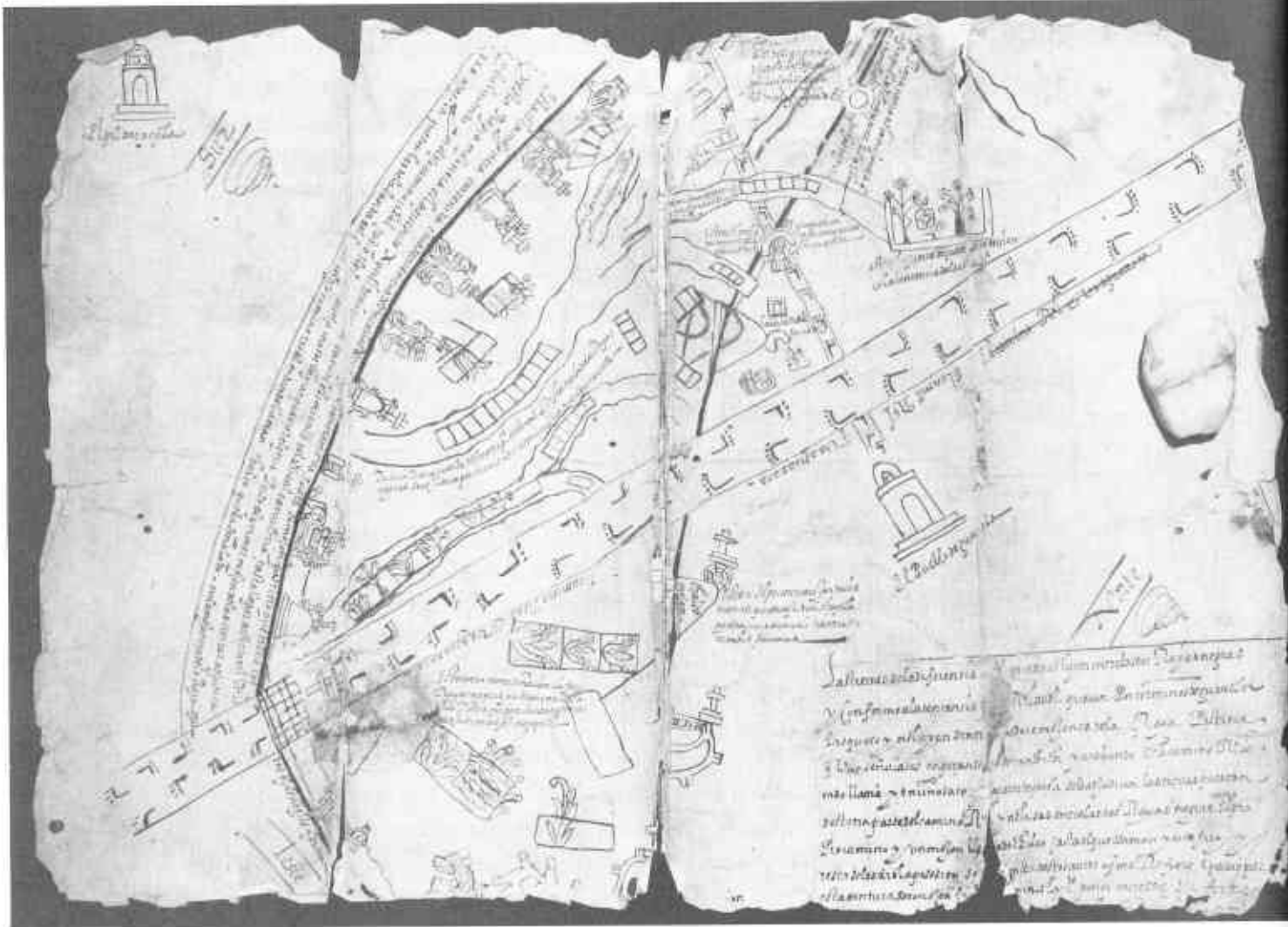
Al ser colonizada, la antigua sociedad, relativamente autónoma, constituida por grupos fluctuantes que reconocían a una nobleza ancestral y endógena, sufrió un gran cambio en cuanto al criterio para la organización del mapa político: ya no eran las obligaciones de tributo que contaban, sino los territorios circunscritos, negociables y acumulables como potencia de riqueza, base de prestigio y poder. La administración colonial solamente reconocía un señorío si éste tenía un territorio continuo y exclusivo, separado de sus vecinos por fronteras claramente trazadas, y los colonizadores-encomenderos estaban interesados principalmente en la explotación de la tierra de acuerdo con la organización feudal que conocían de Europa. De ahí la producción de nuevos documentos, como el *Mapa de Sosola*, que destaca la representación exacta de los linderos y de los terrenos del cacicazgo, o, posteriormente de la comunidad, vista como “república de indios”.³

La falta de entendimiento entre colonizadores y colonizados y el consecuente conflicto entre visiones diferentes de la tierra y de la naturaleza, causaron entre los pueblos innumerables e interminables pleitos, los cuales se desarrollaron durante la época virreinal y que en parte siguen vigentes hasta hoy día.



NOTAS

- 1 Don Rafael Vázquez, trabajador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y enérgico vigilante de las antigüedades en esta parte de la Mixteca Alta y en la región de la Cañada, había notado la presencia de documentación antigua en San Juan Sosola. El 7 de abril de 1978, Maarten Jansen visitó la comunidad en compañía de don Rafael, la etnohistoriadora María de los Ángeles Romero Frizzi y el chofer Isidro Jiménez Chávez. Gracias a la amable ayuda de las autoridades –especialmente del señor Gonzalo Avendaño García, suplente del presidente de Bienes Comunales–, se pudo fotografiar y analizar la documentación aludida, que resultó ser un mapa pictográfico con un documento español del siglo xvi. Agradecemos a Ángeles Romero la paleografía completa del texto.
- 2 Torquemada lo llama solamente Cozcacuauhtli, pero se puede identificar con más precisión, porque fue sucesor de su hermano y aparece como uno de los últimos gobernantes de Coixtlahuaca en el *Lienzo de Ihuítlan* (Caso, 1961). Estaba casado con la señora 3 Serpiente, y sus antecesores eran el señor 11 Águila y la señora 3 Pederal, colocados después del famoso señor 6 Agua, o Atonaltzin, el que había sido vencido por Moctezuma I en el año 5 Conejo, o sea 1458 d.C. (véanse los *Anales de Cuauhtitlan*, § 189 y § 238).
- 3 Para una discusión reciente de este tema, véanse por ejemplo la monografía de Lockhart (1992), la disertación de Van Doesburg (1996) y el libro coordinado por Jansen y Reyes García (1997). La situación social en Nuu Dzauí durante la época virreinal ha sido analizada por Spores (1967, 1984), Pastor (1987) y Romero (1990).



Mapa de Sosola

Ihn shío cannindei
Nudau yuco!

En otro lado
India cordillera.³

La misma estructura lapidaria, con frases breves, muy cargadas de emoción, y con imágenes tomadas de la naturaleza como flores, montes, aves, etc., encontramos en otros cantos tradicionales de la literatura oral, como muestran los siguientes dos refranes:

Nuu kava, nuu toto
kuahan tikuañu,
nuu isa, nuu yoko
chaku tikuañu.

En la roca, en la peña
va la ardilla,
de jilote y espiga
vive la ardilla.

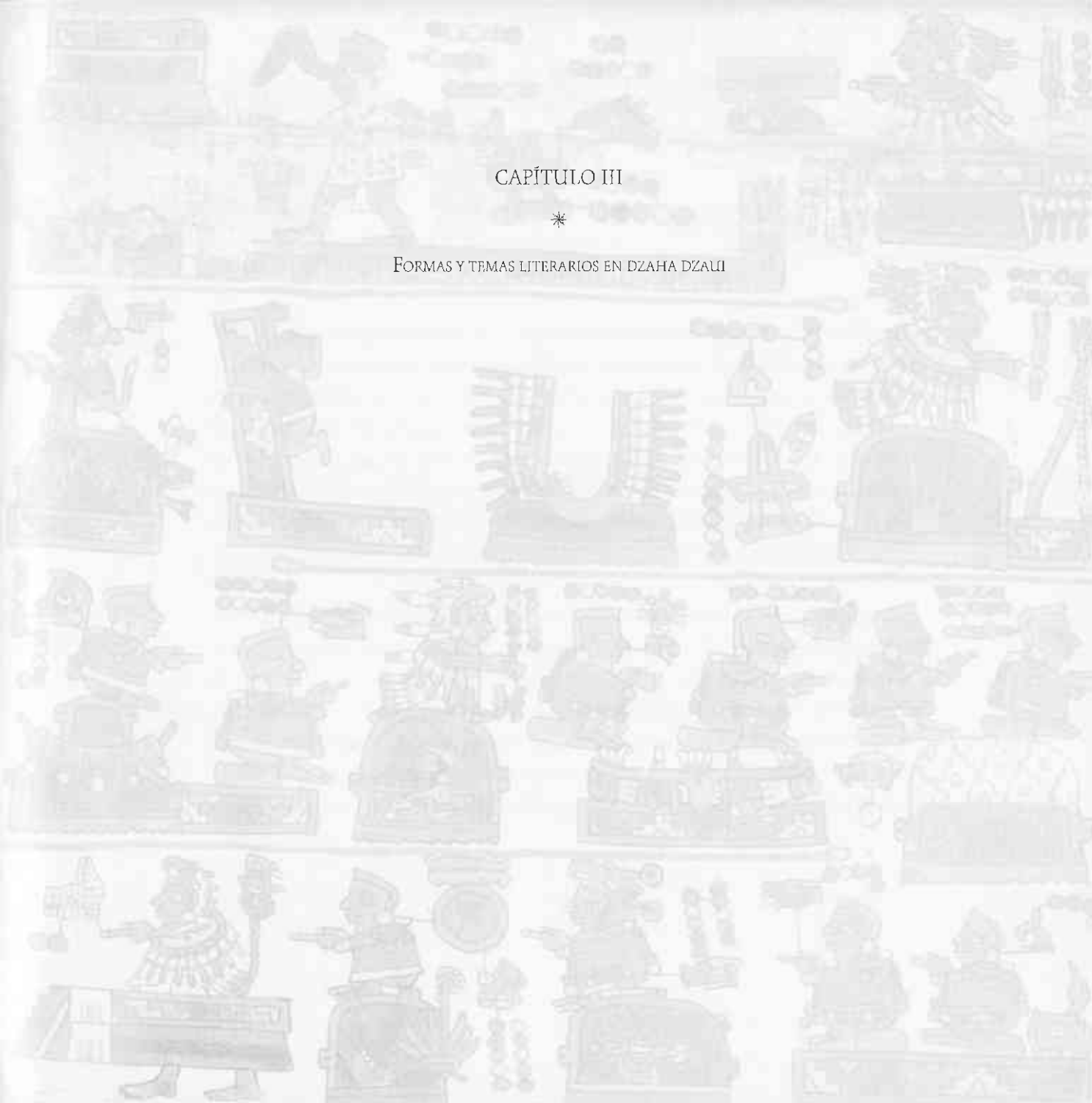
Na ita nikuuro vii,
ita nuu yuku nikuuro nuu.
Ndeheri, ndeheri nuuro vii
te tu nikuniro kahanro vii.

¿Qué flor fuiste pues?
Flor del monte fuiste antes.
Miro, miro a ti pues,
y no (me) quisiste hablar.⁴

Observamos que tales frases breves se pueden reorganizar fácilmente y ser presentadas en diversas combinaciones. De Chalcatongo conocemos la canción:

¿Na ita nikuuro nuuri?
Itanuyuku nikuuri nuuro.
¿Na ita nikuuro nuuri?
Itanundeyu nikuuri nuuro.
¿Na ita nikuuro nuuri ?
Itanuyuhndu nikuuri nuuro.

¿Qué flor fuiste para mí?
Flor del monte fui para ti.
¿Qué flor fuiste para mí?
Flor morada fui para ti.
¿Qué flor fuiste para mí?
Flor de madroño fui para ti.

The background of the page is a detailed, light-colored illustration depicting a scene from Dzaaha Dzali. It shows several figures in traditional attire, including men in tunics and women in long dresses, engaged in various activities. There are also depictions of animals, possibly horses or dogs, and architectural elements like a large, domed structure. The style is reminiscent of traditional Mexican folk art or a historical manuscript illustration.

CAPÍTULO III



FORMAS Y TEMAS LITERARIOS EN DZAHÁ DZALI

*Formas y temas literarios
en dzaha dzau*



Los manuscritos pictóricos con comentarios coloniales, como el *Mapa de Sosola*, nos enseñan los términos indígenas que corresponden a los pictogramas. Con este acervo de datos podemos realizar el primer paso del estudio iconográfico: el análisis descriptivo de los pictogramas, identificando el significado primario de determinado conjunto de líneas y colores (hombre, *mujer*, casa, río, piedra, árbol, así como topónimos, fechas, deidades, etc.). La articulación entre este primer nivel interpretativo y el segundo consiste en establecer bien el género del contexto de estos signos: ¿es un texto ritual, adivinatorio, demográfico, jurídico, económico, tributario, histórico, ficticio...?

El *Códice Añute* contiene muchos topónimos, fechas y otros elementos que podemos tratar de descifrar con los términos que ya se conocen. Conectando y comparando el contenido global con los datos tanto de otros códigos como de crónicas coloniales, podemos establecer que se trata de un texto historiográfico ñuudzaui, con énfasis en el aspecto genealógico. Leyendo las escenas con sensibilidad nos damos cuenta de que este libro de Añute además muestra claramente una estructura dramática y literaria: ecos de una epopeya histórica, registrada por medio de imágenes, una epopeya que emociona e involucra a sus lectores.



El lenguaje poético

El carácter literario de los códices de Ñuu Dzauí –que tiene consecuencias obvias para nuestra lectura e interpretación–, fue comprendido muy bien por personajes de la historia oaxaqueña como Manuel Martínez Gracida, Mariano López Ruiz y Abraham Castellanos, quienes trataron de recrearlo en sus “leyendas”, como *Ita Andehui* o *El Rey Iukano*. Ellos fueron los primeros en interpretar estos códices como lo que eran: de origen ñuudzaui y de contenido histórico. Lo importante para nosotros es que elaboraron una interpretación *desde adentro*, en términos de la cultura ñuudzaui misma, basada en un compromiso social y en un profundo conocimiento de la región y de su cultura. Así pudieron utilizar su experiencia etnográfica como base intuitiva para evocar una imagen integral de la antigüedad, que, aunque ahora sabemos que muchas veces no concuerda con la información de los textos pictográficos, sigue teniendo un carácter auténtico. La novela *Ita Andehui* de Martínez Gracida y López Ruiz es una obra típica de la corriente romántica, con el *pathos* nacionalista de la época, mientras que el *Rey Iukano* de Castellanos es un manifiesto místico, escrito en un estilo lírico e impresionista.

Castellanos inicia su “lectura” poética del *Códice Iya Nacuaa I* (“Colombino”) con una reflexión paradigmática:

Querido lector: Aseguran los primeros cronistas, que los indios leían en sus libros de figuras como nosotros leemos en el alfabeto fónico, y esto no es una exageración, ni menos se ha perdido la lectura, mientras haya una marcha científica que la siga. De la nación mixteca, no apuntaron los cronistas sino groseras fábulas, de manera que para interpretar el canto del sol que vais a leer, teniendo los restos del libro

indio, cuyo original existe en el Museo Nacional de México con el nombre de “Códice Colombino”, he tenido que seguir la siguiente marcha:

1. Recorrer el país observando la raza,
2. Analizando el espíritu de la lengua hablada:
 - I. Comparándola con la escritura simplemente ideográfica;
 - II. Analizando la escritura simbólica, y
 - III. Siguiendo la escritura ideológica.

Estos tres principios entran en la escritura americana y quien se desvíe de ellos irá directamente al fracaso... En esta leyenda va parte de mi alma; pero soy de la misma raza y siento como mis hermanos de la región del sur. Por otra parte, he seguido la índole psíquica de su lengua hablada, que es semejante en su organización morfológica a la índole de su lengua escrita. El trabajo presente, por lo mismo, no tiene más mérito que el de la paciencia india, y 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 la brutalidad de los opresores. (Castellanos, 1910, pp. 4-5.)¹

Naturalmente Castellanos también se dedicó a la colección de cantos y poesías en dzaha dzauí. En *El Rey Iukano* incluyó el famoso refrán:

Samani, samani, samani nih,
 Samani, samani, samani lú,
 Ita nu yabi, nakuyumbá,
 Itazanuni, sakuyulú.

Amor, amor, amor pues,
 Amor, amor, amor hermoso,
 Flor del maguey, que seamos compadres,
 Flor nueva de maíz, que sea hermoso.

De acuerdo con su propio estilo lírico, Castellanos mismo tradujo, más bien recompuso, este y otros versos de manera libre en español:

Eres tú, para mí, mi amor, mi estrella.
 ¡Bien de mi vida a quien adoro tanto!
 Ita nu yabi [botón de flor de maguey], tan amable y bella,
 ¡Por eso a ti con mis amores canto!²

En el relato de su viaje a Oaxaca, el biólogo Hans Gadow publicó varios poemas que le fueron proporcionados por Castellanos. Su “ensueño mixteco” da un buen ejemplo de la conexión emocional, melancólica, con la naturaleza:

Shidor ihn yucu	Crucé un cerro
Te shidor ncá	Y subí otra
Te cuay nsheer	Y fin llegué
Ihn nu-yuayu.	Una muralla.
The shani-inir nucor	Y pensativo senté
Shito nur,	Dirigiendo vista
Dua, te ihn nunu	Doquier y un instante
Nane ndhi ja diquí	Aparece allá crestones
Dugju yucu ndiuhj,	Altas cordilleras limitrofes
Ihn sheine bico,	Una orgullosa nube
Tuínir shaâ macucuee	Parecía no dilataba
Sha juhdau, te ngachir:	En llover, y dije:
Daudee güeshavi!	Tempestad segura!
Ntecur shaa daudi ndavido,	Oí que eco respondía

Y en una poesía registrada por Castellanos leemos la misma frase en otra variante dialectal: *Ita nuh yucu nicùli nùhlô*, ‘Flor del monte fui para ti’, en un verso sobre el reencuentro de dos amantes, traducido por el poeta en una manera muy libre y exuberante, que muestra una vez más el contraste entre la formulación en dzaha dzaui –concisa, fuerte, de frases breves, paralelizadas– y la romántica verbosidad del español:

Dodo ehni deke yuco	Del alto monte en la escarpada cumbre
Dacuiconi leluni	Vi que agitabas el airón gallardo
Guemehdà yêdah	Y con este huipil te dije entonces:
Ni da cuico dâh.	“Adiós, mi amado”.
Ita nuh yucu	Y yo también desde el crestón altísimo,
Nicùli nùhlô	Cuando fijé los ojos hacia el llano,
Nihjinon ditali nùh yuco	Te vi tan bella cual la flor del monte,
Ndicocótili nùhlô.	Que crece en los peñascos!
Ni kendítali	Cuando en el claro tú, y yo en la puerta,
Yenda bèhe,	Miré el airón moverse entre tus brazos,
Nijitandeli ichi yuco	“Ven -te dije- no tardes amor mío!
Nucandòu!	¡Ven a mis brazos!”. ⁵

Citamos estos textos poéticos en dzaha dzaui porque pensamos, con Castellanos, que la lectura de un código como el *Añute* era y debe ser una experiencia creativa, literaria. Llegamos a la conclusión de que era el trabajo de un “parangonero” o declamador semiprofesional, conocedor del lenguaje formal o arcaico, propio de ocasiones importantes, como la de arreglar un matrimonio, un compadrazgo, o la de instalar a las nuevas autoridades en su cargo.⁶



La representación teatral

El arte del parangón sigue existiendo en Ñuu Dzaui y podemos compararlo con la técnica de los maestros de la literatura oral en otras partes del mundo, que suelen incluir en su presentación la mímica y la dicción poética, como los famosos narradores de cuentos del mundo árabe o los bardos balcánicos de la tradición homérica.⁷

Muy instructivo fue para nosotros llegar a conocer personalmente la supervivencia de una impresionante literatura oral en Sicilia, que tiene como una de sus formas principales al antaño muy difundido teatro de títeres (*opera dei pupi*). Este teatro trata de las aventuras de diversos héroes, especialmente de los caballeros de la corte de Carlo Magno (Orlando, Rinaldo y los otros paladines de Francia) y, presentando de manera evocativa y emocionante su valentía y sus actos caballerescos, expresa y enseña los valores populares, especialmente el honor y la dignidad. La forma actual se creó en el siglo pasado pero procede del antiguo arte de los que saben contar cuentos (*contastorie* en italiano) en combinación con la tradición de los trovadores y sus sucesores (*cantastorie*), que ha producido también notables epopeyas escritas: las *Chansons de Geste* de la nobleza francesa medieval, que tuvieron gran eco en toda Europa (*Orlando Furioso* en Italia, *Amadís de Gaula* en España, *Carel ende Elegast* en Holanda, etcétera).

Para la publicidad de la representación teatral se produjeron carteles pintados (*cartelli*), que resaltan las escenas dramáticas de la historia y que, en combinación, se asemejan a una narración pictográfica. Con las mismas pinturas se decoran las carretas tradicionales. Los protagonistas se reconocen por sus detalles iconográficos: la media luna es el distintivo de los sarracenos, mientras que Orlando se distingue por el águila

en su yelmo, etc. Existe un número limitado de escuelas o estilos (Palermo, Catania), que se diferencian entre sí en el tamaño de los títeres y en algunos detalles iconográficos: en Palermo las plumas de Orlando son verdes o azules, en Catania, rojas, etcétera.

El ejemplo de Sicilia muestra el carácter integral de este arte: el maestro *oprante* o *puparo* generalmente construye sus propios títeres (con toda su armadura y sus características iconográficas), pinta sus carteles, estudia la tradición, memoriza los textos (con frecuencia creados por él mismo) y hace la representación teatral: es artesano, literato e intelectual creativo.⁸

Así nos podemos imaginar también a los antiguos escribanos de los códices: eran investigadores de la historia y a la vez narradores hasta la médula. No trabajaron en aislamiento, sino que conocían la tradición oral y también el acervo local de libros o lienzos pictográficos. A veces su trabajo se limitaba a imitar o copiar –ya sea de manera completa y fiel o parcial y selectiva– un documento ya existente, otras veces se empeñaban en producir obras nuevas, con espíritu literario creativo. Sus estilos fueron formados por distintos talleres o escuelas y su vocabulario iconográfico era parte de un arte integral, que no solamente se expresaba en los códices sino también en los relieves, los frescos y la cerámica decorada y, por supuesto, en una impresionante tradición oral.

La analogía con las diferentes formas de literatura oral en otras partes de Mesoamérica y del mundo, no deja lugar a dudas de que en la tradición precolonial debe haber existido también todo un acervo de convenciones expresivas y figuras estilísticas para embellecer los datos secos contenidos en la pintura y presentarlos al público en una forma poética adecuada. La recitación, el canto épico, el teatro y el baile son formas antiguas de comunicación, que pueden servir para recordar los momentos formativos de la sociedad, reflexionar sobre sus enseñanzas y revivir los triunfos y traumas de la

memoria colectiva. Los frescos mayas de Bonampak dan una buena idea del esplendor de tales representaciones teatrales en el mundo precolonial.

El cronista dominico fray Francisco de Burgoa documenta la transformación de un evento histórico en obra teatral entre los habitantes de Cuilapan. Se trata precisamente de un acontecimiento decisivo de la “colonización” ñuudzaui de una parte del valle de Oaxaca, hasta entonces en manos de los *beni zaa* (zapotecos):

hallábase tan pujante de gente ya el zapoteco, que envió un embajador, cacique y valiente capitán, a notificar a los mixtecos [para que] desamparasen las tierras que tenían en el país del valle y se subiesen a la sierra [...]. El Embajador venía con resolución de ejecutar el orden de su señor, echándoles con el rigor que fuese necesario, y llegó a encender el fuego de suerte que embistieron a él los mixtecos con tanto furor que, aprisionándolo, lo colgaron de un palo, matáronle mucha gente, y perdonaron a algunos, enviándole a decir al rey zapoteco que a él esperaban a que viniese en persona a echarlos y quitarles las fronteras de su señor; y de suerte quedaron irritados que salieron acometiendo a los campos del zapoteco y le fueron ganando los pueblos y tierras [...].

Y para alentar a sus descendientes y fervorizarles la sangre contra los zapotecos, [los mixtecos] hicieron cantares de todas las historias que con ellos les habían pasado y del Embajador que les habían ahorcado, y, para que fuera al vivo la representación de la historia, los días de sus mayores festines la renovaban, sacando a un venerable y arrogante indio con la figura del Embajador, que les decía el razonamiento del rey zapoteco, y otro del suyo, y la solución de castigársela con aquella violencia, poniéndole los lazos al representante, añudados que no lo lastimasen, aunque él hacía sus visajes y fingía de estar muerto, y ellos con grande algazara y vocería celebraban el hecho. Y ha durado este paso hasta hoy, que lo he visto en la gran fiesta de su patrón Santiago, y lo hacen con tanta propiedad, como ensayados

de casi doscientos años, sin olvidar las triunfales victorias de sus antepasados. (Burgoa, 1934, I, pp. 394-396.)



El testimonio histórico

Para reconstruir la lectura global de un relato pictográfico, tenemos impresionantes ejemplos del mundo náuatl (como la *Historia Tolteca Chichimeca*) y del mundo maya (el *Popol Vuh*), pero pocos textos históricos en dzaha dzauí. En su mayoría, los documentos que fueron escritos en esta lengua con el alfabeto español durante la época virreinal y que han sobrevivido en los archivos, no contienen frases poéticas, sino que son de carácter administrativo (testamentos, títulos, probanzas, cortes de caja, denuncias, etc.) o traducciones de textos misioneros (catecismos, doctrinas, etcétera).⁹

Estos textos, aunque su naturaleza los limita en cuanto al posible impacto literario, nos ayudan a formarnos una idea de las fórmulas empleadas en el estilo narrativo de aquella época.

Como ejemplo de este género presentamos aquí un acta levantada en Chalcatongo en 1581 y conservada en el Archivo del Juzgado de Teposcolula (legajo 15, expediente 7).

Se trata de un drama familiar. El campesino Agustín García denuncia ante los alcaldes locales a su esposa María (de unos 20 años de edad) y a su amante, Andrés Truxillo (de 15 años de edad, más o menos): ambos le habían atacado mientras dormía y lo habían herido de gravedad. El acta concluye con la confesión de los acusados. Otros documentos, en español, que acompañan este texto, aclaran que poco después falleció Agustín. Se llevó a cabo un proceso oficial en Teposcolula, la alcaldía mayor de la Mixteca Alta en la época virreinal. Varios testigos confirmaron lo dicho en el acta,

pero Andrés y María revocaron su confesión anterior y ahora negaron tener culpa. Andrés dijo que no supo quién había herido a Agustín y agregó sugestivamente que había visto a Agustín “muy borracho, fuera de todo su juicio”. María declaró que nunca había sido la amante o manceba de Andrés y que “su marido no tenía heridas ningunas, ni Andrés lo hizo, sino que murió de cámaras de sangre”. Ambos presentaron testigos para confirmar que el matrimonio de Agustín y María siempre había sido muy feliz y que Agustín había muerto por una epidemia de *cocoliztli*. Dado que los testimonios eran contradictorios, el proceso se empantanó. Después de varios meses, Andrés y María enviaron una solicitud para ser liberados:

Ilustre Señor,

En el pueblo de Tepozcolula, en veinte y un días del mes de abril de mil y quinientos y ochenta y dos años ante el dicho señor Alcalde Mayor la presentaron los contenidos: Andrés de Truxillo y María García, indios naturales de la estancia de San Andrés, sujeta al pueblo de Chalcatongo, presos en esta cárcel pública siete meses ha sobre decir que fuimos culpados en la muerte de Agustín García, y en la dicha prisión hemos padecido y padecemos mucha hambre y enfermedad y del tormento que se nos dió por Vuestra Merced, estamos al punto de muerte y todo esto hemos padecido injustamente y sin culpa alguna, porque no la hay ni resulta contra nosotros de lo procesado de más de la información que en nuestro descargo tenemos dada, atento de cual a Vuestra Merced pedimos y suplicamos por ser hijos de Dios nuestro Señor y de su bendita madre, se conduela de nuestra necesidad y miseria, que nos mande soltar de esta prisión libremente, y, cuando a esto lugar no haya, que sea debajo de fianzas, que en la así Vuestra Merced proveer hará servicio a Dios nuestro Señor y a nosotros bien y justicia, la cual pedimos

Andrés de Truxillo, María García.

El expediente termina diciendo que Andrés y María efectivamente fueron puestos en libertad bajo fianza.

El acta original está redactada en la variante dialectal de Chalcatongo, tal como se hablaba allí en 1581. Esta variante coincide básicamente con la de Tlaxiaco-Achiutla, variante en la que fray Benito Hernández había publicado una *Doctrina Cristiana* (1567). Las diferencias de ésta con respecto a la variante “estándar” de aquel entonces, es decir la de Teposcolula que registraron los dominicos fray Antonio de los Reyes y fray Francisco de Alvarado, ya fueron descritas por el mismo fray Antonio de los Reyes: en la introducción de su *Arte en Lengua Mixteca* (1593) reduce ingenuamente tales diferencias dialectales a una “mala pronunciación”, pero por otra parte reconoce la existencia de un estilo literario especial en esta variante:

La lengua de Tlaxiaco-Achiutla y otros pueblos que la hablan tiene la pronunciación dificultosa y muy distinta de la de Teposcolula, donde dicen por “comer”: *yosasindi*, pronunciando todas las letras, y en Tlaxiaco dicen: *yojhajhindi*, y regularmente todos los *dza* de Teposcolula convierten en Tlaxiaco en *sa*, como: *yoquidzandi*, por “hacer”, dicen allí: *yoquisandi* [...] con otras muchas diferencias de tal suerte que dejan muchas letras y otras las pronuncian mal, desviando del uso y costumbre de Teposcolula, aunque tienen algunos modos de hablar exquisitos y cortesanos que exceden a otros pueblos, por haber tenido principales de calificados ingenios que han ilustrado más su lengua. (Reyes, 1976, p. v, ortografía modernizada.)

Efectivamente los cambios principales son el de /s/ por /j/ (*sini*, ‘oír’, aquí es *híni*) y el de /dz/ por /s/ (*dzahuidzo*, ‘contestar’, aquí es *çahuíço*). El sonido de la /j/ en nuestro texto muchas veces es escrita como /h/, lo que causa un problema: ¿cómo representar el saltillo, que normalmente también se registra como /h/? El escribano

no trató de resolver este dilema y de crear una ortografía consistente, sino que emplea la /h/ a veces para /j/ (*hiy*, ‘con’), a veces para el saltillo (*ndihi*, ‘todo’), y de manera irregular escribe simplemente dos vocales dando por entendido que se debe pronunciar un saltillo entre ambas (*haa* por *jaha*, ‘dar’). No registra la “i herida” (*i*), la sexta vocal del dzaha dzauí, ni la nasalización final de muchas palabras.

Subdividimos el texto y lo presentamos con una traducción literal moderna.

Huitna viernes 22 quihui ca yoo setiebre cuiya 1581 años niquihaadi yaha San Andres duhu Don Alonso de Castillo Diego Ortiz alcaldes yocahandi yfromacion haa Augustin Garcia haa nicanitnahate hiy tee nani Andres Truxillo.

Hoy, viernes 22, corre el mes de septiembre del año de 1581, nosotros, don Alonso de Castillo y Diego Ortiz, los alcaldes, venimos aquí a San Andrés, y damos (hablamos) información acerca de Agustín García que riñó con el hombre llamado Andrés Truxillo.

Nihicatnuhundite ña nicuhui nicanitnaando hiy Andres.

Le preguntamos: “¿Porqué fue que reñiste con Andrés?”.

Te niçahniçote cunaha nihi toho naa tee nani Andres nihaate hueyza ytu yondeequmiza nde yucu haqua anaha.

Y él respondió: “Sepan ustedes, grandes señores, el hombre que se llama Andrés llegó a mi casa, a la milpa que estoy cuidando, hacia el monte, en la noche pasada.

Yoquisiza caaza hiy ñacyza. Nihaate nicoocuiñete yuhuyai te yonaite yuchi caa nihaate ñacyza te nicayña yuchi te nicoocahua doço yuchi nuu ndicaza.

"Duermo, estoy acostado con mi mujer. Llegó, se paró en la puerta, y tiene el cuchillo de metal en la mano; lo dio a mi mujer, y ella recibió el cuchillo, y el cuchillo cayó encima [de mí], sobre mi pecho.

Te nindotoza nicayza yuchi yñete yuhuyay te nicaacuitaza te nicanitnahaza hiynte.
 "Desperté, agarré el cuchillo; [vi que] él está parado en la puerta, y empecé a reñir con él.

Sinaca ndaa maaza nihaa ycaça niquihi ndaha Andres ycaça nituhuiza yuchi çucute nituhuitucuza yuchi ciq̃i çuhute.
 "Primero en verdad yo le di pues [un golpe]: luego Andrés se fue de mis manos (trató de escapar), entonces le piqué con el cuchillo en el cuello, también le piqué con el cuchillo encima de la oreja.

Ycaça nihini uhui Andres nicachite nihini ñaciynza Maria cay yuu cay yutnu çatahui sini diablo yaha.
 "Entonces Andrés sintió dolor, dijo a mi mujer: '¡María, agarra la piedra, agarra el palo, rompe la cabeza de este diablo!'

Te nicayña tnucaa nicanña siniza, çahua nicuhui hitoho cuiti ndaa yo. Nitneyte hiy ñaciynza haa caniñahate.
 "Y ella agarró el cabo del hacha y [con éste] golpeó mi cabeza. Y así fue, señores, es la pura verdad: agarró (conspiró) con mi mujer para matarme.

Da cuiti yonacachiza hitoho ñatuhui pleytes ñuhuza hiynte, çanaa cay yoza ña hiniza ha caniñahate, çahuani yonacaaza hitoho.

"La pura verdad digo, señores, no tengo pleitos con él, soy un pobre miserable. no sé por qué me mata. Así hablo, señores".

Te nindacatucundi tee nani Andres Truxillo ñana niquacoocanindo i Augusti. Daa nacachindo nundi he nicuhui. Asinaha pleitos ñuhudo hiynte.

Y preguntamos además al hombre llamado Andrés Truxillo: "¿Porqué trataste de matar a Agustín? En verdad dinos qué pasó. ¿Quizá tienes pleitos con él?".

Te niçahuiçote dahui nicuhui hitoho yonacachindaaza nuu ndihi hitohoza alcaldes. Mey ñacyte Maria Garcia nicachiña nihiniza quihui lunes nihaaña yute nicachiña Andres haado yñu quihui jueves ytundi canindo yeendi çahua nicachiña nihiniza.

Y él contestó: "Pobre (triste) fue, señores. Diré la verdad a todos ustedes, mis señores alcaldes. Ella, su mujer, María García me habló (y yo le escuché) el día lunes, [cuando] llegó al río, dijo: 'Andrés, vete en la noche el día jueves a mi milpa, mata a mi esposo'. Así me dijo (y yo le escuché).

Te nicachiza huiy naco çaa çahua nihiyzaña.

"Y dije: 'Sí, que sea así'. Así le dije.

Te nihaatnaa quivi jueves San Mateo te nihicaynooza yuchi ñaniza Andres tahinoo yuchindo nanaçahadi ndahandi çavua nihiyzate.

"Y llegó el día jueves de San Mateo (21 de septiembre), y pedí prestado el cuchillo a mi hermano (¿primo?): 'Andrés [sic], préstame tu cuchillo para que haga yo mi trabajo'. Así le dije.

Te niniya yuchi he neeza quahaza te nihaaza ytute tuhwa te hiyondetuza niqaa.

"Y recibí el cuchillo, que agarré; me fui y llegué a su milpa: todavía no [era tiempo], y (de modo que) espero [hasta que] se hizo de noche.

Ycaça nihaa ciyte nicachiña nicachiña Andres he yoquisite huitna ça noonica haado çahua nicachiña.

"Allí llegó su mujer, habló, habló: 'Andrés, ya se duerme, luego llegas'. Así dijo.

Te nihaaza nihaaza yuhu yay nihaaza ñaciye yuchi nicayña te ça nicocahua doço
caa yuchi nuu ndicate.

"Y luego, luego a la puerta, di a su mujer el cuchillo, ella lo agarró y así se cayó encima de él, está el cuchillo sobre su pecho.

Yca nidotote te nihaacuitañahate nicanitnahaza hiyte te nituhuite yuchi çucuza te nituhuitucute yuchi ciqui çuhuza.

"Allí despertó y empezó a pegarme, y peleé con él, y picó con el cuchillo mi cuello y además me picó con el cuchillo encima de mi oreja.

Yçaça nihini uhuiza nicachiza nihini ñaciyte maria cay yuu cay yutnu çatahui sini diablo yaha.

"Entonces sentí dolor, dije a su mujer: '¡María, agarra la piedra, agarra el palo, rompe la cabeza de este diablo!'.

Te nicayña tnucaa nicaníña sinite te yocanitnahaza nitahuiza nuute.

"Y ella agarró el cabo del hacha y [con éste] golpeó su cabeza, y peleamos, rompí su cara.

Nicachiza nihinite Augusti na ñani cuhui yocanido duhu zañandi nanahandi dahuindi ñani te cuhui ynindo canindondi ça ee quahani nacuhuindi.

"Le dije, y él escuchó: 'Agustín, hermano, ¿qué pasa?, me estás matando, suéltame, acuérdate de mí, [que soy] pobre, hermano; si me quieres matar, que sea así de una vez.

Así niniyquay doho así niniyquay duhu ñatuhui tnuhu cachindi cuni sitondi ñanindi duhu nihita cachindi cunite.

"'Acaso no recibiste herida (enfermedad) tú, acaso no recibí herida yo; ni una palabra diré a mi tío y a mi hermano, «me quedé mal por algún golpe» les diré'.

Te ña nihaadetutee siñaca ycaça niducundeyza nihinoza quahaza çahua nicuhui hitoho.
 "Y no obedeció primero, por eso me apuré, corrí, me fui. Así fue, señores.

Te ninoza huey qumi ytu Diego te nituhui nihaa tee çuchi Diego yca nihiyte nidicahate ñaniza Simo ninahaacuiçoteza ña quandihiza.

"Y llegué bajando a la casa de cuatro milpas (en medio de las milpas) de Diego, y apareció, vino un muchacho de Diego: luego habló a mi hermano Simón [que] viniera a cargarme, [que] ya no aguanto.

Te ninaniyza tee nicanitnaha hiyza yondecañaha sitote Mateo Satuval te no coocooza ychi te niyehi sita taandiçoñaha yca nicachi Agusti.

"Y me encontré con el hombre que había peleado conmigo, lo acompañó su tío Mateo Sandoval, y cuando nos sentamos en el camino y los cargadores comieron tortillas, entonces dijo Agustín:

Andres conahando ñani nanooquachiyo naquhuindoyo tnuhu niçahayo ta tahindi çonondi hiy nee çooni nachihindo nanooquachiyo asi ndiyndahuiyo niniquaytucu cachite.

"'Andrés, sabes, hermano, que debemos reconciliarnos, olvidar lo que hicimos, y te doy mi camisa y toda mi ropa, para que te la pongas, para que nos reconciliemos; acaso no estamos todos pobres, y además heridos', dijo.

Te nihiyzate huadecani nicachidi he nooquachiy ña nihaando çaa nihiyzate yonini Simo Lopez, Thomas Perez, Mateo Satuval.

"Y le dije: 'Anoche te dije que debemos reconciliarnos y tú no consentiste'. Así hablé con él, y lo escucharon Simón López, Tomás Pérez y Mateo Sandoval.

Ça yaha nicuhui hitoho daa cuiti yonaquçahui[ço]za nuundihi justicia.

"Así fue esto, señores; contesto la pura verdad a todos ustedes de la justicia".

Te nindacatnuhundi Maria Garcia cachi ndaa cachi cuitindo ñaa nicuhui haa coocanindo yeendo Agusti.

Y preguntamos además a María García: "Di la verdad: ¿cuál fue [la razón por] que trataste de matar a tu marido Agustín?"

Te ninacachiña diha çaa hitoho diablos nicay noo yniza dihi quihui lunes nahaaza yute yca ninaniyza tee nani Andres ychi.

Y ella dijo: "La verdad así, señores, los diablos hablaron a mi corazón (me influenciaron). Todos los días lunes voy al río, allí encontré el hombre llamado Andrés en el camino.

Nicachiza nihinite Andres haado ytnu quihui jueves canindo yeedi te nicachite huiy nacoocaa.
 "Le hablé (y él escuchó): 'Andrés, ven a la milpa el día jueves, mata a mi esposo'. Y él habló: 'Sí, que sea así'.

Te yonahate nihaate nuu ytuza tuhuica nihaaza nuu yondeete nicachiza nihinite Andres he yoquisi yeedi huitna ça nooni te haado çahua nihiyza huiy cachite.
 "Y se fue y llegó a mi milpa: todavía no [era tiempo], y (de modo que) llegué donde estaba, le dije (y él escuchó): 'Andrés, cuando se duerma mi esposo, luego llegas'. Así dije. 'Sí', dijo.

Te ninacahuaza hiy yeeza te nihaate nicoocuiñete yuhu yay te nitahite yuchi niyza ça niçacocahuaza yuchi.
 "Y me acosté con mi marido, y él llegó, se paró en la puerta, y dio el cuchillo, yo lo recibí, así dejé caer el cuchillo.

Yca nidotote te tnahani nitniytnahate nicanitnahate nituhuite yuchi çucu Andres te nituhuitucute yuchi siñe nuute.
 "Allí despertó, y juntos se agarraron y pelearon, y él picó con el cuchillo el cuello de Andrés y además le picó con el cuchillo al lado de su cara.

Yçaça nihini uhuide nicachite nihiniza Maria cay yuu cay yutnu çatahui sini diablo yaha nicachita.
 "Entonces sintió dolor, me dijo: '¡María, agarra la piedra, agarra el palo, rompe la cabeza de este diablo!', dijo.

Te nicayza tnucaa nicooza sinite te nihinoza nindehiza nihaaza huey Maria Stuvál ytuña.

"Y agarré el cabo del hacha y [con éste] golpeé su cabeza, y huí, bajé, llegué a la casa de María Sandoval, a su milpa.

Te ña nihiniza [ña]na nicuhui ndise nizañatnahate te he nituhui. Ycaça nitnaha yeeza nuu yondeeza huey Maria Stuvál.

"Y no supe qué pasó, cómo se soltaron y que se picaron. Allí se encontró mi esposo conmigo, donde estuve en la casa de María Sandoval.

Ycaça nihaa sitoza Mateo Stuhual ninahaaquacañahate quandihiza ça yaha nicuhui yonacachindaaza nuundihi justicia.

"Entonces llegó mi tío Mateo Sandoval, llegó a traerlo. Estoy terminando. Así fue esto. Digo la verdad ante todos ustedes de la justicia.

Te çaa nicachi Andres te nihiyñ yeedo te nducundo tee huaa coo hiyndo hua cuhui coo duhu hiyndo he hoo nicuhui justicia huayo çahua nicachite nihiniza.

"Y así dijo Andrés: 'Cuando muera tu esposo, busca a un hombre bueno, pero conmigo, no es posible que esté yo contigo, porque ya está la justicia pesada sobre nosotros'. Así me dijo.

Huiy nacoowa hiyza te çahuani yonacachidaamaaza ça tnaha nicuhui conahani hitoho.

"'Sí, así sea', dije, y así hablo la verdad, yo misma, así fue todo junto, para que lo sepan ustedes, señores".

Diy çaa yaha duçu ninacachi diy uuni tee nicaacanitnaa Agustí García hiyn Andrés Truxillo María García tucu. Cuiti ndaa yuhu duçu maate yuhu nduçu maa yoñani nuu nduhu alcaldes Don Alonso de Castilla Diego Ortiz. A mi nitee tutu Lucas Maldonado escribano.

Así, todas estas palabras hablaron las tres personas que se pelearon –Agustín García con Andrés Truxillo y María García también– la pura verdad [con] sus propias voces y palabras, sus propias voces y palabras, ante nosotros los alcaldes, don Alonso de Castilla y Diego Ortiz. Ante mí, quien escribió el documento, Lucas Maldonado, el escribano.

Todo este documento procesal llama la atención por su estilo vivo y directo. En el interrogatorio los protagonistas mismos presentan los hechos en rápida sucesión, de manera concisa, con las repeticiones y expresiones propias de la literatura oral. En cuanto a éstas notamos, por ejemplo, la frase *cay yuu cay yutnu*, ‘agarra la piedra, agarra el palo’, que en realidad quiere decir ‘golpéalo’. Hoy día la misma expresión figurativa es utilizada para referirse a un castigo físico, y como tal aparece también en los antiguos manuscritos pictográficos (véase, por ejemplo, el *Códice Borbónico*, p. 5).

La presencia de varios diálogos breves (el estilo directo) es un elemento muy sugestivo, que en manos del narrador se convierte en un importante recurso para dar vida al relato y que representa la posible transición a la representación teatral. El mismo mecanismo opera, por ejemplo, en el *Códice Añute* (p. 7-III), donde los dos sacerdotes gritan “cuchillo, cuchillo” a la princesa 6 Mono.



El relato sagrado

Fue el gran maestro de los estudios de la literatura mesoamericana, padre Ángel María Garibay, quien analizó con insistencia y profundidad el uso de *paralelismos* y *difrasismos* en los textos nauas. El paralelismo, observó, es un fenómeno presente en las literaturas de muy distintos pueblos, y

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, p. 65.) *

Una elaboración peculiar de este fenómeno literario son los difrasismos, muy comunes en el lenguaje formal mesoamericano: son combinaciones de dos palabras, generalmente concretas, que producen un significado nuevo, generalmente abstracto. En palabras de Garibay (1971, I, p. 19), un difrasismo “consiste en aparear dos metáforas, que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento”.¹⁰

El diccionario de fray Francisco de Alvarado registra toda una serie de difrasismos en el dzaha dzauí.

- El término para señorío, por ejemplo, es *yuvui tayu*, ‘petate y trono’, y la expresión elegante para el matrimonio de los antiguos reyes es *huico yuvui-ya*, ‘la fiesta del petate de los señores’, lo que concuerda con el dibujo de una pareja sentada en un petate, encima de un glifo toponímico.
- Las arras entre miembros de la élite eran *ino dzevua*, ‘tabaco y chocolate’.

- Para la guerra se usaba en toda Mesoamérica la metáfora “agua y fuego” o “agua que arde”: *nduta ndecu*. Las batallas y conquistas se pintaron conforme las expresiones *yosacavua tatnu yusa*, ‘blandear lanza y escudo’, y *yochihi nduvua ñuhu*, ‘echar flecha y fuego’.
- El cuerpo humano se designa como *yeque coño*, ‘el hueso, la carne’.
- El pobre es *tay ndahui tai cai*, ‘hombre pobre y huérfano (o miserable)’; y “(pobre) puesto en gran miseria” se dice *nuu ita nuu cuhu*, ‘en flor y maleza’, o *yaha ñee*, ‘(que come solamente) chile y sal’.
- Para un hijo se usan expresiones como *yeque tuchi*, ‘el hueso, la vena’, *ndeque tata*, ‘la pepita, la semilla’, *neñe ini*, ‘la sangre, el corazón’, y *naa dzinañu*, ‘la imagen, la sombra’.

Las observaciones de Garibay acerca de este principio literario fueron corroboradas por Edmonson (1971) cuando se dio cuenta de que el *Popol Vuh*, el famoso libro sagrado de los quichés, en realidad consistía en coplas, formadas por paralelismos y difrasismos. Lo mismo vale, es interesante notarlo, para el *Rabinal Achi*, texto quiché de una antigua representación teatral (Breton, 1994).

Se ha conservado un breve “Popol Vuh ñuudzaui” con las mismas características. Al principio del siglo xvii, el dominico fray Gregorio García, resumió en español un códice con comentario en dzaha dzauí que se encontraba en manos del vicario de Cuilapan.¹¹ La primera oración, que parece ser un citado directo, deja entrever que el original estaba en gran parte compuesto de coplas que contenían paralelismos y difrasismos:

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.¹²

Podemos descifrar algunas expresiones poéticas de este *Libro de Cuilapan* con la ayuda del diccionario de fray Francisco de Alvarado. El difrasismo *cuiya, quevui*, ‘año y día’, se emplea para decir ‘tiempo’ y *sanaa sayavui* significa tanto ‘oscura cosa’ como ‘misterio’. Entendemos, por eso, la frase “en el año y en el día de la oscuridad y tinieblas” como “en el tiempo misterioso”.

El resto del texto refiere también a una época primordial (*in illo tempore*), antes de que hubiera alguna cosa formada, antes de que se iniciara la historia. Alvarado registra en su diccionario como traducción de “antes que oviese mundo” la frase *huata quevui huata quituca ñuuñayevui*, ‘todavía no nace (sale), todavía no amanece el mundo’.

El “criador del cielo y de la tierra” es *yya dzidzaha niquevui niquitu andevui ñuuñayevui*, ‘el Señor que hace que naciera y que amaneciera el cielo y la tierra’.

La idea de que la historia humana inició con la primera salida del sol y de que antes hubo una época de oscuridad primordial, propia de seres divinos y míticos (Ñuhu), hasta hoy subsiste en Ñuu Dzauj y está muy difundida en toda Mesoamérica: lo mismo dicen el *Popol Vuh* y el relato sagrado del origen del Sol y la Luna en Teotihuacan. Fue la base de la ceremonia de taladrar el fuego nuevo como acto simbólico de reiniciar un ciclo temporal, renovar el cosmos, comenzar un nuevo reino, inaugurar un templo o un señorío.

También en el resto del relato de fray Gregorio García abundan los difrasismos y paralelismos. Por supuesto, esta figura literaria no era desconocida en Europa –se emplea con frecuencia en la Biblia y en la literatura clásica– pero aquí parece reflejar la estructura del texto original. Observamos casos en que el original parece haber contenido difrasismos o paralelismos pero que el mismo Gregorio García no los traduce como tales: donde el dominico lee “aparecieron visiblemente” es probable que el original haya dicho “aparecieron y se hicieron visibles”. Además, García interrumpe continuamente el efecto poético de su traducción con frases como “fingen los indios”, “en lengua de esta gente” o “por no enfadar al lector con tantas fábulas y disparates, como los Indios cuentan, dejo y paso por alto muchas cosas”...

Obviamente el dominico tenía dificultad en entender bien los términos religiosos del dzaha dzauí: Ñuhu, que es una referencia general al mundo sagrado –ya sea a un poder cósmico, a un ancestro o a una piedra o reliquia adorada– es traducido simplemente como “Dios”. Al igual que el *Popol Vuh*, el *Libro de Cuilapan* trata de dos hermanos gemelos, cuyos nombres son registrados como Viento de Nueve Culebras y Viento de Nueve Cavernas: obviamente son nombres que se componen de una referencia al día en que nacieron y de un sobrenombre. “Viento de nueve” es el conocido nombre calendárico “9 Viento”, héroe primordial, identificado con Quetzalcóatl, protagonista del *Códice Yuta Tnoho*. Los sobrenombres son “Culebra(s)” y “Caverna(s)”; este último es probablemente una traducción equivocada de *yahui*, un término en dzaha dzauí que con determinado tono significa efectivamente ‘cueva’, pero con otro designa un naual (animal compañero) que vuela por el aire, la llamada “serpiente de fuego”.

Tomando en cuenta estas distorsiones, podemos hacer una nueva versión del resto del texto que Gregorio García en parte resumió, en parte tradujo, y así podemos recons-

truir, aunque sea de manera fragmentaria, la forma en que un parangonero del siglo xvi leería un códice antiguo:

En aquel tiempo aparecieron y se hicieron visibles
Ñuhu Señor 1 Venado Culebra-Puma
y Ñuhu Señora 1 Venado Culebra-Jaguar,
muy linda y hermosa.
Estos dos fueron el principio de los demás Ñuhu.

Luego que aparecieron estos dos Ñuhu en el mundo,
visibles y con figura humana,
con su omnipotencia y sabiduría
hicieron y fundaron una grande peña,
sobre la cual edificaron unos palacios,
muy suntuosos y hechos con grandísimo artificio,
donde fue su asiento y morada en la tierra.

Y encima de lo más alto
de la casa y habitación de estos Ñuhu,
estaba un hacha de cobre, el corte hacía arriba,
sobre la cual estaba el cielo.

Esta peña y palacios de los Ñuhu
estaba en un cerro muy alto,
junto al pueblo de 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,
donde estuvieron muchos siglos
en gran descanso y contento,
como en lugar ameno y deleitable,
estando este tiempo el mundo en oscuridad y tinieblas.

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 naual del mayor era un águila (*yaha*)
que andaba volando por los altos,
el naual 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 dos.
Estos animales son símbolos del poder
de transformarse en nual y volverse a la figura humana.

Estando estos hermanos en la casa de sus padres,
gozando de mucha tranquilidad,
acordaron de hacer ofrenda y sacrificio
a los Nñuhu, 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.

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 Nuhu sus padres.

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.

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 NĪhu sus padres
y atribuyéndoles más poder y deidad que ellos tenían entre sí...

Es interesante notar que el intérprete indígena del *Libro de Cuilapan* incluyó algunos breves comentarios propios para explicar el contenido a los oyentes. Por ejemplo con “el hacha encima de la casa sobre la cual está el cielo” describe un jeroglifo toponímico: el hacha (*caa*) sirve como complemento fonético para establecer la lectura *caa-(a)ndevui*, ‘(peña donde) está tendido el cielo’ o ‘(peña que) sube al cielo’. El monte en cuestión es el Cavua Candihui, al oriente de Apoala.

Como vimos, abundan los paralelismos en el texto de Gregorio García, que, supuestamente, es la lectura de una serie de escenas pictográficas simples.

En el *Códice Yuta Tnoho* –otra versión de esta historia del origen– efectivamente encontramos con frecuencia esta figura literaria. Allí el señor 9 Viento es una sola persona, pero, al igual que los gemelos del *Libro de Cuilapan*, recibe el epíteto “águila y serpiente de fuego”, *yaha yahui*, en términos de los misioneros, ‘nigromántico señor’ o ‘hechicero que por los altos volaba’, es decir ‘sacerdote espiritado’ (concepto colonial que indica que se transforma en espíritu) o ‘poderoso nual’.

En la misma escena se nota que el lugar adonde llega es representado por medio de un monte en un río, que se lee *yucu nduta*, ‘monte y agua’, es decir ‘pueblo’, difrasismo registrado por Alvarado que corresponde al concepto nauatl del *altepetl* (*in atl in tepetl*, ‘el agua y el monte’, ‘la comunidad’). El nombre del pueblo mismo está muy dañado en el original, pero se distingue vagamente un tablero con grecas negras, el jeroglifo de Ñuu tnoo, ‘Ciudad negra’, Tilantongo.¹⁵

Otras formulaciones del texto de Gregorio García hacen pensar en términos especiales que se encuentran en el vocabulario de Alvarado:

- aparecer visibles, con figura humana: *yotuvui yuhu nuu*, ‘manifestar boca y cara’, significa ‘nacer’, con sus sinónimos elegantes *yosiñe nanaya* y *yotuvui nanaya*, ‘manifestar su rostro’; a la vez pensamos en *yosai nuu ñayevui*, ‘figura de hombre tomar el demonio’,
- lindo y hermoso: “ser hermoso” se expresa con el paralelismo *caa huij caa huayu*,
- omnipotencia y sabiduría, discretos y sabios en todas las artes: *ndehe cuvui*, *ndehe tuhua*, ‘todo poderoso, todo hábil (o discreto)’,
- hacer y fundar: *yodzahandi chiyo*, ‘hacer un fundamento (o altar)’,
- asiento y morada: *tayu*, *ñuu*, ‘trono, lugar’, es decir ‘el reinado’,
- palacios y corte: *aniñe, sacaa yuvui tayu*, ‘edificio real, donde está el trono y el petate’, es decir ‘la sede de autoridad’,
- jardín, huerta: *itu ita*, ‘sementera de flores’,
- tener por bien: *yosahañaha tavuiya*, ‘el señor les hace favor o merced’,
- cosa santa y bendita: *sa ñuhu sa ii*, ‘lo sagrado, lo delicado’,
- mostrar sujeción atribuyéndoles deidad: *yochihi ñuhundi*, ‘adorar reverenciando’, es decir ‘poner como ser divino’.

A la vez, este relato cosmogónico menciona algunas costumbres e ideas religiosas importantes que también se encuentran representadas en los códices. Muy importante en el *Códice Añute*, por ejemplo, es la ofrenda de piciete molido con un incensario. El *Libro de Cuilapan* aclara que se trata de una ofrenda típica, que reproduce la primera ofrenda de la época de la creación y se dirige a los ancestros divinos para implorar su ayuda.

Los dos textos antiguos arriba presentados –el de Chalcatongo y el de Cuilapan– son muy diferentes en cuanto a su contenido y contexto, pero ejemplifican el estilo narrativo ñuudzaui: la sucesión de breves oraciones, generalmente en una estructura de versos paralelos, de contenido muy concreto, que destacan la claridad, con más repeticiones, más difrasismos metafóricos y otras expresiones figurativas mientras el discurso sea más formal. El mismo lenguaje se ocupa en las poesías y, con más formalidad aún, en las oraciones religiosas (véase también Monaghan, 1990a).

Como último ejemplo reproducimos un rezo de Chalcatongo, compuesto de difrasismos:

San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar,
ndíhi ñuuyiu ndíhni nduhuni
kotoni sehe ndahu sehe keeni yaha
sandeeni sandanuniyi
kotoniyi ndí kiu ndí ñuu
nakoovahayi, nakihinvahanyi jiin tiunyi
nakakandooyi.

San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar,
todo el mundo, todos Ustedes,

cuide a este hijo pobre y huérfano,
hágalo fuerte y vigoroso,
cuídelo todos los días, todas las noches,
para que esté bien, para que le vaya bien con su trabajo,
que vaya por el camino recto.

Es así como nos debemos imaginar que los antiguos parangoneros recitaban ante su público culto y admirador los versos de la epopeya pictórica que es la historia de los reyes de Añute. Presentamos estas consideraciones para acercarnos a los códices de Nuu Dzauji como a las obras clásicas de otras literaturas.



La composición dramática

Los códices son más que pura historiografía: a menudo conectan los actos humanos con referencias al culto, al tiempo sagrado y al mundo de los poderes divinos. También la estructura del relato a menudo obedece a convenciones propias de la gran literatura. Se encuentran restos de composiciones dramáticas particularmente en la época de la señora 6 Mono, personaje principal del *Códice Añute*.

Cuando examinamos con más atención la estructura de su biografía y consideramos el conjunto de la información conservada al respecto en otros códices, descubrimos que el *Códice Añute* nos narra parte de una historia que se asemeja, en cuanto a su calidad dramática y emotiva, a las tragedias griegas o shakespearianas. Pero la versión del *Códice Añute* no es completa. En realidad se trata de un drama con dos protagonis-

tas: el curso de la vida de la señora 6 Mono fue determinado por las ambiciones y los actos del señor 8 Venado, Garra de Jaguar, héroe por excelencia de la historiografía ñuudzaui. El *Códice Añute* solamente presenta los eventos positivos de la vida de la señora 6 Mono y omite el desenlace trágico, así como el papel determinante del señor 8 Venado, asociado con Tilantongo, señorío vecino y rival. Los elementos literarios ya no eran interesantes para el propósito del señor de Jaltepec que encargó este códice en la época colonial, pues solamente quiso trazar su línea genealógica y hacer constar que sus ancestros habían sido personas muy importantes. Lo mismo, pensamos, ocurre con los códices que enfocan la biografía del señor 8 Venado, que otorgan a la señora 6 Mono un papel marginal. Cuando reconectamos las dos líneas narrativas, descubrimos la estructura dramática coherente de la epopeya original.

Con esto hemos llegado ya al segundo nivel interpretativo de nuestro análisis iconológico, en el que debemos examinar cómo los pictogramas se combinan y forman secuencias narrativas con sus protagonistas, temas y motivos específicos. Identificamos el relato tanto por lo que ahora podemos entender de los signos constituyentes, como por información externa que nos ayuda comprender las implicaciones. Esta información externa proviene de la comparación con otros códices, de las fuentes históricas coloniales y de los conceptos y costumbres aún vigentes en las comunidades indígenas. Con tal marco de referencia integral podemos reconocer y contextualizar el contenido de las escenas. Esto suena fácil, pero en realidad es un procedimiento complejo y cuidadoso, en que se juntan poco a poco las piezas dispersas de un rompecabezas hasta que se reconstruya un patrón coherente que ubique y explique la mayor parte los elementos de manera armónica y sensata.

La reconstrucción y lectura de la biografía de la señora 6 Mono es un buen ejemplo de este método.

Sintetizamos aquí los puntos principales de la tragedia, que indudablemente fascinaba a los antiguos ñuudzauì y fue recordada con recitaciones, cantos épicos y obras teatrales.

Una secuencia de eventos altamente significativos y dramáticos dio inicio cuando la señora 6 Mono y el señor 8 Venado visitaron el Vehe Kihin, el Templo de la Muerte, la cueva que era el panteón de los reyes difuntos, donde pidieron poder y éxito. La iniciativa para este horripilante viaje la había tomado el señor 8 Venado: escogió una fecha de importancia ritual para él (6 Serpiente, dos días antes de la conmemoración de su nombre calendárico).

Fue un evento formativo para la sociedad ñuudzauì del Posclásico, ya que gran parte de los reyes posteriores derivarían su poder de alguna conexión real o ideológica con las dinastías fundadas por el señor 8 Venado. Crucial a este respecto es el hecho de que el señor 8 Venado no llegó al poder por descendencia, sino por una vía excepcional en que tuvo la ayuda decisiva de algunas deidades y de un gran aliado de fuera.

Todos los grandes códices de Ñuu Dzaui muestran la visita de la señora 6 Mono y el señor 8 Venado al Vehe Kihin, pero en diferentes versiones, que se complementan entre sí. Como vimos, el *Códice Añute* enfoca solamente a la señora 6 Mono y omite consecuentemente la participación del señor 8 Venado en este viaje. En esta versión el punto de partida es el conflicto que estalló en Jaltepec, cuando los derechos de la recién nacida señora 6 Mono fueron desconocidos por el hermano de su madre. La fecha señalada es el día 4 Viento: en el relato se anticipa el nacimiento del hijo de la señora 6 Mono, el señor 4 Viento, que al fin saldrá como triunfador.

El *Códice Ñuu Tnov-Ndisi Nuu* anverso, en cambio, enfoca la vida del señor 8 Venado, y, consecuentemente, lo menciona solamente a él cuando relata la visita al Vehe Kihin. Menos parciales al respecto, los códices *Tonindeye* e *Iya Nacuaa* muestran a los

dos –señora 6 Mono y señor 8 Venado– frente a la guardiana primordial del Templo de la Muerte. El hecho de que ambos se presenten como pareja nos da la idea de que la intención original del señor 8 Venado fue casarse con la señora 6 Mono –a fin de cuentas ella, por el lado de su padre, era una posible heredera del importante señorío de Ñuu Tnoo (Tilantongo)–, pero esto no fue lo que pasó.

La divina guardiana del Vehe Kihin, la señora 9 Hierba, Cihuacóatl, con su inmenso poder escalofriante, dispuso que el señor 8 Venado se ausentara de la Mixteca Alta, y le ayudó para que obtuviera el reinado de Tututepec en la costa; a la vez, arregló para la joven 6 Mono un matrimonio con otra persona, el señor 11 Viento, que se había casado anteriormente con la media hermana del señor 8 Venado. De ahí se separaron los caminos de ambos. La señora 6 Mono se casó, haciendo caso omiso de las prevenciones (“cuchillo, cuchillo”) que le hicieron dos sacerdotes de Zaachila. Ella –inocente, valerosa e ingenua– en realidad es la víctima de toda esa secuencia de eventos. Es notable cómo el pintor del *Códice Añute*, simplemente por omitir todo lo demás de la historia, hace de ella una heroína victoriosa y de vida feliz.

Mientras que la joven señora 6 Mono se convierte en novia y luego esposa de su cuñado, el señor 8 Venado mismo se queda como soltero y se dedica a obtener méritos en la guerra. El reino de Tututepec se engrandeció: sospechamos que fue una estación importante en la introducción de la metalurgia desde Centro y Sudamérica.

Después de varios años, le tocó al joven príncipe de Ñuu Tnoo (señor 2 Lluvia, Ocoñaña) la muerte que le fue pronosticada a través de un espejo mágico desde antes de su nacimiento: se hirió con la Flecha Sagrada, entró en un trance fatal y “se fue al cielo”; esta es otra historia muy interesante, cuyos detalles hacen pensar en un cuento de hadas e ilustran una vez más la injerencia de las fuerzas divinas en la vida humana. Luego, el señor 8 Venado, viendo que el trono de su ciudad de origen estaba vacante,

hizo ofrendas a la diosa 9 Caña que había regido el destino de aquel infortunado príncipe. Según parece fue la influencia de esta deidad la que hizo que el señor 8 Venado entrara en contacto con los toltecas, dirigidos por un sacerdote-conquistador, el señor 4 Jaguar.

Esta alianza en sí ya es un elemento épico de grandes dimensiones. Para entender sus implicaciones, tenemos que interrumpir un momento el relato y dirigir nuestra atención hacia aquel señor 4 Jaguar, personaje importante que ha intrigado mucho a los investigadores. Podemos identificarlo bien haciendo un análisis detallado y técnico. Su pueblo es representado como Ciudad de Juncias, Nuu Coyo, el nombre en dzaha dzauui de Tollan o Tula (y de metrópolis semejantes, como la ciudad de México). Para este jeroglifo toponímico se han propuesto varias identificaciones. Creemos, por el contexto, que la interpretación original de Alfonso Caso fue la correcta y que efectivamente se trata de un lugar llamado Tula, concebido como metrópoli tolteca, aunque no necesariamente Tula, Hidalgo. Otros sitios propuestos, como la estancia Tulixtlahuaca en la costa o la aldea Tulancingo en el valle de Coixtlahuaca, son de importancia secundaria, y por lo tanto no parecen concordar con el gran estatus del centro desde donde operaba el señor 4 Jaguar.¹⁴

Hay otros argumentos para su identificación étnica-cultural. El señor 4 Jaguar y su gente se distinguen generalmente por tener una mancha alrededor del ojo, signo identificado por Mary Elizabeth Smith (1973a, p. 203) como representación del término *tay sami nuu*, ‘hablante del náuatl’.¹⁵

En el *Lienzo de Tlapiltepec*, un señor 4 Jaguar llega como conquistador y figura en la escena de la fundación de la dinastía de Coixtlahuaca.¹⁶ El fundador mismo del linaje principal de Coixtlahuaca se llama señor 7 Agua, y ha de ser el mismo que el señor con el nombre calendárico “Agua” (Atonal) que, según los *Anales de Cuauhtitlan* (1975, §§

67 y 187), fue el rey que colocaron allí los toltecas y de quien descendía la familia real de Coixtlahuaca. Es probable, por eso, que el señor 4 Jaguar fuera el líder tolteca, presente en aquella ocasión.

El *Lienzo de Tlapiltepec* aclara que un señor 4 Jaguar estuvo en actividades de guerra durante 10 años, que terminaron en el año 6 Pedernal. Ahora bien, el contacto entre el señor 4 Jaguar y el señor 8 Venado se inició en el año 7 Casa (1097 d. C.), el año inmediatamente después del año 6 Pedernal. La presencia –durante años consecutivos– de un líder tolteca con el mismo nombre calendárico en áreas colindantes, como el valle de Coixtlahuaca y Ñuu Dzauí, no parece ser coincidencia sino más bien sugiere una secuencia lógica.

En el *Códice Iya Nacuaa* el señor 4 Jaguar se asocia con el famoso icono de la serpiente emplumada. En el *Códice Tonindeye* tiene la pintura facial de Quetzalcóatl y su cuerpo está pintado con rayas rojas y blancas, como Tlauizcalpantecuhli (dios Venus) o Mixcóatl (dios de la caza). Aparece frecuentemente con un gran penacho (signo del título tolteca de Apanecatli), pero es revelador el grano o tumor en su frente o encima de su nariz. La combinación de estos dos elementos –penacho y tumor– nos permite identificarlo como el famoso Topiltzin de Tula, que nos describe el cronista dominico Diego Durán a partir de una antigua pintura:

Este Topiltzin, que por otro nombre llamaban estos indios Papa, fue una persona muy venerable y religiosa, a quien ellos tuvieron en gran veneración y le honraban y veneraban como a persona santa. La noticia que de él se tiene es grande: el cual vi pintado a la manera que arriba aparece, en un papel bien viejo y antiguo, en la ciudad de México, con una venerable presencia. Demostraba ser hombre de edad, la barba larga, entrecana y roja; la nariz algo larga, con algunas ronchas en ella, o algo

comida; alto de cuerpo; el cabello largo; muy llano, sentado con mucha medida [...]; cuando celebraba las fiestas, se ponía aquella corona de plumas [...]. (Durán, 1967, I, pp. 9, 14.)

El tumor en la frente del señor 4 Jaguar corresponde a las ronchas en la nariz de Topiltzin (cf. Durán, 1967, I, lám. 1). Por este detalle físico característico, en combinación con el penacho y los otros datos contextuales, identificamos al señor 4 Jaguar como una representación ñuudzauí del famoso rey tolteca.

Durán documenta la enorme importancia de este hombre, cuya historia está envuelta en leyendas: “Las hazañas y maravillas de Topiltzin y sus hechos heroicos son tan celebrados entre los indios y tan mentados y casi con apariencias de milagros que no sé qué me atreva a afirmar ni escribir de ellos, sino en todo me sujeto a la corrección de la santa iglesia católica” (Durán, 1967, I, p. 9).

Topiltzin, “Nuestro venerado príncipe” o “Venerable bastón de la autoridad”, es nada menos que el famoso Quetzalcóatl de Tula. Varias fuentes lo llaman también Nacxitl, “4 Pie”, un nombre calendárico que pertenece a un sistema antiguo. Pensamos que 4 Jaguar fue la traducción en dzaha dzauí de este 4 Pie.¹⁷

El *Popol Vuh* cuenta cómo los príncipes quichés se dirigieron a él, “Nacxit, señor de los hombres de donde sale el sol”, para recibir los símbolos de la realeza junto con la escritura.¹⁸ Algo semejante pasó con el señor 8 Venado: el señor 4 Jaguar le distinguió con la nariguera de turquesa, símbolo tolteca con que los reyes se confirmaban en su señorío (Códices *Tonindeye*, p. 52; *Iya Nacuaa* I, p. XIII; *Ñuu Tioo-Náisi Nuu*, p. 9-II).

La ceremonia de la perforación de la nariz se llevó a cabo en un lugar nombrado Tula (Ñuu Coyo, en dzaha dzauí), situado en un llano adonde se llega pasando un monte nevado (Códice *Iya Nacuaa* I, p. XIV-2): la descripción del paisaje sugiere que se

trata de Cholula (NĪuu Ndiyo, ‘Ciudad de los escalones’, en dzaha dzauu), importante metrópoli que tenía también el epíteto Tula y cuyo templo mayor estaba dedicado a Quetzalcóatl, “a honor de un capitán que trajo a la gente de esta ciudad, antiguamente a poblar en ella”.¹⁹

Un paisaje semejante se ve en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 39): primero el Valle de Piedras, luego los cuatro montes nevados, Chicomoztoc, y al final Monte de Quetzal, Valle de Juncias y Monte Donde se Asienta (Confirma) el Príncipe Tolteca.²⁰ Los últimos dos topónimos parecen referir al mismo lugar que el Llano del Pueblo de Juncias, donde fue perforada la nariz del señor 8 Venado, es decir Tula-Cholula, donde se otorgaba el estatus real.

“La Relación Geográfica de Cholula” documenta precisamente la ceremonia en cuestión:

los tales reyes y caciques, en heredando el reino o señorío, venían a esta ciudad a reconocer obediencia al ídolo de ella, Quetzalcoatl, al cual ofrecían plumas ricas, mantas, oro y piedras preciosas, y otras cosas de valor. Y, habiendo ofrecido, los metían en una capilla que para este efecto estaba dedicada, en la cual los dos sumos sacerdotes los señalaban horadándoles las orejas, o las narices o el labio inferior, según el señorío que tenían. Con lo cual quedaban confirmados en sus señoríos, y se volvían a sus tierras. (Acuña, 1985, pp. 130-131.)

Y Durán confirma: “los discípulos que trajo el Papa [Topiltzin], a los cuales llamaban toltecas e hijos del sol [...] tuvieron su principal asiento en Cholula [...]” (Durán, 1967, I, pp. 9, 14).

Es interesante notar que antes de la ceremonia de colocar la nariguera real, el señor 4 Jaguar y el señor 8 Venado, que llegó armado, rindieron homenaje a un envoltorio

sagrado (*Tonindeye*, p. 52). En la versión que da el *Título de Totonicapán* (f. 8v) de la visita a Nacxitl de los cuatro fundadores de las familias gobernantes quichés, leemos que el rey tolteca les dio precisamente tal envoltorio sagrado, llamado Pisom Cacal.

Por malos presagios, intrigas y conflictos reales, interpretados por las fuentes como obra de fuerzas divinas malignas, Nacxitl Topiltzin Quetzalcóatl había abandonado Tula (en el actual estado de Hidalgo) e ido a Cholula. De las expresiones en las fuentes deducimos que la historia tolteca originalmente fue formulada en un lenguaje florido, poético, lleno de las metáforas que acostumbraba utilizar la gente erudita. Esta característica, aunada al sabor de leyenda que obtuvo con los siglos y a la pérdida progresiva del entendimiento de las antiguas crónicas pictográficas, hizo que los autores de la época colonial tuvieran gran dificultad para entender aquella historia: ellos, reinterpretando las frases misteriosas de aquella antiquísima tradición, produjeron una serie fragmentaria e incoherente de datos dispersos y a menudo contradictorios. De ahí el enorme valor de poder reconocer la presencia del rey de Tula en la historiografía ñuudzauh precolonial.

Ilustrativo de los muchos malentendidos que se producen en esta trayectoria, es la interpretación de la causa por la que Quetzalcóatl partió de Tula según los *Anales de Cuauhtitlán*: por el pulque que le dan los “demonios” (principalmente Tezcatlipoca), Quetzalcóatl se embriaga, se divierte con su hermana Quetzalpetlatl y descuida sus tareas sacerdotales, en suma, comete un pecado escandaloso (Lehmann 1938, p. 87). Esta descripción generalmente es interpretada como si Quetzalcóatl –descrito como un monje– hubiera cometido un acto incestuoso con su propia hermana. Pero, pensamos, se trata de algo diferente: Quetzalpetlatl significa ‘petate de plumas de quetzal’, ‘petate precioso’, y fue mencionado antes en la misma crónica como uno de los símbolos de la vida real: *auh in ipan catca chalchiuhpetlatl, quetzalpetlatl, teocuitlapetlatl*, “allí se

encontraba [Quetzalcóatl] en la estera de jade, en la estera de plumas de quetzal, en la estera de oro” (Lehmann 1938, p. 78). Designar el petate como *nohueltiuh*, ‘mi hermana’, como la personificación de un objeto importante, es propio del lenguaje metafórico, usado por príncipes y nauales. En los conjuros, registrados por Ruiz de Alarcón, encontramos a menudo frases como *tla xihuiqui nohueltiuh*, ‘ven, mi hermana’, cuando en realidad se refiere, por ejemplo, a una red (Tratado II, cap. 8).²¹

Interpretamos el texto de los *Anales de Cuauhtitlan* entonces como la invocación del petate para dormir: efectivamente se trata de un gravísimo pecado para un sacerdote-rey en esa situación. No se trata de una relación sexual con la hermana, sino de algo mucho más escandaloso en términos mesoamericanos: dormirse durante la vigilia ritual. Este traspié del gobernante –su falta de piedad y constancia– es señalado como la causa profunda de los problemas que le obligaron a partir y que finalmente provocaron la destrucción de su reino.

Torquemada, quien aparentemente interpretó la metáfora de “mi hermana, petate precioso” como una referencia al adulterio, confirma que Quetzalcóatl salió de Tula para Cholula y agrega que desde allí tuvo contactos con la región oaxaqueña y particularmente con Ñuu Dzauí:

Este se tiene por muy averiguado que fue de muy buena disposición, blanco y rubio y barbudo y bien acondicionado; y que estando en Tullan le cometieron adulterio los señores de allí, especialmente Tezcatlipuca, Huemac; y visto su mal término se salió de Tullan muy enojado y se vino a Cholullan, donde habitó muchos años con sus gentes; de las cuales envió desde allá a las provincias de Huaxyacac [Oaxaca] a poblarla y a toda esa Mixteca baja y alta y tzapotecas. Y estas gentes dicen que hicieron aquellos grandes y sumptuosísimos edificios romanos de Mictlan (que quie-

re decir “infierno” en la lengua mexicana, que ciertamente es edificio muy de ver, porque se arguye de aquellos que lo obraron y edificaron ser hombres de muy gran entendimiento y para mucho y de muy grandes fuerzas [...]. (Torquemada, libro III, cap. 7.)

Fue durante esta época que debe haber ocurrido el encuentro entre Nacxiti Topiltzin Quetzalcóatl (el señor 4 Jaguar) y el señor 8 Venado.²² Una vez distinguido con el estatus de gran señor tolteca y confirmado como gobernante del señorío de Ñuu Tnoo (Tilantongo), el señor 8 Venado y su medio-hermano mayor, el señor 12 Movimiento, acompañaron al señor 4 Jaguar en una gran expedición hacia el mar. Podemos interpretar este episodio refiriéndonos a uno de los sucesos notables mencionado por varias fuentes: la ida de Topiltzin Quetzalcóatl hacia Tlillan Tlapallan en la costa del Golfo, más allá de Coatzacoalcos.

Leyendo la versión ñuudzaui junto con los relatos nauas entendemos que Nacxiti Topiltzin debe haber ido por lo menos dos veces a la costa del Golfo, una primera vez en una campaña de conquistas, junto con el señor 8 Venado, y una última vez, cuando abandonó Cholula para morir en Tlillan Tlapallan, donde se quemó su bulto mortuario y, según la expresión metafórica, entró en el cielo y se convirtió en estrella.

El primer viaje se asocia con el poblar de las tierras, mientras que el último fue en el tiempo final del imperio tolteca. Muchas fuentes del siglo xvi presentan estos dos viajes como uno solo, aumentando el dramatismo del momento. Debe haber sido durante el primer viaje que el líder tolteca puso al señor 7 Agua (Atonal I) en el trono como fundador de la dinastía de Coixtlahuaca (tal como lo presenta el *Lienzo de Tlapiltepec*), y luego se alió con el señor 8 Venado:

Se fueron los toltecas [...] a pasar por la antigua Cuauhtitlan, donde aguardaron un poco a un natural de Tamaçolac, que era ahí guardián, nombrado Atonal, quien luego con otros llevó a sus vasallos. Partieron en seguida los toltecas [...]. Al irse y entrar en los pueblos, se establecieron algunos en Cholollan, Teohuacan, Cozcatlan, Nonohualco, Teotlillan, Coayxtlahuacan, Tamaçolac, Copilco, Topillan, Ayotlan y Maçatlan, hasta que se asentaron en todas partes de la tierra de Anahuac, donde ahora habitan. (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975, § 67.)

Copilco, Topillan y Mazatlán probablemente son los lugares, así llamados, que se encuentran en el área de la costa del Golfo, camino a Xicalango.

El *Códice Tonindeye* (p. 75) muestra cómo el señor 8 Venado y el señor 4 Jaguar llegaron a una gran extensión de agua en el Oriente, la cruzaron y conquistaron una isla. Es la flecha tirada por el señor 4 Jaguar que perfora el glifo toponímico, indicando que la conquista fue de este último, aunque el señor 8 Venado iba adelante (¡como siempre, el más importante del relato!). Por el contexto y el ambiente natural –el horizonte del mar abierto, lagartos, pescados que vuelan, el uso de canoas o bules atados para cruzar el agua– hemos avanzado la hipótesis de que se trate del área de Xicalango, la Laguna de Términos.²³

Algunas fuentes históricas de Yucatán continúan la historia allí donde la historiografía del centro de México pierde de vista a Topiltzin Quetzalcóatl: hablan de la llegada de un “capitán mexicano” llamado Kukulcán, ‘Serpiente con plumas de quetzal’, que es la traducción maya de Quetzalcóatl. En primer lugar se estableció en Chichén Itzá, donde los restos arqueológicos posclásicos efectivamente muestran notables semejanzas con la arquitectura de Tula.

Que es opinión entre los indios que con los Yzaes que poblaron Chichenizá, reinó un gran señor llamado Cuculcán, y que muestra ser esto verdad el edificio principal que se llama Cuculcán; y dicen que entró por la parte del poniente y difieren en si entró antes o después de los Yzaes o con ellos, y dicen que fue bien dispuesto y que no tenía mujer ni hijos [...] tornó a poblar otra ciudad, tratando con los señores naturales de la tierra que él y ellos viniesen (a la ciudad) y que allí viniesen todas las cosas y negocios [...] llamóla Mayapan [...]. (Landa, cap. VI.)

La corte que tuvo Kukulcán-Quetzalcóatl en Yucatán parece ser la referida por el *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapan*, cuando sitúan el Tula de Nacxítl en el Oriente, “donde sale el sol”. La “Relación Geográfica de Izamal y Santa María” parece referirse también a aquella época cuando afirma:

En un tiempo estuvo toda esta tierra debajo del dominio de un señor, estando en su ser la ciudad antigua de Chichen Yyza, a quien fueron tributarios todos los señores de esta provincia, de Méjico, Guatemala y Chiapa, y otras provincias les enviaban presentes en señal de paz y amistad. (De la Garza, 1983, p. 305.)

Esto nos hace pensar que el Templo del Sol, mencionado por la historiografía ñuudzaui como el destino final del señor 4 Jaguar y del señor 8 Venado, geográficamente se sitúa en el norte de Yucatán, posiblemente en Chichén Itzá mismo.²⁴

Pero la verdadera dimensión de esta parte del relato no es geográfica, sino literaria y religiosa. Los viajes de Nacxítl Topiltzin a la costa del Golfo –el primero, después de abandonar Tula para conquistar otras tierras, y el último, después de abandonar Cholula para morir en Tlapallan– fueron sintetizados en una sola odisea, que fue un tema favorito de composiciones literarias durante todo el Posclásico: hasta los aztecas con-

servaron elogios y leyendas sobre cómo el héroe tolteca se fue de Tula a Cholula y de allí a la región de Acalán, Nonoalco y Xicalango (Schultze Jena, 1957, p. 138 y ss.). El origen de muchos elementos llamativos en la naturaleza fue atribuido a aquel viaje (Sahagún, libro III, cap. 3 y ss.; cf. *Códice Vaticano A*, p. 7v y ss.).²⁵

Similares proporciones míticas vemos en el *Códice Tonindeye*: después de conquistar la isla, el señor 8 Venado y el señor 4 Jaguar continuaron su campaña más allá, pasando por el Cerro de Serpiente de Fuego, frontera del reino de los nauales, es decir, entrando en el ámbito sobrenatural. Este detalle concuerda con lo dicho por Durán:

Y así empezó Topiltzin a caminar, pasando por todos los más pueblos de la tierra, dando a cada lugar y cerro su nombre apropiado al pueblo y a la hechura del cerro, siguiéndolo de cada pueblo mucha gente. Y tomó la vía hacia el mar y que allí abrió, con sola su palabra, un gran monte, y se metió por allí [...]. (Durán, 1967, I, p. 12.)

Así, según el *Códice Tonindeye* (pp. 77-78), ambos príncipes llegaron a la Casa del Sol mismo (Tonatiuh Ichan, en nauatl), donde moraban los valientes guerreros que perdían la vida en batalla o al ser sacrificados. Allí se entrevistaron con el dios supremo (o su sacerdote, el Ah Kin). Al respecto, el *Códice Tonindeye* concuerda con lo que la historiografía centro-mexicana dice sobre el viaje de Quetzalcóatl a Tlapallan: “y preguntándole [la gente] ¿a qué iba a aquellas tierras?, [Quetzalcoatl] 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).

Este viaje tiene su paralelo en el viaje espiritual que hasta hoy día realizan los sabios mazatecos: entran en éxtasis por el uso del hongo alucinógeno, se dirigen a Do Asean, el Oriente, donde residen los dioses principales, que les otorgan su poder de curanderos.²⁶

Es interesante comparar esta historia con la famosa leyenda ñuudzahui del “flechador del sol”, registrada por Burgoa de acuerdo con las convenciones coloniales:

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 químera del desvanecido y sagitario gentil, presumiendo que herido el sol de sus saetas, en mortales paroxismos desmayó vencido, dejándole por suya la tierra.

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, 1934 b, I, p. 369-371.)

Pensamos que esta es una versión tardía que combina varios temas precoloniales. Se trata del origen del linaje de Tilantongo, derivado del sagrado árbol de Apoala (compárese el *Códice Yuta Tnoho*). Por otra parte hay un encuentro con el Señor Sol. Pero no es la flecha del Sol que fertiliza la tierra y hace nacer el género humano –como en el *Códice Añute* (p. 1)–, sino que es el príncipe de Tilantongo que se impone y arrebató el poder del dios. Sospechamos que esto es un eco tardío del viaje atrevido del

señor 8 Venado, que, según los códices *Tonindeye* e *Iya Nacuaa*, cambió los papeles y conquistó el derecho divino de gobernar penetrando en la Casa del Sol, trascendiendo los límites de lo humano.

De todas maneras el texto de Burgoa ilustra muy bien cómo tales hazañas épicas podían tener una función legitimizadora del poder dinástico.

Entendemos ahora el progresivo suspenso de la narración original. Fue de las manos del famoso y legendario Nacxítl Topiltzín que el señor 8 Venado recibió su alto estatus y su posesión legítima del señorío, al igual que los fundadores de las dinastías quichés en el *Popol Vuh*. Luego el rey ñuudzaui participó en aquel largo viaje de los toltecas hacia la costa del Golfo, donde él mismo trascendió las fronteras del mundo humano. Todo esto conforma una gran historia, que llena al público cada vez con más asombro y emoción. ¡Qué trayectoria hacia el poder: la cueva fúnebre, misteriosa y espeluznante, luego Tututepec, Cholula, Tlapallan, la Casa del dios Sol...!

En cuanto al resto de esta historia: el señor Quetzalcóatl regresó de Yucatán otra vez a México:

Que este Cuculcán vivió con los señores algunos años en aquella ciudad y que dejándolos en mucha paz y amistad se tornó por el mismo camino a México, y que de pasada se detuvo en Champotón, y que para memoria suya y de su partida, hizo dentro del mar un buen edificio al modo del de Chichenizá [...]. (Landa, cap. VI.)

Mendieta, considerando siempre a Nacxítl Quetzalcóatl como un hombre religioso y pacífico –tal vez prefiguración de la venida del cristianismo–, describe su regreso de este primer viaje en términos que recuerdan a los Hechos de los Apóstoles:

Éste, según sus historias (aunque algunos dicen que de Tula), vino de las partes de Yucatán a la ciudad de Cholula. Era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda: a éste canonizaron por sumo dios [...]. Léase también mucho este Quetzalcoatl de que fue castísimo y honestísimo, y en muchas cosas moderatísimo: era en tanta manera reverenciado, tenido y visitado con votos y peregrinaciones de todos estos reinos por aquellas prerrogativas, que aún los enemigos de la ciudad de Cholula se prometían de ir allí en romería, y cumplían sus promesas y devociones, y venían seguros; y los señores de las otras provincias y ciudades tenían allí sus capillas y oratorios, y sus ídolos o simulacros; y solo éste entre todos se llamaba señor por excelencia, de suerte que cuando juraban o decían por nuestro señor, se entendía por Quetzalcóatl [...]. Afirman de Quetzalcoatl que estuvo veinte años en Cholula, y estos pasados se volvió por el camino por do había venido [...]. (Mendieta, libro II, cap. 11.)

El *Códice Tonindeye* (p. 80) agrega que la naturaleza misma expresó su admiración por esta larga campaña de conquistas: cuando los héroes regresaron de la costa del Golfo hubo una erupción volcánica, que cierra esta parte de la narración.²⁷

Una vez de vuelta en Ñuu Tnoo (Tilantongo), el señor 8 Venado parece haber caído víctima de la corrupción del poder. Reducida de nuevo a las estrechas dimensiones humanas, las intrigas de la corte y los intereses del parentesco, su política comenzó a ser siniestra. Como importante vasallo tolteca y autócrata en el ámbito regional, se dedicó a obtener una posición única dentro de su dinastía, el monopolio de ser el fundador único de los linajes, eliminando a sus parientes colaterales.

Primero su medio hermano mayor, el señor 12 Movimiento, fue asesinado en un temazcal. Según parece, el señor 8 Venado culpó de ello a los descendientes de su

media hermana, la señora 6 Lagartija, la primera esposa del señor 11 Viento; de todas maneras atacó la Ciudad del Rollo de Varas, donde estaba viviendo aquella familia.

Allí se volvieron a encontrar el señor 8 Venado y la señora 6 Mono (quien, recordemos, era la segunda esposa de aquel señor 11 Viento). Fue un desenlace trágico y sangriento, con connotaciones de un crimen de pasión. La señora 6 Mono fue asesinada a la edad de 28 años, junto con su esposo y los hijos del primer matrimonio de aquél (*Códice Iya Nacuaa II*, p. 11), y se cumplieron así las premoniciones de los sacerdotes de Zaachila, malentendidas por la princesa cuando contrajo matrimonio. Y el señor 8 Venado queda aquí en el papel trágico de un hombre elevado por los dioses sobre todo lo humano, pero incapaz de reconciliarse con la joven mujer con quien había iniciado su camino y de quien se había tenido que separar. Nos parece indicativo de una personalidad insatisfecha y rencorosa el hecho de que durante todo este tiempo nunca se casó, pero que, una vez que había matado a la “primera mujer en su vida”, contrajo matrimonio con una gran serie de mujeres.

Desde luego, el desenlace sangriento llegó más allá, trasladándose a la siguiente generación. De la masacre escaparon solamente los hijos que la señora 6 Mono había tenido con el señor 11 Viento. El mayor de ellos, el señor 4 Viento, fue el que más tarde vengó a sus padres, planeando e impulsando el asesinato del señor 8 Venado, un día cuando éste estaba descansando durante la caza, al entrar la noche después del día 11 Viento (apto para conmemorar al señor 11 Viento). Fue la realización del destino: el rey muerto fue enterrado en una recámara oscura dentro del Vehe Kihin.

Para los sobrevivientes sigue todavía un breve episodio de suspenso: el señor 4 Jaguar, Nacxitl Topiltzin, el viejo aliado del señor 8 Venado, persigue al señor 4 Viento por todas partes; pero luego termina la tragedia. El señor Sol mismo –como *deus ex machina*– hace la paz entre ambos, y Nacxitl otorga al hijo de la señora 6 Mono el

mismo estatus real, la misma nariguera tolteca que al señor 8 Venado (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, pp. 34-33).

Hay que tomar en cuenta que el lazo con los toltecas era muy importante para la historiografía ñuudzaui por diversas razones. En primer lugar “lo tolteca” era sinónimo de la idea de una “alta civilización”, es decir la de un imperio como un mundo organizado, estratificado con su centro y su periferia. El gran rey Nacxítl Topiltzín Quetzalcóatl, como hombre visionario, fundador, sacerdote-naual y conquistador de tierras lejanas, representaba el origen de la cultura y del poder. Los ñuudzaui formaban parte de su proyecto de formación de Estado, y, después de la caída de Tula, conservaban mucho de los logros toltecas, como la metalurgia y la pictografía.²⁸

Más tarde, los ñuudzaui invirtieron los papeles e invadieron la tierra de sus vecinos nauas al norte; la memoria de esta campaña militar exitosa quedó plasmada en las páginas 11 y 12 del *Códice Añute*. Parece, por eso, que los señoríos de Ñuu Dzauí se presentan en sus códices como los verdaderos herederos culturales y políticos de los toltecas, pretensión de palpitante actualidad pues habían sido invadidos por otros con una aureola ideológica semejante, primero por las tropas de Tenochtitlan, “otra Tula”, y luego por los conquistadores de Hernán Cortés, “otro Quetzalcóatl”. Es notoria, sin embargo, tanto en el *Códice Añute* como en otros códices de Ñuu Dzauí, la ausencia de una referencia clara a esos eventos, que deben haber disturbado mucho a la región: al historiador local parece que no le interesaron.

Nuestros códices ofrecen una “visión ideológicamente correcta” de la historia, como una especie de autorretrato literario de los *iya* e *iyadzehe*. Pero hay más. De ninguna manera es una imagen insípida, relegada a la arqueología. Hasta hoy día nos impresiona este relato de ambiciones y luchas, intrigas y venganzas, actos heroicos y trágicos. Esta antigua literatura, con las fórmulas poéticas de un gran parangón y con la

devoción debida ante los grandes poderes divinos que rigen el destino, sabía explorar de manera profunda la gama de la experiencia humana y exponer con emoción a la posteridad los momentos de tristeza y derrota, al igual que las proezas temerarias y los grandes triunfos de quienes marcaron el paisaje, imprimiéndole la memoria de sus actos e ideas, y forjaron la identidad de Ñuu Dzaui, de los mixtecos.



NOTAS

- 1 Combinando esta perspectiva de Castellanos con el método clásico del análisis iconológico, formulado por Erwin Panofsky (véase, por ejemplo, Kaemmerling, 1979), llegamos a un enfoque “etno-iconológico” (Jansen, 1988a).
- 2 Véase Castellanos, 1910, p. 81, que también registra la melodía de esta canción. Conservamos la ortografía original, que, según parece, corresponde al dzaha dzaui del valle de Nochixtlán. El mismo texto forma parte de la tradición oral de Tilantongo. Otra versión del mismo tema, combinado con el de la flor del monte y el del chuparrosas, se encuentra en el folleto de Ortiz Cruz (1992, p. 18). Ejemplos de poesías de Abraham Castellanos, así como de su hermana Emilia, y de Mariano López Ruiz, se encuentran en una pequeña antología publicada por Silva Fuentes (1988).
- 3 Reproducimos la ortografía peculiar y la traducción, esta vez bastante fiel, de Castellanos mismo, tal como fueron registradas por Gadow (1908, p. 268). La “india cordillera” es, por supuesto, la Mixteca Alta: Ñudau Yuco (Alvarado: Ñuudzaui Yuco), ‘Las montañas del pueblo de la lluvia’.
- 4 Refranes cantados por la banda Luceritos de San Pedro Molinos, y publicados por Ortiz Cruz (1992, pp. 30 y 22).
- 5 Véase Gadow, 1908, p. 267, y compárese Silva Fuentes, 1988, pp. 3-4.
- 6 Siguiendo las indicaciones de Abraham Castellanos, destacamos el potencial litera-

rio de la pictografía en diversos tomos de la colección Códices Mexicanos publicada por el Fondo de Cultura Económica; analizamos especialmente el *Códice Yuta Tnoho* en términos de un “parangón”. Véase también nuestra primera lectura (Jansen y Pérez Jiménez, 1986), así como el argumento expuesto en nuestros comentarios a los códices *Yuta Tnoho* y *Tonindeye* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a y 1992b). Este método de hacer una “lectura directa de los códices en lengua propia” fue elaborado con la ayuda de varios maestros de Nuu Dzauí durante los talleres de Lectura de Códices Mixtecos del CIESAS en Oaxaca (1989-1990) y ha sido continuado por ellos después (véanse las importantes publicaciones de Ubaldo López García, 1991, 1993, 1998). Una confirmación independiente de esta interpretación literaria se encuentra en los estudios de John Monaghan (1990a y b), quien compara escenas del *Códice Yuta Tnoho* con los textos de contenido profundo y de estilo formal que pudo registrar en el área de Nuyoo e Ixtayutla. Un estudio ejemplar de las convenciones que pertenecen a los distintos géneros de la literatura oral mesoamericana es el de Gossen sobre Chamula (1974). La relación entre imágenes y textos es un tema viejo en las interpretaciones de los códices mexicanos: para nuestro propósito es clásico el ensayo de Smith (1973b). El renovado interés actual se expresa en mesas redondas como la de Dumbarton Oaks, publicada por Boone y Mignolo (1994), y los talleres anuales Mixtec Gateway (Las Vegas, 1994-1998).

- 2 De los muchos estudios sobre la tradición homérica mencionamos tan sólo los clásicos de De Vries (1959), Lord (1960) y Kirk (1962).
- 3 Otro ramo del mismo tronco es el Baile de los Moros y Cristianos, difundido en el mundo hispano, también en México. Para una introducción al teatro de títeres siciliano remitimos al Museo Internazionale delle Marionette en Palermo y a las obras fundamentales de Pasqualino (1983, 1989). Al señor Gargano, *puparo* de Messina, damos las gracias por su demostración práctica y sus amplias y profundas orientaciones acerca de esta materia. Esta tradición no está limitada a Sicilia, sino que se encuentra en varias otras partes, como lo muestra la interesante colección que se encuentra en el Musée de la Vie Wallone en Liejas, Bélgica. La versión flamenca

- ha sido documentada por De Schuyter (1943). Otro paralelo que llama la atención es, por supuesto, el teatro Wayang de Indonesia, donde también se combina el uso de un teatro de muñecos con la recitación de textos épicos basados en rollos con escenas pintadas (véase, por ejemplo, Kant-Achilles, Seltsmann y Schumacher, 1990).
- * Véanse el índice de Romero en la obra compilada por Josserand (1984), el profundo estudio pionero de Terraciano y Sousa (1992), la valiosa tesis doctoral de Terraciano (1994) y la antología publicada por Jansen (1994, 1998a). De la transformación colonial de la literatura mesoamericana se ocupan los análisis pormenorizados de Gruzinski (1991) y Lockhart (1992).
- ¹⁰ Las implicaciones filosóficas de tales expresiones simbólicas han sido examinadas por León Portilla (1966).
- ¹¹ Véase García (1981, libro V, cap. 4). Gregorio García estuvo en México en los años 1597-1600. El vicario de Cuilapan a quien se refiere como el poseedor de este importantísimo libro probablemente fue fray Diego de Ontiveros, andaluz, hijo del convento de Peñafiel, que llegó a México en 1548 y fue asignado al convento dominico en Tlaxiaco, donde fue compañero de fray Benito Hernández. Aprendió el dzaha dzauī. En 1598 fue nombrado vicario de Cuilapan. Este debe haber sido el tiempo en que lo contactó Gregorio García. Posteriormente llegó a ser prior de Yanhuitlán. Ya viejo, de más de 80 años, pidió pasar sus últimos años otra vez en Cuilapan, donde falleció en 1609 (Burgoa, 1934, I, pp. 406-409).
- ¹² León-Portilla hace una presentación y un análisis similares de este texto en su antología de la literatura prehispánica (1964, publicada en inglés en 1969 por la University of Oklahoma Press).
- ¹³ Véase nuestro comentario al *Códice Yuta Tnoho* (Anders, Jansen y Pérez, 1992a). El palacio con el hacha y el cielo se ve en el *Códice Nūu Tnoo-Ndisi Nūu* (p. 2-V). Agradecemos a Bas van Doesburg por identificar el signo medio borrado abajo del signo de monte y agua en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 48) como un tablero con grecas negras. Este detalle es un argumento más para establecer que el *Códice Yuta Tnoho* proviene de Tilantongo, lo que también indica la genealogía de su reverso.

- ¹⁴ Smith (1973a) ha analizado ambas posibilidades. Pohl (1994, p. 96 y ss.) prefiere la identificación como Tulancingo, mientras que Parmenter (1993) la descarta, insistiendo en la ausencia del señor 4 Jaguar en el *Lienzo de Tulancingo* mismo.
- ¹⁵ No es aquí el lugar para discutir la complejidad del término “tolteca”. Lo empleamos en su sentido político-cultural como “herederos de la cultura clásica de Teotihuacan” y en su sentido étnico como “hablantes del nauatl”; en realidad se trataba de “tolteca chichimeca”, es decir “chichimecos toltequizados”. Mientras que avanzaba el Postclásico, el término *tay sami nuu* simplemente señalaba a los nauas. En la iconografía azteca, la pintura negra alrededor del ojo es un atributo fijo del dios de los cazadores, Mixcóatl, el patrón de los chichimecas; su explicación se lee en los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann, 1938, p. 53). También puede ocurrir en las representaciones de Tlahuizcalpantecuhtli y Paynal. De ahí que John Pohl (1994, p. 83 y ss.) especula que el señor 4 Jaguar fuera sacerdote de un oráculo, personificando a Mixcóatl, pero pensamos que su actuación es claramente la de un hombre de mando, un rey o capitán guerrero de los tolteca-chichimecas. En cuanto a los *tay sami nuu* cabe notar que aparecen también en una época más tarde, cuando hubo otras interacciones entre ñuudzau y mexica (Añute, p. 12).
- ¹⁶ Byland y Pohl (1994, p. 141) observan que el uso del *macuauhtl*, una especie de espada incrustada con lajas de obsidiana, es característico para el señor 4 Jaguar y sus guerreros toltecas. Tal vez la función emblemática de esta arma se deba a la perfección que los toltecas dieron a este elemento de su tecnología militar (véase Hassig, 1988).
- ¹⁷ Véase Jansen (1996 y 1998b), así como el artículo de Jansen en Jansen y Reyes (1997). El signo calendárico “Pie” se encuentra por ejemplo en Xochicalco (véase Caso, 1967, p. 173). Nótese que en el *Códice Tonindeye* (p. 14) el señor 4 Jaguar está frente al señor 2 Caña, una manifestación de Tezcatlipoca (Ome Acatl): la escena recuerda la conocida oposición entre Topiltzin Quetzalcóatl y Huemac (cf. Van Zantwijk, 1986). La literatura sobre Quetzalcóatl, tanto en su aspecto histórico como en su aspecto religioso, es tan abundante que no es posible citarla aquí. Nos limitamos a mencionar los trabajos fundamentales de Lehmann (1922), Jiménez Moreno (1941),

Nicholson (1957), López Austin (1972) y Feldman (1974). Más recientemente, el conjunto de las fuentes fue sintetizado y reseñado por Davies (1977, 1980), Stenzel (1980), Carrasco (1982), Graulich (1988) y Florescano (1995), mientras que Lafaye (1977) publicó un profundo análisis de la reinterpretación cristiana de Quetzalcóatl por los autores de la época colonial: la identificación retrospectiva de este personaje como apóstol cristiano explica por qué muchas fuentes caracterizan a Topiltzin Quetzalcóatl como un hombre piadoso y pacífico (véase Stenzel 1980, p. 44).

- ¹⁸ Véase Tedlock (1985, pp. 203-204), así como las escenas similares en el *Título de Totonicapán* (f 14r) y los *Anales de los Cakchiqueles* (Recinos, Chonay y Goetz, 1967, p. 64). Compárese la referencia al origen del estatus real durante la entronización de un rey azteca: “Ya desde hoy, señor, quedais en el trono, silla, que primero pusieron Zenacatl y Nacxítl Quetzalcoatl [es decir: que puso Ce Acatl Nacxítl Quetzalcóatl]” (Tezozomoc, 1975, p. 439). Una figura identificable como Topiltzin Quetzalcóatl se ve en el *Códice Magliabechi* (p. 89).
- ¹⁹ Véase la amplia e interesante discusión en la “Relación Geográfica de Cholula” (Acuña, 1985, p. 128 y ss.). El *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 34-II) dice que el señor 4 Viento, después que llegó a ese lugar para pasar por la misma ceremonia, tuvo que cruzar el Río de Colibrís, que ha de ser el río al que Puebla debió su nombre nauatl de Huitzilapan. El templo principal de Tula-Cholula se caracteriza en la pictografía ñuudzaui por su techo decorado con círculos blancos (ver *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 12-V). En cuanto a esta identificación estamos de acuerdo con Chadwick (1971), aunque por lo demás encontramos muchos elementos especulativos en su razonamiento, los que provocan confusión y restan credibilidad a sus teorías.
- ²⁰ El mismo Valle de Piedras (*Yuta Tnoho*, p. 39-I) aparece en el *Tonindeye* (p. 52-I), donde se trata del inicio del viaje que el señor 8 Venado hizo a la metrópoli del señor 4 Jaguar (cf. la Meseta de Piedra en el *Códice Iya Nacuaa I*, p. XIV-2). Un Cerro Tolteca del Quetzal aparece en el *Rollo del Fuego Nuevo* (*Rollo Selden*) como el sitio donde se celebra la ceremonia del Fuego Nuevo ante el envoltorio de Quetzalcóatl. En el *Códice Yuta Tnoho* la combinación de “quetzal” con “pecho” garantiza la lectura *ndodzo*

en dzaha dzauh. Es posible que este nombre sea una traducción del famoso Tlachiualtépetl, el 'Cerro artificial', de Cholula, interpretando *tlachiuah* -como *chichiual-*, 'pecho'. Entre el árbol espinudo que forma un conjunto con Chicomoxtoc (cf. su representación en el *Lienzo de Tlapiltepec*) y el Monte de Quetzal están el Lugar de Alacranes y el Cerro de Espinas. Se ofrecen varias teorías para identificar estos dos topónimos en conjunto: a) una primera especulación sería que representan la frontera entre ñuudzaui y nauas, y, por eso, el Uitznauac, 'Región de las Espinas' ("el Sur") del Ñuu Dzuma, 'pueblo-alacrán', uno de los nombres con que los ñuudzaui se referían a los "mexicanos" (coluas); b) buscando un lugar concreto, encontramos Huitzcoltla (del nauatl *huitztli*, 'espina' y *colotl*, 'alacrán') en el área de Tepeaca; c) más probable aún es que sean los barrios Colomochco y Mizquitlan de Cholula mismo.

21 Es interesante comparar esta tentación de Quetzalcóatl con el conjuro para echar sueños en la obra de Ruiz de Alarcón (tratado II, cap. 2): el encantador se identifica como *ninyaotl ninoquequelotzin*, 'yo la guerra, yo el burlador de todos', es decir Tezcatlipoca. El mismo uso de lenguaje metafórico encontramos en la historia de Huemac que pone a prueba a los nonoalca pidiéndoles una mujer de caderas de cuatro cuartas de ancho (*Historia Tolteca Chichimeca*, § 17 y ss.). El inventario de las expresiones señoriales toltecas -la lengua de Zuyua- en el libro del *Chilam Balam de Chumayel* resuelve esta adivinanza: la "mujer" en cuestión es una calabaza (véase Jansen, 1985).

22 Varios elementos del relato ñuudzaui tienen sus paralelos en las descripciones del centro de México. El lugar del primer contacto del señor 8 Venado con los toltecas fue un pasajuego (*Tonindeye*, p. 45), y más tarde vemos cómo el señor 8 Venado y el señor 4 Jaguar intercambian regalos preciosos en una cancha preciosa (*Tonindeye*, p. 80). Esto recuerda el uso del *tlachtli* -llamado "una joya"- como mecanismo de concertación en la política suprarregional del rey de Tula (Ixtililxóchitl, 1975, I, p. 279). En el *Códice Iya Nacuaa*, aparece un hombre encorvado como mensajero del rey de Tula en esta serie de eventos. Sahagún (libro VI, cap. 41) confirma que Quetzalcóatl de Tula tenía varios encorvados como sirvientes. El lazo entre Tututepec, el

primer señorío del señor 8 Venado, y los toltecas es documentado por Ixtlilxóchitl (1975, I, p. 283), quien menciona también la costumbre de usar las hachuelas de cobre como moneda en Tututepec, hecho comprobado por la arqueología y probablemente relacionado con la introducción de ciertas técnicas metalúrgicas en Mesoamérica desde el sur (Centroamérica y Perú) por medio del comercio a lo largo de la costa pacífica. Varias fuentes enfatizan que Quetzalcóatl-Topiltzin entre otras artes promovió la orfebrería.

- 23 Tanto Lehmann (1938, p. 372) como Caso (1977-1979, II, p. 175) expresaron la misma sospecha, pero todavía sin argumento sólido. El jeroglífico toponímico consiste en un atavío de tela blanca pintada de rojo; hasta es posible que represente Tlapallan, 'Lugar colorado', pero falta una indicación más precisa. Probablemente el jeroglífico Río con Casa, poco antes (*Tonindeye*, p. 74), representa Acalan, 'Lugar de las canoas', o literalmente 'Lugar (-lan) de las casas (cal-li) del agua (a-tl)'. Sobre la importancia de esta región como conexión entre los mayas y el ámbito del centro de México, véase Thompson (1970).
- 24 Sobre este sitio actualmente se están desarrollando varios proyectos de investigación. Para un resumen de los datos arqueológicos, epigráficos, iconográficos y etnohistóricos más importantes, véase Schele y Freidel (1990, cap. 9). En el llamado Templo de los Jaguares de Chichén Itzá, junto a la cancha grande para el juego de pelota, se encuentran relieves y frescos que relatan las batallas de un gran líder llamado señor Serpiente Emplumada (nombre que coincide con el de Kukulcán-Quetzalcóatl). De interés especial es el relieve del dintel de aquel edificio, que muestra cómo el señor Serpiente Emplumada rinde homenaje ante el señor Sol, de manera igual a como el *Códice Tonindeye* (pp. 78-79) relata la llegada del señor 4 Jaguar (Nacxitl-Topiltzin-Quetzalcóatl) y del señor 8 Venado ante el Señor Sol (1 Muerte) en el Templo del Oriente (cf. Seler, *Gesammelte Abhandlungen* I, p. 683).
- 25 Este tema de la creación del paisaje por el viaje de un ser divino primordial está presente hasta hoy en la literatura oral mesoamericana y contribuye -al igual que toda la historia antigua- a la sensación de un ámbito natural significativo, un espacio

humanizado, lleno de puntos geográficos que funcionan como *memento* de la formación de la identidad colectiva con sus implicaciones morales. La versión mazateca fue comparada por Stenzel (1980, p. 46) con la peregrinación de Quetzalcóatl. El mismo tema escuchamos en Chalcatongo, donde se atribuye este viaje a una autoridad (*ndaha jaha*, ‘mano, pie’) que bajó del cielo, o a Jesucristo. En el mismo sentido podemos interpretar la “creación” del paisaje de Ñuu Dzauí por el viaje del señor 9 Viento Quetzalcóatl en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 48 y ss.). Hay que tomar en cuenta que Tula se convirtió en un concepto –al igual que Aztlán, Chicomoztoc, etc.–, algo espiritual fuera de lo fijado en tiempo y espacio, un lugar-naual, adonde se dirige el curandero-sacerdote en trance, identificándose a sí mismo como Quetzalcóatl (cf. Ruiz de Alarcón, tratado II, caps. 4 y 8).

26 Véase Boege (1988, p. 174 y ss.). En el último capítulo del presente comentario examinaremos la dimensión religiosa de la historia ñuudzaui.

27 Este volcán fue uno de los lugares que habían pasado en su campaña hacia el área maya (*Tonindeye*, p. 72-II).

28 Aquí no es el lugar para examinar los datos arqueológicos relevantes, pero es obvio que esta idea de Estado centralista y civilización metropolitana (*toltecayotl*) no fue inventada en Tula Xicocotitlan o Cholula, sino que se remonta a la civilización clásica de Teotihuacan, a menudo calificado como “otra Roma”.

CAPÍTULO IV



LA RESISTENCIA ENCABEZADA POR LOS NOBLES

La resistencia encabezada por los nobles



El *Mapa de Sosola* demuestra cómo la idea de la territorialidad había invadido la política ñuudzaui en la segunda mitad del siglo xvi. Es muy probable, como sugirió Smith, que el *Códice Añute* fuera utilizado en el contexto de tal proceso e incluso que haya llegado a Europa como prueba presentada en una corte española para ser juzgada por la Corona española. Pero, repetimos, no parece haber sido su función original. El código enfoca el linaje del señor 10 Hierba (Iya Sicuañe), que en aquel momento era gobernante de Añute (Jaltepec). Para subrayar la importancia y el prestigio de su ascendencia, el relato se remonta a la época sagrada del origen y a una emocionante epopeya que giraba alrededor de su famosa antecesora, la señora 6 Mono. Por su parte, el pintor se muestra como un hombre de la tradición precolonial y precristiana. Con frecuencia destaca los ritos ante el envoltorio del Ñuhu. Sin duda el pintor fue formado en una escuela antigua, antes de la invasión española. Debe haber sido un hombre de edad avanzada en 1560, lo que puede explicar sus trazos inseguros y otras pequeñas faltas en la ejecución técnica de la pintura.

Estamos frente a una obra de mentalidad conservadora, que recordaba el pasado precolonial con nostalgia. Viéndola en su contexto histórico, podemos interpretarla como una posición de resistencia cultural y política. El señor 10 Hierba había nacido en 1527, como hijo de un príncipe de Tilantongo y una princesa de Achiutla. Durante su adolescencia debe haber seguido de cerca la entrada de los primeros evangelizadores y la reacción de la antigua élite ñuudzaui a esa “conquista espiritual”. Tema de muchos comentarios fue, sin duda, el proceso inquisitorial contra varios

nobles de Yanhuitlán, entre ellos el cacique y el sumo sacerdote, en los años cuarenta del siglo xvi.

Las actas de este proceso se conservan en el Archivo General de la Nación (AGN, Ramo de Inquisición 37, expedientes 5 y 7-11) y han sido publicadas en parte por Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940).¹ Ahora son documentos clave para el estudio de la religión antigua de Ñuu Dzauí, que a la vez arroja luces interesantes sobre las condiciones en el valle de Yanhuitlán-Nochixtlán en aquella época.

Examinaremos aquí esta fuente con algo más de detalle, ya que nos ofrece una idea del contexto social y del clima religioso que deben haber influido sobre el señor 10 Hierba y sobre el pintor del códice.

Paradójicamente el proceso inquisitorial no se originó por causas religiosas, sino por conflictos más bien de carácter económico y hasta personal. Ya durante varios años había existido un pleito sobre linderos y tierras entre Yanhuitlán y el pueblo vecino, Etlatongo. Dicho pleito estalló de nuevo en la primavera de 1544, cuando Sebastián, hijo de un gobernador de Yanhuitlán, entró de noche en las sementeras colindantes de Etlatongo para apoderarse de algunos individuos que, según él, habían sido esclavos de su padre –don Francisco–; allí fue secuestrado, junto con sus acompañantes, por los topiles (alguaciles) de este pueblo (Etlatongo). Pero, según la versión de Etlatongo, no se trataba de esclavos, sino de personas a quienes el corregidor de Teposcolula había dado por libres. Los topiles, lejos de querer secuestrarlos, trataban de impedir que Sebastián se los llevara. Así “estuvieron a puñetes y palos” esa noche. Sebastián hasta quebró las varas de los topiles y logró escapar con algunos esclavos.

A continuación los de Etlatongo presentaron una denuncia ante el virrey, lo que motivó al corregidor español de Tejúpan, Martín de la Mezquita, a que viniera a investigar este y otros agravios. El 21 de agosto de 1544, dicho corregidor llegó en busca de

Sebastián a la casa de don Francisco, padre del fugitivo. Don Francisco le negó la entrada, pero, después de una discusión acalorada, Martín de la Mezquita penetró por la fuerza en el edificio y, para su sorpresa, encontró no a Sebastián sino a un sacerdote que estaba celebrando el culto tradicional a la difunta esposa de don Francisco. Aquél salió en ese momento con una manta llena de plumas y pajas ensangrentadas y palos manchados de la misma forma (del autosacrificio) de un aposento oscuro con una puerta muy pequeña, en donde se encontraron además “unos ídolos pequeños”, es decir, estatuillas de los dioses, y más de cien cajetes cubiertos unos sobre otros a manera de comida. Dentro de aquella cámara estaba enterrado el bulto mortuario de la mujer de don Francisco.

Enojado por el incidente y escandalizado por tales “actos paganos”, el corregidor poco después se juntó con el bachiler Pedro Gómez de Maraver, visitador del obispado de Oaxaca. Éste, a su vez, tenía mala voluntad en contra del encomendero de Yanhuítlán, Francisco de las Casas: poco antes ambos se habían encontrado en Jaltepec, donde el visitador había gritado al encomendero “que era un tal por cual y que todos sus indios eran unos idólatras y él era más idólatra que ellos, y que no era más cristiano que su caballo”.

En octubre de 1544, el bachiller Maraver, ayudado por el corregidor Martín de la Mezquita, llevó a cabo una serie de interrogatorios para obtener testimonios en contra de las autoridades indígenas de Yanhuítlán, y, según deducimos de los documentos, también en contra del encomendero Francisco de las Casas, quien figura como aliado y protector de los indígenas. El resultado fue que el mencionado gobernador ñuudzaui don Francisco, así como el cacique don Domingo de Guzmán y otro gobernador, don Juan, fueron acusados ante la Inquisición de que, a pesar de haber sido bautizados, estuviesen entregados a las ceremonias antiguas como “herejes apóstatas”. No era de

poco peso. Una acusación similar apenas cinco años antes había llevado a la hoguera al cacique de Texcoco, don Carlos Chichimecatecuhtli.²

Para comprobar esas acusaciones muchos enemigos de Yanhuítlán testificaron: en primer lugar Martín de la Mezquita y su escribano, junto con las autoridades de Etlatongo, así como personas de otros pueblos vecinos cuyas intenciones eran obvias. Jaltepec tenía un pleito antiguo con Yanhuítlán por la estancia de Yucu Cata (Zahuatlán). Nochixtlán resentía las pérdidas financieras en su mercado, causadas por el desvío del comercio, por parte de Yanhuítlán, hacia el mercado de su estancia: Suchitepec (Yucu Ita).³

Un enemigo personal declarado de don Domingo fue el testigo Diego, originario de Yanhuítlán pero desterrado por el citado cacique, y quien luego se asoció con la iglesia de Teposcolula. Según la defensa de don Domingo, este Diego estaba casado con dos hermanas y tenía hijos con ambas. Años antes, el mismo Diego había acusado a don Domingo de no ser buen cristiano y había llevado a un fraile dominico a la casa de este cacique, en donde había calificado como “ofrenda al diablo” una comida de tamales con ave asada, y como “ídolo” un atavío para bailar (éste en forma de una “culebra de pluma hecha con sus dientes y ojos de espejo”, herencia del padre de don Domingo).

Los acusados fueron llevados a México, en donde estuvieron encarcelados durante todo el proceso, un año y nueve meses. Gracias a los estudios de Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940), Caso (1966) y Spores (1967), el señorío de Yanhuítlán del siglo xvi está relativamente bien conocido, por lo que podemos identificar a los acusados.

Don Domingo de Guzmán (1510-1558) fue el cacique o rey (*iya toniñe*) de Yanhuítlán: había nacido como segundo hijo de los gobernantes precoloniales, el señor 8 Muerte (Namahu) y la señora 1 Flor (Cahuaco), mencionados también en el *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 19). Según otro documento (AGN Civil, 515) esta pareja tuvo cinco

hijos: doña María, don Domingo y otros tres hermanos, que llegaron a ser caciques en Coixtlahuaca, Tezoatlán y Tiltepec. En su propio testamento don Domingo declara:

Y ahora digo la verdad, que es mi hermana mayor Doña María, que fue la señora de aquí de Yanguitlan, que fue la señora que mandó los tiempos pasados, y ésta me dió el señorío a mí, y fui cacique y tuve mando en Yanguitlan, y ahora que me estoy muriendo doy a Don Gabriel el señorío, porque fue su madre Doña María [...]. (AGN Civil, 516: f 47; Spores 1967, p. 190.)

Se trata de doña María 2 Casa (Coquahu), quien había contraído matrimonio con el cacique de Tamazola y Chachoapan, don Diego 6 Movimiento (Ñuqh). Ella estaba todavía viva en 1543, cuando presencié el sepelio de su hermano, el cacique de Tiltepec, también llamado don Domingo, pero parece haber muerto antes de 1545, ya que no figura como testigo en el proceso inquisitorial.

Poco después de haber sido bautizado (alrededor de 1529), don Domingo de Yanhuítlan contrajo matrimonio con doña Ana de la estancia Tocanzahuala (Andúa), con la que tuvo varios hijos. Sin embargo, después de aquel casamiento eclesiástico, don Domingo –siempre según sus contrincantes– tuvo otras mujeres: Iya Yuxi ('Señora Joya'), originaria de Etlatongo, y su sobrina, una hija de su hermano don Domingo de Tiltepec, con quien se casó al estilo tradicional en 1542. Ante la Inquisición, don Domingo de Yanhuítlan negó tal calumnia, dijo que eso de su sobrina no había sido más que una "plática para burlar a su hermano" y que su sobrina además estaba muy joven todavía.⁴

Un rasgo del rey precolonial fue la función directiva que don Domingo tenía en la vida ceremonial. Tal como los gobernantes en los códices, participaba en los sacrifi-

cios, hacía culto a los envoltorios sagrados que guardaba en su casa y tenía mando sobre un grupo de sacerdotes.

Don Francisco, el causante principal del proceso inquisitorial, es calificado como el “papa mayor” de Yanhuitlán. En las denuncias figura como el organizador y supervisor de las ceremonias. Era tuerto y se dice que tenía “gesto del diablo”. Según su propia declaración, en 1545 ya tenía 78 años de edad: había nacido y vivido entonces la mayor parte de su vida en la época autónoma, antes de la invasión española. Ahora, ya anciano, se perfilaba como defensor de los valores de su mundo.

El cronista Herrera pinta un interesante retrato de tales sacerdotes:

subían de grado en grado en las dignidades: eran los oficios por cuatro años, el rey hacía los nombramientos y proveía los cargos. El papa en habiendo cumplido los cuatro años, se salía del monasterio, porque no le quedaba otro oficio que servir, y el cacique lo tenía por bien, y era de su consejo, y si se quería casar podía [...]. Y los papas fueron muy estimados de los caciques: no hacían cosa sin su consejo, regían los ejércitos, y las repúblicas, reprehendían los vicios, y cuando no había enmienda, amenazaban con hambre, guerras y mortandad, y con la ira de los dioses: teníanlos por santos, y así eran muy estimados. (Herrera, década III, libro 3, cap. 13.)

Esta descripción nos da una buena idea del papel social de don Francisco. Tuvo varias mujeres. Su primera esposa ya había fallecido para 1544. Alrededor de 1523, don Francisco se casó con su segunda esposa, Cacuañe (Malinal, en *nauatl*), es decir: 1, 2 o 12 Hierba, nacida aproximadamente en 1495 y hermana del tercer protagonista del proceso inquisitorial, don Juan. Ella primero había sido esposa del hermano de don Francisco, alguien de nombre calendárico Conejo (Tuchite o Tochtli, en *nauatl*). Cuando éste murió, don Francisco la tomó como esposa. Probablemente el arriba

mentado Sebastián era hijo de Cacuañe y Tuchite, ya que es llamado tanto “hijo” como “sobrino” de don Francisco. Hijo de este último y de Cacuañe fue Gonzalo, quien nació uno o dos años después del matrimonio de sus padres, y que no fue bautizado hasta que lo descubrió el encomendero Francisco de las Casas y lo bautizó a la fuerza hacia 1541. Cacuañe misma nunca se bautizó: vivió en una casa en la estancia de Tula, donde desempeñaba un oficio religioso.

En aquella casa, así como en su casa en Yanhuitlán, don Francisco adoraba un “árbol pequeño que es como rosa el cual tiene ofrecido al demonio”, y le sacrificaba gallinas. Con frecuencia sus sacerdotes (dos jóvenes: un chaparro gordo y un alto flaco) iban a la casa en Tula para hacer sacrificios junto con Cacuañe.

La tercera esposa de don Francisco era una esclava que don Domingo le había dado: con ella se casó conforme al rito católico; según sus contrincantes, para burlarse del cristianismo.

Como sacerdote mayor y -en términos de la administración colonial- como gobernador, don Francisco ejercía control sobre la vida social. Así, hacía castigar severamente a borrachos y adúlteros, o tomaba represalias rigurosas en contra de sus enemigos: a un joven que informaba a los frailes sobre los “actos paganos” de su hijo Gonzalo, hizo que lo aprehendieran en el camino a Oaxaca y lo sacrificaran en una fiesta.

Las denuncias contra don Francisco no tardaron en involucrar también a su cuñado, don Juan, quien había participado en muchos sacrificios. Cuando don Francisco estaba enfermo, don Juan llegaba para hacer sacrificios con él, y viceversa. Un caso que llamó la atención de los inquisidores fue que en 1536, aproximadamente, don Juan había mandado sacrificar a una muchacha “por la muerte de su suegra”, y a enterrar a ésta en la casa de su vecino y cuñado, también llamado Juan. Una inspección del lugar permitió efectivamente encontrar una sepultura (“hueca a manera de bóveda

redonda”) con los restos óseos de varias personas, muchos huesos envueltos en un petate, pedazos de turquesa, cuentas de jade y cerámica (“pedazos de platos, escudillas y ocho jarros enteros”). El habitante de la casa, el cuñado Juan, admitió que allí estaba enterrada su madre.

Huelga decir que también a don Juan se le acusaba de tener dos mujeres (llamadas Quiyo y Xihuu, aparentemente no bautizadas).

Don Domingo, don Francisco y don Juan dirigieron una cantidad de “sacerdotes menores”, muchos de ellos jóvenes. Aparentemente pertenecían a la nobleza intermedia entre los caciques y los campesinos, la de los “principales”. Otras fuentes (Herrera, las Relaciones geográficas) nos informan sobre la existencia de diferentes grados. En la época precolonial cada grado fue distinguido por su propio traje (*xicolli*). El proceso inquisitorial solamente dice que los sacerdotes no usaban un vestido especial cuando andaban en Yanhuitlán, pero que, una vez fuera del pueblo y fuera de la vista de los frailes, se pintaban de negro con tizne. Esta práctica se observa también en los códices: supuestamente se trataba de una unción que además de tizne contenía elementos alucinógenos (cf. Durán, Ritos, cap. 5). Cada sacerdote estaba adscrito a un templo o “casa de dios” (*huahi Nñuhu*) especial, ya fuera en Yanhuitlán mismo o en estancias y pueblos vecinos. Tanto don Domingo como don Francisco tenían en sus propias casas varios sacerdotes encargados del culto a los envoltorios sagrados y a las imágenes que allí guardaban.

Sobre su vida y oficio nos informan los testimonios de los mismos sacerdotes, de los cuales el más detallado es el de Caxaa (1, 2 o 12 Águila). Este hombre, por orden del cacique, había sido educado desde joven por los sacerdotes en un templo. Ya de edad más avanzada, recibió el cargo de cuidar al dios de la lluvia (Dzauh), pues el sacerdote que hasta aquel momento había tenido esa función había muerto. Así que se fue a vivir

a un templo grande, junto con otros tres sacerdotes; cada uno tenía su propio aposento y su propia deidad para hacer su culto, sin saber el uno del otro. Para cumplir esta encomienda Caxaa dejó a su esposa, que estaba embarazada. Esto ocurrió hacia 1524. El hijo que nació poco después se llamó Xaco (7 Lluvia), destinado también al sacerdocio: fue escogido para asistir al joven sacerdote Cagua (1, 2 o 12 Perro), cuyo descuido hacia los dioses causó el fallecimiento del cacique anterior, Calci.

Caxaa mismo relata cómo, cuando había necesidad de lluvia, sacaba la estatua del dios, hecha de piedra, y la ponía delante de sí con gran respeto; hincado le ofrendaba copal, plumas y sangre, implorándole que tuviera compasión por la gente, que terminara el hambre y mandara la lluvia. Le prometía más ofrendas de palomas, codornices, papagayos, perros y hasta de un ser humano. Con una jícara derramaba agua sobre las ofrendas colocadas ante la imagen, hacía saltar una pelota de hule en el suelo para luego quemarla y untar la estatua. La ofrenda prometida era proporcionada por don Domingo y don Francisco, que tenían siempre lo necesario –incluso animales y aun personas– ya preparado (generalmente adquirido en los mercados). Con esto, Caxaa se iba a la cumbre de una montaña donde colocaba la estatua del dios en un lugar adecuado. Después de sahumarla con copal y de rezar, le sacrificaba un niño, le sacaba el corazón y se lo ofrecía al dios en una vasija de piedra durante dos o más días; posteriormente lo quemaba junto con las demás ofrendas y con las cenizas hacía un envoltorio que solía guardar.

Este relato coincide con lo que dicen el cronista Herrera, las Relaciones geográficas y los mismos códices. Herrera se refiere a las casas donde habitaban los sacerdotes como “monasterios”, y hace constar que esas casas no era propiedad de ellos. Además, confirma que el cacique ordenaba y proveía lo necesario para el culto. En general los sacerdotes, según Herrera, vivían pobres y castos. Su dieta, aparte de la carne de los sacrificios,

era comida vegetariana, preparada por cocineras especiales (nombradas por cuatro años); además ayunaban con frecuencia, limitándose a *totopos* y aguamiel, o a fumar “algunos cañutos de humo que ellos llaman en su lengua *sane*”. Se dedicaban de tiempo completo al culto, que consistía en rezar, hacer ofrendas y autosacrificios (sacar sangre de las orejas, de la lengua o del miembro viril con “unas lancetas de navaja”), celebrar las fiestas con sus sacrificios, bailes, juegos de pelota, etc. Utilizaban hongos alucinógenos (*nanacatl*, en nauatl) para comunicarse con los antepasados, y estudiaban los códices religiosos para interpretar el sentido de los acontecimientos:⁵ “siempre cuando no llueve o cuando se cogen los maíces, llaman al diablo y siempre cuando cogen sus maizales hacen sus borracheras y se embeodan públicamente los indios de Yanhuitlan”.

En la casa de don Francisco vivía una esclava llamada Xigua (10, 11 o 13 Perro), ya finada en 1544. Ella adivinaba el futuro: quiénes iban a morir, qué iba a pasar a las personas, qué camino iban a tomar, etc. En el proceso inquisitorial no se expone su técnica de adivinanza, solamente se dice que Xigua echaba los frijoles y los *tlapoales* (un término nauatl para cosas contadas o numeradas con que se agoraba).⁶

Y cada vez que el señor obispo u otras personas religiosas entran en el dicho pueblo de Yanhuitlan, luego echa sus frijoles para ver si les han de pedir o tomar sus demonios [o sea las imágenes de sus dioses] [...]. La suso dicha Xigua ha echado muchas veces los frijoles para saber cuándo se han de ir los cristianos de esta tierra y ha dicho que se han de ir muy presto y que esta no es su tierra ni casa de Francisco de las Casas [el encomendero] y que se ha de ir del pueblo [...].

El objetivo principal del culto fue garantizar la fertilidad del campo y la salud de la comunidad y del cacique. Siembra y cosecha exigían sus rituales: “cada año por esco-

ger o sembrar del maíz el dicho Don Francisco mataba en sacrificio un muchacho o muchacha”. Al igual, la boda del cacique, su fallecimiento y su entierro eran rituales importantes:

todas las pascuas y fiestas principales el dicho Don Francisco echa copal y se encomienda al demonio antes que salga de su casa y toma piciete y manda que los dichos papas pregunten al demonio cuándo han de bailar, si han de bailar en la iglesia o en casas o en la casa del dicho cacique, que a los dichos papas manda lo que han de hacer y que el papa que se murió mandaba lo que se había de cantar.

Los lugares de culto eran desde luego los templos mismos, pero también las cumbres de los cerros. Para nuestro propósito es importante notar que uno de los sitios de culto importantes fue el cerro de Jaltepec: allí se dirigían los habitantes de Yanhuitlán y de los demás pueblos de la comarca cada vez que tenían necesidad de agua o cuando se moría un cacique, llevando sus ofrendas de plumas, piedras preciosas, mantas y hasta esclavos para sacrificar.

Así también las cuevas y otros lugares llamativos del paisaje funcionaban como puntos de contacto con el otro mundo. En el proceso inquisitorial se describe una de tales cuevas que funcionaban como templo: tenía su puerta de cañas, y adentro había rodela, flautas y otros objetos ceremoniales, así como los restos de los sacrificios. Con frecuencia las cuevas funcionaban como sepulcros. A su vez las tumbas pueden ser consideradas como “cuevas artificiales”.

Por ser el incidente que motivó todo este proceso inquisitorial, el culto para la difunta esposa de don Francisco es descrito con bastante detalle. Ella, según reconstituimos a partir de los testimonios, había sido enterrada en la iglesia: se describe su

tumba cubierta con tela negra y una ofrenda de pan y velas colocada encima, todo esto de acuerdo con la costumbre cristiana, según insistía la defensa de don Francisco. En realidad, sospechamos, se trató de una coincidencia entre las dos religiones, de un incipiente sincretismo. Comparemos lo que al respecto dice el *Códice Vaticano A* (p. 46 v):

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.

Pero aparte de aquel entierro cristiano, o más bien sincrético, don Francisco había mandado a hacer una imagen de su difunta esposa, aparentemente un envoltorio con una máscara de turquesa. El cabello de la difunta fue cortado y puesto en esa máscara; la imagen se colocó en una cámara subterránea (llamada “cueva”, pero probablemente era una tumba posclásica) junto con varias imágenes divinas hechas de piedra. A la difunta se le colocó una piedra preciosa en la boca: “en señal de la creencia del demonio”. El culto consistía en darle ofrendas de comida y sangre (de autosacrificio) esparcida sobre plumas y pajas.

Mujeres y esclavos acompañaban a las personas de alta importancia en la muerte para servirles en el otro mundo; Herrera dice que solían ser ahogados. Lo mismo

ocurrió cuando murió el cacique de Tiltepec. Su hermano, don Domingo de Yanhui-tlán, compró un esclavo que fue llevado a cuestras, y un sacerdote de Tiltepec lo ahogó. Pero este sacrificio no era del agrado de todos los presentes: el hijo del difunto cacique protestó y la hija de éste corrió llorando.

También en memoria de los difuntos importantes se sacrificaban esclavos (comprados en el mercado). Según los datos del proceso inquisitorial, éstos eran enterrados, mientras que los que eran sacrificados a las deidades se comían.

A principios de noviembre se celebraba la cosecha con una fiesta durante la cual se sacaban todos los dioses, se abrían los envoltorios y se les hacía una ofrenda de copal y de codornices. Obviamente, el paralelo con el rito católico de Todos Santos llamó la atención de los frailes e influyó en la descripción.⁷ La fiesta mixteca se llamaba Hui-co Tuta; la etimología puede ser *huico*, que significa ‘fiesta’, y *tuta*, el signo calendárico ‘Agua’, así como una comida conocida como “chileatole”. Hoy en día en Chalcatongo este platillo se llama *tucha* (una sopa de harina de maíz, frijoles, hojas de aguacate, epazote, chile, ejotes y habas), y tiene también una función ritual: se prepara cuando una mujer se ha bañado en el temazcal (baño de vapor) días después del parto, y el guiso se ofrenda a la “Abuela que cuida el temazcal” (Nanañuu ndaka ñihin).

En algunos casos el culto antiguo parece haber incorporado una reacción al cristianismo, de modo que fue interpretado como una especie de “misa negra”:

el padre Dionisio dijo a este testigo un día y a otros españoles que fuesen con él en casa de Don Domingo porque había sacrificado y no osaba ir solo, para que no le levantasen algún testimonio como habían hecho con otros. Y entrando todos en casa del dicho Don Domingo, su mujer y cuantos papas se pusieron en resistencia al dicho fraile. Y entrados dentro hallaron un cu [altar] de altura de dos palmos, hecho de todas

las masas semillas que ellos comen, con sus gradas, y encima de lo llano de él tenían un codorniz o paloma sacrificada y sorrascada y puesta en pie de manera de cruz y extendidas las alas [...] y a los pies de dicha codorniz estaba una culebra hecha de pluma.

Y le preguntaron si la dicha codorniz puesta delante que tiene dicho, era por ignominia de pasión de Nuestro Señor, dijo que así le pareció a este testigo y a los demás religiosos o españoles, y que según su poca fe y mala cristianidad cree este testigo que tuvo aquella intención, porque nunca jamás se ha visto en estas partes tal manera de sacrificio, ni cosa puesta a manera de cruz.

En el proceso inquisitorial se menciona un número considerable de deidades locales, aunque con información muy escasa sobre su carácter y función. El principal es Dzauí (escrito como Dzavui o Dzahui y en la variante dialectal de Yanhuatlán como Savi, Çaagui, Çaby, etc.), el dios de la lluvia, patrono divino de la región, equivalente del Tláloc de los nauas y del Cosío (Cocijo o Guzio) de los bení zaá. A él se le hacían muchas ofrendas, de acuerdo con la dependencia real de las lluvias en la región. También se menciona el sacrificio de infantes comprados en el mercado y supuestamente huérfanos. En su honor se celebraba el rito de los voladores, en el cual un sacerdote se colgaba de un palo para pedir agua.⁸

Otras deidades son

- Tıçono (Tedzono en la ortografía de Alvarado), traducido como ‘Demonio del Corazón’; su etimología no es clara.
- Toyna, probablemente *toho ina*, ‘Señor Perro’, equivalente del Xólotl azteca.
- Xitondoço (*sitoho ndodzo*), ‘Señor Ndodzo’. El término *ndodzo* sigue en uso entre los ñuudzaui para referirse a una deidad; su significado primario es ‘quetzal’ o

‘pecho’, por lo que puede aludir a un guerrero valiente. En el proceso inquisitorial, Xitondoço es el dios de los mercaderes.

Estos tres, junto con Dzauí, eran venerados como un conjunto en un templo de una estancia perteneciente a Yanhuítlán.

La mayor parte de las demás deidades tuvo nombres calendáricos. Algunos se pueden identificar con la ayuda de los códices, especialmente del *Códice Yuta Tnoho*, que enumera los importantes personajes que participaron en la fundación de los señoríos de la época primordial, cuando salió el sol.

- Los “dioses principales de Yanhuítlán” eran Guacu Sachi y Guacu Sacuhu. La palabra *guacu* (*quacu*) es traducida por Alvarado como ‘ídolo de los montes y cerros’. Sachi y Sacuhu probablemente son el señor 7 Viento y el señor 7 Movimiento, que aparecen como ancestros fundadores en los códices *Yuta Tnoho* (pp. 33, 10, 4 y 3) y *Tonindeye* (p. 3). Cuatro sacerdotes jóvenes los guardaban y los trasladaban continuamente de un cerro a otro y de estancia a estancia.
- Xicuíyo y Xiyo se mencionan junto con los dos anteriores como las cuatro deidades de Yanhuítlán, cuyas estatuas de jade estaban bajo supervisión directa de don Francisco. Xicuiyo significa ‘10, 11 o 13 Caña’. Posiblemente es el señor 13 Caña, el dios celeste que fue venerado por el señor 8 Venado antes de alcanzar el trono de Tututepec (*Códice Tonindeye*, p. 44). Xiyo (Siyo) ha de ser la señora 11 Serpiente, que figura en los códices como una mujer decapitada y que puede haber sido una diosa del maguey (cf. Furst, 1978, p. 166 y ss.).
- Xiyo, Xio o Xiu aparece en otras combinaciones. En el proceso inquisitorial se habla de dos deidades principales de Yanhuítlán, Xiu y Siquiui, que tenían sus

estatuas de jade, “figura de hombre y mujer”, y eran venerados junto con otros en un cerro cerca de Soyaltepec. Se les sacrificaban esclavos y sus sacerdotes eran cambiados cada tres años. Probablemente Siquiui (Siquevui) es el señor 11 Lagarto, un importante personaje de la época primordial (*Códice Yuta Tnoho*, pp. 51 y 13, cf. *Tonindeye*, p. 3).

- Quaqu Xiq y Quaqu Xio estaban entre los 20 envoltorios que don Domingo adoraba cada noche. Probablemente son señor 10 Lagartija (Siquu) y señora 11 Serpiente (Siyo), cuyos nombres representan dos días consecutivos y aparecen como los de una pareja de ancestros fundadores en el *Códice Yuta Tnoho* (pp. 33 y 3).
- Quequiyo era una deidad llamada “el ídolo del pueblo”, que don Francisco guardaba en el santuario subterráneo de su casa (el mismo donde se llevaba a cabo el culto para su difunta esposa). En su fiesta se le hacían sacrificios de palomas y codornices. Un testigo recordó cómo don Francisco le había sacrificado también un muchacho. Su nombre se puede traducir como ‘4, 5 o 9 Caña’. Probablemente se trata de la señora 9 Caña, una deidad importante para los ñuudzaui (códices *Yuta Tnoho*, pp. 33 y 3; *Tonindeye*, p. 51; *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuü*, pp. 30-V y 25-II).

La defensa contra todas estas acusaciones hechas al cacique y sus sacerdotes en forma anónima, era difícil; pero la lograron. Identificaron con precisión a sus contrincentes y reclamaron pertenecer a la iglesia que les perseguía. Don Francisco tuvo que invocar su deficiente memoria y su avanzada edad como excusa de no saber los detalles de la doctrina católica, pero don Domingo los conocía bien, tanto el Padre Nuestro como el Ave María, el Credo, el Salve Regina y los Artículos de la Fe “de la forma y manera que está impreso en lengua mixteca”. El cacique estaba familiarizado con la doctrina escrita por fray Domingo de Santa María, uno de los primeros evangelizadores

de la región, el mismo que figura en el proceso inquisitorial como uno de los intérpretes.

Los acusados fueron asistidos por un abogado, pero aun así es notable el grado de comprensión que alcanzaron del complejo mecanismo inquisitorial para conseguir una defensa válida y efectiva. En su situación crítica contaban además con el apoyo de varios otros españoles, en primer lugar del encomendero Francisco de las Casas, el “gran ausente” del proceso, pero también de Juan de Ruanes, quien había sido vicario de Yanhuatlán, y ahora el primero en defenderles ante la Inquisición y en presentarse como fiador para que salieran libres.

Después de pasar un año y nueve meses en la cárcel de la Inquisición en México, después de haberse enfermado allí, don Domingo salió bajo fianza y regresó a Yanhuatlán donde vivió hasta 1558. Aunque no hay claridad sobre el particular en las actas conservadas, parece que también los sacerdotes presos finalmente fueron puestos en libertad.

Las actas de este proceso inquisitorial son un testimonio elocuente del choque entre dos culturas. En este interesante momento histórico se inserta el *Códice Añute*. Por su enfoque en los rituales antiguos, este documento de manera implícita se coloca al lado del movimiento ñuudzaui de resistencia cultural.

Menos de una década después de la invasión militar se había iniciado la invasión espiritual. A finales de los años veinte del siglo XVI, varios frailes dominicos llegaron a la tierra de los ñuudzaui para introducir el evangelio y combatir lo que en sus ojos era “superstición” y “obra del demonio”. Recogieron y quemaron imágenes de los dioses, códices y objetos ceremoniales, y amenazando a la gente con el infierno, bautizaron, catequizaron, exigieron la asistencia a la misa, la confesión de los pecados, etcétera.

Parte de la aristocracia indígena vio en este proceso una oportunidad de obtener beneficios y se sujetaron de inmediato como “buenos vasallos” a la nueva administra-

ción colonial. Otros líderes vieron toda esa destrucción con tristeza y trataron de elaborar, de una manera consciente, una estrategia de resistencia. No actuaron aislados. Los procesos inquisitoriales de la época demuestran la misma actitud entre personas de lugares muy distantes.

El primer ejemplo es el triste caso de don Carlos Chichimecatecuhtli de Texcoco. Su visión orgullosamente anticolonial era clara:

Huyamos de los padres religiosos y hagamos lo que nuestros antepasados hicieron, y no haya quien nos lo impida. En su tiempo no se asentaban los macegales en petates ni en equipales [tronos], ahora cada uno hace y dice lo que quiere [...]. ¿Quién son estos que nos deshacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a costas y nos sojuzgan? [...] No se ha de igualar nadie con nosotros [los príncipes], que esta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y posesión. Y el señorío es nuestro y a nosotros pertenece [...]. ¿Quién viene aquí a mandarnos y aprehendernos y a sojuzgarnos? que no es nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala [...] pues aquí estamos y no ha de haber quien haga burla de nosotros. (González Obregón, 1910, p. 43.)

De manera similar se expresaba don Hernando, el cacique de Coatlán, un importante centro religioso en la tierra de los *beni zaa*. “No es mi amo Jesucristo, ni sé quién es”, declaró con orgullo. Tenía contacto con los señores de otros reinos, entre ellos los nobles de Yanhuilán. Su ideología mesiánica recuerda la idea de los “Cinco Soles” acerca de una construcción y destrucción cíclicas de los imperios: durante ocho días iba a haber tempestades y temblores de tierra que destruirían el poder de los españoles. Ya habían nacido los nuevos reyes: uno en México, otro en la Mixteca y el tercero en Tehuantepec. En otras palabras, la Triple Alianza del imperio azteca iba a ser renovada

y a la vez ampliada, formada por un rey mexica, un rey ñuudzaui y un rey de los beni zaa. El rey mixteco fue el cacique de Tututepec, don Pedro de Alvarado, y el rey de Tehuantepec, don Juan Cortés Cocijopij.

Así, don Hernando de Coatlán fomentó un movimiento de rebelión que estallaría pocos años después, en 1547. No duró mucho, porque fue dominado rápidamente por la fuerza militar española.⁹

El proceso inquisitorial se dio precisamente en la fase preparatoria de este movimiento. Es interesante el testimonio de Luis Delgado, vecino de la ciudad de México, residente en Tilantongo:

se dio a buscar los sacrificios que tenían y halló que en la estancia de Tocanzahuala que es sujeto del dicho pueblo de Yanhuítlan, en la cual estaba renovado un cu [altar] de cual este testigo junto con otros españoles sacaron mucha cantidad de sacrificios e ídolos y trece o catorce ollas de sangre – y la una era fresca que parecía de tres o cuatro días – y una cabeza de un español, la cual, según que los indios se lo dijeron, habían traído del pueblo de Tepetl Tututla, presentada al dicho don Francisco y Don Domingo.

Y como este testigo y los demás españoles sacaron los ídolos, la cacica de la dicha estancia e indios se lo resistían por fuerza y por ruegos, diciendo que no eran suyos sino de los señores de Yanhuítlan y allí los habían traído a guardar por miedo de los frailes y que si se los llevaban que la matarían. Y este testigo llevó los ídolos a su casa y cada día era muy perseguido de don Francisco y Don Domingo con mensajeros y presentes para que les diese los dichos ídolos. Y después el dicho Domingo Estumeca¹⁰ vino muy de propósito a este testigo de parte de los dichos Don Francisco y Don Domingo: que le darían todo lo que quisiese. Y este testigo, como cristiano y temeroso de Dios no se los quiso dar, mas antes en su presencia, por les dar enojo, los

quemó. Y el dicho Domingo Estumeca lloraba y recibía mucha pasión de ello y con mucha instancia le rogaba que ya que los quemaba le diese la cabeza y ciertas cosas de ellos. Y como este testigo no quiso, le rogó que no dijese nada a los frailes.

Don Hernando, el cacique de Coatlán, había enviado cuatro cabezas de españoles, con espadas, sillas de caballo, jubones y calzas, al cacique de Tututepec “para le inducir que se alçase con él”. Tepetl (‘cerro’) Tututla (‘lugar de pájaros’) ha de ser una traducción nauatl directa de Yucu (‘cerro’) Dzaa (‘pájaro’), ‘Cerro de pájaros’, el nombre de Tututepec en dzaha dzauí. Combinando estos datos, sospechamos que el cacique de Tututepec a su vez había repetido el gesto y enviado una cabeza de español a otros grandes señores de Ñuu Dzauí, como una invitación ritual a una alianza contra los invasores. El texto del proceso inquisitorial demuestra la importancia religiosa, tal vez mágica, atribuida a estos objetos. Ahora este detalle nos demuestra el carácter suprarregional de la ideología de resistencia nativa que determinó los actos de don Domingo, don Francisco y don Juan.

“Ya no soy cristiano, sino como antes solía”, decía don Francisco cuando iba a celebrar el culto a Dzauí, desnudándose y pintándose “a manera de tigre” (para convertirse en naual). La vigilia católica no la guardaba. Antes de ir a la iglesia quemaba copal ante los dioses ancestrales, y durante la misa tomaba el alucinógeno piciete en la boca para no escuchar la predicación.¹¹ Evitaba mirar el sacramento y no se hincaba. Junto con don Juan amonestaba a todos los que iban a la iglesia para que tomaran copal antes de que se fueran allá y que rezaran y adoraran en aquella parte donde solían estar los templos antiguos –que era el lado sur del patio de la iglesia–, y que no debían adorar al Santo Sacramento del altar, sino a “los demonios que estaban en los aires, que eran los dioses de sus padres”.

Ante la política evangelizadora de construir iglesias encima de los templos derrocados en señal de su victoria, lógicamente se opuso la estrategia indígena de incorporar esos adoratorios cristianos para continuar su culto propio en el mismo lugar.

Además se boicoteaba la predicación de la nueva fe: el proceso inquisitorial hace constar que la iglesia de Yanhuitlán, pese a la riqueza del señorío, estaba en condiciones pésimas. Un testigo, fray Martín de Santo Domingo, se quejaba de que en la estancia de Molcaxtepec “quiso decir misa y no halló iglesia, sino un xacalillo”, en que apenas cabían 10 personas, con un techo muy bajo: “no osó alzar la hostia como suele tan alto por no tocar en la paja”.

El cacique y los principales de Yanhuitlán tenían vigilados con espías a los frailes día y noche, alertas para saber cuándo los dominicos iban a hacer visitas en búsqueda de las antiguas imágenes divinas. Mientras, don Francisco y otros sacerdotes usaban toda su influencia para convencer a la gente de no entregar tales objetos de culto: “para qué traían sus dioses a los quemar, que mirasen que eran de sus padres y de sus antepasados, que los guardasen y adorasen y que no los diésen a los frailes”. Reprendían hasta a los caciques de Tilantongo. Su argumentación era idéntica a la de sus colegas en Coatlán: los cristianos son tontos y cobardes (“gallinas”, “ciguates y cuilones” –o sea ‘mujeres’ y ‘putos’– dice el texto), los evangelios son mentiras y no más que unos papeles, los frailes quitan a uno el corazón cuando bautizan (“no entendais a estos frailes que son unos bellacos, y no entendemos lo que nos dicen, y bien ha hecho nuestro señor echarlos de acá”). Había que continuar con lo que hacían los antepasados y no olvidar la religión ancestral, pues pronto regresarían los dioses, con el orden de antes, y los europeos tendrían que marcharse: “que no crean [...] la doctrina [...], porque los cristianos presto se han de acabar y se irán a Castilla; que han de venir a servir al demonio, que no le enojen, porque les matará y no lloverá...”.

Probablemente muchos otros caciques y sacerdotes indígenas de esa época compartían este pensamiento (entre ellos, sospechamos, el señor 10 Hierba de Jaltepec y el pintor de su códice).

Las luchas armadas contra el colonizador fracasaron; pero la resistencia espiritual, iniciada y planeada por aquellos caciques y sacerdotes, intelectuales indígenas, tuvo éxito. Cuando podemos observar que la religión mesoamericana es una realidad actual, contemporánea, no algo únicamente del pasado, vemos que esto es el resultado de aquella resistencia espiritual, continuada por muchas generaciones de indígenas combativos hasta hoy.

En México, así como en otras partes del continente americano, la cultura indígena ha logrado sobrevivir los enormes ataques lanzados contra ella. Ha perdido terreno, es cierto, ha tratado de incorporar lo nuevo, se ha adaptado y transformado en circunstancias difíciles y de mucha limitación, a la vez que ha inventado múltiples formas de resistencia, y luchando se ha mantenido como la identidad propia de un segmento social diferente.

Por eso también hoy este conflicto y este etnocidio son problemas más actuales que nunca. Por un lado el colonialismo interno de los Estados-nación, con su violencia (física y científica), su desigualdad, discriminación y corrupción, que trata de “homogeneizar” a su población y desaparecer (exterminar, estancar, tornar folclóricos) a los pueblos indígenas. Por el otro la oposición de los campesinos e intelectuales amerindios que buscan mantener y desarrollar su cultura, su lengua y sus valores.

Los indígenas que resistieron en el siglo xvi, enfrentando incluso a la Inquisición española, hacen oír su voz hasta nuestros días.



NOTAS

- ¹ Estudios de estos datos han sido publicados por Dahlgren (1954, cap. 14) y Spores (en Flannery y Marcus, 1983, p. 342 y ss.). Para nuestra síntesis pudimos aprovechar la transcripción completa, hecha por Richard Greenleaf, cuyos propios estudios (1961, 1969, 1978) siguen siendo fundamentales.
- ² El texto de aquel proceso fue publicado por González Obregón (1910) y analizado por Greenleaf (1961, p. 68 y ss.).
- ³ En el expediente 9 encontramos copias de los procesos correspondientes, que revelan detalles interesantes: el mercado se llevaba a cabo cada cinco días, cerca de una cueva, que era un adoratorio antiguo, cerrado por los frailes.
- ⁴ La acusación es ilustrativa, sin embargo, porque señala una costumbre representada con frecuencia en los códices: la del matrimonio entre tío y sobrina (cf. Spores, 1974).
- ⁵ Compárese la descripción de la religión mesoamericana en los libros explicativos de los códices *Borbónico*, *Borgia* y *Laud* en la colección Códices Mexicanos del Fondo de Cultura Económica.
- ⁶ La forma de adivinanza probablemente era similar a la descrita por Ruiz de Alarcón (tratado V, cap. 5): el adivino selecciona una cantidad impar de granos de maíz (19, 25 o 39), ordena parte de éstos sobre un lienzo y guarda otros (7 o 9) en su mano. Invocando como deidades tanto al maíz ("7 Serpiente") como a los dedos ("Los del día 5"), arroja los maíces sobre el lienzo: si caen con la cara hacia arriba es buena suerte y respuesta positiva, y al contrario si caen con la cara hacia abajo. Otra técnica adivinatoria es descrita por fray Juan de Córdoba: la usaban los beni zaa (zapotecos) para determinar la suerte de un matrimonio. Consiste en agarrar y contar frijoles: los números nones y los que no se dividen entre 3 o 4 son favorables, mientras que los números pares y los que sí se dividen entre 3 y 4 son desafortunados. Véanse también los estudios de Van der Loo (1983), Anders y Jansen (1993), Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1994).

- 7 Lo mismo pasó con el relato de fray Pedro de los Ríos sobre la fiesta correspondiente del año azteca, la veintena Huey Pachtlí, que cayó en fines de octubre y principio de noviembre: “Esta era la fiesta del omillamiento, en esta fiesta celebraban la fiesta de todos sus dioses, así como quien dice fiesta de todos los santos” (*Telleriano-Remensis*, p. 13).
- 8 El mismo rito con el mismo fin lo hacían los beni zaá para Cosío (*Vaticano A*, p. 55v). Véase también Dahlgren (1954, p. 279 y ss.).
- 9 Fray Pedro de los Ríos, el último comentarista del *Códice Telleriano-Remensis*, estuvo presente en este conflicto: véase Anders y Jansen (1996, pp. 25-26). Véase también el comentario de Spores (1967, p. 67).
- 10 “Estumeca” (*oxtomecatl*) es un término nauatl para un mercader que comerciaba artículos de lujo entre diversas regiones.
- 11 Un testigo aclaró “que el dicho piciete es yerba común en esta tierra que muchos indios y algunos españoles y negros la traen en la boca y dicen que les amortece todas las carnes y que les da fuerza y que les quita el hambre y [sirve] para dolor de cabeza y para otras enfermedades y que esto es público y notorio”.

CAPÍTULO V



LECTURA DEL CÓDICE AÑUTE

Lectura del Códice Añute



Presentamos enseguida nuestra explicación del libro histórico de Añute en forma de una lectura breve de los signos pictográficos, una transformación esquemática de la escena figurativa con sus elementos ideográficos, simbólicos y fonéticos, en un texto español sin pretensión literaria. Tal lectura implica siempre una interpretación así como una selección, a veces subjetiva, de diversas alternativas. Nuestro objetivo no es ofrecer una lectura “definitiva”, sino presentar una guía básica a quien quiera profundizar en esta parte de la extraordinaria historia indígena de México.

El *Códice Añute* consta de 20 páginas cuya lectura hemos organizado en cinco partes de acuerdo con su contenido:

1. Los fundadores (páginas 1 a 5, renglón I)
2. La dramática historia de la señora 6 Mono (pág. 5, reng. II, a pág. 9, reng. I)
3. Las generaciones sin fecha (pág. 9, reng. I, a pág. 11, reng. I)
4. Tay Sami Nuui, la relación con los nauas (pág. 11, reng. I, a pág. 13, reng. II)
5. Los sucesivos gobiernos hasta la época colonial (pág. 13, reng. II, a pág. 20)

Al inicio de cada una de estas partes, daremos una síntesis de su contenido para ubicar la lectura, seguida de nuestra interpretación (“traducción”), en forma de versos, de las escenas reproducidas. Seguimos la división de cada página del códice en líneas o renglones que numeramos para facilitar su ubicación; el número latino corresponde a la página y el romano a cada renglón. Los textos entre paréntesis y corchetes no pertene-

cen al discurso del códice, son agregados aclaratorios de los intérpretes. Téngase presente que la lectura de las escenas se hace en zig-zag, y de abajo hacia arriba, empezando en la esquina inferior derecha (en el facsimilar hay líneas rojas que guían la lectura, mientras que en los renglones reproducidos la dirección la indican las flechas).

Frontispicio

Probablemente se trata de la fecha para la que este códice fue preparado.¹



Año 2 Pedernal, día 5 Caña (¿8 de mayo de 1560 d. C.?).



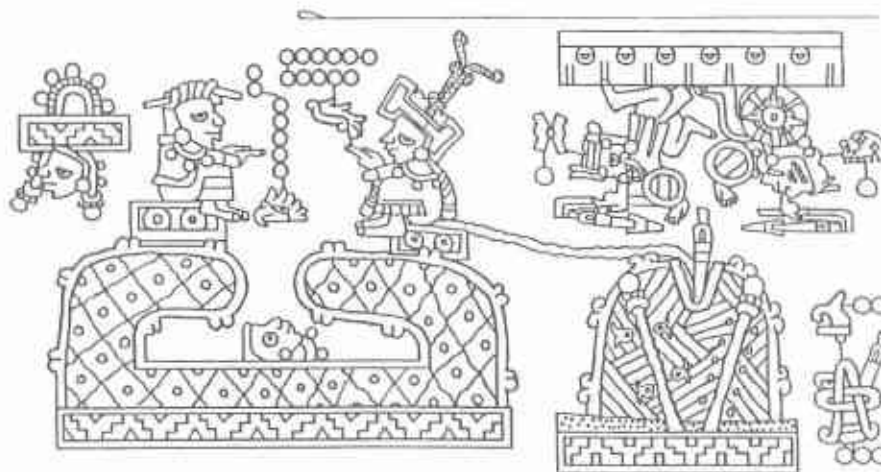
Los fundadores

(Páginas 1 a 5)

El principio de la historia dinástica se relata en términos simbólicos que destacan el origen misterioso y divino de los reyes. Los diversos poderes sobrehumanos de la naturaleza (Sol, Venus, Tierra, Árbol) participan en el proceso de la creación: se forja una alianza primordial en forma de matrimonio, y se realizan rituales en lugares importantes.² Fueron los dioses Venus y Sol los que iniciaron la genealogía, al tirar sus dardos desde el cielo. Uno de estos dardos perforó el gran Cerro Precioso, ubicado en el Lugar de Arena (Añute, Jaltepec), y fertilizó la tierra. Así nació el primer ancestro del linaje (p. 1-I).

La nieta de este señor primordial se casó con un príncipe que había nacido de un árbol grande en la Ciudad de las Llamas o Ciudad Ardiente, Ñuu Ndecu, el actual San Miguel Achiutla (p. 2).

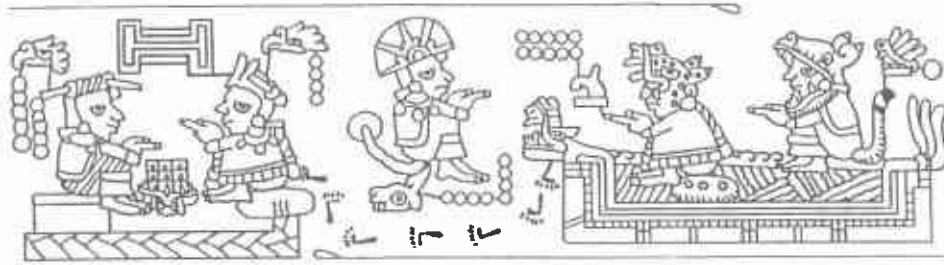
Esta pareja fundó la familia reinante de Añute. Su hijo, el señor 10 Caña, Águila de Fuego, participó en una larga serie de rituales y recibió el reconocimiento por parte de los gobernantes de los señoríos vecinos (*Códice Añute*, pp. 3-4). Su sucesor fue el señor 3 Lluvia (p. 5-I-II).



Año 3 (?) Caña, día 2 Casa, fue la fecha sagrada:³
 el señor 1 Muerte, que es el dios Sol, sentado como gobernante supremo,
 y el señor 1 Movimiento, que es el dios Venus, que corre por el cielo,
 como guerreros celestes, armados con lanzadardos (*atlatl*) y escudo,
 tiraron como flechas sus rayos desde lo alto.

Este dardo de la primera luz del mundo
 cayó sobre el Cerro que Domina la Ciudad de Arena (Añute/Jaltepec),⁴
 y penetró allí en la tierra de jade y de oro, la tierra preciosa.⁵
 De esta fecundación nació, como hijo de la tierra y de la luz celeste,
 el señor 11 Agua, Volcán que Humea (¿Popocatepetl?),⁶
 quien se asentó en el Valle Donde Nacieron los Seres Humanos.⁷
 Allí se casó con la señora 7 Águila, Joya del Lugar de Nacimiento.⁸

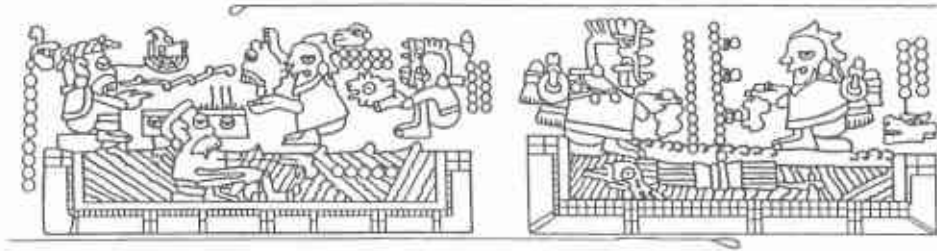
Página 1, renglón II ➡



Como hija de esta pareja nació la señora 10 Águila, Esplendor de la Tierra.
Ella se casó con el señor 4 Águila, Pasajuego Blanco,⁹
quien procedió del señor 10 Casa, Jaguar, y de la señora 1 Hierba, Puma,
gobernantes y protectores divinos de Río de la Serpiente.¹⁰

Como hija de la señora 10 Águila y del señor 4 Águila
nació la señora 8 Conejo, Cabeza de Sol.

[Ella fue la madre primordial de la dinastía de Añute (Jaltepec) y prima
hermana de los fundadores de las dinastías de N̄uu Tnoo (Tilantongo) y
Dzan-daya (Mitlatongo).]¹¹

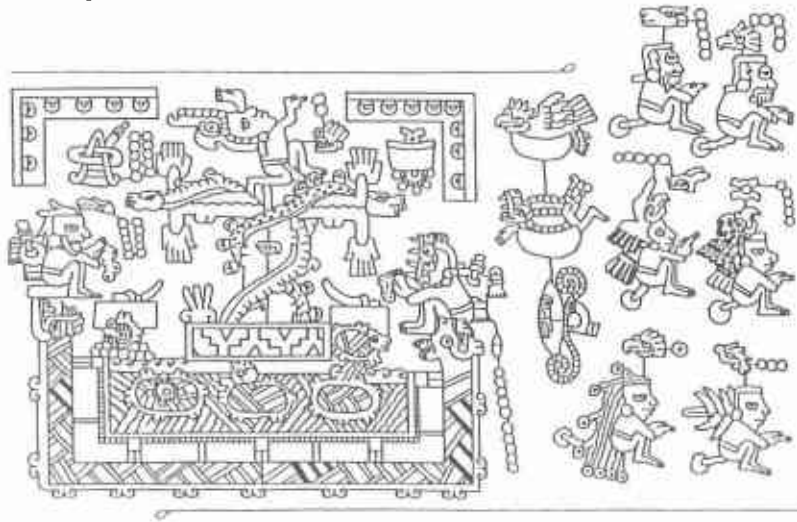


En Río del Ave, donde está el sagrado rollo de varas, dos sacerdotes,
cargadores de tecomates de tabaco (piciete), hicieron ofrendas de tabaco en polvo.

Eran el anciano señor 10 Lagartija, Hacha de Jade,
y el sacerdote-guerrero señor [10 Pedernal] Rostro de la Tierra.¹²
Esto fue la preparación para que naciera el otro ancestro del linaje.

Los mismos dos sacerdotes
-el anciano señor 10 Lagartija y el señor 10 Pedernal, Rostro de la Tierra-
se dirigieron al Río de la Mano que Arranca Plumas,
es decir, Río que Arranca (Yuta Tnoho/Apoala),
y, pidiendo alimento y prosperidad,
ofrecieron piedras animadas (Ñuhu), con cara de lluvia y de lagartija,
a los dueños de aquel lugar,
el señor 5 Viento, Lluvia que Bajó del Cielo,
y su esposa, la señora 9 Lagarto, Lluvia, Telaraña-Quetzal,
quien habló a los dos sacerdotes y les dio instrucciones.¹³

Página 2, renglón I ➡



Siguiendo las instrucciones de la pareja primordial de Apoala, los dos sacerdotes, cargadores de tecomates de tabaco, el anciano señor 10 Lagartija y el señor 10 Pedernal, Rostro de la Tierra, se dirigieron al ancestral Valle Pedregoso de Puma y Culebra. Al lado del río que pasa por la Ciudad de las Llamas (Ñuu Ndecu/Achiutla),¹⁴ se sentaron y colocaron frente a ellos, sobre rosetones ceremoniales, las dos piedras sagradas, bendecidas por los señores de Apoala, la piedra de la lluvia y la piedra de la lagartija, que por su aspecto tenían el poder mágico de atraer el agua. Allí en el río de Achiutla estaban colocadas también tres piedras –la piedra preciosa, la piedra del puma y la piedra del fuego–, como las tres piedras del fogón que sostienen el comal, símbolos del origen y del fundamento sagrado del cosmos.¹⁵

Allí los dos sacerdotes hicieron ofrendas de piciete molido
y colocaron hierbas anudadas sobre los papeles ensangrentados del autosacrificio.
Por este acto de magia y respeto religioso creció en aquel lugar
el gran árbol del origen, que levantó y sostiene el cielo.
Era el árbol del ojo (Yutnu Nuü), una ceiba o un pochote,¹⁶
rodeado por las serpientes de niebla y de oscuridad,
es decir por misterios e impresionantes poderes sobrehumanos.¹⁷
De su tronco nació el señor 2 Hierba, Difunto-Serpiente,
padre primordial de la dinastía.
Año 10 Caña fue la fecha sagrada.

A él fueron ofrecidos –colocados en cesto y jícara–:
el jade y el oro (la riqueza en abundancia),
el águila y la serpiente de fuego
(el poder para transformarse y volar en trance, como bola de lumbre),
así como la mano con el cuchillo y la sogá (la autoridad civil).¹⁸

Junto con él nacieron:
el señor 1 Águila, Agua,
el señor 3 Agua, Maguey,
el señor 5 Venado, Guajolote,
el señor 5 Movimiento, Codorniz,
el señor 5 Lagartija, Lluvia,
y el señor 5 Águila, Lluvia.

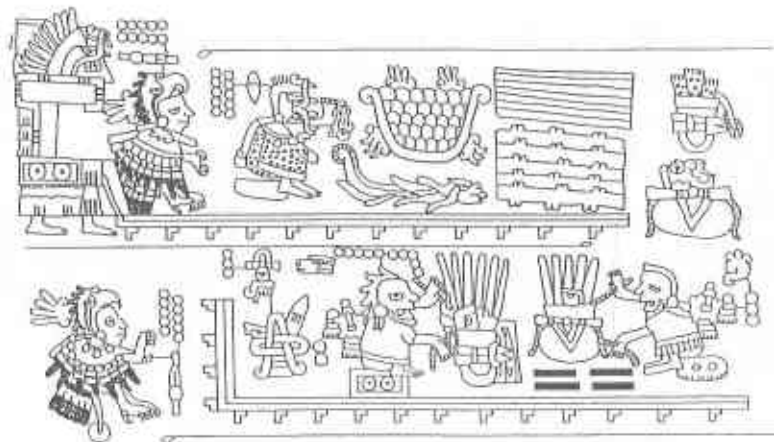
[Fueron los siete hombres originales, los fundadores y dueños primordiales, los que dieron vida a la región. Fueron los primeros nüudzauh (mixtecos).]¹⁹

← *Página 2, renglón II*

En el año 10 Caña (931 d. C.), día 4 Venado,²⁰
 en el Templo del Aliento y de Rayas en el Altar de Telaraña (¿Chindúa?),²¹
 en el patio donde gotas de hule manchan el papel de las ofrendas
 y donde corre la sangre del autosacrificio,
 contrajeron matrimonio los dos fundadores de la dinastía:
 el señor 2 Hierba, Difunto-Serpiente Emplumada,
 y la señora 8 Conejo, Cabeza de Sol,²²
 hija del señor 4 Águila, Pasajuego Blanco,
 y de la señora 10 Águila, Esplendor de la Tierra,
 señores del Valle Donde Nacen los Seres Humanos.

Página 3, renglón II (inferior) ➡

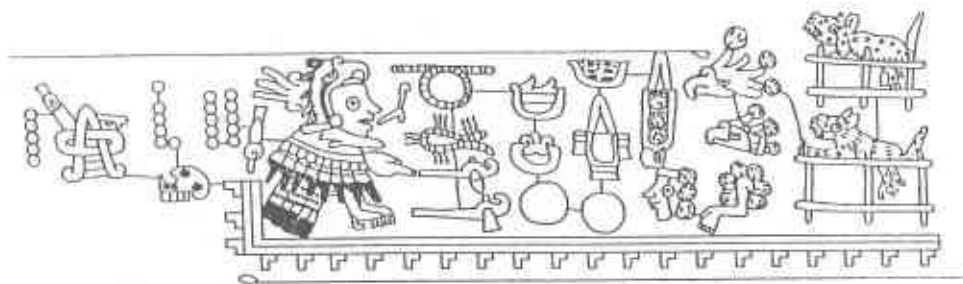
➡ Página 3, renglón III (superior)



Como hijo del señor 2 Hierba y de la señora 8 Conejo
 nació el señor 10 Caña, Águila de Fuego
 En el año 2 Pedernal (936 d. C.), día 3 Lluvia, seis días después de su nacimiento,
 se hizo para él un importante ritual.²³
 En un recinto almenado, los ancianos cargadores de tecomates de tabaco,
 el señor 10 Lagartija y el señor 3 Flor,
 ataron dos envoltorios sagrados, adornados con plumas rojas.
 El primero, en forma de un rollo de varas envuelto en telas,
 estaba consagrado a la señora 8 Conejo.
 El segundo, un bulto de manta, contenía la reliquia del árbol del ojo,
 del árbol del origen, del que había salido el señor 2 Hierba.
 Así, se creó un santo recuerdo de ambos ancestros,
 para que fueran venerados por sus descendientes.²⁴

Ante estos envoltorios los sacerdotes pusieron una mesa de ofrendas,
una mesa de dos manojos contados,
cada uno de 10 elementos (hierbas, pajas u hojas).²⁵
Allí se colocaron también el envoltorio del dios de la lluvia
y el sagrado rollo de varas con tiras de piel de jaguar.
Con carrizos verdes y rajas de ocote, debidamente ordenados,²⁶
se encendió un gran fuego en el brasero,
ante la serpiente emplumada, la fuerza divina del maíz.²⁷
El sacerdote-guerrero señor 10 Pedernal, Rostro de la Tierra,
cerró la ceremonia con una ofrenda de piciete molido.
Todo esto se llevó a cabo en el recinto del templo de la serpiente emplumada
en el Lugar al Pie del Altar (Sachío).²⁸
Allí estuvo parado, al pie de la escalera de la pirámide,
el señor 10 Caña, Águila de Fuego, supervisando el rito.

Página 3, renglón III ➡



En el año 5 Caña (939 d. C.), día 6 Muerte,
el señor 10 Caña, Águila de Fuego, estuvo de nuevo en el recinto sagrado,
hablando y dirigiendo la ceremonia.

Ante él fueron depositados los símbolos de la autoridad civil
y del quehacer religioso, usados especialmente en los ritos de las victorias militares:

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),²⁹
la vasija con sangre y la vasija con un corazón (implementos del sacrificio),
el color rojo y el color blanco (con que se pintan a las víctimas del sacrificio),
la bolsa de copal y la vasija 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 armazones de madera del puma y del jaguar,

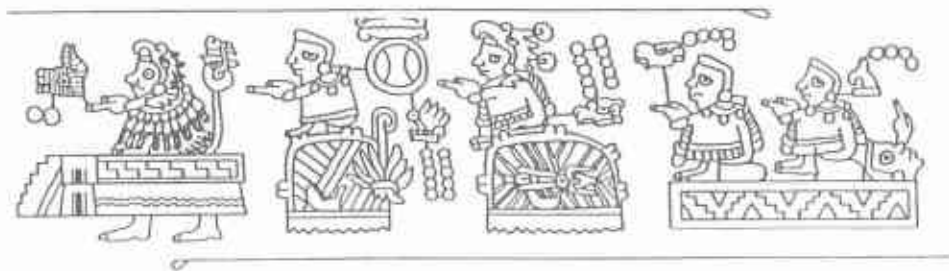
← Página 3, renglón IV



las “jaulas” del águila negra y del águila blanca
 (para flechar a los valientes que se capturan en la guerra),
 el Ñuhu de las armas, el Ñuhu del envoltorio.³⁰

Así el joven señor 10 Caña fue aclamado como soberano
 por los señores de las comunidades sujetas y vecinas:
 el señor 9 Lluvia, Jaguar Sangriento, del Cerro-Cabeza (¿la Cabecera?),³¹
 los señores 8 Perro, Lagarto que Carga el Cielo, y 4 Hierba, Águila Sangrienta,
 de la Ciudad Sagrada, Monte del Canto con Baile (Yucu Cata/Zahuatlán),³²

Página 4, renglón I ➡



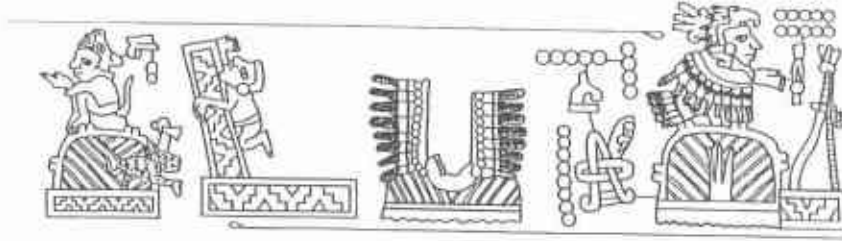
el señor 2 Conejo, Águila que Nació de la Tierra, de Sachio ('Al pie del altar'),
 el señor 10 Hierba, Escudo de Piedra, del Lugar de la Palma (¿Añuu/Soyaltepec?),
 el señor 10 Zopilote, Águila de Oro, del Lugar de la Flecha (¿Andúa?),
 el señor 5 Serpiente y el señor 4 Casa, de la Ciudad de Cabeza con Mano que Señala (¿Ñuunaha?),³³

← *Página 4, renglón II*



el señor 10 Caña y el señor 1 Zopilote, del Cerro Blanco (¿Yucu Cuisi/Iztaltepec?),
el señor 7 Jaguar y el señor 5 Lluvia, de la Ciudad Donde se Abren las Fauces de la Tierra,³⁴
el señor 10 Movimiento, Águila de Pedernales, de la Ciudad del Hombre Sentado,³⁵
el señor 10 Perro y el señor 10 Mono, de Cerro del Collar (¿Cozcaltepec?),³⁶

Página 4, renglón III ➡

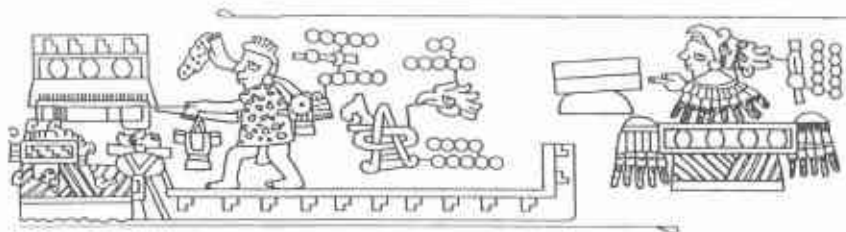


el señor 2 Viento, Puma, de la Ciudad del Hacha y del Cervatillo
(¿Yucuñucaa y Mazaltepec?).

La ciudad grande abarcaba muchos lugares bajo sus alas.³⁷

En el año 8 Pedernal (968 d. C.), día 9 Casa ,
el señor 10 Caña, Águila de Fuego,
subió al Monte, Donde Hay Palmas, Donde se Colocan las Trampas para Cazar.³⁸

← Página 4, renglón IV

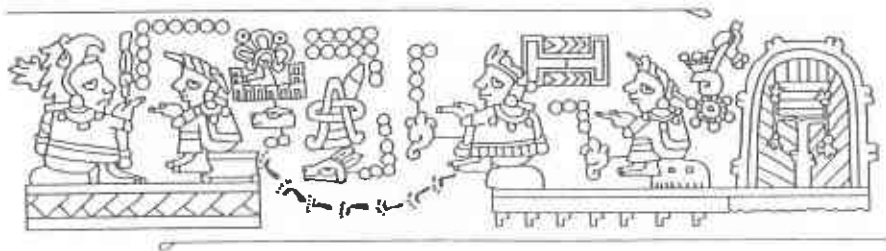


Subió al Monte, Donde Está la Plataforma de las Alas de Águila
(un lugar de nauales, un sagrario alto que abarca todo).

Allí juntó su carga de leña del monte,
de la cual hizo entrega, como signo de su servicio religioso.³⁹
Con esta muestra de devoción mereció entrar en el templo del pueblo.

Por eso, en el año 9 Casa (969 d. C.), día 7 Águila,
el señor 10 Caña, como sacerdote espiritado, untado de negro, salpicado de gotas de sangre,
hizo una ofrenda de piciete molido y de incienso de copal
en el recinto sagrado,
ante el envoltorio sagrado en el templo de Añute (Jaltepec).⁴⁰

Página 5, renglón I ➡



El señor 10 Caña, Águila de Fuego, contrajo matrimonio
con la señora 2 Lagartija, Estrella Parada en un Recinto Brillante,
en el año 12 Pedernal (972 d. C.), día 7 Venado.

Ella era hija del señor 5 Flor, Fortaleza,
y de la señora 5 Flor, Joya del Antiguo Lugar del Autosacrificio,
gobernantes del Cerro del Árbol Florido (¿Yucu Ita?).⁴¹



La dramática historia de la señora 6 Mono

(Páginas 5 a 9)

La representación de las generaciones sucesivas en el resto de la página 5 de nuestro códice está muy condensada. La escena posterior al matrimonio del señor 10 Caña muestra un sacerdote, el señor 3 Lluvia, ofreciendo copal y piciete al envoltorio sagrado en el templo de Añute. La implicación parece ser que este fue el hijo del señor 10 Caña y que le sucedió en el oficio sacerdotal. Si es así, el registro aquí está muy abreviado. Vamos notando que el culto al envoltorio funciona como un mecanismo de legitimación de los sucesivos señores gobernantes. Cada príncipe heredero entra en el templo y, al salir, contrae matrimonio. En la siguiente generación se repite la escena. Este ritual dinástico muchas veces se celebra cuando el protagonista es aún muy joven.

El cronista Herrera aclara al respecto:

Metían los muchachos de siete años en los monasterios y allí les enseñaban la religión, y buenas costumbres, y los padres los sustentaban: subían de grado en grado en las dignidades: eran los oficios por cuatro años: el Rey hacía los nombramientos y proveía los cargos. (Década III, libro 3, capítulo 13.)⁴²

Después del matrimonio del señor 3 Lluvia (Añute, p. 5-II), la secuencia genealógica es aún más problemática. Sigue una pareja -señora 10 Venado y señor 8 Viento- que mira en la dirección de la lectura a la señora 9 Viento, quien sale de donde están ellos y va a

hacer su ofrenda en Añute. Obviamente, la señora 9 Viento fue la hija del señor 8 Viento y de la señora 10 Venado, pero ¿cuál fue su relación con su antecesor, el señor 3 Lluvia?

Alfonso Caso (1964, p. 31) interpretó estas escenas como una ruptura entre una “primera” y “segunda” dinastía de Añute, pero en realidad no hay ningún signo o línea separadora alguna que justifique esa suposición. Al contrario, el elaborado relato del origen de la dinastía en nuestro códice sugiere la relevancia de este hecho para las generaciones posteriores. Por consiguiente debe de haberse dado una continuidad y un lazo de sangre entre el señor 3 Lluvia y su sucesora, la señora 9 Viento, la siguiente en hacer la ofrenda en el Templo de Añute. No parece lógico que el códice relate toda esta historia dinástica temprana para después pasar a un personaje totalmente desvinculado, sin por lo menos dar una pequeña explicación.

Corona Núñez sugiere que el señor 8 Viento pudo haber sido el hijo del señor 3 Lluvia, pero tal idea no concuerda con la información detallada que el *Códice Tonindeye* (pp. 1-7) nos ofrece sobre el referido señor 8 Viento: nació de la tierra, salió de Apoala, fue aclamado como rey en varios lugares y por fin se hizo rey de Altar de Flores Blancas (Chiyo Yuhu, Suchixtlán).⁴³ De ahí que aventuremos la hipótesis de que la señora 10 Venado, la esposa del señor 8 Viento, fuera una hija del señor 3 Lluvia: ella misma no hizo el ritual en Añute, ni gobernó allí, pero su hija sí. Una interpretación alternativa (que nos parece menos probable) sería que la señora 9 Viento no fuera hija del señor 8 Viento, sino del señor 3 Lluvia, y que ella solamente viniera de la corte del señor 8 Viento porque éste le dio permiso para realizar el rito al envoltorio en Añute.

De todas maneras, Añute parece haber estado bajo el control del señor 8 Viento y de su esposa. Observamos que el señorío de 8 Viento de por sí parece haber sido muy importante ya que de él se derivan varias dinastías (entre las cuales también está la de Ñuu Tnoo). Los códices sugieren que Chiyo Yuhu tuvo un papel dominante en la

Mixteca Alta al inicio del Posclásico. Por tanto es probable que este topónimo –en aquel tiempo– se refiriera específicamente al sitio arqueológico de Cerro Jazmín (a unos 2 km al occidente del actual Suchixtlán), uno de los asentamientos más importantes de la fase Las Flores (500-1000 d. C.). Una zona arqueológica de significado similar en el mismo valle de Yanhuitlán-Nochixtlán es la que tiene el significativo nombre de Yucu Ñudahui ('Cerro del dios de la lluvia' o 'Cerro de la Mixteca'); su origen data del periodo Clásico tardío y parece haber sido el sitio donde el señor 8 Viento fue aclamado como rey (*Códice Tonindeye*, p. 2; cf. Spores, 1972, pp. 86-87, 124-126, 182 y ss.).

La hipótesis que proponemos es que a fines de la fase Las Flores, Cerro Jazmín (Suchixtlán) dominaba todavía el céntrico valle de Yanhuitlán-Nochixtlán, pero para el inicio del Posclásico (fase Natividad), este poderío se desintegraba y varios señoríos pequeños empezaban una lucha por independizarse, entre ellos Añute (Jaltepec). Probablemente este proceso político de desintegración y nueva concentración formaba parte de la gran y aún poco entendida transformación social que separa el Posclásico del Clásico.

De todas maneras, parece que la historiografía ñuudzaui nos quiere explicar cómo el centro de gravedad política se trasladó de Chiyo Yuhu (Cerro Jazmín) a Ñuu Tnoo (Tilantongo) mediante una serie de conflictos armados –que causaron la muerte de varios príncipes– y por las acciones de algunos individuos, en especial del señor 8 Venado, hombre capaz, valiente y ambicioso, que no pertenecía a los linajes establecidos. La desvinculación entre las nuevas dinastías y sus antecesoras de la fase final del Clásico sería reinterpretada más adelante en términos de la historia sagrada de la creación: los ancestros fundadores habían nacido de la tierra (de árboles, ríos, piedras, etc.) y habían vencido a la gente de piedra, los seres “prehistóricos” que moraban allí en la época de la oscuridad primordial, los cuales se convirtieron en piedras cuando salió el sol por primera vez.

En otros códices hay más datos y escenas paralelas que facilitan la comprensión de todos esos eventos. Intercalamos entre corchetes los fragmentos relevantes de esas fuentes (que el autor de nuestro códice omitió por su perspectiva estrictamente local).

La señora 9 Viento se casó con un príncipe de Ñuu Tnoo (Tilantongo), lugar vecino de Añute y que era una cabecera de suma importancia en la Mixteca Alta. Este príncipe de Tilantongo, el señor 10 Águila, era en realidad sobrino de la señora 9 Viento, ya que la madre de éste, la señora 2 Serpiente, fue hija también del señor 8 Viento de Chiyo Yuhu (Cerro Jazmín, Suchixtlán).

Según el *Códice Tonindeye* (p. 5), el señor 8 Viento y la señora 10 Venado se habían casado en el año 10 Casa, día 1 Águila (el original dice año 9 Casa, pero este año se corrige por la secuencia de las fechas dentro de la que se sitúa), que debe corresponder a 1009 d. C. Postulamos que la señora 10 Venado pudo haber nacido más o menos entre 990 y 995 d. C.

El *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 5-V) nos da la fecha de la boda de los padres del novio de la señora 9 Viento: año 1 Casa (1013 d. C.), día 1 Águila. Probablemente la señora 2 Serpiente (hermana mayor de la señora 9 Viento), que se casó entonces, era todavía una niña, ya que sus padres –como vimos– se habían casado apenas cuatro años antes, en 1009 d. C. Pensamos que la fecha fue escogida como momento de buen agüero (año y día del Poniente, el rumbo de la fertilidad), para “prometer” a la niña, cuyo verdadero matrimonio se realizó por lo menos 10 años después.

La señora 9 Viento no fue la primera hija, sino que debe haber nacido más tarde, ya que contrajo matrimonio en el año 3 Casa (1041 d. C.), pero tuvo una última hija en el año 9 Casa (1073 d. C.), 32 años después, distancia que implica que ella también debe haber sido muy joven al casarse. Todos estos datos concuerdan con la hipótesis de que ella tenía alrededor de siete años cuando hizo la ofrenda en Añute, y aproximadamente

ocho cuando celebró su boda ceremonial. La fecha reconstruida del nacimiento de esta señora 9 Viento sería entonces 1033 d. C., cuando su madre debi haber tenido alrededor de 40 años de edad.

Si todo ello es correcto, la señora 9 Viento tenía cerca de 41 años cuando dio a luz a una niña, que iba a ser uno de los personajes más famosos de la historia ñuudzaui, la señora 6 Mono (¿1073?-1101 d. C.). Los tres hijos anteriores murieron sacrificados, de modo que la joven 6 Mono quedó como única heredera (*Código Añute*, p. 6-I). Pero, según parece, su tío materno (y tío abuelo, al mismo tiempo), el señor 3 Lagartija, Pelo Precioso, hijo principal del señor 8 Viento, no reconoció a esta niña y encontró en la muerte de sus tres sobrinos el motivo para reclamar como suyo el señorío de su hermana (señorío que, como vimos, había pertenecido al padre de ambos, señor 8 Viento). Al morir los herederos, el poder sobre el reino debería pasar al pariente consanguíneo más cercano, como dice la "Relación Geográfica de Justlahuaca": "los hijos de estos señores eran tenidos por legítimos, y heredaban el señorío; y si no tenían hijo varón, heredaban las hijas; y si estos tales no tenían hijos legítimos, heredaban los parientes más cercanos del cacique" (Acuña, 1984, I, p. 320).

Los conflictos y disputas acerca de la sucesión movieron a la princesa 6 Mono a visitar el Templo de la Muerte y pedir un consejo a la espeluznante guardiana, la señora 9 Hierba, que se representa como una diosa de la muerte, la Cihuacóatl (Mujer-Serpiente) de los aztecas. Tanto en los códices adivinatorio-rituales del Grupo Borgia como en los códices de Ñuu Dzaui, el Templo de la Muerte funciona como jeroglífico de la dirección del sur (compárense, por ejemplo, los códices *Yuta Tnoho*, p. 15, y *Borgia*, p. 52). Según el *Vocabulario...* de Alvarado, este rumbo (s.v., "sur", "mediodía") es Huahi Cahí, término para una casa grande, amplia, abovedada. Su sinónimo es Andaya, 'Lugar de los muertos', vocablo que aparece en *tachi (a)ndaya*, 'viento meri-

dional'. Como explicamos en el capítulo introductorio, el concepto del Huahi Cahí, o, como hoy día se pronuncia, Vehe Kihin, sigue muy presente en la cosmovisión ñuudzaui: es una cueva donde se piden favores a un ser de poderes espeluznantes a cambio de la propia alma. Hay muchas cuevas que tienen fama de ser Vehe Kihin. Una grande e impresionante con este nombre se encuentra por ejemplo en Yosondúa. Por sus formaciones rocosas es una atracción famosa localmente. Ya fue descrita por Martínez Gracida en su *Colección de cuadros sinópticos...*:

Al S.E. á distancia de 3 leguas se encuentra una cueva que le llaman Bequin [Vehe Kihin], que quiere decir: Cueva antigua de los ídolos; tiene 8 metros en su entrada. Su extensión no se conoce por ser muy oscura. Poco adentro de la entrada hay una gran piedra formando un plano horizontal, donde dicen colocaban las ofrendas de la idolatría.

Pensamos que el Templo de la Muerte en los códices se refiere a un Vehe Kihin especial, la cueva descrita por fray Francisco de Burgoa (1934, I, pp. 337-341) como el sepulcro general de los reyes de Ñuu Dzaui, venerada por todos los pueblos y localizada en el señorío de Chalcatongo, en la Cumbre de los Cervatillos, “que decollaba con eminencia sobre todos, donde la naturaleza o los estragos del diluvio hicieron una grandísima oquedad”. La entrada estaba prohibida “a todos que no fuesen de los señalados sacerdotes [...] con pena de muerte violenta”. Allí era “la puerta o tránsito para las amenas florestas”, adonde iban las almas de los difuntos, “toda la circunferencia muy barrida y matizada de variedad de flores, que se crían en las frescuras de la montaña”. Esta cueva tenía

una dilatadísima cuadra, con la luz de unas troneras, que le habían abierto por encima, y, por los lados, puestos poyos como urnas de piedras, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje y variedad de joyas, de piedras de estima, sartaes y medallas de oro [y] más adentro como recámara otra estación [...] 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 mismo comparó la importancia religiosa de la cueva de Chalcatongo con la que tuvo el centro ceremonial de Mitla para los *beni zaá* (1934, II, p. 121). Por eso es interesante interpretar lo dicho arriba en términos del valor espiritual que actualmente se atribuye a los restos del pasado en aquel pueblo. El lugar donde moran las almas de los difuntos está en las “casas” arqueológicas y tumbas cruciformes de Mitla:

Este “subterráneo” es vigilado por una “gente” no material, a la que hay que pedir permiso para entrar, y si lo da, se llega a unos escalones y se sigue adelante hacia la tierra profunda y caliente. En el interior viven las ánimas, unidas a sus esqueletos y vestidas. Cuentan con casi todo, aunque de cuando en vez requieren alimentos, vestiduras limpias y responsos refrescantes. El último día del año hacen plaza y asisten a una misa y en esta ocasión, los que estuvieron presentes en la agonía de una persona, pueden acudir a Mitla y sin ver de frente a su ánima una vez que salió de misa, pueden preguntarle con éxito dónde dejó su tesoro. (De la Fuente 1977, p. 274.)

En cuanto a la cueva de Chalcatongo, el panteón de los reyes fue totalmente destruido en el siglo *xvi* por fray Benito Hernández. Actualmente no se conoce con certeza el lugar donde se encontraba.⁴⁴ Pero el concepto sigue existiendo. Hoy en día se dice que

los muertos van a Yucu Casa, un monte alto en el sur del actual municipio de Itundujía, situado en una frontera geográfica, en medio de un paisaje dramático de grandes abismos: al norte las cumbres e impresionantes formas calizas de la Mixteca Alta y al sur se miran las llanuras tropicales de la costa; a los lados las enormes barrancas que marcan la transición de un paisaje a otro. Allí en Yucu Casa, se dice, hay una puerta al cielo; allí los muertos se juntan para ir al más allá y van a “la iglesia” (*vehe ñuhu*, ‘casa de dios’) antes de emprender su viaje; allí hacen un mercado para los familiares que buscan un último contacto con los desaparecidos; allí también los difuntos se preparan para el día de los muertos (del 31 de octubre al 2 de noviembre): pocos días antes lavan su ropa y la cuelgan para secarla, y la gente que tiene el don de convertirse en algún animal (naua) puede ver allí las ropas de los muertos colgadas.⁴⁵

Es a aquel Vehe Kihin, aquella cueva fúnebre en tierras de Chalcatongo donde estaban enterrados los reyes difuntos de todas partes de Ñuu Dzauí, que se dirigió la joven princesa 6 Mono. Como muestran los códices *Tonindeye* e *Iya Nacuaa I*, ella fue allí en compañía del posteriormente célebre señor 8 Venado, hijo del sumo sacerdote de Ñuu Tnoo (Tilantongo). Su objetivo común seguramente fue pedir consejos, fortuna, éxito y poder. Por el carácter peligroso y mefistofélico que el Vehe Kihin y su espíritu tienen en el folclor actual, podemos interpretar este viaje como un pacto con los poderes del inframundo.

Recordemos que la señora 6 Mono ocupaba una posición importante en términos genealógicos dentro de la antigua política ñuudzauí de alianzas matrimoniales. Por su padre pertenecía al linaje de Ñuu Tnoo, por parte de su madre descendía del gran señor 8 Viento de Suchixtlán. Como tal representaba una “esposa interesante” para cualquier príncipe ambicioso. La fecha de la visita al Templo de la Muerte, día 6 Serpiente, nos indica que este viaje fue iniciativa del señor 8 Venado, para quien el día 6

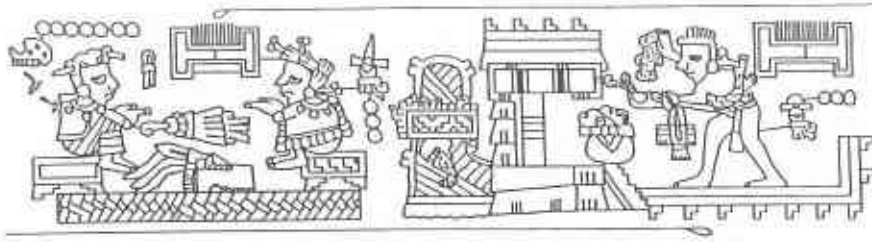
Serpiente (dos días antes de su “cumpleaños”) era de importancia simbólica y ritual. Tal vez el joven señor 8 Venado, al llevarla al Vehe Kihin, planeaba casarse con ella después, pero la poderosa guardiana de aquella cueva fúnebre, la señora 9 Hierba, Cihuacóatl, dispuso otra cosa: envió al señor 8 Venado a la tierra lejana de Tututepec en la Costa y arregló para la señora 6 Mono –que era una niña todavía– un matrimonio con el señor 11 Viento. Este hombre había estado casado antes con una media hermana del señor 8 Venado. Estos eventos fueron muy significativos para la historiografía ñuudzaui: todos los grandes códices los mencionan.

Como era de esperarse, la ida al Vehe Kihin tuvo consecuencias dramáticas para la señora 6 Mono. En el camino al señorío del señor 11 Viento, con quien se iba a casar, la joven y su cortejo nupcial fueron detenidos por dos sacerdotes quienes le gritaron “[morirás por un] cuchillo”. La princesa interpretó estas palabras como una amenaza, una ofensa y una maldición. Con la ayuda de los guerreros de la señora 9 Hierba, atacó y venció a los dos hombres, y los hizo ejecutar en forma ceremonial, es decir, mediante un sacrificio humano (*Códice Añute*, pp. 7-8).

Finalmente se realizó la boda, pero, pocos años después, la señora 6 Mono efectivamente murió por un cuchillo: fue asesinada cuando el señor 8 Venado atacó la ciudad del señor 11 Viento. El hijo primogénito de nuestra princesa, el señor 4 Viento, Serpiente de Fuego, sobrevivió a esta desgracia y se casó con una hija del señor 8 Venado. Lo mismo hizo el otro hijo de la señora 6 Mono, el señor 1 Lagarto, de quien descenden los posteriores reyes de Añute.

En retrospectiva, las palabras de los dos sacerdotes que vinieron al encuentro del cortejo nupcial de la señora 6 Mono fueron una premonición, un aviso no entendido por la protagonista. Diversos códices relatan esta historia como una auténtica tragedia y por eso es parte de la literatura ñuudzaui precolonial.

El *Códice Añute* relata solamente una parte de la historia de la señora 6 Mono. Las dimensiones trágicas se descubren cuando su biografía y la del señor 8 Venado se completan con los datos proporcionados por otros códices. Esto nos hace pensar que antes de la invasión española existió una versión integral, bastante bien conocida por el público ñuudzauí, como una de sus grandes epopeyas literarias. Los códices que por casualidad sobrevivieron a la destrucción colonial son libros cuyo tema principal y óptica son otros; de ahí que en ellos solamente encontremos referencias fragmentarias a aquella obra maestra original. Podemos observar además un marcado localismo: el historiador de Añute simplemente evita dar informaciones detalladas sobre la dinastía del pueblo vecino, Ñuu Tnoo, y tal omisión afecta seriamente su propia estructura narrativa al dejar mutilada e incompleta su intriga.

← *Página 5, renglón II*

El descendiente y sucesor del señor 10 Caña y de la señora 2 Serpiente
 fue el señor 3 Lluvia, Rayas en el Pasajuego,⁴⁶ quien,
 como sacerdote-guerrero, untado de negro, fue a hacer ayunos y penitencias,⁴⁷
 y a ofrecer piciete molido e incienso de copal
 al envoltorio del Ñuhu en el templo de Añute (Jaltepec).

Después, el señor 3 Lluvia, Rayas en el Pasajuego, dio regalos de ropa y plumas
 a la señora 7 Muerte, Abanico de Fuego, y contrajo matrimonio con ella.
 Ambos se sentaron en el trono y en el petate: gobernaron juntos.⁴⁸

Página 5, renglón III →

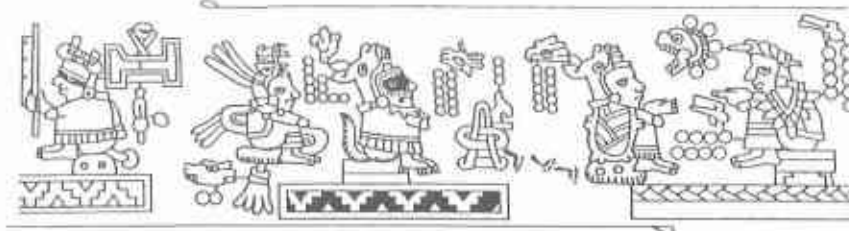


Ella fue hija del señor 1 Serpiente, Bien Visto en el Pasajuego,⁴⁹
y de la señora 8 Pederal, Movimiento de Cintas,
gobernantes de Cerro Negro (¿Yucu Tnoo/Tiltepec?) con Ojo de Agua.

La línea de sucesión del señor 3 Lluvia y de la señora 7 Muerte
pasó por la señora 10 Venado, Quechquémitl (Fuerza) de Jaguar,
quien se casó con el señor 8 Viento, Veinte Águilas,
y gobernó con él el señorío Altar de Flores Blancas (Chiyo Yuhu/Suchixtlán).⁵⁰
De ellos vino la señora 9 Viento, Quechquémitl (Poder) de Pedernales.

[Parece que la señora 10 Venado fue hija del señor 3 Lluvia, y que la señora
9 Viento fue hija de la señora 10 Venado: de todas maneras, la señora 9 Viento
vino de Chiyo Yuhu y fue la sucesora del señor 3 Lluvia en hacer el ritual
al envoltorio de Añute.]

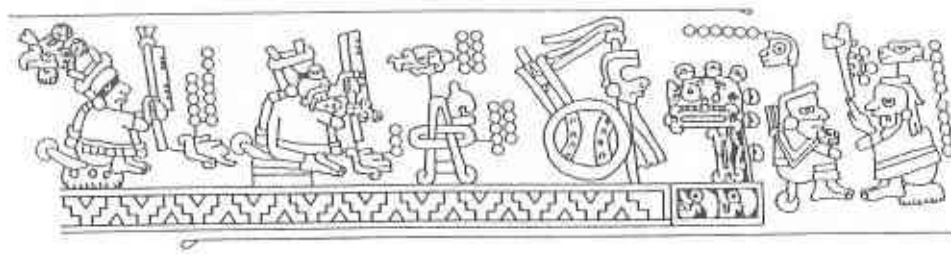
La señora 10 Venado dio la orden,
y el señor 8 Viento, Veinte Águilas, dio permiso para que
la señora 9 Viento, Quechquémitl (Poder) de Pedernales,
se fuera a hacer ofrendas de piciete molido e incienso de copal
ante el envoltorio del Nuhu en el templo de Añute.

← *Página 5, renglón IV*

Después, la señora 9 Viento, Quechquémitl (Poder) de Pedernales,
 Joya del Difunto [señor] 8 Viento (su padre),⁵¹
 se sentó sobre el trono, sobre la estera (tomó posesión del reino),
 y contrajo matrimonio con el señor 10 Águila, Jaguar de Piedra,
 quien vino en el año 3 Casa (1041 d. C.), día 10 Venado,
 de la Ciudad Negra (Ñuu Tnoo/Tilantongo),
 donde gobernaban sus padres: el señor 10 Flor, Jaguar,
 y la señora 2 Serpiente, Serpiente Emplumada
 (hija del señor 8 Viento y de la señora 10 Venado).⁵²
 [Los gestos indican que] la señora 9 Viento mandaba como reina
 -tenía la autoridad como heredera del señorío-,
 y [que] su esposo, el príncipe de Ñuu Tnoo, la obedecía.

Nacieron tres hijos varones en la ciudad.
 El primero fue el señor 1 Caña, Bien Visto en el Pasajuego.⁵³

Página 6, renglón I ➡



El segundo fue el señor 12 Agua, Águila con Plumones.⁵⁴

El tercero fue el señor 3 Agua, Lluvia de Añute.⁵⁵

Los tres nacieron con los atavíos del sacrificio humano:

la bandera blanca en la mano,

la raya negra pintada encima de sus ojos

y los papeles o telas blancas sobre el cabello.

El destino de estos tres hijos era morir sacrificados.

Efectivamente, murieron todos juntos antes de poder casarse,

en el año 9 Casa (1073 d. C.), día 8 Zopilote,

en un sacrificio durante el ritual de la flecha, del escudo y del bastón con máscara sin ojo:

cayeron presos en la guerra

y fueron sacrificados en la fiesta del dios desollado (Tlacaxipeualiztli).

Los tres fueron llevados al Sur, al Templo de la Muerte,

al Vehe Kihin (Huahi Cahi), o gran panteón de los reyes de Ñuu Dzaui,

en las tierras de la Ciudad de la Muerte (Ñuu Ndaya/Chalcatongo).⁵⁶

[Probablemente la misma suerte tuvo la hermana de estos tres muchachos, la señora 4 Muerte, no mencionada por este códice; ella estaba casada con su primo hermano, el señor 5 Movimiento, que pertenecía a la dinastía de

Ñuu Tnoo (Tilaltongo), por ser hijo del hermano mayor del señor 10 Águila. Este matrimonio iba a conectar de manera más estrecha las dinastías de Ñuu Tnoo y Añute, pero no tuvo descendientes. En el año 9 Casa (1073 d. C.), en que murieron los tres muchachos, aquel señor 5 Movimiento se buscó otra mujer.⁵⁷

Por la misma época (1073 d. C. o poco antes)
 nació la señora 6 Mono, Quechquémitl (Virtud o Poder) de la Serpiente Emplumada,
 tarde y como última hija de sus padres,
 pero Hija del Sol, al igual que la fundadora de la dinastía.⁵⁸
 Como sus hermanos habían sido sacrificados,
 ella fue la heredera del señorío de Añute,
 mientras que por su padre pertenecía también a la dinastía de Ñuu Tnoo.
 Después de haber visto la luz, la princesa 6 Mono
 fue puesta bajo el cuidado de un tutor,
 el anciano sacerdote señor 10 Lagartija, Hacha de Jade,⁵⁹
 quien la ayudó a crecer y educó, como su sabio consejero.⁶⁰
 Así la joven princesa escapó a la suerte de sus hermanos y sobrevivió.

[Poco después, en el año 11 Caña (1075 d. C.), el señor 5 Movimiento de la dinastía de Ñuu Tnoo tuvo un hijo con su segunda esposa. Antes de que naciera este hijo, hubo un impactante presagio. El nacimiento ya se anunciaba el día 9 Caña, día de una diosa importante, Señora del Maguey Decapitado, de las Serpientes Entrelazadas y de las Puntas de Flecha, es decir del pulque, de las intrigas peligrosas y de la bravura guerrera. Se vio al niño nacer en un espejo mágico, pero el nacimiento mismo no se realizó ese día. No fue sino hasta seis días después, el día 2 Lluvia, que nació un muchacho: recibió el nombre calendárico correspondiente de 2 Lluvia y el sobrenombre Veinte Jaguares (Ocoñaña),⁶¹ pero desde su nacimiento fue consagrado a la diosa 9 Caña. Su destino se manifestó en el espejo mágico, fue determi-

nado por el día y la fuerza de aquella diosa: nueve es el número de la muerte, caña es una flecha.⁶² Su nacimiento significó flecha y fuego (*nduvua ñuhu*, 'guerra'), una amenaza para la casa real de sus padres, una llama destructiva para el sacerdocio, una suerte fatal. Sin embargo al año siguiente, el año 12 Pedernal (1076 d. C.), fue aclamado como sucesor en el reino de Ñuu Tnoo, aunque era un bebé todavía.⁶³

El gran señor 8 Viento, Veinte Águilas, de Chiyo Yuhu (Cerro Jazmín, Suchixtlán), que fue uno de los príncipes primordiales, nacido en Apoala, que había tenido muchos hijos y fundado muchas dinastías, ya estaba muy viejo, tenía más de 80 años. ¿Quién iba a sucederle en el poder sobre el rico Llano de Yanhuitlán? ¿Cuál de los señoríos -Chiyo Yuhu, Ñuu Tnoo o Añute- iba a prevalecer?

En ese tiempo el ambicioso señor 8 Venado, Garra de Jaguar, que había nacido en el año 12 Caña (1063 d. C.), hijo del sumo sacerdote de Ñuu Tnoo con su segunda esposa, y quien siendo muy joven ya había participado en varias conquistas, comenzó a realizar una serie de actos ceremoniales.

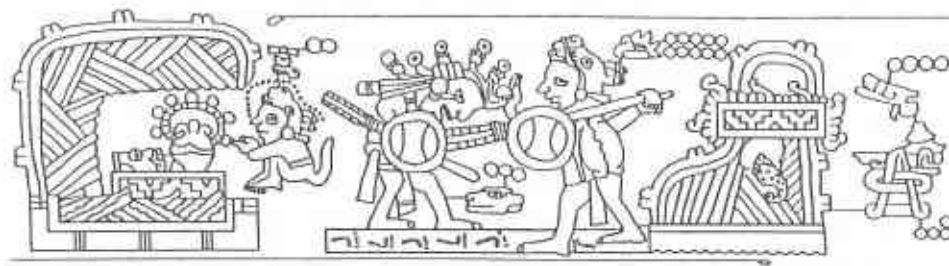
El primer día del año 3 Pedernal (1080 d. C.), el día 4 Lluvia, el señor 8 Venado salió de su retiro en una cueva y encontró un tesoro en una cueva de humo. Dos días después, el día 5 Flor del mismo año (fiesta de Macuixóchitl, dios solar, espíritu de los juegos), estuvo con la señora 4 Conejo, princesa de la dinastía de Ñuu Tnoo, hermana del señor 10 Águila (el esposo de la señora 9 Viento de Añute). Ella se había casado con el señor 10 Flor, Arco con Cola, y ambos gobernaban el señorío de Lugar de Monte de Grava (probablemente Acuchi/Sosola). Allí el señor 8 Venado rezó sus oraciones en un sagrario dentro de una cueva, y luego en un Templo del Cielo, dedicado a 1 Muerte, el dios del Sol.⁶⁴

El tercer día del siguiente año, año 4 Casa (1081 d. C.), el día 6 Serpiente, que tenía significado religioso para él, el señor 8 Venado jugó a la pelota con el señor 1 Movimiento, el dios Venus, señor que determina la suerte en las guerras. Esta confrontación terminó bien para el señor 8 Venado: junto con

el dios Venus conquistó la “Piedra Preciosa del Occidente”, un objeto de gran poder mágico, relacionado con la fertilidad.⁶⁵

Pocos días después, el señor 2 Lluvia, Veinte Jaguares (Ocoñaña), príncipe heredero de Nñuu Tnoo, a la edad de seis años, obtuvo también una joya, contenida en un envoltorio, de parte de su tatarabuelo, el señor 8 Viento de Chiyo Yuhu: humilde y respetuosamente se presentó ante el templo de este lugar, vestido con la túnica sacerdotal (*xiculli*), y oyó las instrucciones del gran señor 8 Viento, en el año 4 Casa (1081 d. C.), día 1 Lluvia. Después se dedicó al culto del envoltorio en el templo cuya fecha sagrada era la misma que ostentaba el Poniente, donde le rodearon muchos guerreros.]⁶⁶

← Página 6, renglón II



En el año 4 Casa (1081 d. C., cuando la señora 6 Mono tenía ocho años), día 4 Viento,
 (día de mal agüero,⁶⁷ que cayó tres treceas después del portador del año,
 y tres días después del día 1 Lluvia,
 al que siguen los días sagrados 2 Flor y 3 Lagarto),
 el señor 10 Águila, Jaguar de Piedra (el padre de la señora 6 Mono),
 defendió su señorío, Añute, contra el ataque
 del hijo del señor 8 Viento de Chiyo Yuhu,
 el señor 3 Lagartija, Pelo Precioso, su propio cuñado y tío
 (hermano de su esposa y de su madre).
 Éste quiso apoderarse del señorío de Añute,
 negar los derechos de la joven princesa 6 Mono,
 pero fue vencido y salió llorando de la batalla.
 Así se forjó la independencia de Añute.⁶⁸

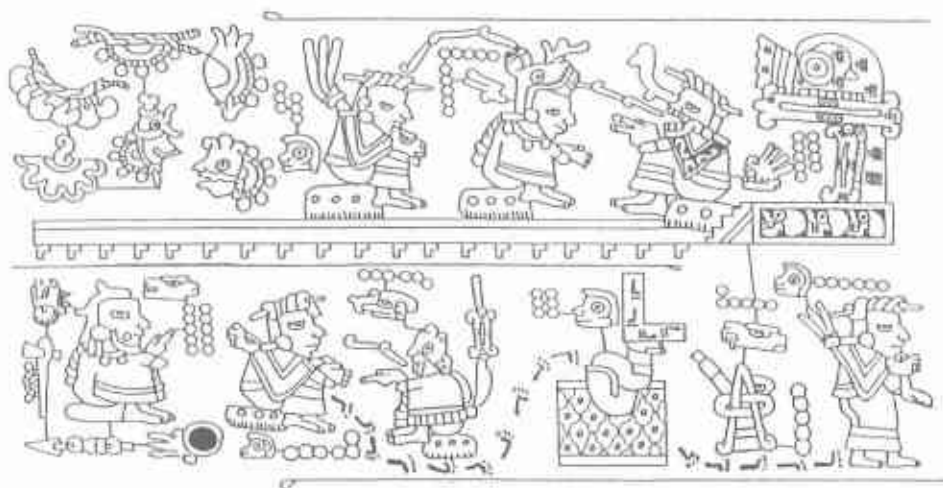
[El siguiente año, 5 Conejo (1082 d. C.), en el mágico día 9 Perro, murió el
 padre del señor 8 Venado, Garra de Jaguar, el señor 5 Lagarto, Lluvia-Sol
 (Dzauí Ndicandii), hombre de gran influencia religiosa y política.]⁶⁹

Luego, el señor 2 Lluvia, Veinte Jaguares (Ocoñaña),
príncipe heredero de la dinastía de Ñuu Tnoo,
se dirigió a la gran cueva sobre el río (en Achiutla),
donde se conservaba la gran Piedra Preciosa,
que es el Corazón del Pueblo de la Lluvia (Ñuu Dzau),
para pedir un oráculo acerca de cómo resolver la crisis.

[En Achiutla estaba el centro ceremonial principal de los ñuudzaui, un adoratorio donde el sumo sacerdote celebraba sus sacrificios, y a la vez un oráculo de consultas, para las resoluciones de paz y de guerra. Era una cueva en un cerro al lado del río. Allí se veneraba el Corazón del Pueblo: era una esmeralda tan grande como un grueso pimientito, transparente y brillante desde el fondo, que tenía labrado encima un pájaro y una culebra enroscada, una obra de arte antiquísima.]⁷⁰

Página 6, renglón III (inferior) →

← Página 6, renglón VI (superior)



Imitando el ejemplo del señor 2 Lluvia, Ocoñaña,
 el anciano sacerdote, señor 10 Lagartija,
 que reunía ahora los títulos de los cuatro sacerdotes supremos
 -no sólo se llamaba Hacha de Jade,
 sino también Águila con Plumones, Flecha y Espejo Ardiente-,⁷¹
 llevó a la señora 6 Mono, Quechquémitl (Poder) de la Serpiente Emplumada,
 en una peregrinación para pedir un oráculo.
 Al llegar a la entrada de un camino subterráneo
 (tal vez en la misma cueva de Achiutla),
 los dos se encontraron con un hueso de la época antigua.
 Éste se manifestó ante ellos como el espíritu-guardián del lugar,
 el N̄uhu 6 Zopilote, Hueso Antiguo,

les habló y les dio consejos, permitió a la señora 6 Mono
penetrar en este paso subterráneo y caminar
un trecho largo hasta llegar al Templo de la Muerte.⁷²
Fue el año 6 (*sic*) Caña (1083 d. C.), día 6 Serpiente.⁷³

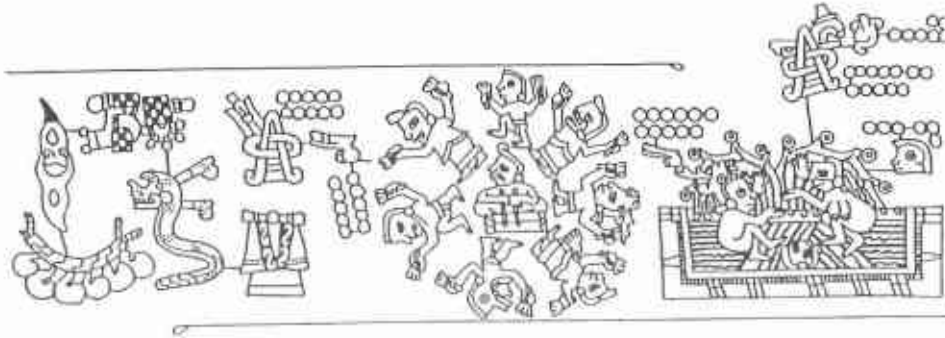
[Allí estaba presente el señor 8 Venado, Garra de Jaguar, para quien el día 6 Serpiente tenía un significado religioso especial, ya que caía dos días antes del día de su nombre calendárico. Probablemente fue él quien había arreglado esta reunión, 75 días después de la muerte de su padre, el señor 5 Lagarto. Tal vez su intención era casarse con la señora 6 Mono. Les guió un poderoso sacerdote-naual, en trance, el señor 3 Lagartija, Soga y Cuchillo, un príncipe del Cerro de Sangre.]⁷⁴

El Templo de la Muerte, el panteón de los reyes,
lugar que representaba el Sur, la dirección de la muerte,
era un Vehe Kihín, un lugar para pedir fortuna, consejo y poder.
Allí moraba la señora 9 Hierba, Cihuacóatl, guardiana de los muertos,
un ser espeluznante con ojos ensangrentados y mandíbula descarnada.⁷⁵
Ella dirigió la palabra a la señora 6 Mono y le habló
sobre el señor 11 Viento, Jaguar Sangriento,
arreglando un compromiso de matrimonio entre ambos.⁷⁶

[Este era un hombre ya maduro, rey de la Ciudad del Rollo de Varas, y descendiente de una hermana de la esposa del señor 9 Viento, quien había sido el fundador de la dinastía de Ñuu Tnoo (Tilantongo). El señor 11 Viento estaba emparentado con el señor 8 Venado porque, anteriormente, en el año 10 Casa (1061 d. C.), día 1 Venado, se había casado con la medio-hermana de aquél, la señora 6 Lagartija (hija del sumo sacerdote de Ñuu Tnoo con su primera esposa), y con ella había tenido dos hijos y una hija.]⁷⁷

Como muestra de su agradecimiento por este consejo,
la señora 6 Mono, Quechquémitl (Poder) de la Serpiente Emplumada,
ofreció a la señora 9 Hierba muchos objetos preciosos:
una joya en forma de cabeza de Nuhu,
una joya en forma de una mazorca,
un sartal de esmeraldas,
una joya en forma de mariposa,
un caracol cortado,
un collar de cascabeles de oro,

Página 7, renglón I ➡



otro collar de cascabeles de oro,
semillas que son el corazón del chile, en gran cantidad,
una joya de color oscuro, en forma de una mano,
otra joya de color oscuro,
punzones de la serpiente de la muerte⁷⁸
y un traje para la señora 9 Hierba.

[La señora 9 Hierba dio al señor 8 Venado los objetos de la realeza: la flecha, el escudo de la muerte, el gran caracol y otros, y lo mandó a la Mixteca de la Costa. Allí el señor 8 Venado se presentó ante los gobernantes de Juquila, y después de varias actividades rituales y militares fue instalado como rey de Yucu Dzaa/Tututepec.]⁷⁹

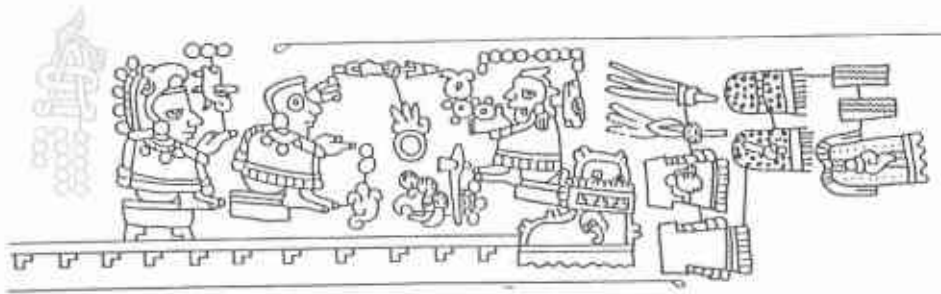
En el año 10 Caña (1087 d. C.), día 10 Viento,
se hizo un baile prenupcial alrededor de un teponaztle.
Adelante iban los grandes númenes de Ñuu Dzaui,
representados por sus sacerdotes:

el señor 9 Viento, Quetzalcóatl, el fundador de las dinastías,
el anciano señor [2 Perro], cuya región es el Norte,
la anciana señora [1 Águila], cuya región es el Poniente,
el joven señor [7 Flor], cuya región es el Oriente
y la señora [9 Hierba] Cihuacóatl, cuya región es el Sur.

Luego siguieron los dos novios:

el señor [11 Viento] Jaguar Sangriento,
y la señora [6 Mono] Quechquémitl (Poder) de la Serpiente Emplumada.⁸⁰

Después, el señor 11 Viento, Jaguar Sangriento,
y su novia, la señora 6 Mono, se bañaron en el Río de la Semilla.
Era su baño prenupcial, en el año 12 Casa (1089 d. C.), día 7 Flor.⁸¹



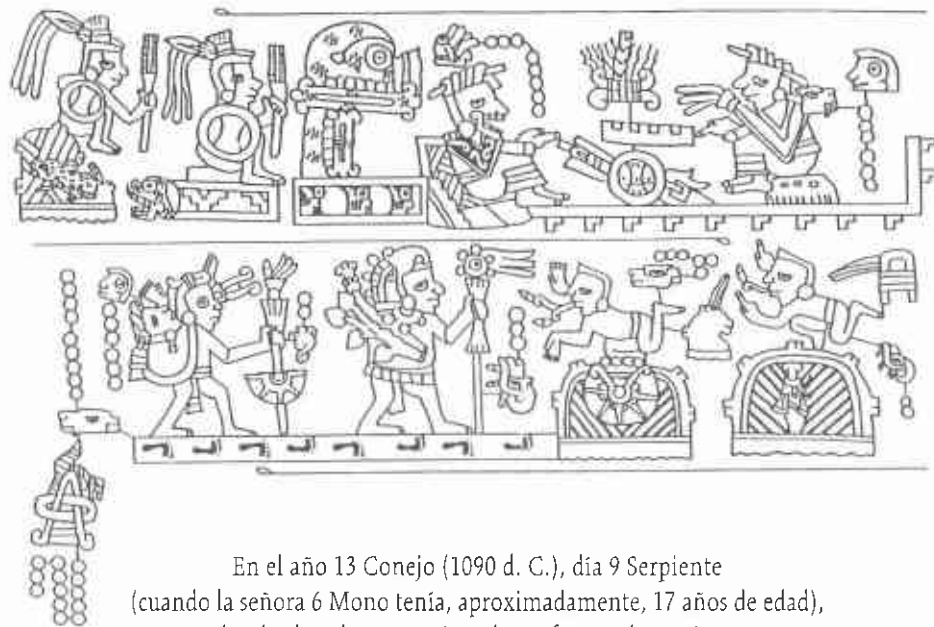
Se ofrecieron muchas ropas nuevas, de diferente tipo:
 un huipil pintado con caracol,⁸²
 dos ceñidores (*maxtlatl*), pintados de la misma manera, dos cobijas,
 dos túnicas rojas (*xicolli*) y dos abanicos de plumas de quetzal.

[En el año 13 Conejo, día 8 Movimiento, un embajador de matrimonio, el señor 1 Casa, fue a pedir la mano de la señora 6 Mono a sus padres, el señor 10 Águila y la señora 9 Viento de Añute, y les ofreció regalos de joyas y oro para que ella se fuera a casar con el señor 11 Viento.]⁸³

En Añute (Jaltepec), el anciano sacerdote señor 10 Lagartija, Hacha de Jade, Zopilote con Plumones, Espejo Ardiente y Flecha,⁸⁴
 instruyó y dio jade y oro a dos hombres
 -el señor 2 Flor, Ojo de Lumbre, y el señor 3 Lagarto, Pájaro Precioso-⁸⁵
 para que llevaran a la princesa y la entregaran a su novio.

Página 7, renglón III (inferior) ➡

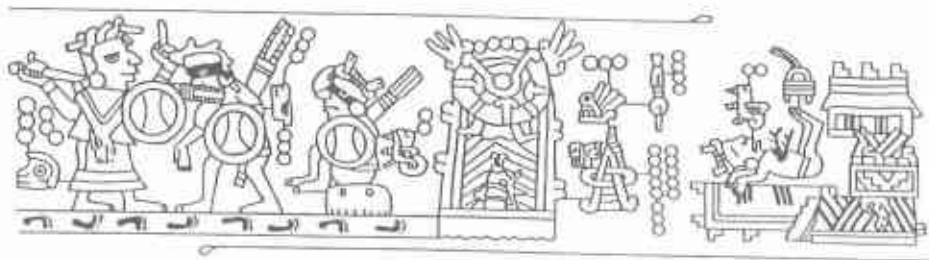
← Página 7, renglón IV (superior)



En el año 13 Conejo (1090 d. C.), día 9 Serpiente
(cuando la señora 6 Mono tenía, aproximadamente, 17 años de edad),
los dos hombres mencionados se fueron de camino,
empuñando los preciosos y nobles bastones de mando.
Adelante iba el señor 3 Lagarto, Pájaro Precioso,
con el bastón de madera (símbolo del fundador del linaje, el señor 2 Hierba),
llevando sobre su hombro las hojas y flores para la boda.
Atrás venía el señor 2 Flor, Ojo de Lumbré,
con el bastón del Sol (símbolo de la fundadora del linaje, la señora 8 Conejo),
cargando en su espalda a la novia, la señora 6 Mono.⁸⁶
Cuando la comitiva llegó al Monte de la Luna y al Monte del Insecto,

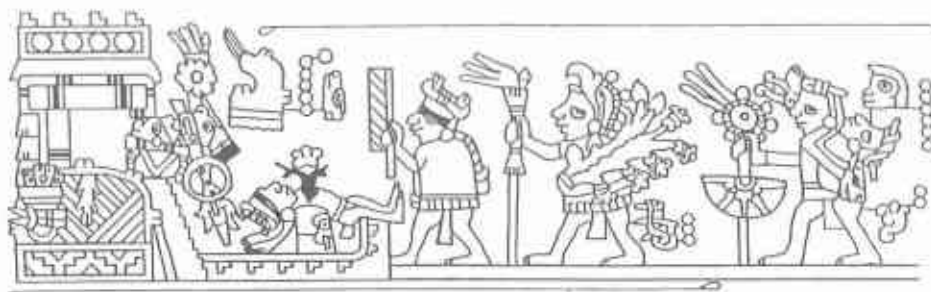
que son dos lomas de Monte Albán (Yucu Yoo y Tiyuqh)
 por donde pasaba su camino, fue detenida por dos hombres,
 que llegaron corriendo a su encuentro.
 Eran dos sacerdotes mayores de Zaachila,
 llamados señor 6 Lagartija y señor 2 Lagarto.⁸⁷
 Desde lo alto de la montaña gritaron
 “cuchillo, cuchillo, cuchillo” (“*yuchi, yuchi, yuchi*”,
 que significa ‘morirás por un cuchillo’).
 Alarmada por lo que interpretó como una maldición o amenaza,
 la señora 6 Mono interrumpió el viaje de su casamiento,
 y regresó ante quien le había aconsejado este matrimonio.
 La señora 6 Mono Quechquémitl (Poder) de la Serpiente Emplumada
 se fue de nuevo al Templo de la Muerte
 para pedir ayuda a la señora 9 Hierba.⁸⁸
 Ésta le dijo que era necesaria la guerra -flecha y escudo-
 para llegar a fundar su dinastía -el tablero para hacer el fuego nuevo-,
 y que debería hacer las ceremonias bélicas
 -hablar fuerte a las cuatro direcciones acerca de la guerra-.⁸⁹
 A la vez puso a la disposición de la joven princesa
 sus propios guerreros, armados con lanzas y escudos,
 llevando plumas de águila y de quetzal en el cabello,
 los hombres de la Ciudad de la Muerte (Nuundaya/Chalcatongo),
 y del Cerro de los Cervatillos (donde estaba la cueva del panteón de los reyes).

Página 8, renglón I ➡



Con esta ayuda, la señora 6 Mono, Quechquémitl (Poder) de la Serpiente Emplumada,
de nuevo se puso en camino, pero ahora armada:
atacó y venció al señor 6 Lagartija,
hizo llorar al señor 2 Lagarto,
y quemó su morada en el Monte de la Luna y del Insecto.
Todo esto en dos días consecutivos: 3 Hierba y 4 Caña
(siete días después de haber comenzado el viaje hacia su novio),
en el mismo año 13 Conejo (1090 d. C.).

Luego, el señor 2 Lagarto fue sacrificado
en el recinto sagrado del Templo de Añute (Jaltepec).



Después se continuó el viaje para llevar a la princesa hasta el pueblo de su prometido.

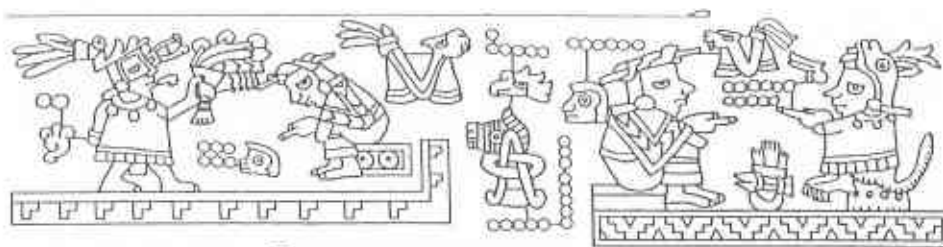
Adelante iba el señor 3 Lagarto, Pájaro Precioso,
con el bastón de madera (recuerdo del fundador del linaje, señor 2 Hierba),
llevando sobre su hombro las hojas y flores para la boda.

Atrás venía el señor 2 Flor, Ojo de Lumbre,
con el bastón del Sol (recuerdo de la fundadora del linaje, señora 8 Conejo),
cargando en su espalda a la novia, la señora 6 Mono.

Llevaban adelante al señor 6 Lagartija, ataviado para el sacrificio
-con la bandera blanca en la mano-,
con la raya negra pintada encima de sus ojos,
y con los papeles o telas blancos sobre el cabello.

Llegaron a la Ciudad del Rollo de Varas,⁹⁰
donde, sobre un altar en el recinto sagrado
ante el envoltorio sagrado, ante el Nuhu de las Armas,⁹¹
colocados en el Templo sobre el Cerro de la Sangre,
sacaron su corazón.

Página 8, renglón III ➡



El señor 2 Flor, Ojo de Lumbre, untado de negro como sacerdote,
hizo una limpieza con un ramo de hojas a la señora 6 Mono
para quitarle los malos aires de la batalla y darle otro sobrenombre,
además del que ya tenía, “Virtud o Poder de la Serpiente Emplumada” (Dzico Coó Nodzo):
recibió, por su heroísmo en la lucha, el sobrenombre
“Virtud o Poder de la Guerra” o “Famosa por sus Hazañas en la Guerra” (Dzico Yecu).⁹²

Entonces, el año 13 Conejo (1090 d. C.), día 6 Águila,
la señora 6 Mono, Poder de Guerra, Poder de Serpiente Emplumada,
contrajo matrimonio con el señor 11 Viento, Jaguar Sangriento.⁹³

Ambos gobernaron el señorío de este último,
la Ciudad del Rollo de Varas.

← Página 8, renglón IV



La pareja tuvo dos hijos.
En el año 2 Pedernal (1092 d. C.), dos años después de la boda,
nació el señor 4 Viento, Serpiente de Fuego
(era el mismo día en que había ocurrido, 11 años antes, la memorable batalla de Añute).
En el año 5 Caña (1095 d. C.), cinco años después de la boda,
nació el señor 1 Lagarto, Águila del Pasajuego.

Los códices *Tonindeye*, *Iya Nacuaa* y *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* relatan el trágico final de esta historia. El inicio de este desenlace consiste en la muerte del señor 2 Lluvia, Ocoñaña, heredero del trono de Ñuu Tnoo (Tilantongo). En el año 6 Pedernal (1096 d. C.), día 1 Pedernal, el día antes de su “cumpleaños”, el señor 2 Lluvia conversó dos veces con su tío abuelo, el señor 10 Conejo, Jaguar Sangriento, príncipe de Cerro de Sangre (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 5-II/I), quien le dio consejos o instrucciones.⁹⁴

Al final de la veintena, el día 7 Movimiento del mismo año 6 Pedernal, el señor 2 Lluvia recibió una flecha de dos sacerdotes. Probablemente se trata de la flecha que formaba parte de los objetos sagrados de la realeza y que correspondía al título de uno de los cuatro supremos sacerdotes-regidores en Ñuu Tnoo.⁹⁵

El señor 2 Lluvia dirigió la punta de esta flecha hacia sí mismo y cerró los ojos: entró en un trance religioso. Siempre en trance (con los ojos cerrados), hizo su penitencia y autosacrificio, ofreciendo la sangre de su oreja al árbol sagrado del origen en Río de la Serpiente, ante el Ñuhu 7 Zopilote.⁹⁶

Después se repite su nombre calendárico, 2 Lluvia, junto con un camino extático (de cuchillos y estrellas) que lo llevó al cielo. Fue un trance del que ya no regresó.

Con esto se cumplió el misterioso pronóstico, revelado en el espejo mágico pocos días antes de su nacimiento: era un niño consagrado a 9 Caña, poderosa deidad cuyo nombre a la vez se entiende como ‘flecha de muerte’, es decir, el destino del señor 2 Lluvia era precisamente morir por la flecha sagrada.

Como el señor 2 Lluvia era hijo único, la primera dinastía de Ñuu Tnoo llegó a su fin y este importante centro político quedó sin gobernante.

En el año 7 Casa (1097 d. C.), día 9 Serpiente, el señor 8 Venado, Garra de Jaguar, cayó en trance y se transformó en un naual; como bola de lumbré (*yaha yahui*) visitó a la diosa 9 Caña en el Cerro de Sangre para presentarle ofrendas preciosas (*Tonindeye*,

pp. 51-52). Según parece, es el mismo Cerro de Sangre de donde era el señor 10 Conejo, Jaguar Sangriento, quien había impulsado al señor 2 Lluvia a hacer el autosacrificio. El día 9 Serpiente era el tercer día del año 7 Casa, dos treceñas y dos días después de la muerte del señor 2 Lluvia (que ocurrió el día sagrado de 7 Movimiento en el año anterior, 6 Pedernal). El número 9 refiere siempre a la muerte, el signo Serpiente hace explícito el carácter de la diosa 9 Caña como la dueña de las Serpientes Entrelazadas, o sea de los peligros, intrigas, y, probablemente, del veneno mortífero. En esta ocasión la señora 9 Caña se manifiesta como Itzcueye-Itzpapalotl, ‘La de la Falda de Cuchillos de Obsidiana, Mariposa de Obsidiana’, es decir la personificación de la fuerza divina del filo de los cuchillos y de la punta de las flechas.⁹⁷ Todo sugiere que el señor 8 Venado rindió homenaje a esta diosa por haber sido la fuerza de la flecha sagrada que con su poder venenoso acabó con la vida del señor 2 Lluvia, y dejó vacante el trono de Ñuu Tnoo. Fue esta diosa, fundadora primordial de señoríos, quien determinó el fin de la primera dinastía de Ñuu Tnoo, y luego arregló la sucesión.

El Cerro de Sangre y su dinastía desempeñan entonces un papel importante en todo este relato. Hay varios candidatos para este sitio. Eztetla, situada en el área de los Peñoles, es traducida como ‘Tierra de color de sangre’ en la Relación geográfica de este pueblo, pero en realidad significa ‘Lugar de la garra o uña’. Uno de los barrios de Coixtlahuaca es pintado como ‘Monte de sangre’ (*Lienzo Selser II*). Nos parece, sin embargo, más probable que se trate del importante Cerro de Sangre mencionado en el *Códice Yuta Tnoho* (pp. 43 y 3) y *Tonindeye* (p. 3) como uno de los lugares primordiales. En dichos códices forma parte de un conjunto de topónimos de la Mixteca Baja (Ciudad de la Joya = Acatlán, Peña del Águila = Chila, Pasajuego de Grava = Huaxolotitlán, etc.). Por eso pensamos que se trata de Tonalá. Su nombre en dzaha dzauí es Ñuu Niñe, que significa ‘Ciudad de calor’. Es probable que para pintar *niñe*, ‘caliente’, se haya

hecho un juego de palabras con *neñe*, 'sangre'. Su glifo en el *Códice Yuta Tnoho* incluye una estacada, que se lee *nduyu* y puede representar Ñuu *Nduyu*, Silacayoapan, un pueblo sujeto de Tonalá.

Parece entonces que la señora 9 Caña fue una diosa poderosa de la Mixteca Baja. Ella aceptó las ofrendas y rezos del señor 8 Venado y lo puso en contacto con el señor 4 Jaguar, el famoso Nacxitl Topiltzin de los toltecas. Para éste, el señor 8 Venado conquistó el Monte de la Luna, es decir el Yucu Yoo (Acatepec) de Monte Albán, un sitio estratégico que controlaba la ruta comercial en dirección a Xoconochco (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 10-II). Forjaron una alianza y Nacxitl dio al señor 8 Venado la alta distinción de la nariguera de turquesa, símbolo de los reyes toltecas.

Así, elevado al estatus real, el señor 8 Venado llegó a Ñuu Tnoo (Tilantongo), donde junto con su medio-hermano mayor, señor 12 Movimiento, fue aclamado como rey en el año 8 Conejo (1098 d. C.), el día 4 Viento.⁹⁸ Por este camino, el señor 8 Venado llegó a ocupar el trono de Ñuu Tnoo y ser el fundador de muchas nuevas dinastías.

Primero, en reciprocidad por el favor concedido, el señor 8 Venado acompañó al señor 4 Jaguar en una expedición hacia la costa del Golfo de México, el área de Xicalango y Tlillan Tlapallan, para continuar aún más allá y visitar la Casa del Sol (Tonatiuh Ichan, en nauatl), donde moran los valientes guerreros que perdieron la vida en batalla o por ser sacrificados.

Al regresar de allá y estando en el auge de su poder, el señor 8 Venado comenzó a eliminar a los descendientes del primer matrimonio de su padre.

En el año 10 Pedernal (1100 d. C.) su medio-hermano mayor, el señor 12 Movimiento, fue asesinado en un temazcal. Un año después, el señor 8 Venado atacó la Ciudad del Rollo de Varas, donde vivían los descendientes de su media-hermana,

la señora 6 Lagartija, primera esposa del señor 11 Viento. En esta ocasión, en el año 11 Casa (1101 d. C.), fue asesinada la señora 6 Mono, a la edad de 28 años.⁹⁹

La señora 6 Mono efectivamente murió entonces “por el cuchillo” a causa de su matrimonio. De ahí que en retrospectiva interpretamos las palabras de los sacerdotes de Zaachila no como una amenaza, sino como una advertencia, una llamada de atención, formulada en el lenguaje oscuro y ambiguo que caracteriza los oráculos: solamente decían “por un cuchillo morirás”, sin implicar –como normalmente es el caso– una maldición. La joven no supo descifrar correctamente el enigma de estas palabras que le gritaron desde lejos. Ella, sin reflexionar, se dejó llevar por una reacción emocional inmediata: quitar el obstáculo del camino para llegar a su novio y castigar a los ofensores con la muerte. La señora 9 Hierba, cuyo papel sigue siendo ambiguo, misterioso y fatal, le brindó el apoyo solicitado. ¡Trágica equivocación de la princesa! Mató a los que con su misterioso presagio trataron de salvarla.

Después de muerta la señora 6 Mono, los dos hijos del primer matrimonio de su esposo, el señor 11 Viento, también fueron ejecutados; era el año 12 Conejo (1102 d. C.), día 6 Serpiente, un día de importancia ritual para el señor 8 Venado, y un día en que conmemoraba también la visita al Vehe Kihín, 19 años antes. A la hermana de los dos infelices la tomó el vencedor como esposa (*Tonindeye*, pp. 83-84; *Iya Nacuaa II*, p. 10; *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 34-V). Sólo sobrevivieron los hijos que la señora 6 Mono había tenido con el señor 11 Viento: estos no eran de importancia para el señor 8 Venado, ya que no eran sus parientes, pertenecían a una dinastía muy diferente.

El señor 4 Viento logró escapar de la masacre que el ataque del señor 8 Venado causó en el señorío de su padre, la Ciudad del Rollo de Varas. El *Códice Tonindeye* (p. 83) muestra cómo el señor 8 Venado le agarró del cabello, en un acto de victoria militar, y cómo el señor 4 Viento –quien en ese momento tenía nueve años de edad–

estuvo llorando. Según el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 33-V), el señor 4 Viento se escondió en una cueva de nauales y después se fue a pedir consejos a la señora 9 Hierba, pero no en el Vehe Kihin sino en otro lugar de oráculo. Inició entonces su carrera imitando precisamente al señor 8 Venado. En el año 2 Casa (1104 d. C.), en el día apropiado de 1 Muerte, se dirigió al dios Sol, en el Oriente (Cerro del Sol). El siguiente día, 2 Venado, también de importancia simbólica (cf. *Yuta Tnoho*, p. 23), se estableció en Piedra de la Serpiente (¿un barrio de Coixtlahuaca?). Allí los toltecas le dieron arco y xicolli, es decir una educación en el arte de cazar y en las tareas sacerdotales. El señor 4 Viento tenía entonces 13 años de edad.

Tiempo después, en el año 12 Caña (1115 d. C.), el señor 8 Venado moría en circunstancias poco claras, que sugieren una emboscada. Fue la noche del día 12 Casa, que sigue al día 11 Viento (que recuerda el nombre calendárico del esposo de la señora 6 Mono). El señor 4 Viento (a la edad de 23 años) y varios amigos suyos estaban presentes. El *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 14-V) dice que el señor 8 Venado fue asesinado por el señor 9 Viento y el señor 10 Jaguar; este último estuvo presente en la entronización posterior del señor 4 Viento (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 32-III).¹⁰⁰ Según el *Códice Iya Nacuaa I* (p. XVI), el mismo señor 4 Viento estuvo observando cómo un hombre no identificado mató al señor 8 Venado cuando estaba descansando bajo una cobija. En ambas versiones la muerte alcanzó al señor 8 Venado cuando andaba en una expedición con arco y flecha; el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* sugiere que estaba cazando pájaros preciosos en el territorio de su segunda esposa, la señora 6 Águila.

Fue la venganza por el asesinato de la señora 6 Mono y del señor 11 Viento, y a la vez el sangriento y triste fin del ambicioso proyecto para unificar y controlar todo Ñuu Dzauí que el señor 8 Venado había comenzado con su ida al Vehe Kihin. El gran

conquistador terminó donde inició: su bulto mortuario, condecorado con el penacho de los reyes toltecas, fue cubierto con flores y colocado en un recinto oscuro (una cueva) bajo la supervisión de su suegro, el rey de Ciudad de la Muerte (Ñuundaya, Chalcatongo), el padre de la señora 6 Águila.

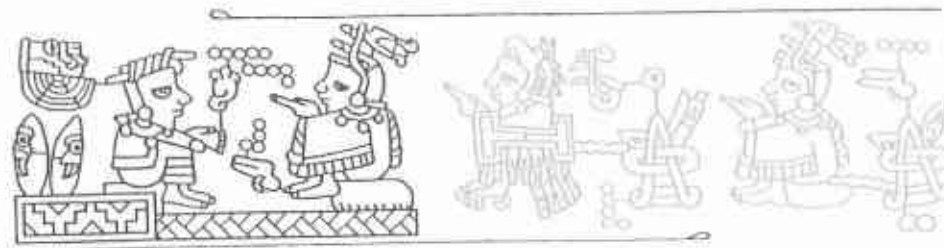
Ofendido por el asesinato de su aliado, el señor 4 Jaguar Nacxítl Topiltzín comenzó a perseguir al señor 4 Viento, el presunto responsable. Fue el año 2 Conejo (1118 d. C.), día 6 Mono, es decir 13 años más cuatro días después de que el señor 4 Viento se había establecido en Piedra de la Serpiente. El señor 4 Viento huyó y se escondió en un temazcal, luego cayó en manos del rey tolteca, pero volvió a escapar cuando se metió entre unas palmas. Al fin, el dios Sol estableció la paz entre ambos. Finalmente, el señor 4 Viento a su vez se convirtió en aliado de los toltecas. En el año 3 Caña (1119 d. C.), día 1 Zopilote, después de un viaje de tres días, llegó a Tula-Cholula donde recibió la nariguera de la realeza de manos del señor 4 Jaguar. Así, el hijo de la señora 6 Mono sustituyó al señor 8 Venado como hombre fuerte en la región ñuudzaui.¹⁰¹

Muchos detalles revelan que el encuentro del señor 8 Venado con Nacxítl Topiltzín Quetzalcóatl señala la introducción del concepto tolteca de la realeza imperial –y con esto una integración política de Ñuu Dzauí dentro del horizonte de aquella civilización posclásica– y presenta a Ñuu Tnoo como un centro sagrado de legitimización de los reyes, que derivaba su importancia ideológica de Tula-Cholula.

Los códices de Ñuu Dzauí mencionan varios lazos matrimoniales subsecuentes que conectan a las dinastías de la región con la nobleza tolteca. El mismo señor 8 Venado contrajo matrimonio con la nieta de una familia gobernante tolteca (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 11-V) y mandó al hijo y a la hija de este matrimonio a casarse en Tula-Cholula; en generaciones posteriores hubo aún varios lazos matrimoniales entre sus descendientes y miembros de la dinastía de Ñuu Tnoo.

Otro ejemplo notable de cómo este contacto ñuudzaui-tolteca se convirtió en un punto de referencia crucial para la historiografía ñuudzaui, es el papel del señor 1 Venado, Occipucio (u Orejera) de Serpiente, sacerdote del señor 9 Viento, Quetzalcóatl¹⁰² –que ya era un aliado de los toltecas antes del señor 8 Venado–: lo vino a visitar en Tututepec como miembro de una embajada tolteca (*Tonindeye*, p. 45), y posteriormente asistió a su toma de posesión en Ñuu Tnoo (*Tonindeye*, p. 65). En esta última ocasión se aclara que el señor 1 Venado vino de la Ciudad del Jaguar, posiblemente Ñuu Ñaña, Cuyotepeji, en la Mixteca Baja, donde fue instrumento para fundar la dinastía local (*Códice Ñuu Ñaña*, p. 2).¹⁰³

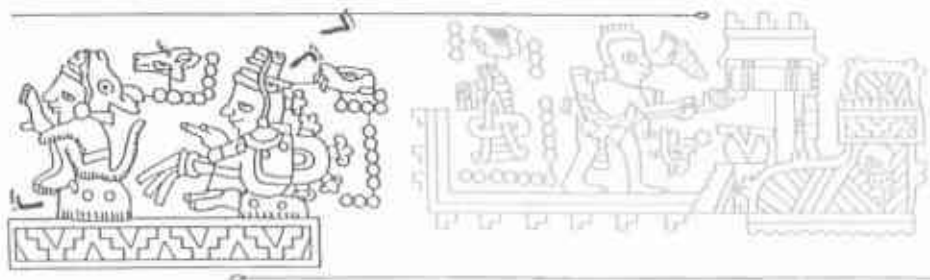
Del mismo señorío procedió la última esposa del señor 8 Venado, la señora 6 Viento, Plumas Largas de Sangre Noble (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 14-V), que 10 años después de la muerte de su marido se volvió a casar con un príncipe del linaje de Ciudad de Jaguar. La hija que nació de este último matrimonio posteriormente se casó con el primer hijo del señor 8 Venado y de la señora 13 Serpiente, y esta pareja inició la dinastía de Teozacualco (códices *Ñuu Ñaña*, p. 6 y *Tonindeye*, pp. 27-28).



El primer hijo de la señora 6 Mono y del señor 11 Viento,
 el señor 4 Viento, Serpiente de Fuego, contrajo matrimonio
 con la señora 10 Flor, Telaraña de Lluvia,
 por quien llegó a gobernar la Ciudad de los Pedernales
 (Ñuu Yuchi/Mogote del Cacique, entre Tilantongo y Jaltepec).

[Después de haber recibido la nariguera de la realeza en Tula-Cholula, regresó a Piedra de la Serpiente, año 3 Caña (1119 d. C.), día 2 Casa. Luego, en el año 4 Pedernal (1120 d. C.), día 1 Serpiente, fue su entronización en Ñuu Yuchi, el pueblo viejo.]¹⁰⁴

Página 9, renglón I ➡



Ella fue hija del señor 8 Venado, Garra de Jaguar,
y de la señora 13 Serpiente, Serpiente de Flores,
gobernantes de Ciudad Negra (Ñuu Tnoo/Tilantongo).¹⁰⁵

[La fecha de la boda fue año 7 Pedernal (1124 d. C.), día 7 Águila. La señora 13 Serpiente fue la media hermana mayor del señor 4 Viento, hija del padre de ambos, señor 11 Viento, con su primera mujer, que a su vez era la media hermana del señor 8 Venado, la señora 6 Lagartija. El señor 8 Venado había contraído matrimonio con la señora 13 Serpiente, después de haber matado a sus hermanos en el ataque a la Ciudad del Rollo de Varas. Ella primero no tuvo hijos, hasta que fue, junto con el señor 8 Venado, a hacer ofrendas en un templo de la serpiente de visión. Su hija, la señora 10 Flor, nació el año 8 Caña (1111 d. C.) y se casó entonces a la edad de 13 años, cuando su esposo, el señor 4 Viento, tenía 32 años. El señor 4 Viento fue un monarca importante; murió en el año 9 Pedernal (1164 d. C.), día 6 Perro, a la edad de 72 años.]¹⁰⁶

Esquema genealógico abreviado

Relaciones familiares entre la señora 6 Mono, el señor 11 Viento y el señor 8 Venado





Las generaciones sin fecha

(Páginas 9 a 11)

El resto del *Códice Añute* es fundamentalmente un relato genealógico, interrumpido por varias referencias a conflictos armados. Todo indica que después de la época del señor 8 Venado –hombre que unificó la región como un reino aliado con los toltecas–, Ñuu Dzauí de nuevo se fragmentó en muchos señoríos pequeños con una historiografía más limitada. Las primeras generaciones posteriores a la señora 6 Mono carecen de fechas, fenómeno que ocurre también con las generaciones contemporáneas de las dinastías de Teozacualco (en el *Códice Tonindeye*), Tilantongo (*Códices Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* anverso, *Yuta Tnoho* reverso) y Tlaxiaco (*Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* reverso). La base para esta parte de la historiografía parece haber estado en las listas de las sucesivas parejas gobernantes, como las encontramos en los códices *Ñuu Ñaña*, *Cochi*, el *Rollo de Yucu Yusi*, el *Mapa de Teozacualco*, etcétera.

Intentamos calcular el tiempo transcurrido a partir de la duración media de las generaciones. Si calculamos que una generación masculina duraba aproximadamente entre 18 y 20 años, obtenemos la siguiente secuencia:

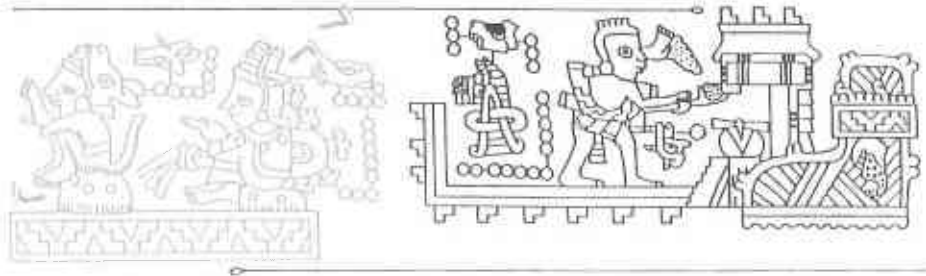
- I. El señor 1 Lagarto, que nació en 1095 d. C. y se casó con dos niñas de entre nueve y siete años en 1122 d. C., tuvo un hijo, el señor 5 Lagartija, que debió haber nacido alrededor de 1130 d. C.,
- II. el señor 3 Caña entonces pudo haber nacido entre 1148 y 1150,

- III. el señor 1 Lluvia, entre 1166 y 1170,
- IV. el señor 5 Flor, entre 1184 y 1190,
- V. el señor 12 Hierba, entre 1202 y 1210,
- VI. el señor 12 Agua, entre 1220 y 1230,
- VII. el señor 10 Muerte, entre 1238 y 1250,
- VIII. el señor 6 Caña, entre 1256 y 1270,
- IX. el señor 11 Pedernal, entre 1274 y 1290,
- X. el señor 13 Viento, entre 1292 y 1310,
- XI. el señor 9 Lagartija entonces pudo haber nacido entre 1310 y 1330.

Desde su nacimiento, el señor 9 Lagartija fue compañero del señor 9 Casa de Ñuu Tnoo, de quien sabemos que nació en el año 12 Caña (*Códice Yuta Tnoho* reverso, p. XII-3), año que según la secuencia cronológica de la dinastía de Ñuu Tnoo ha de corresponder con 1323 d. C. Es probable que el señor 9 Lagartija de Añute naciera más o menos en el mismo año. Calculando la duración de las generaciones en poco menos de 20 años, llegamos a un periodo de casi 200 años que separa el nacimiento del señor 1 Lagarto del nacimiento del señor 9 Lagartija.

Pero, como también demuestra este ejercicio, si pusiéramos la duración media de una generación en cinco años de más o de menos, tendríamos un ciclo de 52 años de más o de menos en la secuencia total. Además, la secuencia misma no está completamente segura. En algunos casos, Alfonso Caso consideró que los personajes que aquí contamos como generaciones consecutivas pertenecían a una misma generación, en otras palabras que eran hermanos y no hijos.

Página 9, renglón I ➡



En el año 12 Conejo (1102 d. C.), día 6 Perro,
el segundo hijo de la señora 6 Mono y del señor 11 Viento,
el señor 1 Lagarto, Águila del Pasajuego
(a la edad de siete años),
entró en el recinto sagrado del Templo de Añute (Jaltepec)
para ayunar y hacer ofrendas de copal y piciete molido
ante el envoltorio sagrado.

[Esto fue 65 días después de la ejecución ritual de sus medios hermanos, los hijos de su padre con la media hermana del señor 8 Venado (o sea, cinco trecenas –o una cuarta parte del tonalpoalli– después). A la vez, fue 39 días, es decir tres trecenas, después del día 6 Mono, día que conmemoraba el nombre calendárico de su madre.]

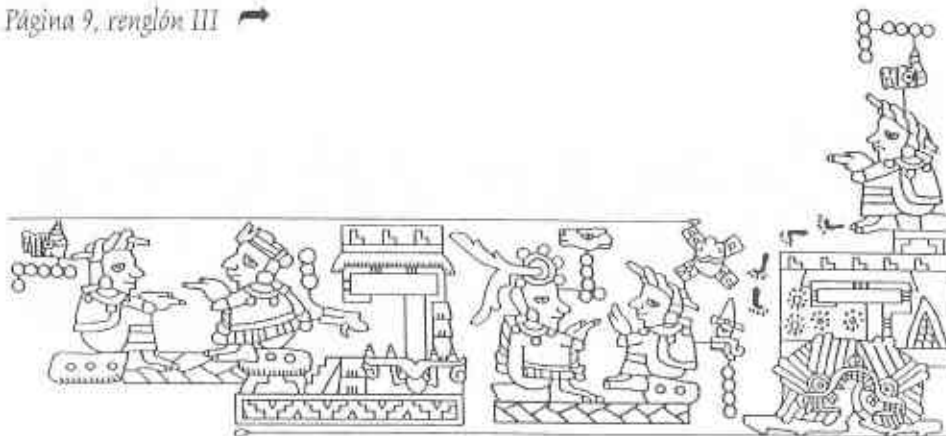
← Página 9, renglón II



En el año 6 Conejo (1122 d. C.), día 5 Venado,
el señor 1 Lagarto, Águila del Pasajuego
(a la edad de 27 años), contrajo matrimonio con dos niñas:
la señora 6 Viento, Cabello Precioso, Abanico de Quetzales,
y la señora 6 Pedernal, Joya-Serpiente de Fuego
-ambas hijas del señor 8 Venado, Garra de Jaguar,
y de la señora 13 Serpiente, Serpiente de Flores-.¹⁰⁸

El señor 1 Lagarto y sus dos esposas tuvieron varios hijos:
1) el señor 5 Lagartija, Sangre Preciosa,
2) la señora 12 Lagarto, que se casó con el señor 6 Lluvia
del Lugar de la Grava (probablemente Acuchi/San Jerónimo Sosola),¹⁰⁹

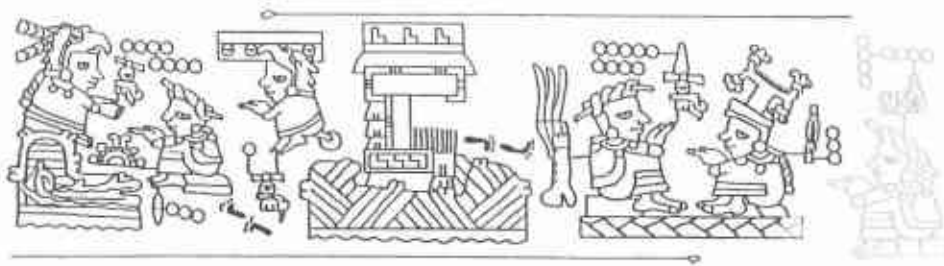
Página 9, renglón III ➡



3) la señora 6 Conejo, que se casó con
el señor 3 Viento, rey de la Ciudad del Templo de las Fauces de la Tierra.

El primogénito, señor 5 Lagartija, Sangre Preciosa,
contrajo matrimonio con la señora 4 Lluvia, Corazón Brillante.
Ella vino del Lugar del Temazcal (Ñuu Niñe/Tonalá),
donde gotas de hule manchan el papel de las ofrendas,
encima de la Cueva Donde Entran Agua y Sangre
(probablemente El Boquerón cerca de Tonalá),
donde gobernaba su madre, la señora 8 Conejo.

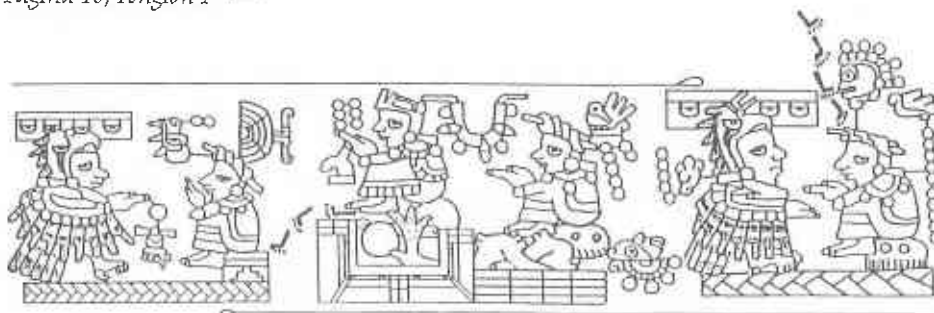
← Página 9, renglón IV



El hijo de este matrimonio, el señor 3 Caña, Cabello Precioso del Árbol Florido,
contrajo matrimonio con la señora 9 Lluvia, Flauta de Hueso con Quetzales,
que vino del Valle Donde Está el Templo de las Rayas.

Como primer hijo nació el señor 1 Lluvia, Águila del Cielo.
Luego nació una hija, la señora 3 Pedernal, Neblina Preciosa,
que se casó con el señor 8 Lluvia, Águila Visible en la Guerra,
gobernante del Cerro Negro (¿Yucu Tnoo/Tiltepec?) con Ojo de Agua.

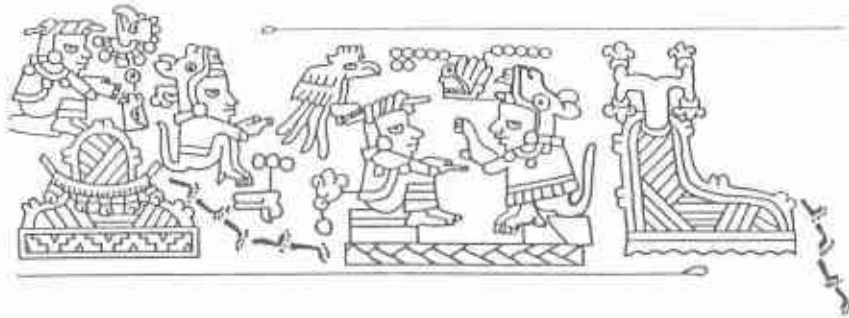
Página 10, renglón I ➡



El señor 1 Lluvia, Águila del Cielo, contrajo matrimonio con
la señora 2 Lagarto, Telaraña con Niebla,
hija del señor 6 Casa, Collar con Pedernales,
y de la señora 7 Hierba, Joya Sagrada,
gobernantes de Río de Nenúfares y Llano de Piedras Atravesadas.¹¹⁰

Como hijo del señor 1 Lluvia y de la señora 2 Lagarto nació
el señor 5 Flor, Águila del Cielo,
quien se casó con la señora 10 Agua, Semilla Viva y Adornada,

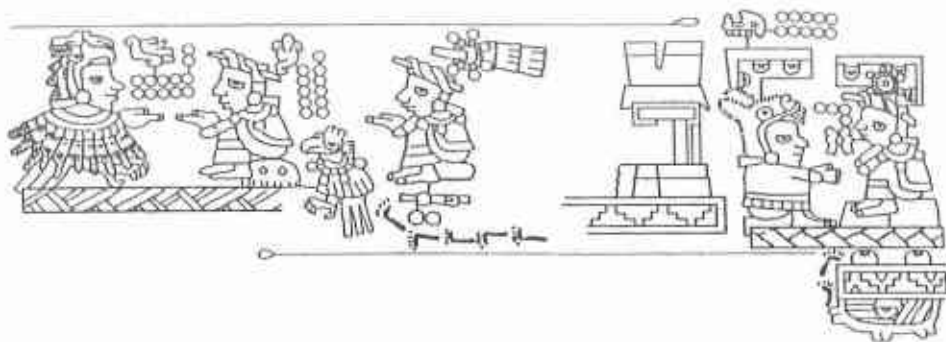
← *Página 10, renglón II*



que vino de Cerro de Árbol Florido (¿Yucu Ita?),
sin registro de sus padres.

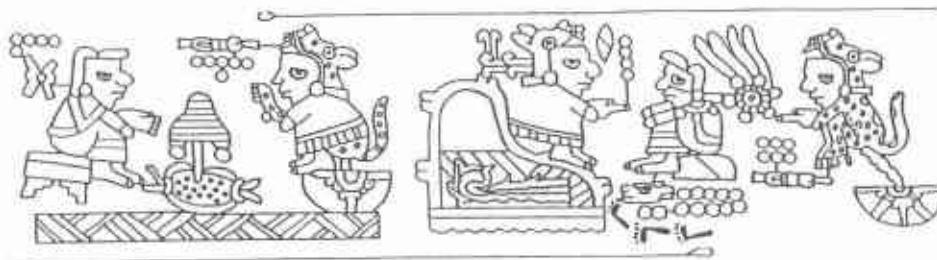
Su hijo, el señor 12 Hierba, Puma Blanco,
se casó con la señora 1 Flor, Quetzal,
hija del señor 3 Viento, Ojo de Puma,
y de la señora 1 Serpiente, Joya-Quetzal,
gobernantes de Cerro del Collar (¿Cozcaltepec?).¹¹¹

Página 10, renglón III ➡



Su hijo, el señor 12 Agua, Que Agarra Águilas,
se casó con la señora 11 Flor, Quetzal Enjoyado,
y con la señora 2 Caña, Abanico con Joya,
procedentes de la Ciudad del Templo Partido,
sin registro de sus padres.

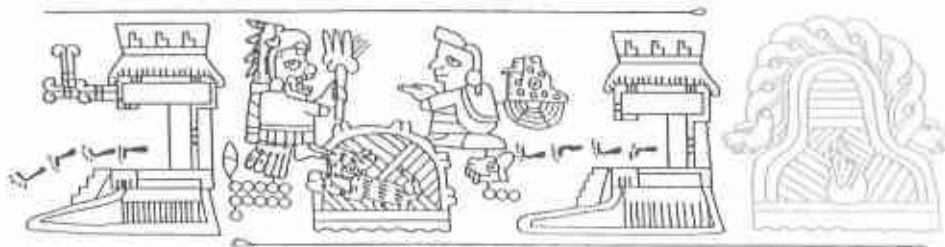
Su hijo, el señor 10 Muerte, Coyote del Cielo,
se casó con la señora 4 Movimiento, Joya del Cielo,
que vino de Ciudad de Frijoles (N̄uu Nduchi/Etla), y Piedra con Ojo.



Como hijos de esta última pareja nacieron
 el señor 6 Caña, Jaguar, Hijo del Sol,
 y la señora 12 Lagartija, Joya con Plumas de Quetzal,
 que se casó con el señor 4 Pedernal, Puma de la Niebla,
 rey de Cerro Negro (¿Yucu Tnoo/Tiltepec?) y Ojo del Agua.

El primogénito, el señor 6 Caña, Jaguar, Hijo del Sol, contrajo matrimonio con
 la señora 5 Movimiento, Abanico de Origen Sagrado,

Página 11, renglón I ➡



que vino del Templo del Aliento sobre la Loma de las Rayas.¹¹²

Su hijo, el señor 11 Pedernal, Águila-Venus que Alumbra,
se fue al Monte de Perro (¿Itzcuintepec/Peñoles?),
donde se casó con la señora 3 Jaguar, Telaraña-Jaguar,
que vino del Templo sobre la Loma de las Rayas.



Tay Sami Nuu, la relación con los nauas

(Páginas 11 a 13)

Llegamos ahora al periodo en que los ñuudzaui y sus vecinos al norte, los nauas, volvieron a tener importantes interacciones. En el centro de México el imperio tolteca había quedado en ruinas, seguido por una época oscura de invasiones, migraciones y conflictos étnico-culturales. Los señoríos de Ñuu Dzaui, en cambio, se habían reforzado, continuando y desarrollando su herencia cultural tolteca. Seguían mirando hacia Cholula, que había conservado su posición de foco religioso e ideológico y se había convertido en un centro cultural del estilo posttolteca (conocido como el “estilo Mixteca-Puebla”) que, gracias al comercio y otros contactos, comenzó a tener presencia en gran parte de Mesoamérica.¹¹³ En este contexto se da una expansión desde la Mixteca Alta, concretamente desde el señorío de Coixtlahuaca, cuyos reyes presumieron de su estirpe tolteca, hacia la parte sur de lo que ahora es el estado de Puebla.

Podemos identificar este contacto interregional e interétnico en los códices de Ñuu Dzaui porque los hablantes del nauatl (toltecas y aztecas) son caracterizados como tales por medio de la pintura oscura alrededor de los ojos, atributo que se lee *sami nuu*, ‘ojo quemado’ o ‘cara quemada’, término que es traducido por el vocabulario de Alvarado como ‘mexicano’.¹¹⁴ Sucede algo interesante: no solamente los hablantes del nauatl tienen esta pintura facial, sino también varios señores de Ñuu Dzaui que se hicieron famosos por sus batallas en contra de aquellos nauas, de manera semejante a

los nombres honoríficos “Germanicus”, “Brittanicus”, “Gothicus”, “Africanus”, y otros del imperio romano, que señalaban precisamente a los vencedores de los germánicos, británicos, godos, africanos.

La lectura explícita del nombre Sami Nuū, ‘El Mexicano’, es decir ‘Vencedor de los Mexicanos’, es reforzada porque el individuo suele tener en la mano una antorcha con un ojo o una cara (‘quema ojo o cara’) o porque salen llamas de su ojo o frente. Este es el caso del señor 9 Lagartija: su sobrenombre se representa como llamas que salen de su frente, signo que podemos leer como Sami Nuū, ‘El Mexicano’.

El príncipe de Añute obtuvo este nombre por sus hazañas históricas. Junto con su amigo y aliado, el señor 9 Casa, Jaguar [Vencedor] de los Mexicanos, dirigió una incursión militar en tierra de los nauas. Avanzaron desde el Río de las Serpientes (probablemente Coixtlahuaca), pasaron por el Cerro de las Flechas (probablemente Miltepec), para llegar al Templo del Águila (Huahí Yaha/Cuauhtinchan). En su camino vencieron a guerreros que por la pintura negra alrededor del ojo se identifican como verdaderos *tay sami nuū*, ‘hablantes del nauatl’. El victorioso señor 9 Lagartija se casó con una princesa de Cuauhtinchan –ella y sus padres no tienen la pintura facial negra de los *tay sami nuū*, de modo que pensamos que no fueron nauas, sino que pertenecieron a la élite *ñuudzau* allí establecida.

Esta campaña militar probablemente está relacionada con la expedición y migración del valle de Coixtlahuaca y de NĪu Dzauh hacia la región de Cuauhtinchan, realizada en el siglo xiv y mencionada en varias otras fuentes antiguas.

La *Historia Tolteca Chichimeca*, una crónica de Cuauhtinchan, escrita en nauatl durante la época colonial temprana, acompañada por dibujos en estilo tradicional, relata:

Año 3 Caña [...] es cuando llegaron los mixteca y popoloca, 13 Lluvia y Señor Pedernal, que partieron de Couayxtlauacan, Tlacpacalco, Aztacalco; el colomochcatl los fue a poner en movimiento cuando allá había ido.

Y cuando llegaron, luego los chichimeca los tomaron como yernos. Luego los fueron a recibir allá en Zacauilotlan los de Cuauhtinchan, los chimalpaneca xalcomolca, Opochtli y Tonatiuh; allá fueron a dar mujeres a los mixteca. He aquí las mujeres chimalpaneca y los popoloca: 13 Lluvia el mixteca, Señor Pedernal, Cepaxotzin chimalpaneca, Coxlatzin chimalpaneca, Opochtli chimalpaneca, Tonatiuh chimalpaneca.

13 Lluvia y Cepaxotzin procrearon a sus hijos. De ellos descenden: Señor 1 Movimiento, Ayoquantzin, 35 años en Zacauilotlan. Y Señor 1 Movimiento se estableció como tlatoani allá en Oztoticpac. Y el tlatoani allá procreó a sus hijos, 86 años: Señor Lagartija, Cuitlauatzin, Couatzin Xocoyotl.

Y Señor Lagartija se estableció como tlatoani allá en Couayocan Quauhtepec; allí nacieron sus hijos Xochicozcatl, Quetzaltecaltl, Ayoquantzin. (Kirchhoff, Odena y Reyes, 1976, pp. 205-206.)

El maestro Luis Reyes García, en un pormenorizado y admirable estudio de las fuentes históricas de Cuauhtinchan (1977), ha aclarado que los colomochca eran un grupo étnico procedente del centro de México, cercano a los chimalpaneca del pueblo Xalcomolco. Los chimalpaneca, también presentes en Cuauhtinchan, eran chichimecas. En Cholula hubo un barrio, San Andrés Collomochco. Un capitán colomochcatl, o todo un grupo de colomochca, según parece, se había ido a la región de Coixtlahuaca, donde reinaba la dinastía tolteca de los descendientes de Atonal. Este viaje tuvo como consecuencia -bien de manera pacífica o bien conflictiva- el que varios gobernantes locales (ñuudzaui y chocho-popolocas) salieran de sus pueblos.

Identificamos los topónimos Coixtlahuaca y Aztacalco, que ha de ser Aztatla. Los líderes mencionados son el señor 13 Lluvia y el señor Pedernal. Emprendieron un viaje en dirección opuesta, hacia el valle de Puebla. En el año 3 Caña llegaron, supuestamente acompañados por los suyos, a Zacauiotlán, cerca de Cuauhtinchan, donde fueron recibidos por los habitantes locales y contrajeron matrimonio con señoras del lugar.

Los mismos personajes y los mismos eventos son pintados en dos grandes lienzos, procedentes del Valle de Coixtlahuaca, el *Lienzo de Tlapiltepec* y el *Lienzo Seler II*. La mitad derecha del *Lienzo de Tlapiltepec* contiene un verdadero mapa, que en la parte superior presenta los jeroglíficos toponímicos de los pueblos más importantes del valle de Coixtlahuaca, y en la parte inferior esboza el viaje a Cuauhtinchan.¹¹⁵

El mapa en cuestión está orientado de tal manera que la parte superior del lienzo mira hacia el sureste. Esta orientación permite una comparación detallada con la realidad geográfica.¹¹⁶ En la parte inferior se ven la Casa del Águila, que ha de ser Cuauhtinchan, y el Cerro de la Cara, que ha de ser Tepeaca. La misma Casa del Águila se ve en el *Lienzo Seler II*, con una glosa en dzaha dzauí: *cahua dzoco yaa*, ‘peña del templo del águila’, equivalente de Huahi Yaha, ‘Casa del águila’, es decir Cuauhtinchan.¹¹⁷

Varios otros lugares representados en el *Lienzo de Tlapiltepec* se vuelven a encontrar en el *Lienzo Seler II*. Como un lugar inmediatamente al sureste de Tepeaca aparece en el *Lienzo de Tlapiltepec* el Altar de Choza con Planta, jeroglífico que en el *Seler II* tiene la glosa *chiyo tnuayaca*, ‘altar del árbol del troje’, que es el nombre de Tecamachalco, en dzaha dzauí.¹¹⁸

En el extremo inferior del *Lienzo de Tlapiltepec*, es decir aún más hacia el noroeste, pero separado de los otros lugares por una raya negra, está el Tablero con Tule y Nopal, que, según el *Lienzo Seler II*, se llama *ñucoyo saa tnu dzichi*, ‘lugar de tules al pie del cactus’, es decir México-Tenochtitlan.¹¹⁹

El *Lienzo de Tlapiltepec* menciona muchos lugares entre el valle de Coixtlahuaca y Cuauhtinchan: comienza con Piedra de la Garza (Aztatla) y Cerro de las Flechas (Miltepec); al oriente de éstos, Piedra del Sol podría ser Teotitlán del Camino; más al noroeste, el Cerro del Jaguar probablemente es Tehuacán;¹²⁰ al poniente de este último lugar queda Altar del Algodón, posiblemente Ichcaquiztla; al otro lado del mapa vemos el lugar Valle con Casa (¿el mismo que el Cerro Partido, Tepeji?).

La prueba definitiva de que el *Lienzo de Tlapiltepec* se refiere a la misma expedición que menciona la *Historia Tolteca Chichimeca* es la información genealógica que acompaña a los topónimos. Importante aquí es el testimonio del *Lienzo de Tecamachalco* (o *Vischer I*), que contiene una larga genealogía de los gobernantes de aquel lugar (Dietschy 1940-1941; Burland, 1960). El origen de este árbol genealógico está situado en Casa de la Garza, probablemente Aztatla en el extremo norte del valle de Coixtlahuaca. Aparece aquí también el señor 13 Lluvia, mencionado por la *Historia Tolteca Chichimeca*. Su esposa fue la señora 1 Lagarto, la Cepaxotzin de la *Historia Tolteca Chichimeca* (cepa-viene de *cipactli*, ‘lagarto’ y -xotzin viene de *xochitl*, ‘flor’, una terminación común de los nombres calendáricos de mujeres en esta región, en combinación con el sufijo reverencial -tzin).¹²¹ El *Lienzo de Tecamachalco* coincide con la *Historia Tolteca Chichimeca* en que su hijo se llamaba señor 1 Movimiento, y agrega que se casó con la señora 6 Lagarto. El hijo y sucesor de esta pareja fue el señor 12 Lagartija, idéntico al “Señor Lagartija” (Cuetzpaltzin), gobernante de Couayocan Quauhtepec (Tecamachalco), según la *Historia Tolteca Chichimeca*. Éste se casó con la señora 5 Caña, con quien tuvo un hijo, señor 11 Viento, que a su vez contrajo matrimonio con la señora 1 Muerte.

Un testimonio adicional lo dan los *Anales de Tlatelolco* (1948, p. 23): Tlacateotzin, gobernante de Tlatelolco en época del gobernante azteca Chimalpopoca y muerto en 1427 d. C., tuvo una hermana, llamada Xiuhcoyolmaquitzli. Esta princesa fue pedida

por Cuetzpaltzin, de Cuauhtepec (el señor 12 Lagartija de Tecamachalco, arriba mencionado) como esposa para su hijo, el señor 10 Casa, gobernante de Quecholac.

Otra referencia a esta dinastía se lee en los *Anales de Tecamachalco* (Peñafiel, 1903, p. 4): el sucesor de Cuetzpaltzin (señor 12 Lagartija) en Tecamachalco se llamó Quetzalehécatl, nombre que corresponde al Quetzallecatl de la *Historia Tolteca Chichimeca* (ha de ser idéntico al señor 11 Viento del *Lienzo de Tecamachalco*).

El *Mapa II de Cuauhtinchan* complementa con su dibujo el relato de la *Historia Tolteca Chichimeca* (Simons, 1968, p. 43; Reyes, 1977, p. 60 y ss.): muestra la llegada del señor [13] Lluvia, del señor [12] Lagartija –que llegó a gobernar Monte del Águila (Cuauhtepec, Tecamachalco)– y, posteriormente, del hijo de éste, el señor [?] Casa, Collar de Flores (Xochicozcatl, en nauatl), gobernante de Río de Pájaro, probablemente el mismo que el señor 10 Casa, Xochicozcatl, de Quecholac, ‘Lugar del agua de las aves *quecholli*’.

Regresemos al *Lienzo de Tlapiltepec*. La genealogía asociada con la región de Cuauhtinchan consiste en una secuencia de parejas e individuos, conectados por líneas negras dobles. La primera pareja está formada por el señor 8 Movimiento y la señora 6 Lagarto. En documentos de la región chocho-popoloca encontramos que los números 1 y 8 con frecuencia se intercambian en un nombre calendárico o una fecha. Probablemente esta confusión se debe al hecho de que los números 1 y 8 en el calendario popoloca son ambos *ni*.¹²² Podemos identificar entonces a este señor 8 Movimiento como el señor 1 Movimiento del *Lienzo de Tecamachalco* y de la *Historia Tolteca Chichimeca*. Él y su esposa, la señora 6 Lagarto, tuvieron dos hijos, según el *Lienzo de Tlapiltepec*: uno, el señor 2 Viento, quien gobernó Tepeaca, y otro, el señor 12 Lagartija, quien gobernó Tecamachalco-Cuauhtepec.¹²³ Este último se casó con la señora 5 Caña, y obviamente es el mismo que el señor 12 Lagartija del *Lienzo de Tecamachalco* y el señor Lagartija de la *Historia Tolteca Chichimeca*.

El *Lienzo de Tlapiltepec* nos da enseguida los nombres de los dos hijos de este señor 12 Lagartija y de la señora 5 Caña: junto a ellos, como sucesor en el señorío, está el señor 11 Viento, y más adelante, en el Lugar del Río, está el señor 8 Casa.¹²⁴ Tomando en cuenta la información genealógica de las fuentes nauas y la ubicación geográfica de los lugares en el mismo *Lienzo de Tlapiltepec*, podemos identificar a este señor 8 Casa del Lugar del Río como el señor 10 Casa Xochicozcatl, gobernante de Quecholac y mencionado arriba.

El *Lienzo Selxer II* es mucho menos explícito en su presentación: no relata los acontecimientos, sino que enumera lugares y gobernantes, que en parte concuerdan con los del *Lienzo de Tlapiltepec*. Aparece Cuauhtinchan (con la glosa *cahua dzoco ya[h]a*) y, junto a él, una peña con el señor 8 Movimiento (= 1 Movimiento) y la señora 6 Lagarto.¹²⁵ Sigue el signo de Tecamachalco (*chiyo tnuayaca*) con la pareja señor 12 Lagartija y señora 5 Caña.¹²⁶

En cuanto a la cronología de la época en que vivieron estos personajes existen varios problemas, porque hay notables diferencias en las fuentes y porque varios pueblos que aparecen en esta historia usaban cuentas calendáricas diferentes.¹²⁷ Un dato coincidente es que el señor 12 Lagartija de Tecamachalco murió en 1441 d. C. (año 1 Casa) en una guerra contra Tepeaca, Huexotzingo, Cholula y Tlaxcala.¹²⁸

La *Historia Tolteca Chichimeca* dice que este señor 12 Lagartija había gobernado Couayocan (Cuauhtepec Tecamachalco) durante 44 años, es decir de 1397 a 1441.¹²⁹ Pero según los *Anales de Tecamachalco*, había sucedido a su padre en 1420 y gobernó solamente 22 años, de 1420 a 1441 d. C.

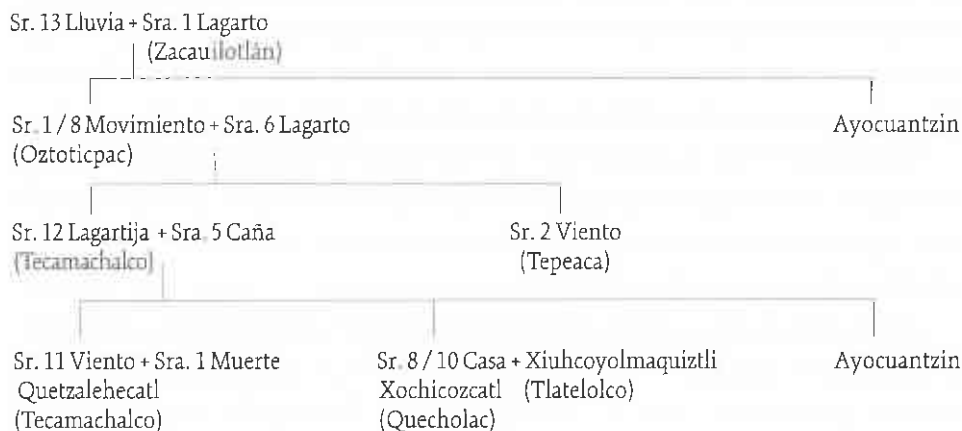
Acerca de las fechas asociadas con su padre, el señor 1 Movimiento, existen datos contradictorios. Según los *Anales de Tecamachalco* murió en 1419 (año 5 Caña) después de haber gobernado 23 años en Oztoticpac (es decir, desde 1397), pero los *Anales de*

Tlatelolco dicen que no murió hasta 1442 d. C. (año 2 Conejo), es decir un año después de la muerte de su hijo.

De todas maneras, la *Historia Tolteca Chichimeca* da como fecha del casamiento de los padres del señor 1 Movimiento –y a la vez como fecha de la expedición chocho-ñuudzaui a Cuauhtinchan– el año 3 Caña, que, en el calendario normalmente usado por esta fuente, puede ser 1339 o 1391 d. C. El último de estos dos años obviamente sería demasiado tarde, de modo que concluimos que la expedición referida por la *Historia Tolteca Chichimeca* se realizó en 1339 d. C.¹³⁰

Pero este evento no parece haber sido un hecho momentáneo aislado, sino un proceso de varios años. Si estamos en lo correcto, la fecha ñuudzaui año 7 Pedernal dada por el *Códice Añute* (p. 11-IV), corresponde a 1344 d. C., de modo que cae cinco años después del año 3 Caña (1339 d. C.) de la *Historia Tolteca Chichimeca*.

A partir de la información de las diversas fuentes se puede reconstruir el árbol genealógico siguiente:

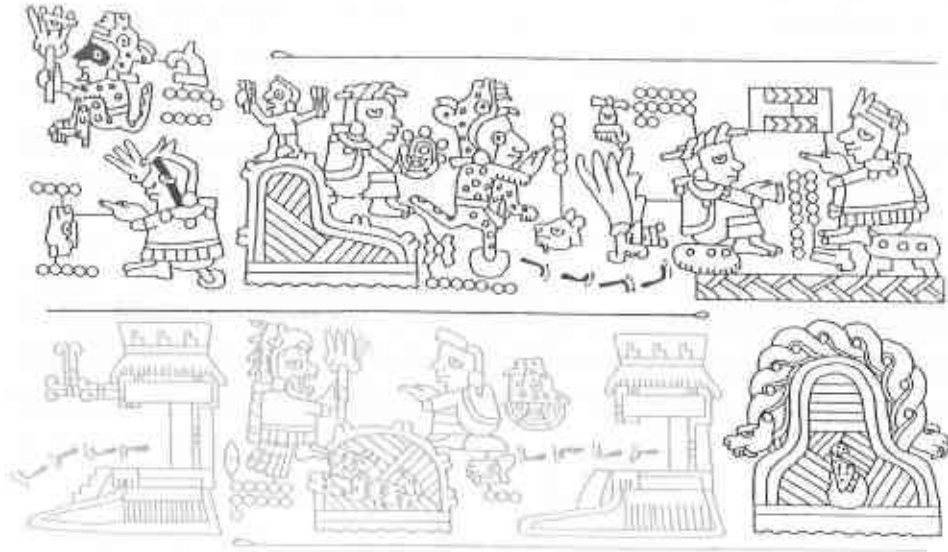


Este fue un periodo de intensos contactos entre los ñuudzaui y los nauas.¹³¹ A la vez, el establecimiento de una élite ñuudzaui en señoríos nauas importantes, así como la presencia desde antaño de gobernantes toltecas en Coixtlahuaca, la ida y venida de diversos grupos, guerras y comercio, deben haber desempeñado un papel crucial en la difusión y el posterior desarrollo del mencionado estilo artístico “Mixteca Puebla”, compartido por muchos pueblos mesoamericanos en la segunda mitad de la época Posclásica.

El relato del *Códice Añute* se inserta en este contexto. El príncipe de Añute participó en la campaña de guerras y contrajo matrimonio con una dama de Cuauhtinchan, pero no permaneció en el lugar, sino que regresó a su pueblo. Toda esta historia heroica comienza con el matrimonio del nuevo gobernante de Añute con una princesa de Zahuatlán.

Página 11, renglón I (inferior) ➡

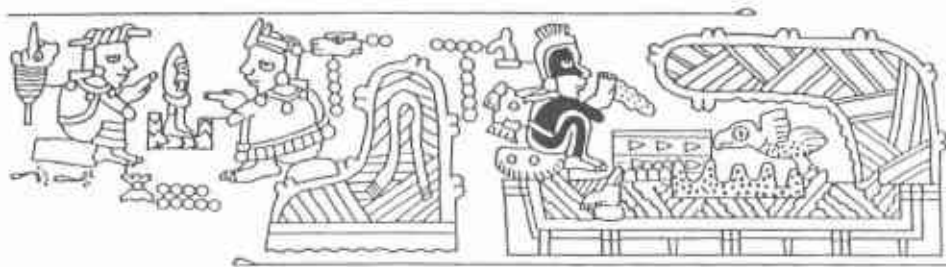
➡ Página 11, renglón II (superior)



Entonces pudo verse de nuevo la gloria de Añute (Jaltepec),
 como lugar protegido por la coalición de fuerzas,
 por el poder misterioso y visionario de las serpientes entrelazadas.
 Sobre el trono y el petate del reino se sentó el hijo de los anteriores
 (señor 11 Pedernal y señora 3 Jaguar), el señor 13 Viento, Fortaleza de Guerra,
 y se casó con la señora 12 Lluvia, Mariposa de Sangre Noble;
 hija del señor 5 Perro, Jaguar del Oriente (Donde Salió el Nuhu),
 y de la señora 7 Movimiento, Telaraña Enjoyada,
 gobernantes de Cerro del Baile, (Yucu Cata/Zahuatlán).

Su hijo (del señor 13 Viento y de la señora 12 Lluvia)
 fue el señor 9 Lagartija, El Mexicano (Sami Nu).

Página 11, renglón III ➡

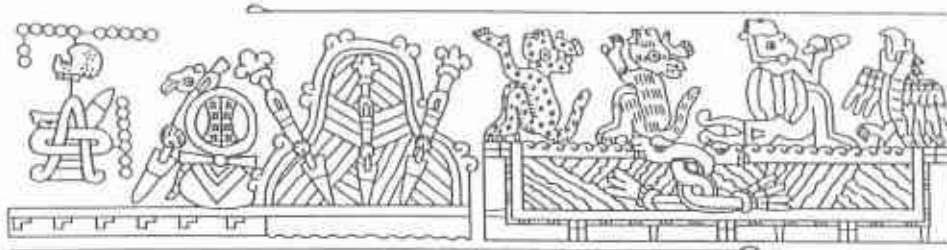


Desde su nacimiento, el señor 9 Lagartija, El Mexicano,
fue el compañero del señor 9 Casa, Jaguar de los Mexicanos
(príncipe de Ñuu Tnoo, que nació en 1323 d. C.).¹³²

Además nació, como hermana del señor 9 Lagartija,
la señora 9 Movimiento, Colibrí-Malacate,
que se casó con el señor 7 Lagartija, Cuchillo Parado en la Guerra,
gobernante de Cerro del Ceñidor (¿Yucu Satu/Elotepec?).

El señor 9 Casa (príncipe de Ñuu Tnoo),
untado de negro como sacerdote, cargando el tecomate de piciete,
se fue a hacer una ofrenda de piciete molido sobre papel cortado y empapado de sangre,
una codorniz y un tributo de tortillas
a una cueva al lado del Río de Cenizas (Yaa Yuta), que simboliza el Poniente.
Esto lo hizo como preparación ritual de su campaña militar.¹³³

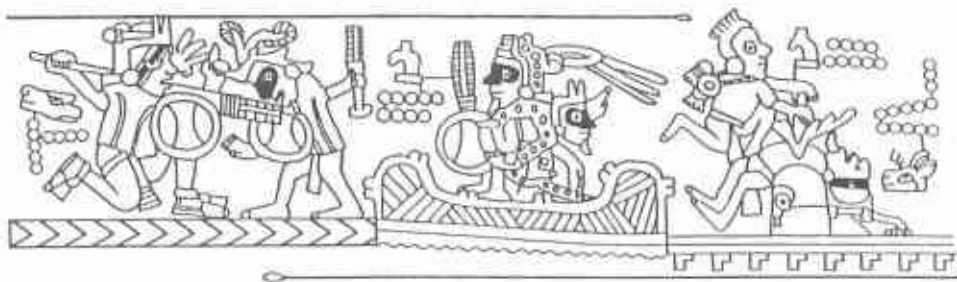
← *Página 11, renglón IV*



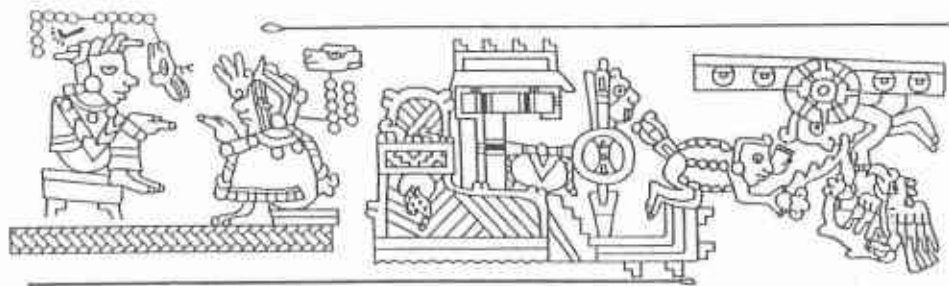
En el Río de las Serpientes Entrelazadas (Coixtlahuaca),
lugar primordial de enorme poder, peso y fuerza,
se juntaron las águilas y las serpientes de fuego, es decir los sacerdotes-nauales,
se juntaron los pumas y los jaguares, es decir los valientes guerreros. ¹³⁴

En Cerro Donde Están Paradas las Flechas (Ndaa Nduvua/Miltepec)
se hizo la ceremonia ante el envoltorio sagrado y el Ñuhu de las Armas,
en el año 7 Pedernal (1344 d. C.), día 12 Muerte.

Página 12, renglón I ➡



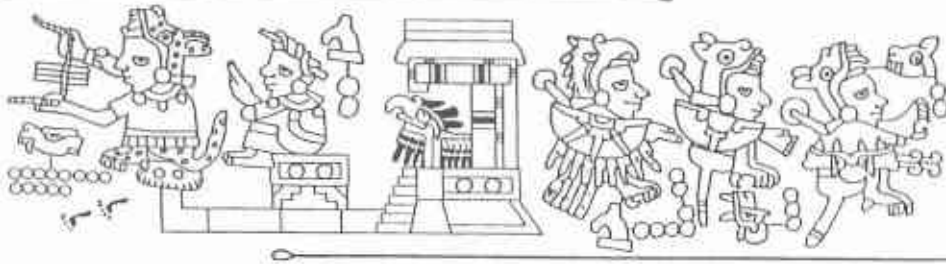
Luego estalló la guerra contra los hablantes de nauatl
 (los *tay sami nnn*), que tienen sus característicos bezotes.
 El señor 9 Lagartija, El Mexicano, venció al señor Espiga de Maíz,
 mientras que su compañero de armas, el señor 9 Casa, Jaguar de los Mexicanos,
 agarró al hombre que trató de huir en Cerro Partido (¿Tepeji?),¹³⁵
 y lo sacrificó luego, el día 13 Venado (el día después de la ceremonia del envoltorio).



Posteriormente, los sacerdotes nauales -águila y serpiente de fuego-
sacrificaron a los vencidos y ofrecieron sus corazones
al dios Sol, que está en el cielo,
ante el Ñuhu de las armas en el Patio Sagrado,
ante el envoltorio sagrado en el Templo
de la Ciudad de las Nubes, en Monte de Arena (Añute/Jaltepec).

El señor 9 Lagartija, El Mexicano, contrajo matrimonio
con la señora 12 Venado, Quechquémitl (Poder) de la Guerra,

Página 12, renglón III ➡



hija del señor 13 Serpiente, Jaguar, y de la señora 2 Casa,
gobernantes, sentados en el cojín y en el trono
de las tierras de Casa del Águila (Huahi Yaha/Cuauhtinchan).

El padre había amarrado un manojo de rajas de ocote
como signo de respeto y de lazos de amistad.

La pareja se sentó en el petate y el trono:
eran los reyes [de Añute] y tuvieron varios hijos:
señor 7 Casa, Águila-Sol,
señor 3 Lagarto, Jaguar-Sol,
señor 2 Jaguar, Jaguar-Aliento de la Tierra.¹³⁶

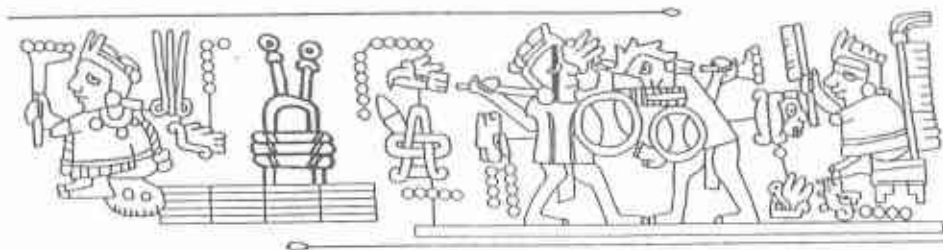
← *Página 12, renglón IV*



El señor 7 Casa, Águila-Sol, se convirtió en rey de Ciudad del Chayote (¿Chayoltongo?)
y se casó con la señora 12 Lagartija, Telaraña Enjoyada,
que era nativa de aquella ciudad.¹³⁷

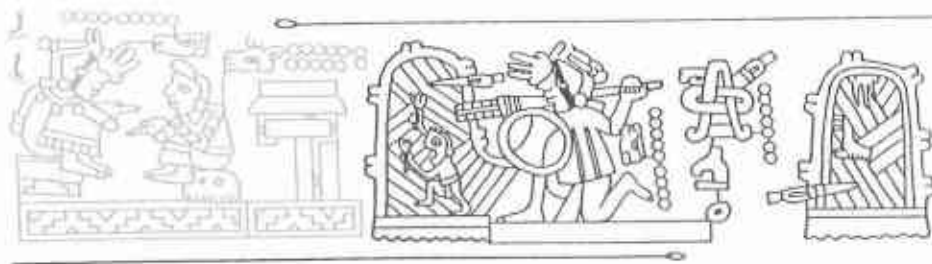
En el año 9 Pedernal (1372 d. C.), día 7 Conejo, murieron los dos hermanos mayores:
el señor 7 Casa, Águila-Sol, y el señor 3 Lagarto, Jaguar-Sol,
en un ritual del arco y flecha en Montón de Greda y Monte de las Hachas,¹³⁸

Página 13, renglón I ➡



bajo la supervisión del señor 6 Agua, Puntas Rajadas,
el gobernante armado del Llano del Cacaxtli Blanco (Tocuisi/Zaachila).¹³⁹

En el año 5 Pedernal (1368 d. C.), día 11 Águila,
el señor 9 Lagartija, El Mexicano, había atacado y vencido
al guerrero señor 1 Hierba, Piedra Sagrada,
y al señor 4 Lagarto, Bandera, que fue sacrificado



y que hasta entonces había sido el gobernante del Cerro de la Garra (Ñuu Tnia/Eztetla), lugar que fue conquistado y quemado.¹⁴⁰

En el año 7 Caña (1383 d. C.), día 1 Casa,
el señor 9 Lagartija, El Mexicano, atacó y conquistó Yucu Cata (Zahuatlán).
Ya no cantaron ni bailaron en el Cerro del Baile, sino que se asustaron y corrieron.



Los sucesivos gobernantes hasta la época colonial

(Páginas 13 a 20)

En la parte final de nuestro códice llegamos a la época inmediatamente anterior a la invasión española, de la que existen más datos históricos de otras fuentes. Para su sincronología, Alfonso Caso observó que el señor 4 Venado de Ciudad Negra (Ñuu Tnoo), mencionado al final del *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* y del *Códice Añute* (p. 18-IV), tenía que ser el mismo gobernante de Tilantongo descrito por la Relación geográfica de aquel lugar:

era señor, cuando el Marqués [Hernán Cortés] vino a la conquista de esta Nueva España, que en mixteca se llamaba Ya Q Quaa [señor 4 Venado] y, en mexicano Nahui Mazazi, que en castellano quiere decir ‘cuatro venados’. Y este señor no fue bautizado, porque murió luego. Y el hijo mayor de este señor fue bautizado y llamado Don Juan de Mendoza. (Acuña, 1984, II, p. 231.)

El *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 19-II) muestra el nacimiento de este personaje, sin precisar la fecha, pero da la del nacimiento de su hermana mayor: el año 12 Conejo, que puede corresponder a 1362, 1414, 1466, 1518, 1570, etc. La única de tales posibilidades que concuerda con la información de la “Relación Geográfica de Tilantongo” es 1466 d. C. En la página 18-I del *Códice Añute* se describe el matrimonio de este señor 4 Venado de Ñuu Tnoo (Tilantongo) con una princesa de Añute, la señora 12 Zopilote. Ella había

nacido, según nos dice el código, en el año 4 Pedernal, que podría ser 1536, 1484, 1432, 1380, etc. Ya que ella se casó con un hombre que nació poco después de 1466 d. C., su propio año de nacimiento no puede ser 1536, ni 1432, sino más bien 1484 d. C.

Posteriormente, el hijo de ambos, el señor 13 Hierba, Serpiente de Fuego, fue llamado a ser rey de Añute en el año 10 Pedernal, año que podría ser 1568, 1516, 1464, 1412, etc., pero que, por referirse a un acto de un hijo del mencionado señor 4 Venado, ha de corresponder con 1516 d. C.

Otra base para la sincronología la encontramos en la parte final de la genealogía del *Código Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (reverso), que trata de la dinastía de Tlaxiaco. Allí aparece un señor 8 Hierba, Lluvia-Sol, que ha sido identificado por Jiménez Moreno como el histórico rey Malinaltzin, el señor Hierba, mencionado por Torquemada (libro II, caps. 48, 69 y 79): fue el rey de Tlaxiaco que defendió su señorío contra la expansión imperial azteca en la segunda mitad del siglo xv, y que al final fue cautivado y sacrificado por sus enemigos en 1511 d. C.¹⁴¹

Según el *Código Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 22-III), este señor 8 Hierba había nacido en el año 7 Caña, año que, por lo que dice Torquemada, ha de ser equivalente a 1435 d. C. (ya que las otras posibilidades, como 1383 o 1487, no concuerdan con su lucha contra los aztecas).

El mismo rey de Tlaxiaco aparece en el *Código Añute* (p. 17-IV) como suegro de un príncipe de la dinastía de Añute, el señor 2 Zopilote, Serpiente de Fuego-Sol, quien había nacido en el año 3 Caña, que podría corresponder a 1535, 1483, 1431, 1379, etc. Por la estructura genealógica mencionada, este año 3 Caña ha de ser equivalente a 1483 d. C.

Un tercer fundamento sincronológico es la escena en que el rey 1 Mono defiende Añute contra el ataque del señor 3 Mono en el año 8 Casa (*Código Añute*, p. 16-III). El

año puede ser 1501, 1449, 1397, etc. Pensamos que aquel señor 3 Mono –obviamente gobernante de un señorío vecino de Añute, ya que atacó aquel lugar– es el señor Tres Micos de Yanhuitlán que combatió a los aztecas:

En la era del primer Moctezuma, deseando acabar de conquistar a este reino mixteco, viendo que no lo podía hacer por fuerza de armas, tuvo forma para que por traición fuese muerto el cacique de Yanhuitlan, hombre valeroso, que le hacía gran resistencia, que se llamaba el señor Tres Micos, y con su muerte todos se le sujetaron [...]. (Herrera, década III, libro 3, cap.13.)

El aludido rey azteca, Moctezuma I, gobernó desde 1440 hasta 1469, por lo que el año 8 Casa en este periodo ha de ser equivalente a 1449 d. C.¹⁴²

En la cronología ñuudzaui de este periodo existen algunas anomalías, por un lado en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* y por otro también en el *Códice Añute*. Después de una investigación pormenorizada es razonable la conclusión de que a la secuencia en realidad debe restársele un ciclo de 52 años (a pesar de lo que a primera vista pudiera parecer, y que fue la calculada por Caso). El problema está en la secuencia de los últimos reyes de Ñuu Tnoo que aparece en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*. Es un hecho extraño que el último rey sí tenga un signo de año junto a la representación de su nacimiento, pero el año mismo no se indica. Los años en que nacieron su padre y abuelo no concuerdan bien con todos los demás datos.

El desvío se produce desde algunas generaciones antes, con el nacimiento del señor 2 Agua de Ñuu Tnoo, que según el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 18-V) tuvo lugar en el año 4 Casa, año que tampoco concuerda con su contexto cronológico. La escena paralela del *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. XII-3) aclara que el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi*

NĪuu efectivamente contiene un error y que el señor 2 Agua en realidad nació en un año 7 Casa, que equivale a 1357 d. C.

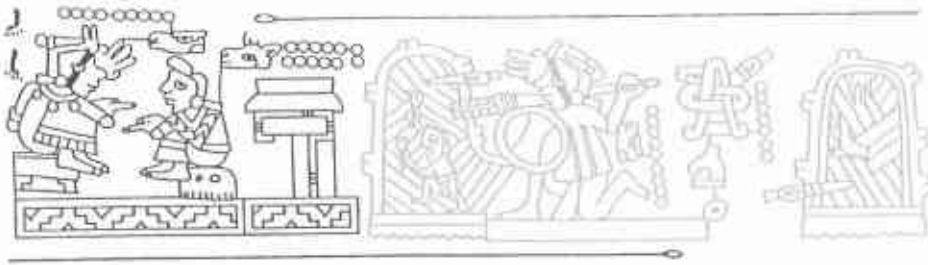
Según el *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu*, su descendiente fue el señor 6 Venado, quien había nacido en el año 7 Casa (que sería 1409); pero este dato no cuadra bien con la sincronología. Pensamos, por eso, que las dos fechas mencionadas fueron confundidas en el *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu* de modo que cambiaron de lugar. Reconstruimos que, así como el señor 2 Agua nació en el año 7 Casa (año asociado por el *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu* con el nacimiento del señor 6 Venado), el señor 6 Venado nació en el año 4 Casa (que en el *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu* se menciona para el nacimiento del señor 2 Agua), que sería 1393 d. C.

El hijo del señor 6 Venado fue el señor 4 Flor, quien según el *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu* (p. 17-I) había nacido en el año 10 Conejo, año que de nuevo no cabe dentro de la cronología. A su vez este señor 4 Flor tuvo varios hijos, el primero de los cuales, el señor 10 Lluvia, nació según el *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu* (p. 18-I) en el año 9 Pedernal, que debería corresponder a 1424 d. C. Este fue el padre del último gobernante precolonial, el mencionado señor 4 Venado, que, como vimos, nació en un “año vacío”.

Pensamos que los años en este segmento del *Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu* fueron copiados de manera equivocada y asociada cada vez con una generación anterior. La secuencia reconstruida sería: señor 2 Agua nace en 7 Casa (1357), señor 6 Venado nace en 4 Casa (1393), señor 4 Flor nace en 7 Casa (1409), señor 10 Lluvia nace en 10 Conejo (1438) y señor 4 Venado nace en 9 Pedernal (1476).

Veremos los problemas y sus posibles correcciones mientras avanzamos en la lectura.

← *Página 13, renglón II*



Con la señora 12 Venado Quechquémitl (Poder) de la Guerra, su esposa,
el señor 9 Lagartija, El Mexicano, después de regresar de sus campañas de guerra,¹⁴³
estaba sentado en su casa, en su trono: ambos estaban gobernando como reyes.

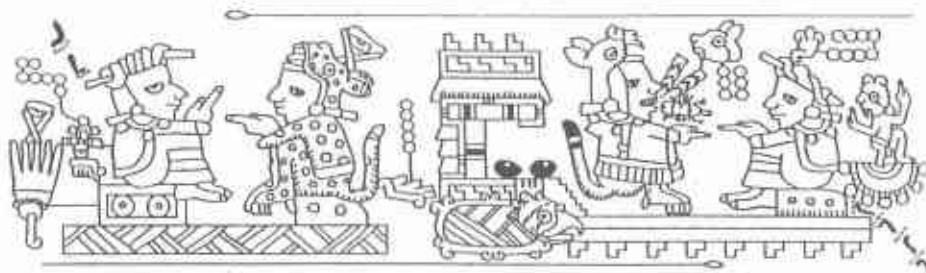
Página 13, renglón III ➡



En el año 9 Pedernal (1372 d. C.), día 9 Casa,
 su tercer hijo -el último sobreviviente-,
 el señor 2 Jaguar, Jaguar-Aliento de la Tierra,
 se había casado con la señora 1 Serpiente, Cabeza de Sol,
 hija del señor 9 Casa, El Mexicano,
 y de la señora 3 Conejo, Telaraña del Oriente (Donde Salió el Ñuhu),
 gobernantes de Teozacualco y Ñuu Tnoo (Tilantongo).¹⁴⁴

De este matrimonio prestigioso nacieron:
 señor 5 Agua, Jaguar de Buena Vista,

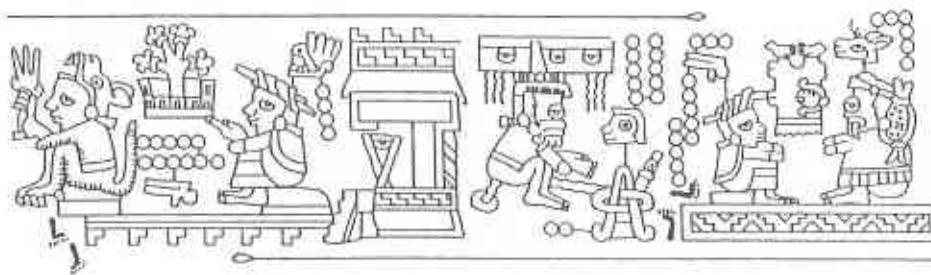
← Página 13, renglón IV



y señora 8 Flor, Joya de Donde Salió el Ñuhu,
quien se casó con el señor 6 Jaguar, Jaguar que Dice “Hormiga” a sus Enemigos,¹⁴⁵
rey de Templo de Frijoles (Yucu Nduchi/Etlatongo), y Piedra del Águila.¹⁴⁶

El primogénito, el señor 5 Agua, Jaguar de Buena Vista,
contrajo matrimonio con
la señora 7 Lluvia, Abanico de Buena Vista (Ndisi Nuu/Tlaxiaco),

Página 14, renglón I ➡

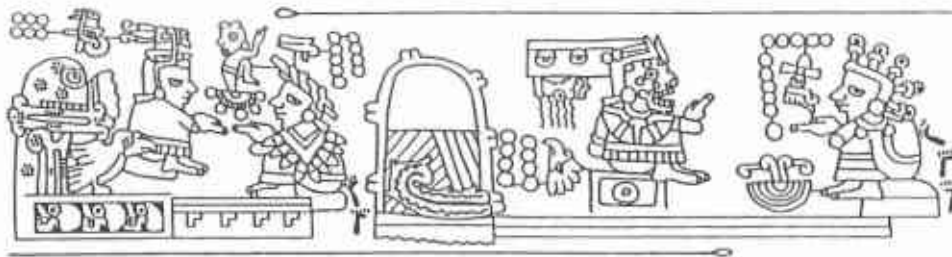


hija del señor 11 Viento, Jaguar con Garra Quemada,
y de la señora 4 Hierba, Mosaico de Flores,
gobernantes de Ndisi Nuū (Buena Vista/Tlaxiaco).¹⁴⁷

De esta pareja –señor 5 Agua y señora 7 Lluvia– nacieron cinco hijos:

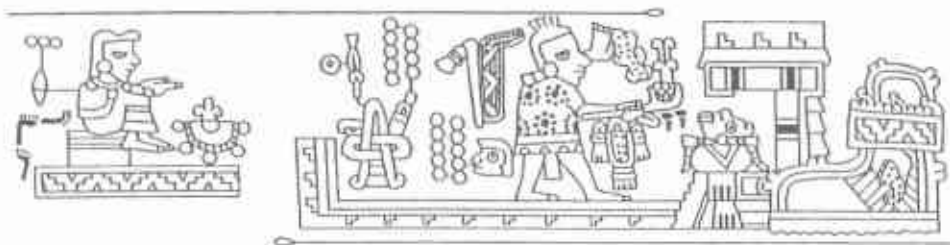
- 1) El señor 10 Mono, Lluvia, Guerra del Cielo,
que nació en el Año 2 Caña (1391 d. C.).
- 2) La señora 13 Viento, Semilla de Monte que se Abre (¿Monte Albán?),
que se casó con el señor 6 Venado, Lluvia Venerada.¹⁴⁸

← *Página 14, renglón II*



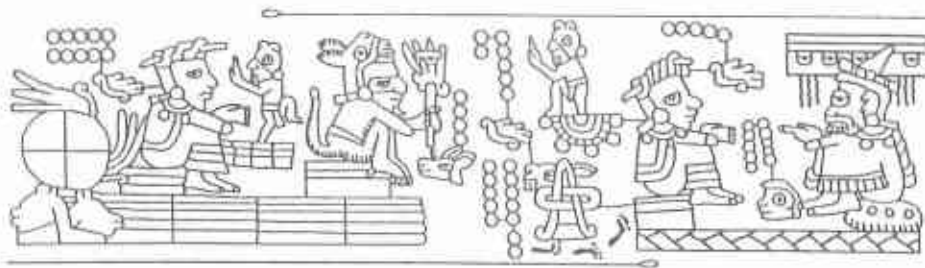
- 3) La señora 11 Lluvia, Cabello Precioso, Telaraña con Neblina,
que se casó con el señor 8 Águila, Venus-Sol, Lluvia del Cielo,
rey de Monte Negro (¿Yucu Tnoo/Tiltepec?) con Ojo de Agua.
- 4) La señora 9 Viento, Quechquémitl (Poder) de Pedernales, Joya de Donde Salió el Ñuhu,
que se casó con el señor 6 Lagarto, Serpiente de Fuego,
rey de Lugar de la Muerte (Dzandaya/Mitlatongo).¹⁴⁹

Página 14, renglón III ➡



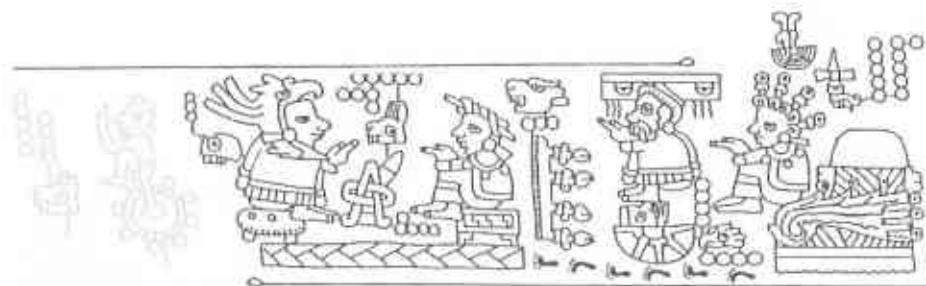
5. La señora 3 Pedernal, Joya-Flor, que se quedó en el pueblo.

En el año 9 Caña (1411 d. C.), día 1 Caña,
el señor 10 Mono (a la edad de 20 años),
trabajador enérgico y responsable, como indican el hacha y la red de carga,¹⁵⁰
hizo las ofrendas de piciete y copal ante el envoltorio sagrado en el templo principal
de la Ciudad de las Nubes, en Monte de Arena (Añute).



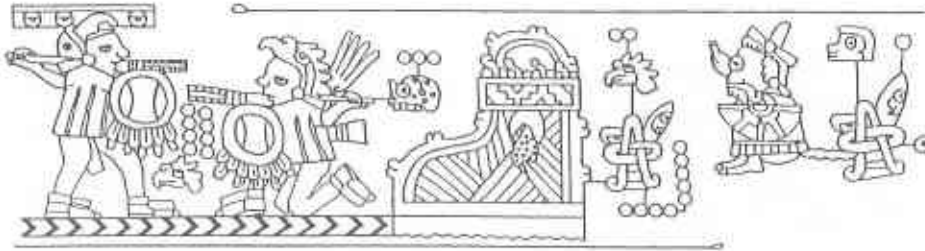
Después de haber cumplido con sus tareas sacerdotales,
 el señor 10 Mono, Lluvia, Guerra del Cielo, contrajo matrimonio con
 la señora 5 Agua, Joya de Donde Salió el Ñuhu,
 en el año 12 Conejo (1414 d. C.), el día 7 Agua.
 Ella era hija del señor 4 Venado, El Mexicano,
 y de la señora 10 Agua, Pluma Larga Sagrada,
 gobernantes del Llano de Piedras Atravesadas,¹⁵¹
 donde está el Mercado de Plumas de Quetzal.

Página 15, renglón III ➡



Entonces, en el año 5 Pedernal (1420 d. C.), día 9 Conejo, [por la crisis de gobierno en Añute] se arregló el matrimonio entre el heredero del trono, el señor 3 Muerte, Pájaro Precioso, y su sobrina, la señora 3 Serpiente, Guirnalda de Flores, hija del señor 8 Águila, Lluvia, Guerra del Cielo, Venus-Sol, y de la señora 11 Lluvia, Cabello Precioso, Telaraña con Neblina, gobernantes de Monte Negro (¿Yucu Tnoo/Tiltepec?) con Ojo de Agua.¹⁵⁵

↩ Página 15, renglón IV

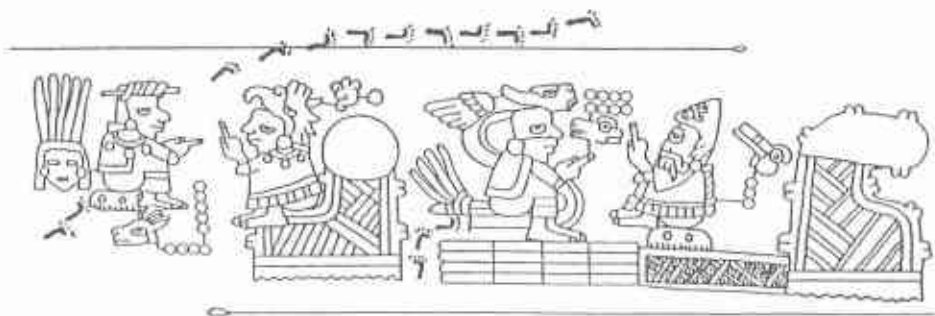


Ambos recibieron como hijo al señor 1 Mono, Lluvia-Sol,
que había nacido en el año 1 Pedernal (1416 d. C.),
probablemente como hermano del señor 3 Muerte.¹⁵⁶

En el año 9 Pedernal (1424 d. C.), día 2 Águila,
el señor 3 Muerte defendió Añute contra el ataque de su suegro,
el señor 8 Águila, Lluvia del Cielo.

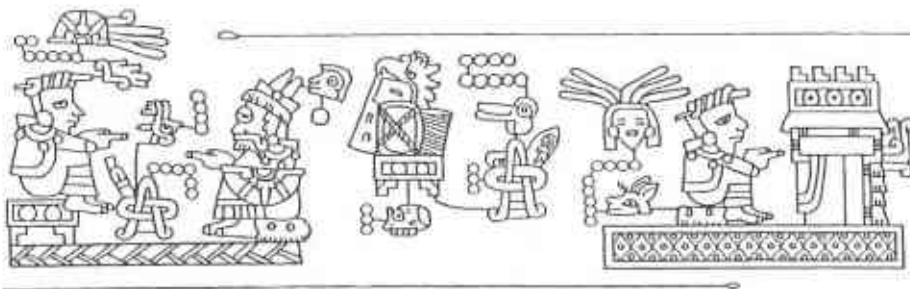
[Probablemente este conflicto se produjo porque el suegro del señor 3 Muerte no quiso reconocer los arreglos hechos en el sentido de que el señor 1 Mono iba a ser el sucesor.]

Página 16, renglón I ➡



Posteriormente nacieron:
la señora 9 Venado, Cara Noble,¹⁵⁷
quien se casó con el señor 1 Flor, Pájaro Precioso,
rey de Cerro del Comal (¿Yucu Siyo/Comaltepec?);
y la señora 8 Serpiente, Serpiente Emplumada,
quien se casó con el señor 3 Viento, Lluvia-Pedernal,
rey de Peña Colorada (¿Cavua Cuaha?).

← *Página 16, renglón II*

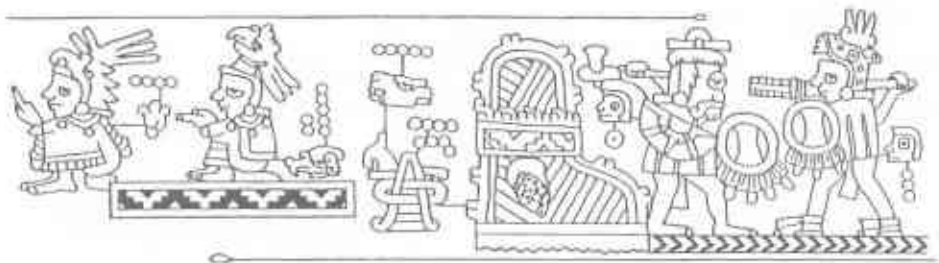


Posteriormente, la señora 9 Venado, Cara Noble,
se dirigió hacia el Templo del Aliento.¹⁵⁸

En el año 3 Pedernal (1444 d. C.), día 9 Viento,
murió el señor 3 Muerte, Pájaro Precioso.

En el año 6 Caña (1447 d. C.), día 4 Lagarto,
el señor 1 Mono (a la edad de 21 años),
contrajo matrimonio con la señora 7 Agua, Sol Emplumado,

Página 16, renglón III ➡



hija del señor 4 Flor, Pájaro Precioso,
y de la señora 7 Zopilote, Abanico de Quetzal,
gobernantes de Lugar Negro (Ñuu Tnoo/Tilantongo).¹⁵⁹

En el año 8 Casa (1449 d. C.), día 5 Serpiente,
el señor 1 Mono defendió Añute contra el ataque
del señor 3 Mono, Jaguar de los Mexicanos.¹⁶⁰

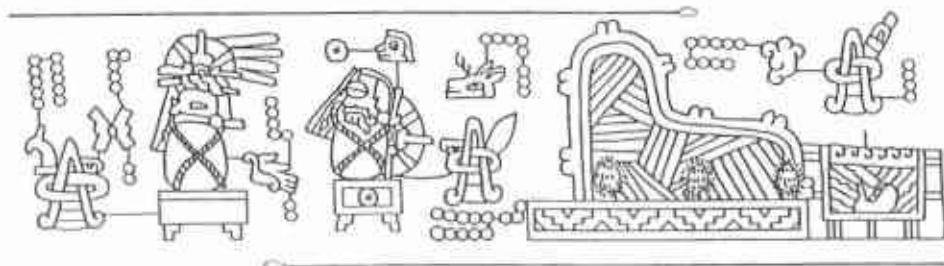
← Página 16, renglón IV



Como hijo del referido matrimonio del señor 1 Mono,
nació en el año 10 Caña (1451 d. C.)
el señor 4 Serpiente, Águila Señorial con Garra Sangrienta, Serpiente de Fuego-Sol.

Posteriormente, en Monte del Quetzal, el señor 1 Mono, Lluvia-Sol,
se casó en segundas nupcias con la señora 10 Movimiento, Abanico del Sol,
hija del señor 1 Caña y de la señora 1 Muerte,
gobernantes del Lugar del Rollo de Varas
(el antiguo señorío del esposo de la señora 6 Mono).¹⁶¹

Página 17, renglón I ➡



En el año 10 Casa (1477 d. C.), día 7 Movimiento,
murió la señora 7 Agua, Sol Emplumado, primera esposa del señor 1 Mono.

En el año 13 Pedernal (1480 d. C.), día 8 Venado,
murió el señor 1 Mono, Lluvia-Sol.

En el año 4 Caña (1471 d. C.), día 9 Flor, se había producido un conflicto armado.
De la Ciudad Monte de los Chayotes (¿Chayoltongo?) y Lugar del Río (¿Ayuta?)

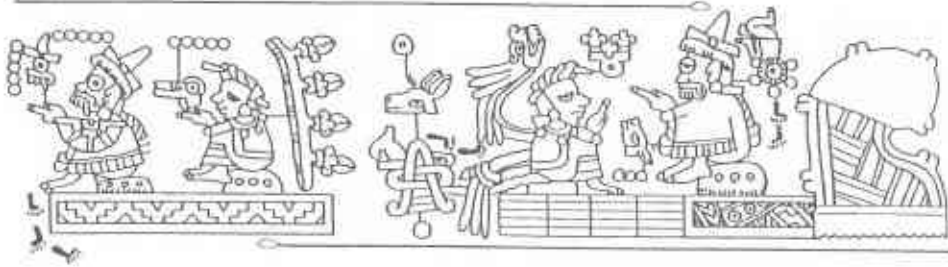
← Página 17, renglón II



salió el señor 4 Serpiente, Águila Señorial, para atacar
al señor 9 Pedernal, Lagarto-Serpiente de Fuego,
gobernante de Cerro del Ave con Sangre, a quien cautivó y sacrificó.¹⁶²

Después, el señor 4 Serpiente, Águila Señorial con Garra Sangrienta, Serpiente de Fuego-Sol,
contrajo matrimonio
con la señora 5 Mono, Semilla de Monte que se Abre (¿Monte Albán?),

Página 17, renglón III ➡

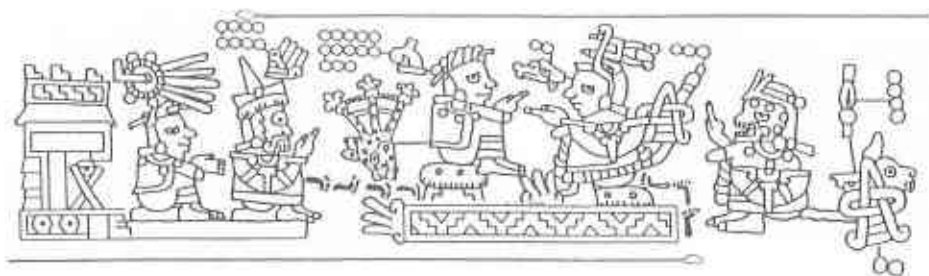


quien fue hija del señor 10 Lluvia, Lluvia-Sol,
y de la señora 5 Viento, Guirnalda de Flores de Cacao,
gobernantes de Ciudad Negra (Ñuu Tnoo/Tilantongo).¹⁶³

El señor 4 Serpiente y la señora 5 Mono tuvieron varios hijos:

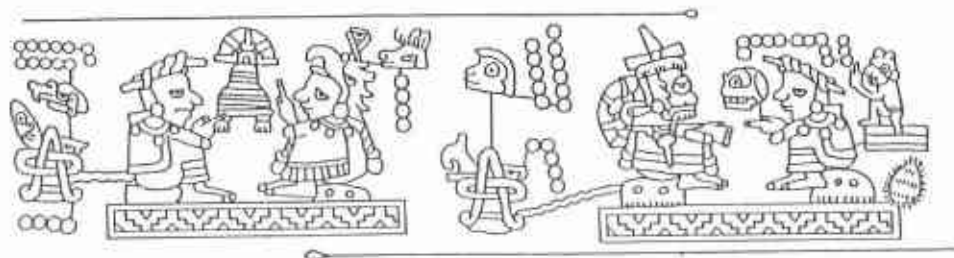
1. En el año 1 Casa (1481 d. C.) nació la señora 1 Venado,
Serpiente Emplumada, Pectoral de Oro con Flores,
quien se casó con el señor 3 Venado, Joya que Baja,
rey de Peña Colorada [¿Cavua Cuaha?].

← Página 17, renglón IV



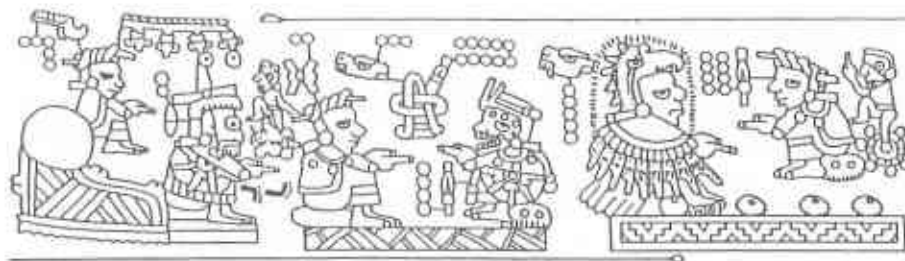
2. En el año 2 Conejo (1482 d. C.) nació el señor 4 Caña, Venus-Sol.
3. En el año 3 Caña (1483 d. C.) nació el señor 2 Zopilote, Serpiente de Fuego-Sol, quien se casó con la señora 13 Casa, Flor de Murciélago. Ambos gobernaban en Ciudad de Llamas (Ñuu Ndecu/Achiutla).
Ella era hija del señor 8 Hierba, Lluvia-Sol, y de la señora [1 Serpiente] Joya-Plumas de Quetzal, gobernantes de Buena Vista (Ndisi Nuu/Tlaxiaco).¹⁶⁴

Página 18, renglón I ➡



4. En el año 4 Pedernal (1484 d. C.) nació la señora 12 Zopilote, Abanico del Sol, quien se casó con el señor 4 Venado, Águila de Buena Vista. Ambos gobernaban la Ciudad Negra (Ñuu Tnoo/Tilantongo).¹⁶⁵
5. En el año 5 Casa (1485 d. C.) nació el señor 11 Mono, Lluvia-Sol, quien se casó con la señora 13 Muerte, Plumas Largas de Donde Salió el Nuhu. Ambos gobernaban el señorío de esta señora, Lugar de Chayote (¿Chayoltongo?).

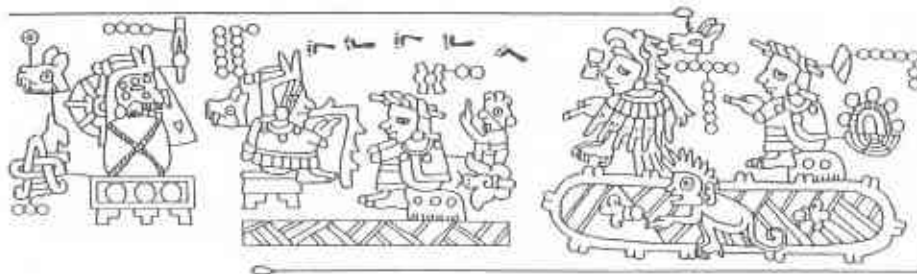
← Página 18, renglón II



6. Después nació la señora 8 Caña, Joya de Donde Salió el Ñuhu,
quien se casó con el señor 5 Serpiente, Águila de Rayas,
rey de Ciudad de Frijoles (Ñuu Nduchi/Etla).

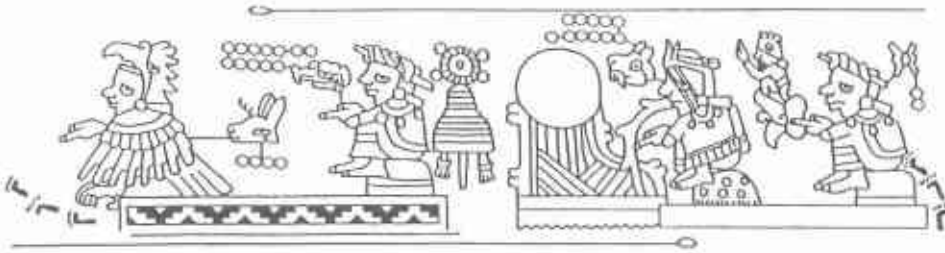
En el año 10 Caña (1503 d. C.), día 3 Serpiente, el señor 4 Caña, Venus-Sol
(a la edad de 21 años), contrajo matrimonio con
la señora 2 Movimiento, Mariposa de Donde Salió el Ñuhu,
hija del señor 2 Pedernal, Lluvia-Sol,
y de la señora 5 Viento, Guirnalda de Flores de Cacao,
gobernantes de Cerro del Comal (¿Yucu Siyo/Comaltepec?).

Página 18, renglón III ➡



En el año 3 Casa (1509 d. C.), día 1 Jaguar,
 murió el señor 4 Caña, Venus-Sol (a la edad de 27 años).¹⁶⁶
 Otro hombre se sentó sobre el trono y el petate (tomó posesión del reinado),
 el señor 11 Jaguar, Palabra Sangrienta,
 por casarse con la viuda del difunto señor 4 Caña,
 la señora 2 Movimiento, Mariposa del Oriente (Donde Salió el Ñuhu).
 Él era hijo del señor 10 Venado, Águila-Flores Rojas,
 y de la señora 7 Pedernal, Telaraña Enjoyada,
 gobernantes de Piedra de Flores y Mono (probablemente Teita).¹⁶⁷

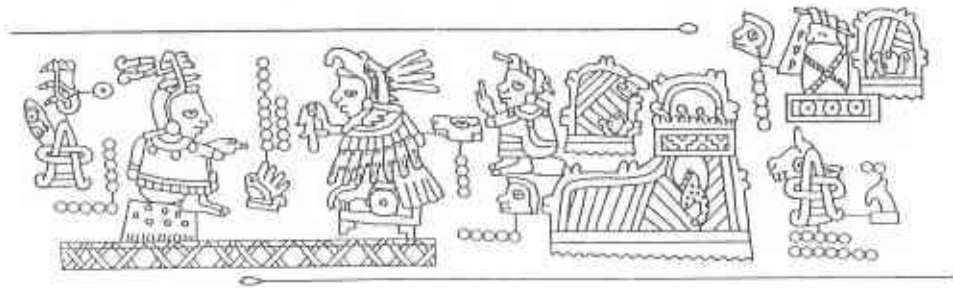
← Página 18, renglón IV



Pero el señor 11 Jaguar, Palabra Sangrienta, y su esposa,
la señora 2 Movimiento, Mariposa de Donde Salió el Ñuhu,
no se quedaron en Añute (Jaltepec)
sino que se fueron a Cerro de Comal, el señorío de donde ella había venido.

Entonces vino un hijo del señor 4 Venado, Águila de Buena Vista,
y de la señora 12 Zopilote, Abanico del Sol (princesa de Añute),
gobernantes de la Ciudad Negra (Ñuu Tnoo/Tilantongo).

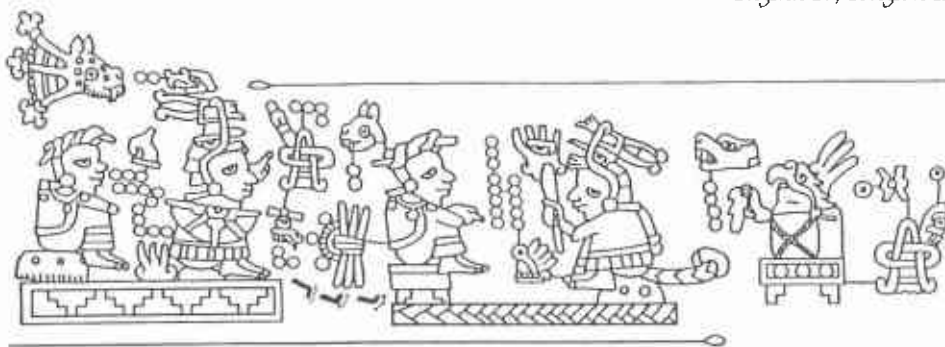
Página 19, renglón I ➡



En el año 10 Pedernal (1516 d. C.), día 1 Lagarto,
este hijo, que se llamaba señor 13 Hierba, Serpiente de Fuego,
comenzó una nueva época del reino: se presentó ante los reyes de Añute
-el señor 4 Serpiente, Águila Señorial, Garra Sangrienta (que tenía entonces 65 años de edad),
y su esposa, la señora 5 Mono, Semilla de Monte que se Abre (¿Monte Albán?)-
y recibió sus instrucciones para que les sucediera en este señorío.¹⁶⁸

En el año 12 Conejo (1518 d. C.), día 2 Casa.
murió la reina, la señora 5 Mono, Semilla de Monte que se Abre (¿Monte Albán?)
(a la edad de 52 años).

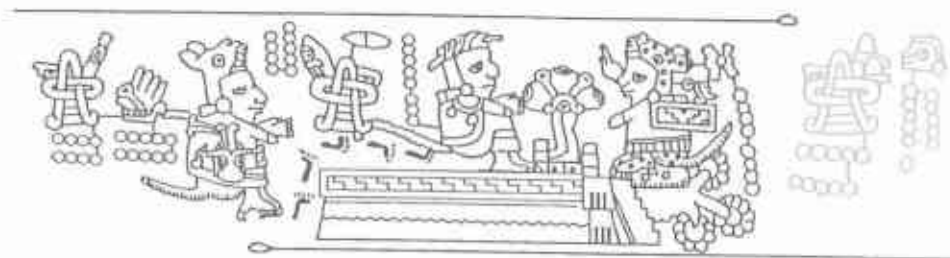
← Página 19, renglón II



Dos años después, en el año 1 Pedernal (1520 d. C.), día 1 Movimiento,
murió también el rey, el señor 4 Serpiente, Águila Señorial, Garra Sangrienta
(a la edad de 69 años).

Entonces el señor 13 Hierba, Serpiente de Fuego, El Mexicano,
se sentó sobre el petate y trono
(es decir, se convirtió en el nuevo rey de Añute),
no por su nacimiento sino por la guerra (en que había muerto el príncipe heredero).¹⁶⁹
Luego contrajo matrimonio con su prima hermana,
la señora 2 Jaguar, Joya de Llamas (o Plumas Rojas),
quien en el año 4 Caña (1523 d. C.), día 3 Lluvia,
vino de Ciudad de las Llamas (Ñuu Ndecu/Achiutla),
donde gobernaban sus padres, el señor 2 Zopilote, Serpiente de Fuego-Sol,
y la señora 13 Casa, Flor de Murciélago.¹⁷⁰

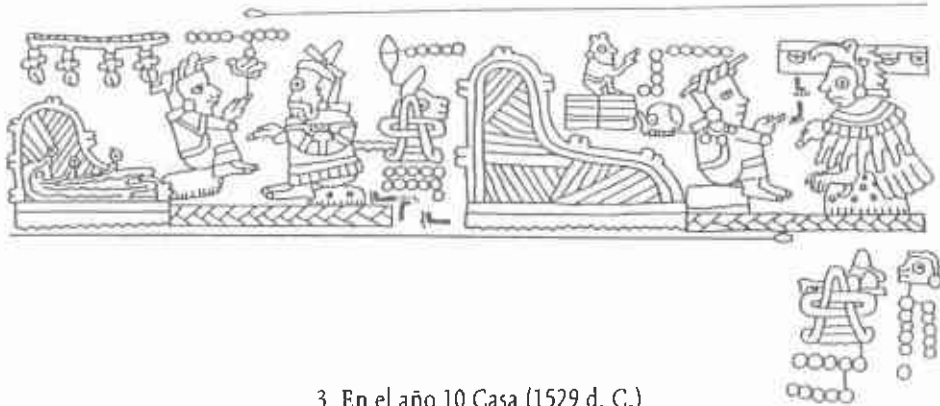
Página 19, renglón III ➡



De este matrimonio (del señor 13 Hierba con la señora 2 Jaguar) nacieron varios hijos:

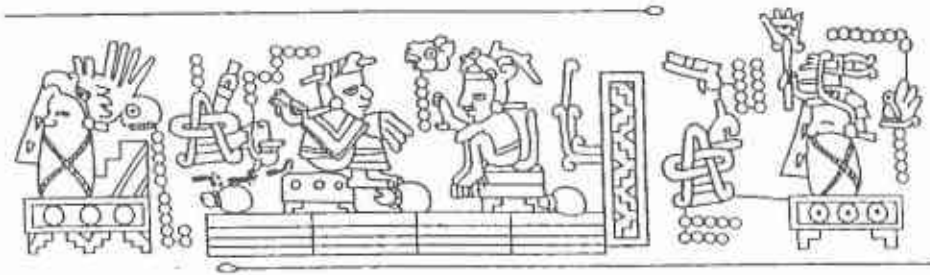
1. En el año 8 Caña (1527 d. C.) nació el señor 10 Hierba, Jaguar-Aliento de la Tierra.
2. En el año 9 Pedernal (1528 d. C.) nació la señora 8 Pedernal, Estrella Parada en Brillo, quien se casó con el señor 8 Movimiento, Jaguar de Ñuu Dzaui, rey de Altar de Flores Blancas (Chiyo Yuhu/Suchixtlán).¹⁷¹

← Página 19, renglón IV



3. En el año 10 Casa (1529 d. C.)
nació el señor 11 Mono, Águila que Bajó del Cielo, quien se casó con
la señora 10 (?) Muerte, Plumas Largas del Oriente (Donde Salíó el Ñuhu),
de Cerro Negro (¿Yucu Tnoo/Tiltepec?).
4. En el año 11 Conejo (1530 d. C.) nació el señor 5 Pedernal, Lluvia-Sol,
quien se casó con la señora 9 Agua, Guirnalda de Flores de Cacao,
de Cerro del Ojo de Agua.¹⁷²

Página 20, renglón I ➡



5. Después nació el señor 12 Muerte, Águila Señorial, que falleció luego.¹⁷³

6. En el año 3 Caña (1535 d. C.) nació la señora 10 Lagarto,
Quechquémitl (Poder) de la Serpiente Emplumada,
cuyo sobrenombre recuerda el de la famosa señora 6 Mono.

Ella se casó con el señor 5 Jaguar, Jaguar Sangriento.
Ambos gobernaban el Llano de los Bules y la Ciudad del Humo.¹⁷⁴

En el año 9 Casa (1541 d. C.), día 10 Viento,
murieron el señor 13 Hierba, Serpiente de Fuego,
que se había distinguido en las guerras contra los aztecas,

← *Página 20, renglón II*

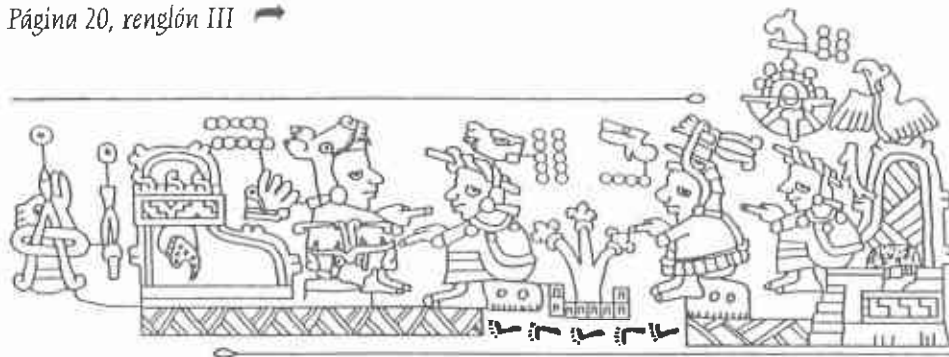


y la señora 5 Jaguar, Guirnalda de Flores de Cacao.¹⁷⁵

En el año 6 Conejo (1538 d. C.) había nacido el señor 7 Lagarto
Lagarto de la Muerte, Nudo.

En el año 11 Pedernal (1556 d. C.), día 1 Muerte este señor 7 Lagarto
(a la edad de 18 años), se casó con la señora 7 Pedernal,
de Altar con Garra que Tira Grava, Cerro de Ave y Sangre.¹⁷⁶

Página 20, renglón III ➡



En el año 1 Conejo (1546 d. C.), día 1 Caña,
 el nuevo rey de Añute (Jaltepec), Iya Sicuañe,
 el señor 10 Hierba, Jaguar-Aliento de la Tierra
 (hijo primogénito del señor 13 Hierba, el rey anterior),
 contrajo matrimonio (a la edad de 19 años)
 con la señora 10 Serpiente, Mosaico de Flores,
 hija del señor 4 Viento, Serpiente de Fuego, y de la señora 6 Casa, Joya-Sol,
 gobernantes de Altar con Garra que Tira Grava, Cerro de Ave y Sangre.

La antigua historia del reino de Añute termina aquí destacando la existencia de una alianza matrimonial doble con el señorío cuyo nombre se representa como Altar con Garra que Tira Grava, Cerro de Ave y Sangre. Dos hermanos, pertenecientes a la dinastía de Añute, se casaron con dos princesas de aquel señorío. Eran el príncipe infante y su hermano más joven, el señor 7 Lagarto, el séptimo hijo de los anteriores reyes de Añute, señor 13 Hierba y señora 2 Jaguar. Originalmente no se había mencionado el nacimiento de este señor 7 Lagarto y se había dado por terminado el relato con la muerte del rey señor 13 Hierba. Sin embargo, más adelante fue importante mencionar que aquel séptimo hijo se casó con una princesa que provino del mismo linaje que la esposa del heredero del trono. Debido a este hecho se continuó la historia posterior al fallecimiento del señor 13 Hierba (1541 d. C.), parte en que se recuerda primero la fecha del nacimiento de ese séptimo hijo, tres años antes (1538 d. C.), y luego se refiere el matrimonio del mismo (en 1556 d. C.).

Luego de la enumeración de los siete príncipes pertenecientes a esa generación y de los matrimonios de todos aquellos que no heredarían el trono, el código regresa, como debe ser, al primogénito de ellos, al señor 10 Hierba, Jaguar-Aliento de la Tierra, sucesor de su padre, y probablemente quien ordenó que se pintara este código. Este nuevo rey o cacique, bautizado como don Carlos de Villafañe, contrajo matrimonio en 1546 con una princesa de Altar con Garra que Tira Grava, Cerro de Ave y Sangre. De esta unión se esperaba la continuación de la dinastía.

En 1560, el año conmemorado en el frontispicio, su primer hijo probablemente ya era un muchacho de 12 o 13 años. Tal vez el código fue preparado para la ceremonia en que se iba a otorgar a este joven el estatus de príncipe-infante.

En vista de los dos matrimonios que unían Añute y Altar con Garra que Tira Grava, Cerro de Ave y Sangre, se tenía la necesidad de precisar de qué manera iban a ser

distribuidos entre los descendientes de ambas parejas los derechos de tributo y sucesión.

El códice fue pintado por un viejo maestro en el gran estilo antiguo para invocar la grandeza del pasado, el lazo simbólico de los reyes con los poderes divinos de la naturaleza, su origen sagrado, sus obligaciones de culto.

“Recuerde –parece decir al nuevo príncipe– quiénes fueron sus ancestros y cómo solían honrar al envoltorio del Nuhu.” En el contexto del conflicto espiritual de la época, esta visión del pasado se inserta en el movimiento de resistencia al que pertenecieron también don Domingo de Guzmán, don Francisco y don Juan de Yanhuatlán, así como don Carlos Chichimecatecuhtli de Texcoco, don Hernando de Coatlán y tantos otros.

Fue un último centelleo. En contraste con aquel mensaje recordatorio de la autonomía precolonial y de la religiosidad precristiana, don Ángel de Villafañe, el siguiente cacique de Añute (Jaltepec), pidió al Virrey con “grandes razones” que se señalaran y enviaran frailes para predicar la doctrina cristiana en su pueblo. En 1568,

Fray Francisco de Munguía, natural vizcaíno, hijo de hábito del insigne Convento de México, de conocida santidad y ejemplo, y gran ministro, y capacísimo en la lengua Mixteca, y [...] fray Miguel Dorado, hijo del convento de Toro, casa capitular de la esclarecida siempre, Provincia de Castilla [...] vinieron ambos obreros con la desnudez, pobreza, a pie y mortificación de aquel siglo. Fueron las alegrías de los indios tan públicas, que animaron en grande manera a los dos siervos del Señor. (Burgoa, 1934, I, cap. xxxiv.)

Estos frailes mandaron que se trasladara el centro del culto desde el cerro sagrado hacia el valle, donde vivía la mayor parte de la población. Así el centenario Templo del Nuhu fue sustituido definitivamente por la iglesia católica:

Y, reconociendo el trabajo y penalidad que las mujeres y niños pasaban, estando repartidos, por lo bajo del valle, en subir a una ermita que estaba en lo alto del cerrillo, y el desabrigo de una mala choza, pidieron a los indios hicieran iglesia en el llano y medio de la población, y junto un conventito, donde conforme nuestras leyes guardasen clausura y dentro de ella acudiesen al coro. Y luego lo pusieron por obra haciendo una iglesia muy capaz, de tres naves, de madera, que tienen mucha y gruesa, de pinos, en los pueblos sujetos a esta cabecera. La advocación y patrocinio dieron a la gloriosísima Santa María Magdalena [...]. (Burgoa, 1934, I, cap. xxxiv.)

En años posteriores el noble e histórico pueblo de Jaltepec se vino abajo, su aspecto se volvió muy pobre y despoblado, como admite el mismo Burgoa, cuyas frases reflejan la actitud discriminatoria, propia del colonizador:

Después [de la Conquista] se fue arruinando tanto este pueblo como los demás, porque con la vida bestial que hacían antes en los montes, y mujeres que tenían y podían adquirir, se multiplicaban como sabandijas silvestres, [pero] en reduciéndolos a la policía y a la sujeción de españoles, como fieras oprimidas se han muerto, o por los secretos juicios de Nuestro Señor [...].

El puesto es solitario, seco sin árboles, porque el río está media legua distante, y en medio lomerías de montes, imposibilitada el agua de comunicarse al pueblo, el arroyo más vecino está muy bajo [...].

Han sido tan grandes las pestes en esta Mixteca que se ha vuelto yermo este pueblo, no llega a tener cuarenta casados, ni en toda la jurisdicción llegan a tener ciento y veinte, con extremo pobres, descaecidos, andariegos, ebrios, que en este vicio ellos y ellas desquitan los pesares de continuas calamidades [...]. (Burgoa, I, cap. xxxiv.)

Como consecuencia del proceso de colonización y descivilización, este antiguo reino fue convertido en un “pueblo sin historia”, como tantas otras naciones indígenas de América.

En 1883, Martínez Gracida solamente pudo anotar sobre la historia de Jaltepec: “No se conoce ni por la tradición ni por documento alguno del archivo municipal, la época de la fundación de este pueblo. En el año de 1717 el gobierno colonial le expidió sus títulos. En el año de 1843, a causa del cólera morbo murieron muchos habitantes”.



NOTAS

- 1 Caso sugirió que la fecha no tenía nada que ver con este códice y que tal vez pertenecía al relato borrado del palimpsesto, pero esto es poco probable (cf. Smith, 1994, p. 133). Nótese que el año 2 Pedernal sigue al año 1 Caña, el cual corresponde al inicio del ciclo de 52 años en Ñuu Dzauí y al año 2 Caña en que los aztecas celebraban su fuego nuevo (véase el comentario de Anders, Jansen y Reyes, 1991, al *Códice Borbónico*). En cuanto al día 5 Caña, éste probablemente tuvo un significado ceremonial: fue el día en que el señor 9 Viento, Quetzalcóatl, bajó del cielo para fundar los señoríos (*Códice Yuta Tnoho*, p. 48) y fue un día apto para el inicio de un rango sacerdotal (*Códice Yuta Tnoho* reverso, p. VI). Asimismo, la fecha está asociada con los años en que nacieron los importantes príncipes 4 Viento (2 Pedernal) y 1 Lagarto (5 Caña). Véase el *Códice Añute* (p. 8-IV).
- 2 La “alianza recíproca con la naturaleza” es analizada por Anders y Jansen (1988) y Monaghan (1990b, 1995). Este último discute también los conceptos de los ñuudzaui acerca de la procreación, en su contribución a la obra editada por Boone y Mignolo (1994).

- La misma fecha, año 3 Caña día 2 Casa, fue escogida posteriormente para la ceremonia de entronización del señor 4 Viento, que pertenece a esta dinastía (*Códice Ñuu Tnuu-Ndisi Nuu*, pp. 32/31-III). La fecha sagrada es una especie de “fecha cero” que está fuera de la secuencia cronológica pero que conecta a pueblos y lugares especiales con los momentos sagrados de su origen (*in illo tempore*) y del culto (véase Jansen, 1988b). Aquí la fecha sagrada inicia los eventos de la historia primordial, y a la vez tiene una dimensión astronómica, ya que define una posición específica del Sol y Venus. En los calendarios mesoamericanos la coincidencia de los ciclos del Sol y del planeta Venus con un día determinado se repite solamente una vez cada 104 años (véanse los cálculos en el *Códice Dresden*, pp. 24, 46-50). Tal día fue llamado *lub* por los mayas (Thompson 1972, p. 22). Después de la conquista española estas fechas sagradas fueron transformadas en las fiestas de los santos de los pueblos, y la nueva base de la legitimación de los caciques fue el primer encuentro con el conquistador y el bautismo cristiano.
- Interpretamos “Ciudad de Arena” (Ñuu Nute) como sinónimo de Monte-Boca-Arena (Añute), identificado por Smith (1983) como Magdalena Jaltepec en el valle de Nochixtlán.
- En dzaha dzauí los rayos del sol son designados metafóricamente como flechas: *nduvua ndicandij*, según el vocabulario de Alvarado. La misma metáfora se emplea hasta hoy día. Compárese con la importancia atribuida a la influencia de Venus en los códices adivinatorio-rituales conocidos como el Grupo Borgia (*Borgia*, pp. 53-54; *Vaticano A*, pp. 80-84; *Cospi*, pp. 9-11), así como con su paralelo maya, el *Códice Dresden* (pp. 46-50), véase Anders, Jansen y Loo (1994, p. 237 y ss.). En dzaha dzauí el Señor Sol tenía el nombre calendárico 1 Muerte (*yya ca maha*, según Alvarado), y se reconoce por el disco solar que carga y por su pintura facial de rayas rojas encima de su ojo y sobre su mejilla (compárese, por ejemplo, con la figura central del famoso “calendario azteca” en el Museo Nacional de Antropología). Característicos del dios Venus (llamado Tlauizcalpantecuhtli -‘Señor de la casa del alba’-, en nautl) son los cinco puntos en su cara; muchas veces tiene una mandíbula descarnada o un cráneo

(compárese, por ejemplo, con *Borgia*, p. 19). La mención de la luz de la estrella matutina y del Sol en esta primera escena connota una referencia a la primera salida del Sol, que para los ñuudzauí era el evento crucial de la época de la fundación (cf. *Códice Yuta Tnoho*, p. 23. Compárese la salida de Venus y Sol al inicio de la historia humana en el *Popol Vuh*. Aparentemente los señores de Ñuu Dzaui se consideraron “hijos de la luz”, al igual que los quichés (*zaquil al zaquil gahol*, en la introducción del *Popol Vuh*). La imagen simbólica de la fertilización de la tierra por los rayos del Sol y Venus se puede comparar con la escena de la *Historia Tolteca Chichimeca* en la que se introduce una lanza (símbolo fálico) en Chicomoztoc, la cueva del origen o útero terrestre, para hacer salir (nacer) a las siete tribus primordiales. Un paralelo directo de la versión del *Añute* se encuentra en el antiguo relato tezcocano de la creación del ser humano: “Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado Tezcalco, que ahora es un pueblo. Del hoyo formado por tal flecha salió un hombre y una mujer...” (Garibay, 1979, p. 91). La pareja primordial con flechas en la cabeza constituye el signo mántico del divino Patrono del primer día y de la primera trecena del tonalpoalli (véase *Códice Vaticano A*, p. 13 V).

- El nombre se representa mediante un pasajuego en combinación con un monte que humea. En dzaha dzaui la palabra “pasajuego” (“bate o juego de pelota, el lugar que solían tener los yndios”, dice Alvarado) es *yuhua*, homónima de “hielo” y, por eso, parte de la palabra para “volcán” (*yucu yuhua*), concebido como ‘monte nevado’. Podemos interpretar el conjunto como una referencia al Popocatepetl; compárese con la presencia de los númenes volcánicos en la historia del origen registrada en los códices *Yuta Tnoho* (pp. 50 y 37) y *Tonindeye* (p. 14), así como el papel del numen Hacavitz en el *Popol Vuh*. Los cuatro montes nevados (entre ellos el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl) son asociados con Chicomoztoc en el *Códice Yuta Tnoho*, p. 39-I (véase el inicio del *Lienzo de Tlapiltepec*).

- 7 El topónimo consiste en un rostro que mira hacia arriba ubicado al centro de un valle. Interpretamos esta configuración como la expresión ‘nacer el señor’, en dzaha dzaui: *yo-tuvui-nana-ya* (según el vocabulario de Alvarado), que literalmente signifi-

ca ‘el señor manifiesta su rostro’. Esta expresión hace un juego de palabras con el verbo *nana*, ‘salir de adentro, brotar’. Aquí el rostro brota de la tierra, de modo que leemos el conjunto como una referencia a la tierra donde nacieron las gentes (cf. códigos *Yuta Tnoho*, p. 47-II, y *Tonindeye*, p. 3-1).

- El día 7 Águila tiene un papel importante en la ideología y el culto: figura como fecha predilecta para los casamientos de la dinastía de Tilantongo (compárese, por ejemplo, con el *Códice Yuta Tnoho* reverso, p. 1-3), es el nombre calendárico de uno de los sacerdotes que labran el árbol de origen (*Códice Yuta Tnoho*, p. 37) y ocurre como día importante en las cuentas adivinatorias-rituales del *tonalpoalli* dividido en 7×7 y 9×9 días (en las primeras ocho páginas de los códigos *Borgia* y *Cospi*). El sobrenombre de la señora pertenece a una categoría especial de nombres que incluyen topónimos y califican a las personas como “joya” (o “jaguar”, etc.) de su pueblo natal (véase Jansen, 1989).

- Pensando en el caso del señor 11 Agua, donde el pasajuego (*yuhua*) se usa como complemento fonético para representar el Popocatepetl, nos preguntamos si aquí se trata de nuevo del nombre de un monte nevado o volcán blanco: ¿el Iztaccíhuatl?

- 10 Puma y Jaguar aparecen también en los nombres de la pareja primordial (señor 1 Venado “Culebra de León” y señora 1 Venado “Culebra de Tigre”) en la historia ñuudzaui de la creación que fue resumida por fray Gregorio García. El señor 10 Casa y la señora 1 Hierba aparecen también –pero con otro hijo, el señor 3 Águila, Águila de la Ciudad de Serpiente– en los códigos *Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (p. 4-IV), *Tonindeye* (p. 23), y *Yuta Tnoho* reverso (p. III-1), como una de las parejas ancestrales de la dinastía de Tilantongo. En el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* la combinación de sus nombres calendáricos forma la fecha sagrada del sitio donde reinan: año 10 Casa, día 1 Hierba. Fue el lugar cuyo árbol sagrado fue adorado por el trágico joven príncipe de *Ñuu Tnoo* (Tilantongo), el señor 2 Lluvia Ocoñaña, durante sus últimas ceremonias (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu*, p. 5-I; cf. *Yuta Tnoho*, p. 35, y *Tonindeye*, p. 45). También el señor 5 Lagarto (padre del señor 8 Venado) se dirigió al Río de la Serpiente antes de iniciar su carrera de sumo sacerdote de Tilantongo (*Códice Ñuu Tnoo-*

Ndisi Nuu, p. 6-I). Alfonso Caso sugiere que el Río de la Serpiente representa Coixtlahuaca (1964, p. 26). En favor de esta idea habla la representación de Coixtlahuaca en el *Códice Añute*, p. 11-IV, donde el Río de la Serpiente se combina también con Jaguar y Puma. En los lienzos del valle de Coixtlahuaca aparece un señor 10 Casa como uno de los que hacen el primer fuego nuevo, la ceremonia de la fundación de las dinastías (ceremonia que repite simbólicamente la primera salida del Sol, que marca el inicio de la historia humana). Por otra parte, el Manantial de la Serpiente Emplumada fue un sitio importante dentro del señorío de Ñuu Tnoo, como lo muestra el *Códice Tonindeye* (p. 22) y es probable que los acontecimientos señalados hayan ocurrido dentro del territorio de este señorío.

¹¹ Si su padre, el señor 4 Águila, fue hermano del señor 3 Águila, quien era otro hijo de los señores del Río de la Serpiente, la señora 8 Conejo sería la prima hermana –*cuhua*, en dzaha dzauí, palabra que se usa tanto para primos como para hermanos, cuando son de sexo diferente– del señor 9 Viento, Muerte de Piedra, fundador de la dinastía de Ñuu Tnoo (Tilantongo), así como del señor 1 Mono, Jaguar de Insecto, fundador de la dinastía de Mitlatongo, ambos hijos de aquel señor 3 Águila (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, pp. 4/3-IV). Sobre el señor 9 Viento, Muerte de Piedra, el *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. IV-1) aclara que nació en el año 8 Conejo (942 d. C.) y que se casó en el año 4 Conejo (990 d. C.) con una princesa de un linaje asociado con el importante centro antiguo Monte que se Abre-Insecto, que interpretamos como Monte Albán (cf. Jansen, Kröfges y Oudijk, 1998).

¹² Los actos y objetos de culto son característicos de la vida ceremonial de los antiguos ñuudzauí; compárense los códices *Yuta Tnoho* y *Tonindeye*. El hacha que aparece debajo del señor 10 Lagartija la interpretamos como parte de su sobrenombre o título, tal como aparece en el *Códice Añute* (p. 6-I). Ya que el nombre completo es Hacha de Jade, Hacha Enjoyada o Hacha Preciosa, pensamos que el collar de cuentas de jade frente a este personaje debe leerse junto con el hacha. El nombre sugiere que este sacerdote tenía una función justiciera y que tenía poder sobre la vida y la muerte. Las cuentas frente al otro sacerdote las interpretamos como parte de su nombre

calendárico; falta el signo Pedernal, que se reconstruye con base en la escena siguiente. El nombre “Rostro de la Tierra” también se puede interpretar como “Sacerdote de la Cueva”.

13 Esta pareja primordial de Apoala aparece también en los códices *Yuta Tnoho* (p. 35), *Tonindeye* (p. 36) y *Nuu Tnoo-Ndisi Nu* (pp. 40-39). La identificación del topónimo fue propuesta por Caso, reforzada por Smith (1973a) y confirmada por Jansen (1982); compárese con el Altar de Llamas mencionado en la escena donde el señor 8 Viento, Veinte Águilas, nació de la tierra (*Tonindeye*, p. 1). Las piedras ofrecidas hacen pensar en los llamados “penates” arqueológicos, en las cabezas de Nuhu empujadas en la pared de Huamelulpan y en las estatuas de ranas que se han encontrado en el Templo Mayor de Tenochtitlan. El confesionario del padre Bartholomé de Alva permite interpretar tales piedras como objetos sagrados que dan “alimento y bebida”, “ventura y prosperidad” (véase Anders, Jansen y Reyes García, 1993, p. 68). La lagartija y la rana son animales asociados con la Lluvia (cf. Vaticano A, p. 7v y *Laud*, p. 23).

14 Compárese con la representación del Valle de Apoala en el *Tonindeye* (p. 36). Se trata de San Miguel Achiutla, otro lugar de origen, mencionado como tal por Burgoa (1934, I, p. 275). Wigberto Jiménez Moreno fue quien logró identificar este jeroglífico toponímico (véase Jansen y Gaxiola, 1978). El río es el Yute Uha, Río Salado. La cabeza de puma y la cabeza de la culebra o del lagarto con las fauces abiertas pueden ser topónimos locales (el lagarto suele referir a una cueva), pero también una referencia simbólica al señor 1 Venado, Culebra de León, mencionado como el Primer Padre por fray Gregorio García.

15 Las tres piedras al pie del árbol pueden representar simplemente tres topónimos, cuyos sitios estarían ubicados al lado del río mismo, pero el contexto sacralizado sugiere un significado más profundo. Pueden referir a adoratorios especiales, posiblemente relacionados con antiguos barrios o linajes nobles del pueblo (como los *teicpalli*, ‘tronos de piedra’, mencionados por la *Historia Toltéca Chichimeca*, § 38). La *Suma de Visitas* menciona cuatro barrios de Achiutla: Xiutepeque, Miztepeque,

Iquipaltepeque e Iztepeque. Los primeros dos, ‘Monte de turquesa’ y ‘Monte de puma’ parecen estar representados aquí. El hecho de que sean tres piedras nos hace pensar más bien en el simbolismo de las tres piedras del fogón (llamadas *tenamaztli* en nauatl). Ponerlas en orden forma parte de la preparación de los conjuros mágicos (Ruiz de Alarcón, tratado II, cap. 8); el guerrero tiene que respetarlas y no debe ponerles su pie encima, pues ello podría paralizarlo en la batalla (Sahagún, libro V, Ap., cap. 13). Según comprueban los desciframientos recientes, el simbolismo de estas tres piedras del hogar desempeña un papel importante en la cosmogonía maya: “Donde está tendido el Cielo, el Sitio Primordial de las Tres Piedras” (Ch’a chan, Yax Ox Tunal); es el nombre del sitio de la creación (Freidel, Schele y Parker, 1993, p. 67 y ss.). Los tres nombres en el *Códice Añute* pueden leerse como referencias a la riqueza, a la valentía y al hogar. En el *Lienzo de Tlapiltepec* son cuatro las piedras situadas al pie del Árbol Espinoso (¿pochote?) junto a la Cueva de Origen. Otro paralelo interesante se encuentra en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 49), donde se presentan 13 piedras en combinación con un sitio de origen denominado Lugar de Joyas (¿en referencia al antiguo Achiutla?).

- ¹⁶ Compárese el relato de los árboles con los dioses creadores que alzaron el cielo en la cosmovisión nua (Garibay, 1979, p. 32) y el Wakah Chan de la iconografía maya, que es el gran árbol cósmico que se erigió en la época de la creación (Freidel, Schele y Parker, 1993, pp. 71, 251 y ss.). En el *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 1-V), así como en un hueso labrado (203 i) de la tumba 7 de Monte Albán, el árbol del origen tiene espinas y obviamente es un pochote. Compárese con la escena semejante del árbol de Apoala en el *Códice Yuta Tnoho*, p. 37 (Jansen 1982; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a) y la tradición oral de Mixtepec (Ibach, 1980, cf. Furst, 1977). El esquema iconográfico de dos hombres a los lados que hacen ofrendas para que, al centro, nazca de un elemento de la naturaleza un tercer personaje, es comparable con la escena en un plato maya donde nace, de una tortuga, el dios Maíz (Freidel, Schele y Parker, 1979, p. 66; cf. el maíz que brota de un lagarto en el *Borgia*, p. 27).

- ¹⁷ Para esta lectura referimos a varios difrasismos de la lengua nauatl, documentados por

Sahagún (libro VI): “noche y viento”, es decir ‘impalpable’, “nubes y nieblas”, es decir ‘misterio’, y “humos y niebla”, es decir ‘fama’. Véase el análisis del lenguaje simbólico mesoamericano en el libro explicativo del *Códice Vaticano B* (Anders y Jansen, 1993). En el capítulo final volveremos sobre las serpientes como signos de la experiencia visionaria.

- ¹⁸ Interpretamos el cesto y la jícara como contenedores de ofrendas o regalos. La serpiente de fuego se pinta como un ser compuesto de una cabeza de dragón, un caparazón de tortuga y una cola de escamas con fuego y un cuchillo (véase también su representación en el *Mapa de Sosola*). En náuatl se conoce como *xiuhcoatl*, y en dzaha dzauí como *yahui*, término que Alvarado traduce como “hechizero, otro embaidor que por los ayres bolava”. Un sinónimo es *yaha yahui*, en que el *yahui* se combina con un águila (*yaha*). Según Antonio de los Reyes, *iya yaha iya yahui* es un ‘nigromántico señor’ (el mismo término, combinado con *iya*, ‘Señor’). Hasta hoy día prevalece en Ñuu Dzauí el concepto de un nual peligroso de gran poder, que se describe como una bola de lumbre que vuela. De todo esto se deduce que la serpiente de fuego simboliza el poder de un nual, de un sacerdote en trance –para este trance y para la posible importancia religiosa del vaso, véase el capítulo final sobre el simbolismo ideológico–. La mano con la sogá y el cuchillo probablemente indica el poder de tomar prisioneros y de ejecutarlos mediante el sacrificio; la combinación sogá y cuchillo aparece también como signo mántico (véase el *Códice Fejérváry-Mayer*, p. 3) y como sobrenombre de príncipes (“Trenzado de Pedernales”, por ejemplo, del señor 2 Perro en *Tonindeye*, p. 32-I). El mismo conjunto de elementos –la fuerza de la serpiente de fuego y el nombre de Soga con Pedernales– caracteriza al difunto señor 3 Lagartija, quien es colocado ante la señora 9 Hierba cuando la señora 6 Mono y el señor 8 Venado visitan el Templo de la Muerte (*Códice Tonindeye*, p. 44-II).

- ¹⁹ En total nacieron entonces siete hombres. Esta cantidad hace pensar en el simbolismo del Chicomoxtoc entre los nauas. El sobrenombre Lluvia puede ser leído también como “mixteco” (de Ñuu Dzauí, ‘Pueblo de la lluvia’). Semejantes personajes se ven en el *Códice Yuta Tnoho* (pp. 37 y 34), así como en el *Tonindeye* (p. 20). Compárese con la representación del señor 8 Viento en *Tonindeye* (p. 2). En el *Borgia* (p.

30), tales figuras aparecen en un contexto ritual. En el último capítulo de este comentario explicaremos el simbolismo de los elementos vegetales que brotan de personajes primordiales.

30 También puede ser una fecha sagrada, ya que se vincula con el topónimo, pero el día Venado efectivamente es un día bueno para un matrimonio, y la secuencia de fechas que siguen desde aquí parece lógica.

31 “Raya” es *tnuni*, en dzaha dzauí, palabra que como parte del verbo *tasi tnuni*, denota ‘juicio, ley, mandamiento’. Una Ciudad de las Rayas es mencionada como lugar tributario de oro en el *Códice de Yanhuítlan* (1940, lám. IX; 1994, lám. XIX). En dzaha dzauí, la palabra para “aliento”, *yoco*, también puede denotar un ser divino: la “Relación Geográfica de Juxtlahuaca”, por ejemplo, menciona como deidad de la multiplicación del género humano a Yoco sitna yuta, ‘Yoco abuela del río’ (Acuña, 1984, I, p. 285), y también aparece en rezos actuales (Schultze Jena, 1933-1938, III, p. 84). En cuanto a la telaraña, existe un lugar con tal nombre, Chindúa (Chiyo Nduhua, ‘Altar de la Telaraña’) en el valle de Yanhuítlan-Nochixtlán, probablemente el Tocançaguala mencionado por la *Suma de Visitas* como sujeto de Yanhuítlan (Paso y Troncoso, 1905, I, p. 131). Parece formar una unidad con su vecino Andúa (que se pinta como Boca-Telaraña o Boca-Flecha). Los códices *Tonindeye* (pp. 37-38) y *Yuta Tnoho* (pp. 42-II y 2) mencionan un Templo de Piedras en conjunto con un Valle de Telaraña (¿Andúa-Chindúa?) y un Cerro de la Mosca (¿Tillo-Sayultepec?).

32 Los nombres calendáricos de este matrimonio forman la fecha sagrada de Añute (Jaltepec): año 8 Conejo, día 2 Hierba (compárese con el *Códice Yuta Tnoho*, pp. 42 y 1). Nótese el carácter “cósmico” de los sobrenombres: Sol y Serpiente Emplumada (Remolino). El hecho de que la serpiente aparezca con una calavera hace pensar en el culto a los ancestros, cuando los difuntos se manifiestan como grandes culebras a sus descendientes que han entrado en trance (véase el capítulo final de este libro).

33 El día 3 Lluvia sigue al portador del año 2 Pedernal y cae seis días después del día 10 Caña, a su vez nombre calendárico del personaje. Esto hace suponer que el señor 10 Caña habría nacido precisamente entonces, es decir cinco días antes de finalizar el año 1

Caña y cuatro años después del casamiento de sus padres. Probablemente el aspecto negativo de los últimos cinco días del año (*nemontemi*) y la importancia ceremonial del portador de ese mismo año, impidieron realizar el ritual en la fecha de su nacimiento. El objetivo de la ceremonia posiblemente fue celebrar la llegada de un sucesor y prepararlo para su papel como primer príncipe de Añute. Nótese además la posible conexión simbólica entre las fechas y los personajes: los padres del señor 10 Caña se habían casado en un año 10 Caña. El primer ritual para este personaje es en un día 3 Lluvia, que será el nombre calendárico de su hijo y sucesor, el señor 3 Lluvia (p. 5-II). Todo esto sugiere que los días mencionados no solamente figuraban en la historia sino también en el ciclo ceremonial del reino.

- ²⁴ El culto de los envoltorios sagrados fue muy importante en la antigua Mesoamérica, y particularmente entre los ñuudzaui. Existen varias especies de envoltorios, hay que distinguir entre: 1) el rollo de varas, combinado con los nudos y los colores blanco y rojo que son característicos del Señor Desollado, el dios llamado Xipe por los nauas, y 2) el bulto redondo, formado de tela anudada, muchas veces combinado con la cabeza del Ñuhu que indica su carácter divino. Véase, por ejemplo, el *Códice Yuta Tnoho* (*passim*), así como el *Códice Borgia* (p. 36).
- ²⁵ Los manojos contados constituyen un capítulo interesante de los códices del Grupo Borgia (concretamente del *Cospi* reverso, el *Fejérváry-Mayer*, pp. 5-22, y el *Laud*, pp. 45-46). Hasta hoy día forman parte de ceremonias entre los tlapanecas, los mixes y otros pueblos. Véanse Schultze Jena (1933-1938, tomo III), Loo (1987), Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1994), así como Anders, Jansen y Loo (1994).
- ²⁶ Semejantes ofrendas elaboradas (rajas de ocote, palma, etc.) ante el Ñuhu y el rollo de varas forman parte de la ceremonia del fuego nuevo en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 22 y ss.). Compárese con el par de rollos de varas verdes y un rollo de varas con tela roja, dedicado a Xipe, que aparece en el *Códice Tonindeye* (p. 16).
- ²⁷ De acuerdo con una conocida metáfora mesoamericana, las hojas del maíz se pintan como plumas de quetzal, lo que da como resultado una imagen simbólica que representa tanto a la serpiente emplumada como a una planta de maíz. Además la espiga

se lee *yoco* en dzaha dzauĪ, una palabra que también se usa para denotar ‘aliento’ en el sentido de la fuerza divina que da vida.

- ²⁸ La identificación del lugar fue lograda por Smith (1983). Nótese que se trata de un templo de Quetzalcóatl y que el último objeto de culto en el patio es precisamente una imagen de la serpiente emplumada.

- ²⁹ Leemos el signo de las líneas temblorosas como *tnañu*, ‘guerra’ (véase el *Códice Añute*, p. 7-IV).

- ³⁰ Los diferentes elementos se pueden interpretar como referencias a tareas sacerdotales y al sacrificio sangriento: armas para ejecutar (hachas y cuerdas), las vasijas para depositar sangre y corazones sacrificados, pinturas roja y blanca para los “rayados” (cf. *Códice Tonindeye*, p. 4), la bolsa de copal y la vasija con tizne para preparar la unción negra de los sacerdotes (cf. *Borgia*, p. 29), los plumones para poner en la cabeza y cuerpo del sacrificado (cf. *Vaticano A*, p. 54V), y los armazones de madera en que se amarraban los guerreros-águilas y los guerreros-jaguales para ser flechados (véase *Códice Tonindeye*, p. 84). Las imágenes de los NĪhu representan a los principales dioses adorados en tales ocasiones.

- ³¹ Probablemente esta lista contiene los nombres de las comunidades que forjaron la alianza primordial para que se fundara y reconociera el señorío de Añute (Jaltepec). Algunos (como Zahuatlán) son estancias de Añute, otros (como Andúa) son comunidades vecinas. *La Suma de Visitas* menciona las estancias de Añute: Metepec, Tlecuyatepec, Xiutlan, Timua, Cuancuzcatepec y Zahuatlán (cf. Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940, cap. 1). Cerro-Cabeza aparece en el *Códice NĪnunaha* (p. 2) como el signo de San Pedro Cántaros: representa el sitio Deque Yucu (Dzeque Yuca, en la ortografía de Alvarado), ‘En la cabeza del cerro’, donde estuvo la fundación original del pueblo (cf. Hermann, 1988). El nombre de su vecino Adeques se debe haber pintado de manera similar. Pero, como ocupa el primer lugar de esta lista y como hay otros signos que pueden representar San Pedro Cántaros (véase abajo), pensamos que Cerro-Cabeza aquí no representa aquellos pueblos, sino más bien es una referencia a la cabecera del señorío.

- ³² Véanse las identificaciones geográficas logradas por Smith (1983). Nótese también la presencia de varios de estos lugares en el *Códice de Yanhuítlan* (1940, láms. V-VII; 1994, láms. IV-VI, XVIII). Yucu Cata tiene diferentes significados. Yucu es ‘cerro’, pero también ‘hierba’; cata es un verbo que significa ‘dar comezón’ y ‘cantar, bailar’ (tal vez con la connotación de ‘pies que dan comezón’). De esta manera Yucu Cata se entiende como ‘Hierba que cura la comezón’, pero también como ‘Cerro del cantar y bailar’. Junto a Yucu Cata está un tablero con algo que aquí se asemeja a una cuenta ensartada pero que interpretamos como una bola ardiente de tabaco pulverizado (cf. el nombre del señor 6 Venado en el *Códice Añute*, p. 14-I): este último elemento se entiende como representación figurativa del concepto “venerado con piciete molido”, es decir “sagrado” (compárese, por ejemplo, con el Llano Sagrado del árbol del origen en el *Códice Yuta Tnoho*, p. 37). El sitio en cuestión puede representar otro topónimo o un calificativo de Yucu Cata mismo (véase también *Códice Añute*, p. 10-IV).
- ³³ Notamos una semejanza con la representación de Ñuunaha, San Pedro Cántaros, en el *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 17-II): Ciudad de la Cabeza y Boca con Volutas. En el *Códice Ñuunaha* (que viene de San Pedro Cántaros) el nombre de este pueblo es representado primero como una casa almenada con un objeto que se parece a un bastón. En su admirable tesis de maestría (1998), Manuel Hermann sugiere que sea el bastón de mando. También puede ser una coa, yata en dzaha dzaui, una palabra que también significa ‘antiguo’. Tal vez este signo se debe leer entonces Vehe Anii Yata, ‘Palacio (tecpan) antiguo’. En la segunda página del código el pueblo es representado como Cerro-Cabeza. Hermann apunta que anteriormente la población se encontraba asentada sobre el cerro Deque Yucu (Dzeque Yucu), nombre que se traduce como ‘Cabeza del cerro’ y ‘Joya (collar) del cerro’. Obviamente el glifo en el *Códice Ñuunaha* representa el primer significado, pero el nombre náuatl Cozcaltepec, ‘Cerro del collar’, se basa en el último. El índice levantado podría representar el verbo “señalar” (naha).
- ³⁴ Un lugar no identificado, que se repite más tarde (*Códice Añute*, pp. 9-III y 15-II). Las fauces abiertas de la tierra suelen representar una cueva. También podemos pensar en topónimos como Amaa, ‘Lugar del abismo’ (Almoloyas).

- ³⁵ Este fue uno de los lugares donde el señor 8 Viento, Veinte Águilas, fue aclamado como soberano (*Tonindeye*, p. 5; cf. *Añute*, p. 5-III).
- ³⁶ Ya vimos que Cozcaltepec es el nombre nauatl de San Pedro Cántaros (véase la contribución de Smith a la obra de Prem y Dyckerhoff, 1986, p. 194), y que suele ser representado de otra manera. Asimismo, tanto Yanhuatlán como Añute tenían estancias llamadas Cozcaltepec (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940, cap. 1).
- ³⁷ La lista de topónimos obviamente da los nombres de las comunidades íntimamente relacionadas con Añute. Para Yucuñucaa y Mazaltepec véase el *Códice Añute* (p. 12-IV). Los dos últimos signos parecen tener un estatus diferente, porque ya no vienen combinados con señores gobernantes. Los leemos como una frase que cierra la enumeración. El primero, Tablero Doblado, se entiende como ‘ciudad grande’: en dzaha dzauh la palabra *cahnu*, ‘grande’, es representada por su homónimo con otro tono, que significa ‘doblar, quebrar’. Normalmente este es el jeroglífico toponímico de Teozacualco, Chiyo Cahnu, ‘Cimiento o Altar grande’, en que el elemento *chiyo* es escrito con el Tablero de Grecas que normalmente se lee como *ñui*, ‘pueblo, ciudad’ (véanse Caso, 1949, y Smith, 1973a). En el *Códice Añute* (p. 13-III), Teozacualco se representa mediante un topónimo alternativo: Ciudad de Flores. El segundo signo, Monte-Boca-Alas, lo interpretamos como una frase breve que contiene la palabra *ndisi*, ‘ala’, pero también ‘tener bajo sus alas, tapar, abarcar’. Cf. la expresión registrada por Sahagún (libro VI, cap. 43): “Ave que tiene alas y tiene cola, se dice, por metáfora, por el señor o gobernador o rey”.
- ³⁸ La fecha sugiere que se trató de una preparación ritual para celebrar el portador del año siguiente. Este topónimo y el que sigue son difíciles de identificar: pueden señalar lugares específicos o dar una descripción general del paisaje. Para la representación de la trampa, compárese el código maya de Madrid (pp. 44-49). Alvarado registra como “cazar con lazos” o “armar lazos a venados”: *yochihindi yoho*, *yochihindi quaye*, *yosanindi quaye*.
- ³⁹ La plataforma alada hace pensar en topónimos como “Cerro que voló”, Yucu Nindahua, el nombre en dzaha dzauh de San Martín Huamelulpan, pero a la vez en las experiencias naualistas (cf. *Borgia*, p. 35). Nuestra lectura se conforma a la del signo

Monte-Boca-Alas en el renglón anterior. La interpretación de la carga de leña se basa en la escena de los “mozos que van cargados con trozos de leña para tener mucha lumbre en la mezquita”, en el *Códice Mendoza* (p. 62). La secuencia sugiere que la visita del señor 10 Caña a las cimas de los montes tenía como objetivo un acto religioso: el de recolectar leña en las arboledas de aquellos lugares sagrados por excelencia, como preparación de la ceremonia.

40 La ceremonia probablemente fue en honor de la señora 7 Águila, la madre primordial de la dinastía (p. 1-I). A la vez marca el inicio de una serie de rituales similares, realizados por los príncipes de Añute antes de casarse y entrar en el poder. Una ceremonia y un recinto similares se ven en el inicio del *Rollo de Yucu Yusi*, encontrado en Huamelulpan (*Códice Tulane*). Una representación muy extensa del culto al envoltorio sagrado se ve en el *Códice Borgia* (p. 29 y ss.). Véase también el libro explicativo del *Borgia* en la colección Códices Mexicanos, así como las observaciones de Bryan Dennis en la obra editada por Nicholson y Quiñones Keber (1994, p. 153 y ss.).

41 En cuanto al nombre del padre, la cancha del juego de pelota se llama *yuhua* en dzaha dzauí, la banda de chevrones ha sido descifrada como *yecu*, ‘guerra’ o ‘enemigo’ (Smith, 1973b). El conjunto, *yuhua yecu*, significa ‘fuerte para soldados’ (Alvarado). El topónimo Cerro del Árbol Florido, por la cercanía, probablemente representa a Yucu Ita (sitio cercano a Nochixtlán), un lugar muy importante en el Preclásico tardío y Clásico temprano, que, según el proceso inquisitorial contra caciques de Yanhuítlan, tenía un mercado importante en el Posclásico tardío.

42 Compárese por ejemplo con la carrera del señor 5 Lagarto (códices *Nuu Tnoo-Ndisi Nu*, pp. 7-8, y *Tonindeye*, p. 25).

43 El señor 8 Viento fue uno de los señores primordiales de Apoala, es decir, uno de los fundadores de las dinastías de Nuu Dzauí (códices *Tonindeye*, p. 1, y *Yuta Tnoho*, p. 35). Es interesante notar que en el *Tonindeye* (p. 1) el señor 8 Viento recibe el saludo ceremonial de –entre otros– señor 1 Caña y señor 1 Lluvia, asociados con Añute en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 1).

- 44 Hay que recordar que el señorío antiguo de Ñuundaya (Chalcatongo) era considerablemente más grande que el actual municipio de este nombre. Es interesante notar que fray Antonio de los Reyes registra Yucu Ñení, ‘Cerro de los cervatillos’, como el nombre de Yolotepec.
- 45 Nos basamos en informaciones de Chalcatongo y de San Agustín Tlacotepec. La misma idea fue registrada en Nuyoo por John Monaghan (1995, p. 250). En diversos pueblos se señalan otros lugares con una función semejante. En Santa María Peñoles, por ejemplo, la puerta se sitúa en un cerro de San Juan Yuta y el más allá se describe como “Barrio 9”, un sitio de nueve casas (Jansen, 1982, cap. 4: 7). Sin duda, el pueblo de Mitlatongo, cuyo nombre náuatl al igual que su nombre en dzaha dzauí (Dzandaya) significa ‘Lugar de la muerte’, se llama así por un concepto similar. La tumba 7 de Monte Albán, en la que según el análisis de McCafferty y McCafferty (1994) estaba sepultada una mujer, parece haber sido concebida de la misma manera, ya que contiene varias referencias iconográficas a la poderosa y divina guardiana, señora 9 Hierba, Ciuacóatl. En su entusiasmo por querer apoyar esta novedosa interpretación de la famosa tumba, McCafferty y McCafferty van aún más lejos y sugieren que la tumba 7 podría ser el sitio representado por el Templo de la Muerte y que la persona sepultada fuera la señora 9 Hierba, pero es una hipótesis precipitada que carece de fundamentos.
- 46 Probablemente el nombre alude a las rayas que se hacen en el juego de la pelota mixteca. El mismo individuo se llama “Palo de Rayas en el Juego de Pelota” en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 2-II).
- 47 El trenzado que el señor 3 Lluvia carga sobre hombro y pecho denota ayuno y autosacrificio. En náuatl se lee este signo *nezaualli* y como tal aparece, por ejemplo, en el nombre del famoso Nezaualcóyotl, rey de Texcoco.
- 48 El mismo matrimonio se ve en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 2-II) como una de las parejas fundadoras en el inicio de la historia dinástica de Ñuu Tnoo (Tilantongo), pero allí la señora 7 Muerte parece ser hija del señor 5 Caña y de la señora 1 Pedernal (compárese con el *Códice Yuta Tnoho* reverso, p. II-1).

- ⁴⁹ Las vigas cruzadas representan el verbo *ndisi*, ‘atravesar, poniéndolo de través’ y el ojo es *nuu*. El conjunto se lee *ndisi nuu*, ‘buena vista, bien visible, con excelente mirada’. Como tal, este conjunto constituye el glifo toponímico de Tlaxiaco (Jansen y Pérez, 1983). Con ello pensamos que se señala a un jugador famoso.
- ⁵⁰ El glifo de Chiyo Yuhu, ‘Altar escondido’, fue identificado por Smith (1973b) como Suchixtlán, con base en una glosa del *Códice Ñununaha*. La parte *yuhu*, ‘escondido’, del topónimo es escrita como *yuhndu*, ‘madroño’. La misma pareja gobernante se ve en *Tonindeye* (p. 5 y ss.) junto con sus hijos, entre los que notamos a la señora 2 Serpiente y al señor 3 Lagartija, que aparecen luego en el *Códice Añute* (pp. 5-IV y 6-II, respectivamente). Curiosamente, el *Códice Tonindeye* no menciona a la señora 9 Viento entre los descendientes del señor 8 Viento.
- ⁵¹ Nótese que el signo Joya de la Muerte o Cráneo de Jade también forma parte del sobrenombre (o título) de la señora 9 Mono, otra hija del señor 8 Viento (*Códice Tonindeye*, pp. 6 y 10).
- ⁵² Los códices sugieren que los días Venado y Águila eran los predilectos para las bodas entre los ñuudzaui. En los códices adivinatorio-rituales del Grupo Borgia son atribuidos al Poniente, y por eso considerados “buenos para la generación y multiplicio de los hombres y remisos para los frutos”, como dice Burgoa, 1934, I, p. 289 (véase también Jansen, 1988). En este caso, el día 10 Venado obviamente honró a la madre de la novia, que a la vez fue la abuela materna del novio. El matrimonio del señor 10 Águila de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y la señora 9 Viento de Añute se ve también en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (p. 6-V).
- ⁵³ Copia del sobrenombre del tatarabuelo materno. En los códices de Ñuu Dzauí se notan varios ejemplos de tales recuerdos de los ancestros. Fray Antonio de los Reyes registró un término especial en el lenguaje de los señores para “nombre tomado de sus antepasados”: *dzeque yya nisanu ninaquaiya*.
- ⁵⁴ En casos como éste es difícil determinar si el conjunto de signos se debe leer “Águila con Plumones” (es decir “Águila Sagrada”) o “Plumones de Águila”, nombre que se podría referir a la consagración de un guerrero águila en el sacrificio humano.

- ⁵⁵ Este sobrenombre consiste en la cabeza del dios de la lluvia (Dzauí), de cuya boca sale una especie de nube con puntitos negros –una configuración muy semejante a la boca (a) con arena (ñute) que forman el jeroglífico del pueblo Añute (Jaltepec)–. Varios nombres que incluyen una referencia al lugar natal o a otro topónimo importante se encuentran con frecuencia en los códices de Ñuu Dzauí (Jansen, 1989).
- ⁵⁶ La bandera, junto con la pintura facial, es una indicación clara de que la persona será sacrificada (véanse el *Códice Vaticano A*, *passim*, y la escena del *Códice Añute*, p. 8-II, para esta iconografía del sacrificio humano en un contexto seguro). El sacrificio de los tres jóvenes se llevó a cabo 32 años después de la boda de sus padres. La fecha es exactamente 104 años después de la primera ceremonia en el Templo de Añute, realizada por el señor 10 Caña (Añute, p. 4-IV), tomando en cuenta que el día 8 Zopilote es el día que sigue a 7 Águila, día celebrado en aquella ocasión. Las circunstancias del sacrificio no se explican con detalle; solamente se indica mediante el signo del escudo y de la flecha –el difrasismo para “batallar, pelear” (*yosacavua tatnu yusa*, según Alvarado)– que se trataba de un acto de guerra. El bastón emplumado es un signo de autoridad (cf. Añute, p. 7-III), pero aquí parece formar parte del emblema de la fiesta. Las cintas de tela partidas en dos y pintadas en colores blanco y rojo, que cuelgan de este bastón, son atributos de Xipe (cf. por ejemplo los códices *Borbónico*, pp. 14 y 24, y *Magliabechi*, pp. 30 y 90). La máscara sin ojo, colocada encima del bastón y de las telas colgantes, ha de ser un equivalente de la cara desollada, que caracteriza a aquel dios y a su fiesta en el *Códice de Yanhuítlán* (véase la edición de Sepúlveda y Herrera, 1994, lám. X). Allí Tlacaxipeualiztli aparece junto con las veintenas que en nauatl se llaman Etzalcualiztli (representado por Tláloc, lám. IX), Ochpaniztli (representado por Tlazolteotl, lám. IX), y Panquetzaliztli (representado por el disco solar con la cara señorial del dios, lám. XI); los paralelos en el *Códice Humboldt*, las Ruedas de Veytia, etc., confirman que estas láminas del *Códice de Yanhuítlán* contienen una versión ñuudzauí del conocido ciclo de cuatro fiestas o veintenas (II-VI-XI-XV) en que se recogía el tributo. El culto de Xipe y el culto del Sol (¿Panquetzaliztli?) habían sido introducidos por el divino fundador, señor 9 Viento Quetzalcóatl; el

día asociado con ese evento fue 5 Caña, tres días antes del día 8 Zopilote (*Códice Yuta Tnoho*, p. 48). Tanto en el *Códice Tonindeye* (p. 20) como en el *Códice Nñuu Tnoo-Ndisi Nñuu* (pp. 4-III y 35-I) aparecen escenas en que los muertos son entregados a la señora 9 Hierba del Templo de la Muerte.

⁵⁷ *Códice Nñuu Tnoo-Ndisi Nñuu* (p. 5-III hasta p. 6-II) y *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. V-3).

⁵⁸ El *Códice Añute* no registra el año en que nace la señora 6 Mono, pero el contexto da a entender que nació después de la muerte de sus hermanos, probablemente en el mismo año en que tuvo lugar la escena anterior. Su madre debe haber tenido la edad de 40 años o poco más en aquel entonces. Nótese que la señora 6 Mono en esta escena tiene la misma pintura facial, asociada con el sol, que tenía la fundadora de la dinastía, la señora 8 Conejo (*Añute*, p. 2-II): probablemente es una referencia a la legitimidad de su descendencia.

⁵⁹ Es posible que sea el mismo que el joven señor 10 Lagartija, quien en compañía de otros dos nobles o sacerdotes de Añute rindió homenaje al señor 8 Viento de Chiyo Yuhu (*Tonindeye*, p. 1; cf. *Yuta Tnoho*, p. 1). En la época primordial (*Añute*, p. 1-I) encontramos un anciano sacerdote con el mismo nombre calendárico: tal vez no fue casualidad. Pensamos que para determinado oficio sacerdotal se escogieron individuos que habían nacido en un día especial. El *Códice Tonindeye* (p. 14 y ss.) demuestra que muchos ancianos sacerdotes tenían un nombre calendárico con el número 10. Tal vez se trata de un juego de palabras: *si-* es el numeral 10 en el antiguo calendario ñuudzaui, y *sii* es ‘abuelo’.

⁶⁰ Alvarado traduce *tay dzaquanu ñaha*, ‘hombre que hace crecer a alguien’ como ‘ayo’.

⁶¹ Este señor 2 Lluvia era bisnieto del señor 10 Flor y de la señora 2 Serpiente, y, como tal, tenía parentesco con la dinastía de Añute, un parentesco reforzado por el primer matrimonio de su padre (véase arriba). Por otra parte, su tía (la hermana del señor 5 Movimiento), la señora 1 Pedernal, se casó con un hijo del señor 8 Viento de Chiyo Yuhu, el señor 6 Movimiento, Hueso Precioso (códices *Nñuu Tnoo-Ndisi Nñuu*, p. 6-II, y *Tonindeye*, pp. 6 y 24).

⁶² Tanto en el *Códice Nñuu Tnoo-Ndisi Nñuu* (p. 5-II), como en los códices *Tonindeye* (p. 24)

y *Yuta Tnoho* reverso (p. V-2), el nacimiento del señor 2 Lluvia es precedido por el signo de un “nacimiento vacío”: un cordón umbilical o un niño que nace de un objeto redondo, semejante a un espejo (especialmente en la representación del *Tonindeye*), en combinación con el día 9 Caña. Interpretamos esta escena como un pronóstico en el sentido de que el señor 2 Lluvia fue dedicado a la diosa 9 Caña (cf. *Códice Yuta Tnoho*, pp. 33, 28, 3). El autor del *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* pintó en el espejo el signo de las vigas cruzadas que se lee *ndisi*, ‘ser visible’ (Jansen y Pérez Jiménez, 1983). De ahí nuestra idea de que el espejo indique un ritual con el *naualtezcatl*, el espejo mágico en que los sacerdotes-nauales podían ver el futuro (Ruiz de Alarcón, tratado V, cap. 2 y 3, así como González Obregón, 1912, p. 180; cf. Garibay, 1979, pp. 114-115, y Sahagún, libro XII, cap. 1; también el templo decorado con espejos en *Borgia*, p. 37). El signo calendárico Caña en realidad es una flecha, y el número 9 en Mesoamérica siempre implica una referencia a la muerte, de modo que la consagración a 9 Caña también se puede entender como un anuncio –en términos metafóricos y velados, por supuesto– de que el niño iba a morir por una flecha. En el *Códice Yuta Tnoho* reverso, p. V-2, el joven es conectado con una flecha con dientes.

- ⁶³ Véanse el *Códice Tonindeye* (p. 24) y el *Mapa de Teozacualco*. La implicación de estas escenas parece ser que sus padres efectivamente murieron durante una guerra. En el *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. V-2), el nacimiento del señor 2 Lluvia es caracterizado por una flecha y un *xicolli* (vestido ceremonial) ardiente: este último signo podría entenderse como el anuncio de un desastre relacionado con una función sacerdotal.
- ⁶⁴ Véase *Añute* (p. 1-I). La madre fundadora de la dinastía de Ñuu Tnoo (Tilantongo) también tenía el nombre 1 Muerte (*Códice Yuta Tnoho* reverso, pp. I-II) y fue recordada y adorada posteriormente por el señor 8 Venado, pero entonces explícitamente en combinación con su esposo, el fundador de la dinastía, el señor 4 Lagarto (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 9-I).
- ⁶⁵ *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (pp. 9/10-V/IV); cf. *Códice Iya Nacuaa I* (pp. I-II). Para el dios Venus, véase *Añute* (p. 1-I); en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* aparece explícita-

mente como dios de la guerra, por el signo de Pie Ardiente, que se lee *nduvua ñuhu*, ‘flecha y fuego’, un difrasismo para ‘guerra’ (en que “flecha” es una metáfora para “pie”, en el lenguaje reverencial ñuudzaui, según Antonio de los Reyes). El juego de pelota probablemente formó parte de una serie de eventos rituales relacionados con el culto al envoltorio; compárese el *Códice Borgia* (p. 35). El río con ceniza, en que se ubica la piedra preciosa, es el término para el Poniente en dzaha dzau: *yaa yuta*. El *Códice Tonindeye* (p. 44) relata la visita del señor 8 Venado al Poniente, el Río de Ceniza donde está la Abuela, después de su ida al Vehe Kihin. Según Burgoa (1934, I, p. 289), los días del Poniente eran “buenos para la generación y multiplicio de los hombres, y remisos para los frutos”. En el mismo *Tonindeye* (p. 15), la joya de la Abuela del Poniente significa el favor de tener un hijo. En el caso del señor 8 Venado la joya parece darle más éxito en la guerra y prefigurar la nariguera de turquesa que posteriormente le dará el gran rey tolteca.

- Véase *Códice Tonindeye* (pp. 7-8): la escena del señor 2 Lluvia en el templo tal vez tiene que ver con la antigua costumbre ñuudzaui de que “metían los muchachos de siete años en los monasterios y allí les enseñaban la religión” (Herrera, década III, libro 3, cap. 3). Por otra parte, la presencia de hombres armados y la coincidencia en el tiempo con la batalla de Añute sugieren que el señor 8 Viento se apoderó del joven príncipe heredero de Ñuu Tnoo (Tilantongo), y lo puso en un templo bajo la custodia de sus guerreros, con lo que evitó el desarrollo independiente de ese señorío. La fecha junto al templo es año 10 Pedernal, día 1 Águila, que no cabe dentro de la cronología de la biografía del señor 2 Lluvia, pero es la fecha de la Abuela, que aparece asociada con el Poniente en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 17). En este año 4 Casa tanto el señor 8 Venado (hijo de sacerdote pero hombre más bien de carrera militar) como el señor 2 Lluvia (descendiente de gobernantes, pero dedicado principalmente a actividades sacerdotales) obtuvieron una joya e hicieron actividades relacionadas con el Poniente, como concepto religioso. En la cosmovisión naua, el día 1 Lluvia era uno de los días en que descendían las Ciuateteo, las mujeres fallecidas en el parto, que moraban en el Poniente. Su descenso era temido porque daban enfer-

medades a muchachos y muchachas. Era un día para hacer encantamientos de noche (Sahagún, libro IV, cap. 11).

- ⁶⁷ Entre los aztecas el día 4 Viento tenía importancia especial: era el nombre de una creación anterior y era de temor por los encantamientos de los nauales, pero también era honrado por los mercaderes, que quemaban incienso ante sus riquezas expuestas en el patio. A la vez “era de mal agüero; todos se guardaban de reñir y tropezar, tenían temor si alguno tropezaba o se lastimaba, o reñía; decían que siempre le había de acontecer, porque aquel signo lo demandaba” (Sahagún, libro IV, caps. 12 y 13). Posteriormente, el señor 8 Venado lo escogió como fecha de su entronización en Tilantongo (*Códice Tonindeye*, p. 68).

⁶⁸ Alfonso Caso ya sugirió que el ataque del señor 3 Lagartija fue un intento de acaparar la sucesión en el señorío de Añute después de la muerte de los herederos masculinos (véase también el *Códice Tonindeye*, p. 5). Recordamos que el derecho al señorío estaba en manos de la señora 9 Hierba: por eso ahora su hermano lo reclama. Los conflictos armados de este tiempo nos parece que forman parte de una prolongada lucha por el dominio del valle de Yanhuitlán entre diversos señoríos, gobernados por los descendientes del señor 8 Viento de Cerro Jazmín.

⁶⁹ *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 8-V). El día 9 Perro, así como otros días con el número 9, era propicio para las actividades de los hechiceros, según Sahagún (libro IV, cap. 31).

⁷⁰ Véase la descripción de Burgoa (1934, I, pp. 319 y 332-333) y compárese el concepto del Corazón de la Tierra en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 12). El *Códice Vaticano A* (p. 4V) explica el término del corazón de la comunidad (*altepeyollotl*, en náuatl) como una reliquia del fundador del pueblo. Es el contenido de un envoltorio sagrado. El mismo nombre recibió una estatua divina en una cueva cerca de Mitla (Romero, 1994, p. 237). La descripción de la figura del pájaro combinado con una culebra, que nos da Burgoa de la joya guardada en el envoltorio, hace pensar en la serpiente emplumada, Quetzalcóatl, padre de los ñuudzaui según Sahagún (libro X, cap. 29: 10) y, con el nombre calendárico 9 Viento, fundador de los señoríos de Ñuu Dzaui según el *Códice Yuta Tnoho*. El culto al Corazón del Pueblo parece haber sido caracte-

ristico del importante centro religioso de Achiutla; por ello creemos que este es el lugar representado, aunque falta el Tablero con Llamas. Byland y Pohl (1994, p. 196) prefieren identificar este lugar como Cavua Colorado, una cueva de importancia religiosa entre Ñuu Tnoo (Tilantongo) y Añute (Jaltepec), pero no presentan argumentos convincentes.

⁷¹ El aumento de los nombres sugiere que el anciano había reunido en sí el poder del consejo de cuatro ancianos sacerdotes o “regidores” que solían asistir al rey (cf. *Códice Tonindeye*, p. 25, y la “Relación Geográfica de Tilantongo”). Pensamos de nuevo en la representación del señor 10 Lagartija con otros tres nobles o sacerdotes en el *Códice Tonindeye* (p. 1).

⁷² El sobrenombre del Ñuhu (ser divino) se pinta como una coa con un hueso, combinación que expresa su relación con la tierra, ya que contiene dos significados simbólicos de la misma: lugar de siembras y de entierros (el mismo simbolismo se ve, por ejemplo, en la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*). En dzaha dzauí “coa” se dice *yata*, y “hueso” es *yeque*. Podemos leer el conjunto como Yata Yeque, ‘Coa de hueso’, pero también como Yeque Yata, ‘Hueso de coa’, o como un homónimo, ‘Hueso antiguo’, porque *yata* también significa ‘antiguo’ (vocabulario de Alvarado). En vista de los muchos relatos de la historia indígena sobre objetos sagrados que hablan a los fieles y de las prácticas mágicas con huesos de muertos, preferimos esta lectura, que identifica el ñuhu como un hueso antiguo que habló a la niña 6 Mono (cf. Anders, Jansen y Loo, 1994, p. 265; Anders y Jansen, 1994, p. 125 y ss.). En la región Ñuu Dzauí abundan relatos sobre caminos subterráneos que conectan los diferentes pueblos. El signo del “camino doblado” al pie de la señora 6 Mono que desaparece bajo tierra, lo podemos leer como *ichi cahnu*, ‘camino grande’ (véase lo dicho sobre la misma homonimia en el glifo de “ciudad grande” en el *Códice Añute*, p. 4-III). Es interesante en este sentido la descripción de la cueva de Achiutla que nos da Martínez Gracida:

Existe una cueva que los vecinos de la población dicen ser un camino subterráneo para San Juan. La entrada de dicha cueva mira al OE, y tiene la capacidad suficiente para que pueda andar un hombre parado. Este camino, según la tradi-

ción, servía para que se comunicara el rey o cacique con el señor de San Juan, en tiempo de guerra, estando en el centro de la antigua población... La antigua población existía en una loma hacia el N de donde está ahora el templo, en cuyo centro queda la entrada del camino que antes se ha descrito, siendo actualmente habitación de reptiles venenosos. (1883, s.v. Achiutla, San Miguel.)

- ⁷³ El *Códice Añute* dice año 5 Caña, que no cabe dentro de la secuencia cronológica. Las escenas paralelas de los códigos *Tonindeye* (p. 44), *Iya Nacuaa I* (pp. III-IV) y *Nuu Tnoo-Ndisi Nu* (pp. 9 y 36-35) demuestran que simplemente es un error por 6 Caña, y clarifican que el señor 8 Venado estaba presente en aquella ocasión (véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b, p. 183 y ss.). El año 6 Caña también está asociado con la señora 9 Hierba en el *Códice Nu* *Tnoo-Ndisi Nu* (pp. 4-III y 35-I).
- ⁷⁴ Véanse los códigos *Tonindeye* (p. 44) e *Iya Nacuaa I* (p. IV-2), donde el señor 3 Lagartija aparece con el ojo cerrado, sentado antes de la pareja, frente a la señora 9 Hierba. Al igual que Alfonso Caso y Nancy Troike hemos leído esta escena en nuestro comentario al *Códice Tonindeye* como la entrega de un cuerpo muerto al Vehe Kihin. Ahora, después de analizar más detalladamente el significado de su atavío -el *yaha yavui*, 'águila-serpiente de fuego', es decir 'nigromántico señor'-, preferimos interpretar a este personaje como un sacerdote-naual, que, en trance, ha cerrado los ojos (compárese el *Códice Borgia*, p. 36), y así precede y guía a los protagonistas, y que habla por ellos a la guardiana del Vehe Kihin. Este señor 3 Lagartija, Soga y Cuchillo, no fue el mismo señor 3 Lagartija, Pelo Precioso que atacó a Añute (*Códice Añute*, p. 6-II), pero sí fue un familiar del señor 8 Viento: su nieto, que había nacido en el año 2 Pedernal (1040 d. C.); véase *Tonindeye* (p. 13). Su hermano mayor fue el que posteriormente instruyó al señor 2 Lluvia Ocoñaña para que iniciara el rito chamánico que le iba a ser fatal. Cerro de Sangre puede ser Tonalá (véase abajo), pero también hay otras posibilidades.
- ⁷⁵ La señora 9 Hierba aparece con el mismo topónimo en el *Yuta Tnoho* (p. 15). Su iconografía concuerda con la de la diosa azteca Ciuaacóatl, cuyo nombre entre los aztecas figuró como título de un funcionario político importante, el segundo en el

mando (véase Anders, Jansen y Reyes, 1991). El sumo sacerdote de Ñuu Tnoo (Tilantongo), el señor 5 Lagarto, padre del señor 8 Venado, parece haber tenido también un título sacerdotal relacionado con la muerte (*Códice Tonindeye*, pp. 25 y 42).

- 76 El código dice aquí 10 Viento, pero el resto del relato, así como el paralelo en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (pp. 36-35), demuestran que es un error por 11 Viento. Por el lado de su madre, este príncipe descendía de los antiguos señores de Monte que se Abre-Insecto, sitio que interpretamos como Monte Albán (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu*, pp. 38/35-IV). Además fue primo hermano -*ñani*, en dzaha dzaui, 'hermano'-del señor 10 Flor, de Tilantongo (el abuelo paterno de la señora 6 Mono), porque las madres de ambos fueron hermanas (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu*, p. 4-I y p. 35-IV). Por eso, el matrimonio aquí arreglado iba a reforzar el lazo de la señora 6 Mono con el linaje de Ñuu Tnoo (Tilantongo). La señora 9 Hierba conoció a la familia del señor 11 Viento desde antes por su participación en la llamada "Guerra contra la gente de piedra" (cf. *Tonindeye*, p. 20), una referencia metafórica al conflicto que acabó con la estructura política de la época clásica.

- 77 La señora 6 Lagartija había nacido en el año 9 Caña (1047 d. C.) según el *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. VI-3). Tenía entonces 14 años en el momento de su matrimonio. Fue hija del señor 5 Lagarto y de su primera esposa, la señora 9 Águila, que se habían casado en el año 6 Pedernal (1044 d. C.), según el *Códice Tonindeye* (pp. 26 y 42). Véase también el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (pp. 8-IV y 35-IV) que por error dice que ella fue hija de la señora 11 Agua (la segunda esposa del señor 5 Lagarto, madre del señor 8 Venado mismo). Posteriormente, la señora 6 Lagartija parece haber fallecido, porque ya no se habla de ella en las escenas del segundo matrimonio del señor 11 Viento.

- 78 En el *Códice Tonindeye* (p. 44) este signo aparece como una pequeña serpiente con cabeza de muerto. Puede ser un atavío de la señora 9 Hierba en su función de Cihuacóatl, pero también es posible que se trate aquí de los instrumentos del autosacrificio (punzones) para crear visiones (serpiente) en las cuales aparecen los ancestros difuntos. Escenas de tales sacrificios y visiones se encuentran claramente

en la iconografía maya, concretamente en los dinteles de Yaxchilán, que se pueden comparar con la representación de una gran “serpiente de visión” en el *Códice Borgia* (pp. 35-38). Véase el capítulo final de este libro.

⁷⁹ *Códices Iya Nacuaa I* (pp. III-VI), *Tonindeye* (pp. 44-45) y *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 9-III).

⁸⁰ Las personas no tienen nombres calendáricos pero se pueden identificar con base en los atributos que representan sus sobrenombres. El conjunto, formado por el divino fundador y los señores de las cuatro direcciones, se conoce por el *Códice Yuta Tnoho* (compárese también *Tonindeye*, p. 18).

⁸¹ Tanto el baile como el baño prenupcial son parte de la ceremonia matrimonial mesoamericana. Normalmente tales actos se llevan a cabo en los días que directamente preceden a la boda. Aquí se distribuyeron en diferentes años, lo que da a entender que la preparación tomó mucho tiempo. Compárese la escena de una boda ñuudzaui en el *Códice Tonindeye* (p. 19), así como la descripción de la ceremonia tradicional por Weitlaner (1977, p. 40). En el río vemos una semilla o grano de maíz; compárense nombres como Totomachapa (Totomochapa), ‘Río de la camisa de la mazorca de maíz’, pueblo zapoteco que es uno de los Peñoles, no lejano del señorío de Añute. El mismo topónimo se ve en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 38-I) como lugar donde el señor 7 Flor fundó una dinastía.

⁸² Obviamente se trata de un producto de la Mixteca de la Costa, que hasta hoy día es famosa por sus ropas pintadas con caracol.

⁸³ *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 36-III).

⁸⁴ El nombre o título Zopilote con Plumones podría connotar ‘Anciano Sagrado’; aquí reemplaza al signo Águila con Plumones que acompaña al mismo individuo en el *Códice Añute* (p. 6-III). Probablemente una de las dos versiones es un error.

⁸⁵ Los nombres de ambos corresponden a dos días consecutivos que tenían significado religioso: se relacionan con la libación ceremonial del pulque nuevo en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 25), y son los días en que se realiza un ritual en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 30-V). Además, son los días inmediatamente anteriores al día 4 Viento en que tuvo lugar la batalla de Añute (*Códice Añute*, p. 6-II). Aparentemente, los acom-

pañantes de la princesa fueron escogidos con base en sus nombres calendáricos. El sobrenombre del señor 2 Flor hace referencia a la cola de la serpiente de fuego (*yahui*) puesta en su ojo: esto sugiere una capacidad de tener visiones chamánicas.

88 El cargar a la novia es un rasgo característico de la boda mesoamericana, tal como se sigue realizando en comunidades tradicionales hasta hoy día. Compárese la gran escena del matrimonio en el *Códice Tonindeye* (p. 19; cf. Mendoza, p. 61). Las hojas que lleva el señor 3 Lagarto han de ser las de la “hierba del borrachito” (*ita yisi*) que hasta hoy se ocupa para la boda ñuudzaui tradicional. Los bastones siguen siendo insignias de la autoridad hoy en día: el presidente municipal y su cabildo los llevan en ocasiones oficiales o cuando van de visita a otro pueblo. Aquí los bastones vienen diferenciados, ya que uno –el de la mano del que carga a la señora 6 Mono– se caracteriza por el signo del Sol, tal como aparece en el sobrenombre de la señora 8 Conejo, fundadora de la dinastía (*Códice Añute*, pp. 1-2). Sospechamos por ello que los bastones son símbolos de ella y de su esposo (caracterizado por la madera del árbol del que nació; compárense los envoltorios de ambos en el *Códice Añute*, p. 3-III). De manera general son adornados con papeles, plumas de quetzal y joyas, que señalan el carácter noble y precioso de su autoridad.

87 Los hombres se llamaban Pelo Largo del Cerro Encorvado y Pelo Largo del Cacaxtli; el término nauatl *cacaxtli* designa el armazón para cargar. Interpretamos estos sobrenombres como títulos. El pelo largo los caracteriza como sacerdotes mayores (*papahuaque*, en nauatl). Los otros elementos parecen ser topónimos: el Tablado (*cacaxtli*) y el Cerro Encorvado forman parte del jeroglífico complejo de Zaachila (*Tonindeye*, p. 61). Los dos montes, o, más bien, las dos cimas de un mismo monte, donde andaban los dos sacerdotes, forman parte del conjunto de Monte Albán (Smith, 1973a, p. 69). El *Mapa de Xoxocotlán* los identifica como Yucu Yoo, ‘Cerro de la Luna’ o ‘Cerro del carrizo’ (Acatepec, en nauatl) y Tiyuqh, ‘Piojo’ o ‘Mosca’ (Sayultepec, en nauatl). Véase Jansen, Kröfges y Oudijk 1998.

89 El *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 34) da una versión diferente y relata cómo ambos novios fueron a entregar regalos preciosos a la señora 9 Hierba en el Templo de la

Muerte. Después, la señora 6 Mono hizo un prisionero y conquistó un pueblo en el día 10 Muerte, es decir el día inmediatamente posterior al día 9 Serpiente mencionado en el *Códice Añute* (p. 7-II). El prisionero se llamaba señor 10 Movimiento, Lagarto Sangriento, y el lugar conquistado consiste en los signos Ciudad (ñuu), Piernas Cruzadas (ndisi, que se entiende también como ‘visible’), Pechos (ndodzo, que se entiende también como ‘encima’) y Carrizo (yoo). Se trata de una representación alternativa del Yucu Yoo (Acatepec) de Monte Albán, como un lugar bien visible en lo alto.

- La banda de cheurones (yecu) se combina con frecuencia con unas líneas temblorosas (cf. códices *Iya Nacuaa II*, pp. 7 y 8, *Tonindeye*, p. 57). Probablemente es el difrasismo *yecu tnañu*, ‘guerra, batalla’. Entonces las líneas temblorosas se deben leer *tnañu*, un término que probablemente significa ‘temblor de tierra’, de *tnaa*, ‘temblar’ y *ñuhu*, ‘tierra’. El mismo rito lo realizó el señor 8 Venado ante la diosa 9 Caña cuando imploró su ayuda (*Códice Iya Nacuaa I*, p. X-1). Una invocación propia de tal ceremonia la encontramos en la pintura del *Fonds Mexicain 20*, que llamamos *Códice Yecu*.
- El rollo de varas es un importante objeto de culto, que consiste de un haz de varitas, envuelto en tela y tiras de piel de jaguar. En otros códices las telas son de colores rojo y blanco, que son dedicados al Dios Desollado, llamado Xipe en nauatl. De ahí que el objeto se llama también envoltorio rojo y blanco o envoltorio de Xipe. La identificación de este importante topónimo sigue siendo tema de debate y de investigación. Las sugerencias de Byland y Pohl (1994) y Whitecotton (1990) no convencen. Por la secuencia de los días (4 Caña-6 Águila) en esta parte del *Códice Añute*, se concluye que el lugar se encuentra cerca de Añute (Jaltepec), a una distancia máxima de dos días a pie. Aquí la Ciudad del Rollo de Varas aparece situada junto al Cerro de Sangre, al igual que en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 37-IV), donde se combina también con el motivo de una flor amarilla y dos flores de cuatro pétalos blancos. En el *Códice Tonindeye* (p. 83), el mismo lugar aparece como Ciudad del Rollo de Varas en el Cerro de Flores de cuatro pétalos blancos; así lo encontramos también en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 6-II y p. 24-V), mientras que en el *Iya Nacuaa II* (p. 11)

las flores son sustituidas por semillas de cacao. Es interesante notar que el *Código Yuta Tnoho* (p. 41) menciona una Ciudad del Rollo de Varas poco después de Añute: está situada sobre la loma de la Roca del Jaguar y es seguida en la lista por un Cerro de Flores Blancas, y poco después por un Cerro de Sangre con Pies en forma de envoltorios de Xipe; este último ha de ser el mismo topónimo que Sangre con Flecha, que según el *Tonindeye* (p. 5) tocó como señorío al primogénito del señor 8 Viento, de Chiyo Yuhu (Suchixtlán), equivalencia que sugiere que el elemento glífico “pies” se debe leer aquí como *nduvua*, palabra que en el lenguaje metafórico de los señores se emplea para ‘pie’, pero en dzaha dzauí común significa ‘flecha’ (Jansen, 1985). La palabra *nduvua* forma parte del topónimo Nunduvua, que para los ñuudzaui es el nombre de Oaxaca. Faltan datos para llegar a una identificación positiva.

- ⁹¹ El Ñuhu de las armas (lanza y escudo) es el espíritu de la valentía. Compárese el difrasismo que registró Alvarado para “valiente señalado”: *ninihi tatnu*, *ninihi yusa*, ‘recibió lanza, recibió escudo’. El relieve del Templo del Sol, Palenque, muestra la equivalencia maya del Ñuhu de las armas. Un escudo deificado con lanzas cruzadas es el elemento central de la ceremonia. Al lado derecho el rey Kan Balam levanta en alto el envoltorio sagrado abierto del “dios K”, que representa el poder divino, mientras que, al lado izquierdo, su padre y antecesor, Pakal, entrega la deidad del “pedernal-escudo” (*tok’ pakal*), es decir de la valentía y el éxito en la guerra (cf. Freidel, Schele y Parker, 1993, p. 306).
- ⁹² Hasta hoy día en Ñuu Dzauí los curanderos hacen tales limpias ceremoniales con hojas y huevos para curar a una persona de susto o de otros males. En cuanto al ritual de recibir un nuevo sobrenombre, compárese la escena del *Código Yuta Tnoho* (pp. 30-27).
- ⁹³ El día 6 Águila fue el primero adecuado para celebrar un casamiento después de los hechos que interrumpieron el cortejo nupcial, dos días después de la fecha 4 Caña en que la señora 6 Mono destruyera la morada de los dos sacerdotes de Zaachila. En su origen el día planeado para la boda fue 11 Venado, que efectivamente aparece como tal en el *Código Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (p. 34).
- ⁹⁴ El señor 10 Conejo, Jaguar Sangriento, había nacido en el año 6 Caña (1031 d. C.) como nieto del señor 8 Viento de Suchixtlán. Era hermano mayor del señor 3

Lagartija, Soga y Cuchillo, quien guió a la señora 6 Mono y al señor 8 Venado durante su portentosa visita al Templo de la Muerte, y habló en trance por ellos a la señora 9 Hierba, en el año 6 Caña (1083 d. C.), ver *Códice Tonindeye* (p. 44). Ambos hermanos fueron entonces instrumento en las actividades rituales chamánicas que determinaron el fin de la primera dinastía de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y su sucesión por el señor 8 Venado. Su señorío era la Ciudad de Sacrificio en el Cerro de Sangre (*Tonindeye*, p. 13). La fecha sagrada de este señorío fue el año 13 Conejo, día 7 Lagartija, idéntica con la del Llano del Cerro de Maguey Donde se Hace Pulque, lugar colocado junto a Añute en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 1).

- 95 La flecha sagrada de la realeza se ve en el *Códice Iya Nacuaa I* (p. VI-2) decorada con plumas y con la cabeza de un búho. Compárense las escenas en los códices *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (pp. 7/8-I/II) y *Tonindeye* (p. 25), así como en el *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. VI), donde los sacerdotes del consejo supremo llaman al señor 5 Lagarto, padre del señor 8 Venado, para encargarse del culto del Templo del Cielo. Entre aquellos sacerdotes se encuentra uno que lleva como nombre o título el de Flecha Emplumada (*Códice Tonindeye*), Flecha del Búho (*Códice Yuta Tnoho* reverso) o Flecha-Ñuhu (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*). Este último nombre corresponde al del Ñuhu de las armas que se ve en el *Códice Añute* (p. 8-II). Ya vimos que el título “Flecha” –probablemente “Guardián de la flecha sagrada” o “Sacerdote del Ñuhu de las armas”– también lo llevaba el anciano sacerdote de Añute, el señor 10 Lagartija (*Añute*, pp. 6-III y 7-II). Nótese que el día 7 Movimiento era sagrado, también observado por el señor 5 Lagarto, en el año 13 Casa (1025 d. C.); fue una fecha dedicada al Ñuhu de la lluvia y del maíz, que se consideraba fundador de la dinastía a que pertenecía el señor 11 Viento, marido de la señora 6 Mono (códices *Yuta Tnoho*, p. 27, y *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 38-II).
- 96 Río de la Serpiente fue uno de los lugares de origen de la dinastía de Ñuu Tnoo (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 4-IV) y de la dinastía de Añute (*Códice Añute*, p. 1-II). El Ñuhu 7 Zopilote probablemente es idéntico al señor 7 Zopilote, Barba Roja, que nació del árbol de Apoala y guió al señor 8 Venado para que ganara el juego de pelota con los toltecas (códices *Yuta Tnoho*, p. 35, y *Tonindeye*, p. 45, cf. *Iya Nacuaa I*, p. XII-2).

- ⁹⁷ Ruiz de Alarcón (tratado II, cap. 9) documenta que Itzpapalotl es la fuerza divina de la punta de flecha. En el Grupo Borgia, el día 9 Caña es asociado con Tlazolteotl, la gran Diosa Madre (*Fejérváry-Mayer*, p. 17), generalmente distinta de Itzpapalotl, que tiene un aspecto más macabro, con rasgos esqueléticos, garras y una característica falda de cuchillos, a veces combinado con un corazón, como Itzcueye, Yollotlicue (*Borgia*, p. 66). En el *Yuta Tnoho* (p. 28), la señora 9 Caña recibe precisamente esta falda de cuchillos como nombre, y con este atributo se manifiesta al señor 8 Venado (*Códice Tonindeye*, p. 51; véase también p. 3). Posteriormente fue venerada también por el señor 4 Viento, en Tlaxiaco: en este caso ella tiene un cuchillo en su ojo (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 30-V). Muy significativa nos parece su representación en el *Borgia* (p. 47), donde el día 9 Caña aparece asociado con una manifestación de Tlazolteotl rodeada por puntas de flechas: ella es precisamente la diosa que puede causar “la ruina de la casa” (cf. *Tonindeye*, p. 24). El nombre calendárico 9 Caña, *Quehuiyo*, es mencionado en el proceso inquisitorial contra los caciques de Yanhuitlán: el dicho don Francisco tiene en su casa una cueva o sotarreña en cierta parte debajo de tierra, en la cual tiene escondidos muchos ídolos, entre ellos el ídolo del pueblo que se dice Quequiyo y la fiesta de este dicho ídolo el dicho don Francisco abre la dicha cueva y sacrifica palomas y codornices y que ahora cuatro años el dicho Don Francisco mató a un muchacho [...]. (Jiménez Moreno y Mateos Higuera, 1940, p. 40.)
- Nótese cómo el señor 8 Venado clausuró la ceremonia de su entronización en Ñuu Tnoo y a la vez inició su participación en una campaña militar junto con los toltecas con una peregrinación ritual a partir de aquel día 4 Viento, es decir, en el mismo día pero 17 años después de la batalla de Añute. Con esta peregrinación honró a la señora 9 Hierba y a la señora 9 Caña, quienes lo habían apoyado con su poder divino.
- La escena del *Iya Nacuaa II* (p. 11) está muy dañada, pero parece indicar que el señor 11 Viento murió en aquella ocasión, asesinado al igual que su esposa. Sin embargo, el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 34-V) dice que el señor 11 Viento había fallecido anteriormente.

- 100 El sitio del asesinato es representado por medio de un conjunto jeroglífico: Lugar en el Llano de Magueyes, abajo del Monte cuya Mano Sostiene [que es tributario de] la Ciudad del Cacaxtli. Es probable, pero no seguro, que el *cacaxtli* aquí también sea una referencia a Zaachila. Un Llano de Magueyes fue visitado por el señor 8 Venado al poco tiempo de haber tomado posesión de su territorio (*Códice Tonindeye*, p. 69).
- 101 Los símbolos de su nuevo estatus (mencionados por el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 33-I) son comparables con los objetos que los reyes quichés reciben de Nacxitl (según el *Popol Vuh*). Posteriormente, el señor 4 Viento aparece también en el *Lienzo de Zacatepec* (Smith, 1973a, p. 266-267), dando poder al fundador de la dinastía de Zacatepec. Parece realizar la misma acción en el *Lienzo de Tlapiltepec* (Caso, 1961: E 37), donde es visitado por el señor 2 Flor, distinguido también con una nariguera tolteca y tercero en la dinastía iniciada por Atonal (ibid., A 17).
- 102 En nuestros comentarios a los códices *Tonindeye* y *Ñuu Ñaña* no nos habíamos dado cabalmente cuenta de la identidad de este personaje y tradujimos su sobrenombre de manera diferente, como ‘Oreja de Lagarto’ y ‘Serpiente de Cabeza’. La igualdad del nombre calendárico y del sobrenombre, en combinación con la asociación de este individuo con el mismo sitio –Ciudad de Jaguar– y su ubicación en el mismo periodo, comprueban que se trata de la misma persona. Parece ser parte de su sobrenombre la referencia al señor 9 Viento, Quetzalcóatl, que se combina con él ambas veces que aparece en el *Códice Tonindeye*, (pp. 45-46 y 65).
- 103 El jeroglifo puede corresponder a varios pueblos (como Cuyotepeji o Cuquila). Su identificación es una cuestión importante, ya que Ciudad del Jaguar es el lugar de origen del llamado *Códice Egerton 2895*, también conocido como *Sánchez Solís* (Jansen, 1994). La hipótesis, propuesta por Smith, de que esta Ciudad del Jaguar es Cuyotepeji (Ñuu Ñaña), concuerda con el contexto que sugiere que el señor 1 Venado pertenecía al Ñuu Dzauí pero provenía de un área más cercana a los toltecas, por donde ya había pasado el señor 4 Jaguar, Nacxitl Topiltzin, antes de su contacto con el señor 8 Venado. Considérese también la mención de la “Ciudad de Tules” en el principio de la historia del *Mapa de Xochitepec*, otro pueblo de la Mixteca Baja, vecino de

Cuyotepeji (Bjerg, 1973): probablemente es otra referencia a Nacxitl Topiltzin como elemento legitimizador de la familia gobernante local. En cuanto a la historia posterior de los caciques de Cuyotepeji, véase AGN, Civil 669. Una glosa en la última página del *Código Ñuu Ñaña* menciona el nombre del rey 4 Caña, de quien sabemos que gobernó Cuyotepeji en la primera mitad del siglo XVI. El proceso en que la comunidad sustituyó al cacique como protagonista de su historia es documentado por Martínez Gracida:

Durante la dominación española, y aún después de la independencia, aquellos caciques [de Cuyotepeji] y sus descendientes ejercían todo el poderío de que se revestían los de su clase, y tenían como vasallos a los habitantes de este lugar, hasta que los agobiados por el peso de la servidumbre que se les imponía movieron pleito, hará cosa de 40 años al ex-cacique D. Mariano Villagómez, consiguiendo al fin, hará 20 años [es decir, hacia 1862], arreglar con sus herederos una transacción por la cual una sociedad de vecinos del mismo se quedó con la mayor parte del terreno, disfrutándolo por cierta cantidad de pesos que tuvo que pagarle, haciendo inmensos sacrificios. (*Colección de cuadros sinópticos...*, 1883.)

Bas van Doesburg (1996) ha demostrado cómo en el contexto de tales procesos también los códigos cambian de dueño y terminan vendidos a compradores interesados. Del *Código Ñuu Ñaña* solamente sabemos que en 1869 estuvo en manos del abogado e historiador mexicano Felipe Sánchez Solís. Acerca de la familia Villagómez, véase Caso (1966).

¹⁰⁴ Véase *Código Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 31-III) donde el signo Ciudad (ñuu) de Pedernales (yuchi) es combinado con el de una Choza (casa de paja) con Coa. Ya que en dzaha dzauí el término *yata* significa tanto 'coa' como 'antiguo', leemos "choza(s) antigua(s)". Posiblemente el sitio ya se había convertido en una ruina en el tiempo en que se redactó el código. Durante la vida del señor 4 Viento, Mogote del Cacique llegó a florecer como un centro de importancia regional, pero después cayó en el olvido. Spores (1967, pp. 44-45) publicó una descripción breve del sitio, con un mapa. En una lista de topónimos en el *Código Yuta Tnoho* (p. 42), el Monte de Pedernales, junto

a Ciudad de Pedernales, es calificado además como “Lugar de la Realeza Tolteca”. Esta calificación se debe, sin duda, a que el señor 4 Viento recibió este estatus de manos de Nacxítl Quetzalcóatl. El *Lienzo de Tlapiltepec* y el *Lienzo de Zacatepec* muestran cómo reyes de estos lugares se dirigieron a ese sitio para recibir a su vez las insignias de la realeza. Pudimos identificar el topónimo Ñuu Yuchi comparando su presencia en dicha lista junto a Ñuu Tnoo y Añute, con la que aparece en el relieve de una piedra encontrada en Mogote del Cacique (Jansen, 1982, p. 276; cf. Jansen y Winter, 1980). Esta identificación fue corroborada después por las investigaciones de Bruce Byland y John Pohl (Byland y Pohl, 1987, 1994; Pohl y Byland, 1990). Recordemos que el año 3 Caña, día 2 Casa aparece como fecha sagrada precisamente en el inicio del *Códice Añute* (p. 1-1).

¹⁰⁵ El señor 8 Venado se menciona aquí solamente de paso, aunque en realidad sus actos tuvieron gran impacto sobre la dinastía de Añute. Reiteramos que nuestro código parece querer limitarse conscientemente a la historia del propio pueblo, y no tratar las relaciones con el poderoso vecino, Ñuu Tnoo. Es probablemente por la misma razón que se omitiera el trágico final de la señora 6 Mono. Por otra parte, el autor del *Códice Añute* se vio en la necesidad de clarificar el íntimo lazo de parentesco que unía a los gobernantes de Añute con la “dinastía central” de Ñuu Tnoo, y particularmente con el señor 8 Venado, quien se había convertido en un nuevo punto de referencia para la legitimidad de la realeza al estilo tolteca (cf. Jansen, 1994).

¹⁰⁶ Para los datos referidos, véase el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (pp. 34-28 y pp. 11-14).

¹⁰⁷ Según Alfonso Caso, la señora 1 Zopilote fue hija de la importante señora 12 Jaguar. La relación genealógica en el *Códice Tonindeye*, p. 23, sin embargo, no es clara: allí la señora 1 Zopilote más bien parece ser la hermana del esposo de la señora 12 Jaguar. La relación se complica porque el señor 12 Lagartija se casó con sus dos sobrinas, hijas de su hermana la señora 12 Jaguar. De todas maneras el parentesco entre el señor 5 Lagarto (padre del señor 8 Venado) y la dinastía de Ñuu Tnoo era algo remoto, aunque él –en términos del dzaha dzauí– probablemente fue considerado *sitoho*, ‘tío’, del señor 2 Lluvia.

- 108 Ambas muchachas nacieron entre el año 9 Pedernal (1112 d. C.), en el que nació un hermano suyo (*Códice Nñu Tñoo-Ndisi Nñu*, p. 12-III), y el año 12 Caña (1115 d. C.), en el que murió su padre, el señor 8 Venado. En el momento de su casamiento deben haber tenido entre nueve y siete años de edad. Vivió en aquel tiempo, además, una señora 6 Viento, que fue una de las esposas del señor 8 Venado y probablemente la misma que fue esposa del señor 5 Perro, con quien se ha de haber casado en segundas nupcias para formar una pareja ancestral de la dinastía de Teozacualco (*Códice Tonindeye*, p. 27, cf. *Códice Nñu Nñña*, p. 6). Debemos corregir la suposición de que esta última fuera la hija del señor 8 Venado (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b, p. 151).
- 109 Identificación sugerida por Mary Elizabeth Smith. Este topónimo aparece también en la página 3 del *Códice Nñunaha* (Jansen, 1994, p. 60).
- 110 Las piernas cruzadas son una escritura alternativa de las vigas cruzadas o atravesadas (*ndisi*) que, en combinación con el signo de ojo o cara (*nñu*), se leen *ndisi nñu*, ‘buena vista’ (como en el jeroglífico de Tlaxiaco); aquí tienen las protuberancias características de la piedra (*yñu*). Un topónimo similar se ve en el *Códice Nñu Tñoo-Ndisi Nñu* (p. 6-II).
- 111 El Cerro del Árbol Florido y el Cerro del Collar ya fueron mencionados en el *Códice Añute* (pp. 5-I y 4-II, respectivamente).
- 112 El cordón umbilical en el sobrenombre de la mujer indica que la Bola de Tabaco Ardiente es a la vez el nombre o calificativo de su lugar de origen (compárese con *Códice Añute*, p. 3-IV). Los sobrenombres que incluyen referencias toponímicas son bastante comunes (véase el estudio de Jansen, 1989), aunque aquí se trata probablemente del concepto “origen sagrado”. El Templo del Aliento y de las Rayas se mencionó ya en el *Códice Añute* (p. 2-II).
- 113 El “estilo Mixteca-Puebla” y el papel de Cholula en su desarrollo y difusión son un tema de debate científico, entrelazado con las polémicas acerca del origen del Grupo Borgia. Véanse la discusión clásica entre Nicholson y Robertson, el interesante artículo de Smith y Smith Heath (1980), el volumen editado por Nicholson y Quiñones

- Keber (1994) y la reseña que presenta Jansen en el comentario al *Códice Cospi* (Anders, Jansen y Loo, 1994).
- ¹¹⁴ Véase Smith (1973a, p. 203) y Jansen (1989 y 1992). Mediante aquella pintura diagnóstica podemos reconocer por ejemplo al señor 4 Jaguar y su gente (en los códices *Tonindeye*, *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* e *Iya Nacuaa*), y a un grupo de fundadores toltecas en el *Rollo del Fuego Nuevo* (*Rollo Selden*).
- ¹¹⁵ El *Lienzo de Tlapiltepec* ha sido publicado por Caso (1961), todavía bajo el nombre de *Antonio de León*. Caso agregó letras y números en los márgenes, que permiten una localización rápida de los elementos pictóricos. Ross Parmenter estableció que el lienzo originalmente pertenecía al pueblo de Tlapiltepec, razón por la que se cambió su nombre. También fue Parmenter quien descubrió la representación geográfica del valle de Coixtlahuaca en el *Lienzo de Tlapiltepec*, idea seguida por Jansen quien identificó Cuauhtinchan, Tepeaca y otros lugares del estado de Puebla en el mismo lienzo (véanse Gaxiola y Jansen, 1978; Parmenter, 1982; y Jansen, 1992). Un valioso análisis de la composición del *Lienzo de Tlapiltepec* es el estudio de Johnson (1991). En la Universidad de Leiden, Bas van Doesburg y Olivier van Buren hicieron una reconstrucción de la historia precolonial de esta región (véase su artículo en el libro coordinado por Jansen y Reyes García 1997).
- ¹¹⁶ Tal comparación resulta en más identificaciones. En el lado superior derecho se observa el glifo Agua del Sapo, es decir Tamazulapan (F.26). Al sur de este pueblo se sitúa Monte de la Joya, que puede ser Teposcolula, Yucu Ndaa en dzaha dzauí. Con frecuencia una joya representa el adjetivo *ndaa*, 'azul' (Smith, 1973a, p. 60). También aparece un Templo de la Joya (E.27), como el signo de Tejupan, Ñuu Ndaa, al poniente de Tamazulapan.
- ¹¹⁷ Fray Antonio de los Reyes incluyó estos nombres en la lista de topónimos en dzaha dzauí que publicó en su *Arte*. Para un estudio del *Lienzo Seler II* véase el artículo de Viola König (1984). Probablemente la casa del Águila en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 39-III) también es Cuauhtinchan, mientras que Cerro del Ave, su vecino, puede ser Zacautilotlán.

- 118 *Yaca* puede significar ‘troje’ o ‘cuezcomate’; aquí aparece como nombre de una especie de árbol o arbusto. Nótese que el jeroglífico corresponde al nombre en dzaha dzauí. El nombre nauatl “Tecamachalco” es interpretado como ‘Lugar de la boca de piedra’ (*Códice Mendoza*, p. 42). Un segundo nombre de este lugar fue Cuauhtepec, que puede significar ‘Monte del árbol’ o ‘Monte del águila’. Las representaciones en el *Mapa II de Cuauhtinchan* y en el *Lienzo de Tecamachalco* (Vischer I) demuestran que es ‘Monte del águila’. En chocho-popoloca su nombre es Nda’tho²², ‘Río de la peña’ (Fernández de Miranda, 1961, p. 445).
- 119 Ñuucoyo, o más bien Ñuu Kohyo, ‘Lugar de tules’, es hasta hoy día el nombre de la ciudad de México en dzaha dzauí. La referencia al cactus obviamente es una traducción directa de su nombre en nauatl: Tenochtitlan.
- 120 El nombre nauatl parece haber sido formado basándose en *tecuaní*, ‘come-gente’, es decir, ‘jaguar’ (cf. Tehuantepec). Tehuacán es Yucu Toñaña –en dzaha dzauí–, ‘Cerro del señor jaguar’. Tal vez este topónimo es el representado por “Cerro del Hombre-Cerro del Jaguar” en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 39-IV).
- 121 Compárense, por ejemplo, los nombres en AGN, Tierras 87: 3. Las fuentes para las biografías de los personajes históricos de la historiografía del centro de México han sido resumidas por García Granados (1953).
- 122 Véase Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940, p. 75). Esto sugiere que el registro pictográfico de los lienzos del área de Coixtlahuaca en parte obtuvo sus datos de la tradición oral chocho-popoloca.
- 123 Estos dos hijos se encuentran respectivamente en los puntos C-D.2 y B-C.5 del *Lienzo de Tlapiltepec* (Caso, 1961).
- 124 *Lienzo de Tlapiltepec*: B-C.4 y B-C.3 (Caso, 1961).
- 125 Una glosa da el topónimo: *ca ndodzo ndoho*, ‘encima de los adobes’ o ‘encima del arco’, posiblemente el nombre en dzaha dzauí del pueblo que en nauatl se llama Oztoticpac, ‘encima de la cueva’, donde gobernaba esta pareja, según la versión de la *Historia Tolteca Chichimeca*. Un jeroglífico diferente se ve en el *Lienzo de Tlapiltepec*: Piedra con Cabeza (o “Encima de la piedra”).

- ¹²⁶ Hay más parejas que aparecen en los *Lienzos Seler II* y *Tlapiltepec*, por un lado, y en el *Lienzo de Tecamachalco*, por otro: el señor 11 Hierba y la señora 5 Zopilote, junto con el señor 2 Caña y la señora 2 Lagartija, gobernantes de Aztatla, el señor 3 Pedernal y la señora 11 Venado, gobernantes de Río de Mariposas, etcétera.
- ¹²⁷ Por ejemplo, un año ñuudzau 1 Caña correspondía a un año 2 Caña en el calendario más usado en el centro de México. Esta situación obviamente ha causado grandes dificultades en la sincronología de las fechas, precisamente en áreas donde se entrelazaron (y posiblemente se confundieron) diferentes tradiciones historiográficas; véanse los estudios de Jiménez Moreno (1959) y de Prem (1983).
- ¹²⁸ Esto no sólo lo afirman la *Historia Tolteca Chichimeca* (1976, pp. 219-220) y el *Mapa II de Cuauhtinchan* (donde aparece como flechado el año 1 Casa), sino también los *Anales de Tecamachalco* (1903, p. 3), los *Anales de Cuauhtitlan* (1975, § 187) y los *Anales de Tlatelolco* (1948, p. 56).
- ¹²⁹ Este dato de la *Historia Tolteca Chichimeca* (1976, p. 220) es corroborado por los *Anales de Cuauhtitlan* (1975, § 136).
- ¹³⁰ Aquí partimos de la idea de que la versión de la *Historia Tolteca Chichimeca* no mezcló diferentes cuentas calendáricas, y que la genealogía del señor 13 Lluvia y sus descendientes es continua, o sea que no faltan generaciones en el relato.
- ¹³¹ Posiblemente fue parte del mismo proceso la llegada a Texcoco, procedente de la Mixteca, de un grupo especializado en pintar códices (!), que recibió el significativo nombre de *tlailotlaque*, 'los que regresaron' (véase Davies, 1980, pp. 129 y 169).
- ¹³² Era hijo del señor 2 Perro, quien toma posesión del señorío en el *Mapa de Teozacualco*. Véanse los códices *Tonindeye* (p. 32), *Yuta Tnoho* reverso (p. XII-3) y *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 17-V). Para entender su posición en la escena del *Códice Añnte* (p. 11/II, III), hay que tomar en cuenta la lectura en forma bustrofedon: está sentado enfrente del señor 9 Lagartija, de modo que no es su hermano, sino una persona con quien éste se encuentra y se pone de acuerdo.
- ¹³³ La relación entre los elementos dentro de la cueva es poco clara. También se podría interpretar la codorniz como nombre de la cueva, y la mano como nombre del río

(como propone Caso, 1964, p. 39). Nosotros pensamos que el elemento toponímico crucial es la ceniza en el río, referencia a la dirección del poniente, llamada Yaa Yuta, ‘Ceniza del río’, en dzaha dzauí (según Alvarado), probablemente por el Río de Ceniza, Nejapa, que más o menos forma la frontera occidental de la región (Jansen, 1982, cap. IV; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a, p. 98 y ss.). Los otros elementos a nuestro juicio han de representar la ofrenda que el príncipe hace como voto para iniciar su incursión en el sur del actual estado de Puebla. La mano parece agarrar una tortilla: puede representar la ofrenda de hacer tortillas, o un tributo de tortillas, ya que en dzaha dzauí la mano (*ndaha*) es homónimo de “tributo” (*ndaha*). En vista de que los siguientes actos de la campaña militar caen en los días 12 Muerte y 13 Venado, pensamos que la ofrenda del señor 9 Casa puede haber tenido lugar unos días antes, tal vez el día 1 Águila, el día que principia esta trecena y que está relacionado con el Poniente (*Códice Yuta Tnoho*, p. 12), o el día 9 Casa mismo, que coincide con el nombre calendárico del protagonista.

¹³⁴ Obviamente se trata de una representación de individuos (grupos, títulos) como nauales, haciendo explícitos el estatus y las fuerzas sobrenaturales que tienen. Compárese la ceremonia con la que el señor 8 Venado inicia su campaña militar en el *Códice Tonindeye* (p. 69). Otro paralelo interesante es el *Códice Borgia* (p. 44), donde águila, jaguar y quetzal representan a los sacerdotes que perforan la nariz de los reyes, que en éxtasis, como nauales (serpientes), llegan al recinto sagrado. Puma y jaguar, águila y serpiente de fuego son también emblemas (“guardianes”) de los lugares primordiales donde se fundan dinastías: rodean, por ejemplo, el cerro donde se taladra el primer fuego nuevo en el *Rollo del Fuego Nuevo* (*Rollo Selden*) y en el *Lienzo de Tlapiltepec*.

¹³⁵ Es sugestiva la ubicación de este lugar entre Miltepec y Cuauhtinchan. Compárese la presencia de un jeroglífico toponímico semejante en el mismo contexto en la parte inferior derecha del *Lienzo de Tlapiltepec*. Tepeji se llama Cavua, ‘Peña’, en dzaha dzauí, pero en nauatl (Tepexic) significa ‘Monte partido’. Por otra parte, el signo toponímico puede ser una referencia general a un lugar entre montañas o al valle de Puebla (cf. el Valle de Piedras en *Tonindeye*, p. 52-I, y *Yuta Tnoho*, p. 39-I). Los bezotes

- de los prisioneros son característicos de la gente de Tlaxcala y de Huexotzingo (cf. *Códice Mendoza*, p. 42).
- ¹³⁶ Los nombres de estos tres hijos combinan las metáforas de valentía (águila y jaguar) con signos que recuerdan a los fundadores de la dinastía de Añute (*Códice Añute*, p. 2-II).
- ¹³⁷ Las pisadas conectadas con esta señora señalan su nacimiento. Podría ser, por eso, la hija de la pareja anterior, hermana de su esposo. Nos parece más probable, sin embargo, que las pisadas indican que ella era nativa de la Ciudad del Chayote, ya que esta circunstancia explica porqué su esposo –príncipe infante de Añute– llegó a ser gobernante de aquel lugar. La “Relación Geográfica de Tilantongo” menciona San Felipe Chayoltongo como una estancia (Acuña, 1984, II, p. 229; cf. *Códice Añute*, p. 17-I).
- ¹³⁸ El contexto sugiere que se trata de un lugar entre Añute y Zaachila, por eso Smith (1994, p. 131) prefiere identificarlo como Santiago Yucuñucaa, un antiguo poblado fronterizo entre Añute y Tamazola. La cercanía de Monte de las Hachas (Yucuñucaa) y Monte del Cervatillo (Mazaltepec) se aprecia en el *Añute* (p. 4-III). Esta guerra también es mencionada en “La genealogía de Macuixóchitl” (Whitecotton, 1990). Según el análisis que Michel Oudijk ha hecho de las glosas en ese documento, el señor 6 Agua conquistó Huitzo y Mazaltepec, donde venció al señor Lagarto y al señor 7 Búho (versión zapoteca de 7 Casa); véase Jansen, Kröfges y Oudijk (1998).
- ¹³⁹ El tablado (*cacaxtli*, en nautl) se llama *sito*, en dzaha dzauh. Aquí es blanco (*cuisi*) para dar el valor fonético *sito(ho) cuisi*, o *Tōcuisi*, ‘Señor blanco’, el nombre de Zaachila en dzaha dzauh. Véanse también Oudijk y Jansen (1998) y Jansen, Kröfges y Oudijk (1998). El mismo señor 6 Agua aparece en el *Códice Tonindeye* (p. 35) como miembro de la dinastía de Xipe (que es de los gobernantes beni zaa de Zaachila) y en el *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 24-III): se casó con la señora 1 Caña, Sol con Plumas de Quetzal. En las glosas zapotecas de “La genealogía de Macuixóchitl” se mencionan un señor Cualanijza (6 Agua) y su esposa Xonaxi Cachi Copicha Zaa Quialaquí, ‘Señora Sol Precioso’ (Rabin, en Whitecotton y Whitecotton, 1982, p. 361;

Whitecotton, 1990, p. 19). Para el contexto cronológico es importante notar que esta señora 1 Caña era hermana del señor 13 Águila de la dinastía de Tlaxiaco, y que la hija de éste se casó con el señor 5 Lluvia, quien había nacido en el año 12 Casa (1402 d. C.) como hijo del señor 2 Agua de Teozacualco (*Códice Nñu Tnoo-Ndisi Nñu* p. 17-III). Michel Oudijk prepara un estudio más extenso sobre la historiografía de los beni zaa (zapotecos).

- ¹⁴⁰ Estos acontecimientos del año 5 Pedernal (1368 d. C.) y del año 7 Caña (1383 d. C.) son insertados entre dos eventos del año 9 Pedernal (1372 d. C.). El primero, año 5 Pedernal, además, cae antes del año 9 Pedernal. Por eso, Caso (1964, pp. 40-41) sugiere que ese año 5 Pedernal contiene un error y debe ser año 4 Pedernal, lo que sería 1380 d. C. Entonces se trataría de dos actos de guerra consecutivos (¿campanas de venganza?), ambos posteriores al mencionado año 9 Pedernal, al que el relato luego regresa (*Añute*, p. 13-III). De todos modos nos parece probable que estas inconsistencias cronológicas sean consecuencia de una conexión imperfecta entre relatos originalmente independientes y separados. Nñu Tnia o Eztetla significa 'Lugar de la garra o uña', y es uno de los pueblos en el área de los Peñoles, en la región fronteriza entre Jaltepec y el valle de Oaxaca, controlado por Zaachila. Por eso es probable que se trata de otro momento en el conflicto armado con el señor 6 Agua.
- ¹⁴¹ La ponencia de Jiménez Moreno en un simposio en Oaxaca ha sido sintetizada por Jansen y Gaxiola (1978). Compárese también la representación de la caída de Tlaxiaco en el *Códice Telleriano-Remensis* (p. 42V).

- ¹⁴² En el *Códice Nñu Tnoo-Ndisi Nñu* (p. 17-II) el señor 3 Mono, cuyo nombre (Jaguar-Antorcha-Ojos o Jaguar de cuya Frente Salen Llamas) leemos como *Cuiñe Sami Nñu*, 'Jaguar mexicano', fue gobernante de un pueblo cuyo jeroglífico se pinta como Boca-Telaraña; la boca se lee como el prefijo locativo *a-* en dzaha dzauí (Smith 1973a, pp. 41-42); la telaraña es [*dzi*]nduhua. Tenemos que buscar al pueblo representado por este jeroglífico en las cercanías de Añute, por la guerra que aparece registrada en el *Códice Añute*. Por ello identificamos Boca-Telaraña como sinónimo del Lugar de la Flecha (*Añute*, p. 4-I), es decir como Andua, que posteriormente sería una estancia

de Yanhuitlán (véase Jansen, 1989; cf. *Códice de Yanhuitlan*, 1940, lám. VI = 1994, lám. V). Según el proceso inquisitorial contra los caciques de Yanhuitlán, Andúa (To-cançahuala) tenía un mercado de importancia religiosa.

143 También es posible que las pisadas estén mal colocadas y deban ir desde el señor 9 Lagartija y su esposa hacia su hijo, el señor 2 Jaguar. De todas maneras, la fecha asociada ha de referirse a la boda de éste.

144 Ciudad de Flores es el jeroglifo alternativo de Teozacualco, aquí combinado con Ciudad Negra (véase *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, pp. 17/18-V). El relato regresa al tiempo anterior a la conquista de Zahuatlán, narrada en la escena anterior y reanuda lógicamente con la muerte de los dos hijos mayores del señor 9 Lagartija (narrada en *Añute*, p. 12-IV), que había ocurrido en el día 7 Conejo de aquel año 9 Pedernal (1372 d. C.). Es decir, la boda del señor 2 Jaguar se celebró 15 días después de la muerte de sus dos hermanos mayores (de los cuales el primero ya se había casado). Obviamente, el señor 9 Lagartija vio la necesidad de que este tercer y último hijo se casara pronto para garantizar la sucesión, y solicitó para él la mano de la hija del señor 9 Casa con el fin de reforzar su alianza con la importantísima dinastía de Tilantongo y Teozacualco, por lo que escogió el día de la boda precisamente en honor de aquel compañero de armas y viejo amigo suyo. La novia misma, la señora 1 Serpiente, debe haber sido muy joven, ya que sus padres, el señor 9 Casa y la señora 3 Conejo (siendo una niña aún), se habían casado en el año 5 Caña (1355 d. C.), según el *Códice Yuta Tnoho* reverso (p. XII-3), y dos años antes según el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (pp. 17/18-V/IV).

145 Tal vez sea otro ejemplo de una maldición en dzaha dzauí: Jaguar que maldice a sus enemigos con la palabra “hormiga”, indicando que ellos serán muertos y comidos por las hormigas.

146 Es posible que Piedra del Águila, Yuu Tiyaha, sea una representación glífica del casi homónimo Ñuu Tiyaha, ‘Lugar de tecomates’, es decir Tecomatlán, comunidad vecina de Etlatongo en el valle de Nochixtlán. Una Piedra del Águila similar se ve en el *Códice Yuta Tnoho* (p. 43-II) como sede de un templo de 7 Viento.

- ¹⁴⁷ La misma información nos la da el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 23-V/IV), donde es más claro que el signo del nombre del señor 11 Viento era una garra quemada, ya que de ella sale humo. Obviamente el elemento determinante en los sobrenombres de la princesa señora 7 Lluvia y de su esposo, el señor 5 Agua, es su asociación con el señorío de Ndisi Nuu (Tlaxiaco).
- ¹⁴⁸ Véase *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (pp. 18-II y 17-I), donde se puede observar que la máscara del dios de la lluvia en el sobrenombre del señor 6 Venado está acompañada por una bola ardiente de tabaco o piciete, signo que leemos como 'sagrado' o 'venerado'. Según nuestra reconstrucción, él nació en un año 4 Casa (1393), y la señora 13 Viento debe haber nacido en ese mismo tiempo.
- ¹⁴⁹ Nótese que el nombre de la señora reproduce el de la famosa señora 9 Viento, en el principio de la dinastía (*Añute*, p. 5-III). El topónimo consiste de un lugar de la muerte -*andaya*, en dzaha dzauí- en combinación con un pájaro -*dzaa*-, lo que se lee *Dzaa andaya*, es decir Dzandaya o Mitlatongo, un pueblo vecino de Añute; ambos nombres, en dzaha dzauí y nauatl respectivamente, quieren decir 'Lugar de la muerte'. Ese pueblo se ve también en el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 3- IV) como Monte del Cráneo en combinación con un Patio Donde Baja Vapor, tal vez en referencia a "la oquedad que produce mucho viento y de donde procede el nombre del pueblo, de Lugar del Infierno", como dice Martínez Gracida en sus cuadros sinópticos.
- ¹⁵⁰ Compárese lo dicho en el *Códice Tudela* (p. 74v):
 Cuando algún indio le parecía que tenía edad para se casar, decía a sus padres que le pidiesen tal india, y ellos iban a los padres de la india y se la pedían, y los padres de ella llamaban al desposado y le ponían delante una hacha y una coa y un mecapan y le decían que si sería para trabajar y usar de aquellos menesteres, él decía que sí, y luego le daban la mujer.
- ¹⁵¹ Véase el topónimo similar en el *Códice Añute* (p. 10-I).
- ¹⁵² El año 2 Caña que menciona el *Códice Añute* es 29 años posterior a la boda de sus padres, y por eso ha de ser un error. Proponemos corregir la fecha a año 13 Caña (1415 d. C.), es decir al año inmediatamente después del matrimonio de sus padres.

El error se produjo probablemente por una confusión con el año de nacimiento del padre, el señor 10 Mono.

¹⁵³ Un lugar de este nombre se encuentra en la Mixteca de la Costa, pero no necesariamente es este el lugar referido. La *Suma de Visitas* (Paso y Troncoso, 1905, I, p. 282) menciona, por ejemplo, un Comaltepec como estancia de Tlaxiaco. Otros documentos clarifican que se trataba del actual San Mateo Peñasco. Hoy es el pueblo vecino de Magdalena Peñasco, que, por su producción artesanal de aquel artefacto, se conoce localmente como “Magdalena Comal”.

¹⁵⁴ La representación es poco clara, produce una combinación y confusión entre los nombres de madre e hija.

¹⁵⁵ La novia era prima (hija de la hermana del padre) del novio (véase arriba, p. 14-II). Si está correcta la secuencia cronológica, el novio era aún muy joven en el año señalado –apenas tenía 5 años–, de modo que se debe haber tratado más bien de una ceremonia en la que se arreglaba el matrimonio, en la que fueron prometidos los niños, como anticipación de la boda verdadera. Nótese que esta ceremonia se realizó el día posterior al día 8 Venado. El signo “venado” –junto con el de “águila”– era el más común para casamientos, pero en combinación con el número 8 obtuvo un significado especial ya que conmemora el nombre calendárico del gran conquistador señor 8 Venado, Garra de Jaguar.

¹⁵⁶ El año 1 Pedernal no cabe como año del nacimiento del señor 1 Mono si suponemos que éste hubiera sido hijo del señor 3 Muerte, ya que sería 48 años después (del arreglo) de la boda de sus padres. También los intentos de corregir esta fecha fracasan, ya que la secuencia dada por el matrimonio del señor 10 Mono en el año 12 Conejo (1414 d. C.) y el deceso del señor 3 Muerte en el año 3 Pedernal (1444 d. C.) parece correcta. De ahí que especulamos que el señor 1 Mono no fue un hijo verdadero del señor 3 Muerte y la señora 3 Serpiente –ambos aún muy jóvenes– sino que fue un joven de la misma edad, prohijado por ellos para garantizar la sucesión. Este arreglo aparentemente no fue aprobado por el padre de la señora 3 Serpiente, ya que lanzó un ataque a Añute.

¹⁵⁷ Interpretamos las plumas de quetzal como signo de nobleza o de carácter señorial.

- ¹⁵⁸ Es un templo importante en esta historia de Añute, véase arriba: *Códice Añute* (p. 2-I).
- ¹⁵⁹ La señora 7 Agua era hermana menor del señor 10 Lluvia de Nuu Tnoo, quien, según nuestra reconstrucción, había nacido en 1438. Este matrimonio con una princesa de aquella prestigiosa dinastía de Nuu Tnoo debe haber sido una importante legitimación para el señor 1 Mono, quien, según sospechamos, era prohijado y señalado como sucesor por la pareja gobernante de Añute.
- ¹⁶⁰ Este señor 3 Mono ha de ser el señor Tres Micos de Yanhuítlán que menciona el cronista Herrera (década III, libro 3, cap. 13; véase también *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu*, p. 17-II). Su sobrenombre es apto para alguien que luchó tanto contra las tropas aztecas de Moctezuma I.
- ¹⁶¹ Monte del Quetzal fue el lugar de la boda o formó parte de la herencia de la esposa del señor 1 Mono. El contexto sugiere que formaba parte del señorío de Ciudad de Rollo de Varas. Tal vez se trata del Quetzaltepec de Monte Albán (*Mapa de Xoxocotlan*; Smith, 1973a). Pero hay otras posibilidades como Nuu Ndodzo -Cuauhxilotitlán o Huitzo-, 'Ciudad del quetzal', cf. los códices *Yuta Tnoho*, p. 42-I y *Tonindeye*, p. 37).
- ¹⁶² Probablemente se trata de una lucha fronteriza con una comunidad vecina. Cerro del Ave con Sangre se menciona entre Suchixtlán y Topiltepec en una lista de sujetos de Yanhuítlán en el *Códice de Yanhuítlán* (1940, lám. VII; 1989, lám. XVIII). Chayoltongo fue una estancia de Tilantongo, mientras que Ayuta es el nombre en dzaha dzauí de Atoyaquillo, pueblo vecino de Tilantongo (Acuña, 1984, II, pp. 229-230; cf. el *Códice Añute*, p. 12-IV y p. 18-I).
- ¹⁶³ El *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 19-II) menciona el mismo matrimonio y aclara que la señora 5 Mono había nacido en el año 12 Conejo (1466 d. C.).
- ¹⁶⁴ El *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 22-III) aclara que la señora 1 Serpiente -allí con el sobrenombre de Maríposa con Plumas de Quetzal- era la segunda esposa del señor 8 Hierba. Éste había nacido en el año 7 Caña (1435 d. C.) y debe ser el mismo que Malinaltzin, el señor Hierba, rey de Tlaxiaco que fue vencido por los aztecas bajo Moctezuma II (Torquemada, libro II, caps. 48, 69 y 79). Su segunda esposa vino de Monte del Murciélagos.

- ¹⁶⁵ La misma pareja aparece en el *Mapa de Teozacualco*, pero el *Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (p. 19-III) registra como mujer del señor 4 Venado a una señora 11 Serpiente. El señor 4 Venado es mencionado por la “Relación Geográfica de Tilantongo” como rey de ese lugar en el tiempo de la invasión española (Acuña, 1984, II, p. 231).
- ¹⁶⁶ La temprana edad en que murió el príncipe heredero, en combinación con el año 1509, sugieren que el señor 4 Caña cayó en la guerra contra los aztecas, por el levantamiento de Sosola (cf. *Telleriano-Remensis*, p. 42; Durán, *Historia*, cap. 57; Torquemada, libro II, cap. 75).
- ¹⁶⁷ En una carta en dzaha dzauí (AGN-Tierras 44:1, f 195), el nombre completo de San Juan Teita (también llamado Atoyaquillo) es dado como *yuhui tayu Ticodzo Teita*, es decir ‘petate y trono Mono-Flor’.
- ¹⁶⁸ Al morir tan joven el príncipe heredero, el señor 4 Caña, y al regresarse su viuda a su lugar de origen con un nuevo esposo, los reyes de Añute (Jaltepec) nombraron a su propio nieto –hijo de su hija, y sobrino del difunto– como su sucesor. Además, este señor 13 Hierba descendía por su padre de la noble estirpe de Ñuu Tnoo. El día escogido es el que inicia el tonalpoalli y es por lo tanto muy adecuado para simbolizar el comienzo de una nueva era.
- ¹⁶⁹ El cordón umbilical está decorado con el motivo *yecu*, que se refiere a guerras o enemigos. Smith (1994, pp. 131-132) sugiere que esto se debe a que el nuevo rey no sólo fue hijo de una princesa de Añute (hermana del difunto príncipe heredero: señor 4 Caña), sino también hijo del rey de Ñuu Tnoo (Tilantongo), el señorío rival. Por otra parte, esta rivalidad no parece haber impedido frecuentes matrimonios, y, por lo tanto, alianzas. De ahí que preferimos interpretar el “cordón umbilical de guerra” como una referencia a las circunstancias de esta sucesión: fue porque la línea recta había sido eliminada en la guerra (es decir el levantamiento de Sosola contra los aztecas).
- ¹⁷⁰ Véase la referencia anterior en el *Añute* (p. 17-IV). Nótese que este acontecimiento tuvo lugar después de la conquista española de Tenochtitlan (1521 d. C.).
- ¹⁷¹ En el siglo XVI, Suchixtlán formaba parte del señorío de Yanhuítlan o, mejor dicho, a fines del siglo XV la cabecera del señorío parece haberse trasladado de Suchixtlán a

Yanhuitlán. Por eso, Smith (1994, p. 130) observa que se puede tratar del matrimonio entre una “hija de la cacica que era de Jaltepec” y un principal de Yanhuitlán, mencionado en el proceso inquisitorial contra los nobles de Yanhuitlán (AGN, Inquisición 37, exp. 9, f. 283). Este matrimonio se realizó en 1545, cuando la novia tenía 17 años. Además, en 1545 el rey de Añute (señor 13 Hierba) ya había fallecido: es probable que el reino fuera gobernado en esos años por su esposa, hasta que su sucesor (señor 10 Hierba) tuviera la edad de subir al trono; de allí la referencia a la “hija de la cacica”.

- ¹⁷² Esta parte está muy dañada pero se puede reconstruir a partir de los dibujos publicados por Lord Kingsborough (véase la reproducción como imagen de espejo por Caso, 1964, p. 47). Cerro Negro y Cerro del Ojo de Agua han aparecido anteriormente como un jeroglífico combinado y parecen formar parte de un solo señorío.
- ¹⁷³ Caso (1964, pp. 46, 93; 1977-1979, II, pp. 157, 164) interpretó juntos los datos 12 Muerte y 3 caña (1535 d. C.) como la fecha del fallecimiento, y sugirió que puede tratarse del señor 4 Venado, Águila de Buena Vista. Véase también Smith (1994, p. 135).
- ¹⁷⁴ Cerca de Añute se encuentran Añuma (o Ñuñuma) ‘Lugar de Humo’ y Ñuu Tiyaha (Tecomatlán), ‘Lugar de tecomates’. Caso (1977-1979, II, p. 443) sugirió que podría tratarse de Yodzo Yaha, ‘Llano de tecomates’, que es Tecomaxtlahuaca en la Mixteca Baja. Sin información adicional no es posible una identificación definitiva.
- ¹⁷⁵ La identidad de esta difunta no está clara. El contexto sugiere que se trata de una esposa del señor 13 Hierba: ¿es una representación errónea de la señora 2 Jaguar, Joya de Llamas?, ¿o es la representación correcta de una segunda esposa, no mencionada antes? El hecho de que ambos murieran en el mismo tiempo hace pensar en las epidemias que azotaron Ñuu Dzauí durante las décadas posteriores a la Conquista.
- ¹⁷⁶ Se trata de un antiguo enemigo. La mitad del topónimo ya se mencionó en la página 17-II del *Códice Añute*.

The background of the page is a detailed, light-colored illustration in a Mayan or Aztec style. It depicts a large temple with a thatched roof and a central doorway. In the foreground, several figures are shown in various poses, some holding objects, and there are stylized trees and plants. The overall scene is a representation of a sacred or ceremonial space.

CAPÍTULO VI



EL TEMPLO DE LA MUERTE Y EL ÁRBOL DE LA VIDA

El Templo de la Muerte y el árbol de la vida



La lectura de las escenas de un códice se fundamenta en el análisis de los elementos, de la estructura y de los temas, y en su interpretación de acuerdo con el marco de referencia del que disponemos. Esto último es, esencialmente, producto del segundo nivel del estudio iconológico; mientras que la evaluación de tal mensaje, reconstruido en términos generales –por ejemplo en cuanto a su valor estético y filosófico o su relevancia para la teorización sobre la estructura y el desarrollo social– correspondería a un tercer nivel iconológico.

Tal evaluación rebasa los límites del presente estudio, si bien en este último capítulo queremos poner atención a la articulación entre el segundo y el tercer nivel del estudio iconológico, es decir al contexto histórico, social y conceptual en el que se deben considerar los temas del mensaje. Obviamente, la narrativa del *Códice Añute* se ubica dentro del universo de las experiencias e ideas de los antiguos mesoamericanos, lo que, por un lado, determina las connotaciones y significaciones profundas de las escenas y, por otro, condiciona el aprecio de las generaciones posteriores.

Esta forma de historiografía tiene como objetivo no sólo registrar acontecimientos y lazos genealógicos, sino también legitimar el poder y los privilegios de la dinastía, con lo que crea un paisaje significativo de recuerdos y reflexiones. Las acciones humanas son conectadas con el plan cósmico, y obtienen así su valor y explicación metafísica. De esta manera a los eventos se les otorga una importancia ideológica crucial.¹

En el nacimiento de los ancestros fundadores intervienen el cielo y la tierra, de modo que sus descendientes quedan identificados con estas fuerzas eternas. El primer

elemento en la primera página del *Códice Añute* es la luz del Sol y de Venus, como referencia a la primera aurora, que marca el paso de la oscuridad primordial a la historia humana. Luego, la metáfora del árbol del origen identifica la dinastía con el eje cósmico (el *axis mundi*) y establece su derecho primordial a distribuir tierras y recibir tributos. La genealogía es el lazo de sangre, y el culto al envoltorio sagrado, el lazo espiritual, aspectos que conectan al gobernante con la creación del mundo y la fundación del señorío; esta conexión, al igual que sus derechos, se recuerda y se renueva cíclicamente por medio de la política matrimonial y de sus actos rituales.

Pero la fuente del poder no solamente está en “aquel tiempo sagrado” (*in illo tempore*); también las acciones de grandes personajes históricos pueden generar estatus y privilegios. Ejemplo claro de ello son las referencias directas o indirectas al imperio tolteca, particularmente a Nacxít Topiltzín Quetzalcóatl. Donde la conexión ancestral con las fuerzas del cielo y de la tierra significaba para muchos linajes el derecho divino de gobernar, la acción del gran rey tolteca introduce la idea imperial, el concepto de un centro (Tula) con un poder y civilización superiores y con un papel rector en la historia, frente a una periferia de vasallos estratificados según su lazo con el centro. De esta ideología, propia de la formación de grandes Estados como superseñoríos en Mesoamérica (Teotihuacan-Tula-Tenochtitlan), resulta la creación de centros locales (como Tilantongo en la región Nāu Dzauí) y se determina que un linaje específico asociado con tal centro (el de los descendientes del señor 8 Venado) se privilegie sobre los demás linajes en la región periférica. De ahí que la dinastía de Tilantongo se haya atribuido una nobleza mayor y el derecho de nombrar sucesores en señoríos donde el gobernante muriese sin dejar hijo o hija (cf. Jansen, 1994).

La gran epopeya del señor 8 Venado, Garra de Jaguar, a la que remiten tanto el *Códice Añute* como el *Tonindeye*, el Nāu Tnoo-Ndisi Nuu y el *Iya Nacuaa*, tenía como

tema central la unión entre ambas visiones ideológicas. El éxito personal del protagonista, su proeza militar y su prestigiosa alianza con el centro imperial (Tula) son contextualizados y condicionados por medio de relaciones con las fuerzas divinas que son las proveedoras primordiales del poder: la Tierra, los Ancestros, el Sol. La tensión dramática y el aspecto trágico consisten en que, al final, aquellas grandes fuerzas divinas no permiten que un ser humano las manipule; frente a ellas, el más grande poder de los reyes es cosa de burla.

El evento crucial que inicia y determina esta historia trágica es la visita del señor 8 Venado y de la señora 6 Mono al Vehe Kihin, escena representada de manera prominente en todos los grandes códices de los ñuudzaui. En la gran epopeya que hemos tratado de reconstruir, es en el Vehe Kihin donde se sitúa el origen del poder imperial, es allí donde están el desafío y el castigo de la ambición humana.² Esta circunstancia explica por una parte la grandeza de la empresa del señor 8 Venado, y, por otra, su fracaso. El héroe histórico, de quien los reyes en Ñuu Dzauí hasta la época colonial derivaban su estatus y legitimidad, al final tenía que pagar con su vida e ir a servir en el Vehe Kihin para siempre. En la cumbre de su poder fue asesinado y su reino se desintegró: la idea de una “unidad nacional” de Ñuu Dzauí quedó como un sueño ambicioso, una ilusión recordada con fascinación, estremecimiento y nostalgia por las generaciones posteriores.

Para entender mejor la potencia y ambivalencia fundamental del Vehe Kihin y para profundizar en los conceptos ideológicos relacionados, tenemos que explorar el lenguaje florido precolonial mediante la comparación del simbolismo de los códices de Ñuu Dzauí con el conjunto de los antiguos libros de la sabiduría –conocidos como el “Grupo Borgia”–, con la documentación sobre la religión azteca y con el arte y la literatura de los mayas. Es una tarea importante, pero difícil, que aquí apenas podemos iniciar identificando las relaciones entre materiales visuales de muy diferente procedencia.

El estudio de los códices religiosos y adivinatorios, así como de los textos e imágenes mayas de la época clásica, ha tenido importantes avances en las últimas dos décadas.³ Aunque se trata de obras producidas en tiempos y lugares muy distintos, observamos una similitud impresionante en los temas, de modo que resulta perfectamente posible comparar y conectar los mensajes de aquellos diferentes conjuntos iconográficos. La evidente compatibilidad de las fuentes ilustra una vez más la unidad cultural que fue y es Mesoamérica.⁴

El rey difunto

El tema que aquí nos ocupa podemos definirlo en términos mesoamericanos como la relación entre el Templo de la Muerte (que contiene el poder divino de los ancestros) y el árbol de la vida (la dinastía). Una magnífica síntesis plástica de este tema la encontramos en la tumba del rey maya Pakal (603-683 d. C.), ubicada bajo el Templo de las Inscripciones en Palenque.⁵ Podemos emplear el relieve de su sarcófago como una especie de modelo o “gramática” para guiarnos por manifestaciones muy diversas del mismo tema en el arte mesoamericano. Por esta razón presentaremos aquí nuestro comentario a partir de esta imagen, y examinaremos sucesivamente los paralelos de cada elemento con los de otros lugares y tiempos.

Para nuestro propósito específico es importante comparar este sagrario subterráneo, esa tumba concreta e individual de Pakal, con el concepto del Vehe Kihin como una cueva sepulcral común de los reyes mixtecos. Hasta los nombres de ambos lugares son comparables: a juzgar por su jeroglífico emblemático, el reino de Palenque fue llamado originalmente “Lugar del Hueso” (*Bak*), al igual que Ñuundaya (Chalcatongo) fue un “Lugar de la Muerte”.

Es famoso el relieve de la losa que cubre el sarcófago (véase la figura 1): el rey difunto está acostado sobre una vasija ceremonial personificada, a punto de ser devorado por las fauces de la tierra y de la muerte, mientras que de él surge un árbol divino, sobre cuyas ramas se extiende una culebra de dos cabezas y en cuya cima está un ave grande. La escena está enmarcada dentro de una “banda celestial” que destaca el carácter cósmico del evento.⁶

El sarcófago, en sus cuatro lados, presenta relieves de los ancestros de Pakal, los cuales tienen medio cuerpo saliendo de la tierra. En sus tocados se notan cabezas de animales, lo que realza su poder nahualístico (tener “animales compañeros” en la naturaleza con los que comparten la experiencia de la vida).⁷ Atrás de sus cuerpos brotan diferentes plantas o árboles frutales con los que se identifican: ya son seres del otro mundo que dan vida a la vegetación. Pakal está acercándose a ellos, convirtiéndose en uno de ellos.

La muerte del rey entonces es interpretada en dicho relieve como una entrada a la tierra, al círculo de sus antecesores, una fase transitoria, un proceso de transformación en que el poderoso se convierte definitivamente en deidad, en un espíritu terrestre que da vida, que hace crecer y mantiene al árbol como símbolo de la dinastía real, del orden cósmico y de la fertilidad del campo. Tales espíritus de la tierra son los “dueños” divinos de los distintos elementos de la naturaleza; los conocemos como *Chaneques* entre los nauas y como *Ñihni* entre los *ñuudzaui*.⁸

El mismo concepto del rey que se transforma en un numen de la naturaleza se manifiesta en las leyendas de los reyes precoloniales, quienes al morir se incorporan a la tierra y continuado reinando desde allí, dominando con su poder los ciclos de la naturaleza e influyendo en los eventos de la sociedad humana. El cronista de la misión dominica en Oaxaca, fray Francisco de Burgoa, narra por ejemplo cómo en una comunidad *beni zaa* existió un sagrario en forma de montículo en cuya cumbre se halló una

Figura 1. Lápida del sarcófa-
go de Ah Pakal (Templo de
las Inscripciones, Palenque).
Redibujada por Gilda Her-
nández Sánchez con base en
el dibujo de Merle Greene
Roberston (en Linda Schele
& Mary Ellen Miller: *The
Blood of Kings. Dynasty and Ri-
tual in Maya Art*, Sotheby's
Publications, London 1986,
pl. IIIa, p. 282).



plazuela muy barrida y salpicada de variedad de flores [...] y en medio cuatro losas iguales, arrimadas por lo alto unas a otras, y por debajo hacían hueco donde cabía otra piedra blanca, labrada al modo de un hacho de bolos [...] sin forma alguna de animal, más que un grueso taladro [...] era la Reina Doncella, hija del rey zapoteca de Zaachila [...] llamada Pinopíaa [...] era señora muy santa a su modo, muy honesta, devota de sus dioses y que no se quiso casar, y que llegando a las tierras de Jalapa, le dio el mal de la muerte y juntándose todos los señores y capitanes a llorarla [...] dispuestos para darle sepultura, se les desapareció el cuerpo y haciendo el cielo grandísimo estruendo le transformó el cuerpo en aquella piedra para que la sirviesen y adorasen, valiéndose de ella para todas sus necesidades y trabajos, y que había castigado a muchos, porque llegando a aquel paraje no le habían acatado mucha veneración [...].

[...] la gloriosa Santa Catarina de Sena, a cuyo patrocinio estaba aquel barrio [...] era la misma, que la diosa Pinopíaa, que había muerto en aquel lugar y la piedra que bajó del cielo, para que con esta ficción todos los devotos de la santa idolatrasen en reina de piedra, y este error iba cundiendo de suerte que todos en la iglesia en presencia de la santa adoraban mentalmente al ídolo campesino. (Burgoa, 1934, II, pp. 329-331.)

De la misma manera, los famosos reyes precoloniales entraron en el folclor como parte de la geografía sagrada, escenario perenne para las efímeras vidas humanas. Tecum Umam, último rey quiché, ahora se conoce como Dueño de la Tierra, y vive en una cueva bajo las ruinas de la antigua capital de Cumarcah. El mismo refugio subterráneo lo tuvo Moctezuma, o *Montizón*, el rey azteca, ahora venerado por comunidades otomíes, tepehuas y totonacas como numen de la tierra (que guarda aspectos del anti-

guo patrono de la realeza: Tezcatlipoca), que da nueva vida y fertilidad, así como la tierra para hacer cerámica, pero que a la vez tiene el dominio de los entierros y de la muerte.⁹

A partir de lo anterior observamos que los grandes reyes del pasado imitaron la suerte de los seres que vivían en la oscuridad primordial y que al salir el sol por primera vez se convirtieron en piedras. De ahí que su entrada en la tierra simboliza el fin de una era, tal como encender el fuego nuevo marca el inicio de un reino o una época, imitando precisamente la primera salida del sol. Al final del imperio tolteca, Huemac se refugió en una cueva y Topiltzin se convirtió en estrella.

Es importante notar que el rey difunto se convierte en objeto de culto y garantiza el bienestar de sus antiguos súbditos y de las generaciones posteriores. Tal transformación de muerte a vida es también el tema central de la historia sagrada de los quichés, el *Popol Vuh*. Los dos hermanos divinos, Hunahpu e Ixbalanke, entran en el inframundo -Xibalba-, donde pasan una serie de pruebas, pero logran vencer a los dioses de la muerte y convertirse uno en Sol y otro en Luna. En el proceso se identificaron también con el maíz, planta que dejaron sembrada como memoria, la cual se secó cuando les fue mal pero que retoñó cuando revivieron.

Tal ciclo de vida y muerte lo encontramos también en la losa del sarcófago: Pakal está a punto de ser devorado por las fauces descarnadas de la tierra en su aspecto mortífero, aunque a la vez hace brotar de sí un árbol precioso, signo de vida. Podemos compararlo con una semilla: es enterrada pero dará frutos abundantes.

En este momento crucial entre dos existencias, Pakal es identificado con un dios por el objeto elongado y humeante que sale de su frente y que se asemeja a una antorcha, un cigarro o un hacha de jade. Es el signo característico de una de las deidades mayas más importantes, designada como “dios K” por los investigadores.¹⁰ Su

simbolismo es complejo. En otras escenas, el dios K se reconoce porque uno de sus pies termina en una cabeza de serpiente, atributo que lo conecta con el Huracán ('Uno su pie') del *Popol Vuh*, un dios de la tormenta y de los rayos, que también recibe los títulos "Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra". Asimismo, un cetro en forma del dios K representa el poder de los reyes mayas y aparece con frecuencia en ceremonias de entronización. Si el objeto elongado que lo caracteriza es un cigarro, éste puede aludir a la vida eterna, por ser un índice de una de las pruebas con que Hunahpu e Ixbalanque vencieron a los dioses de la muerte: tuvieron que mantener ardiendo cada uno un cigarro toda la noche sin que se consumiera y lo hicieron poniendo luciérnagas en los cigarros.

A la vez el hacha de jade -o, en algunos casos, el espejo- que humea, conecta al dios K con Tezcatlipoca, el dios supremo del mundo nauatl, cuyo nombre probablemente significa 'espejo ardiente y humeante' (*tezca-tlepoça*) y cuyo jeroglífico consiste en un espejo de obsidiana con vírgulas de humo. Otra coincidencia es el hecho de que Tezcatlipoca tiene un solo pie, y en algunas ocasiones parece estar asociado con el rayo; claramente representa el poder esencialmente divino, misterioso, fascinante y tremendo, como el que tienen los magos y los reyes. Los rezos registrados por Sahagún (libro VI, caps. 1-7) dan una buena idea de su carácter, los cuales califican de misterioso ("noche y viento") y omnipresente ("cercano y alrededor"), como el "Creador" (Teyocoyani), el "Guerrero" (Yaotl), como "El que nos tiene como sus esclavos" (Tlilacauan) y "El que conoce el corazón y el pensamiento de la gente". El rey azteca, cuyo papel social a su vez es comparado con una antorcha y un espejo (guía y ejemplo), es su imagen, su substituto (*ixiptla*): el dios le da su poder y lo usa como una flauta.¹¹

En otro nivel, una manifestación de este dios, Tlatlahuqui Tezcatl ('Espejo Rojo'), es el numen del hacha de cobre (Ruiz de Alarcón, tratado II, cap. 3). A la vez el hacha

humeante y la serpiente de llamas son signos que denotan los rayos, y aparecen como tales en las manos de Tláloc, el dios de lluvias y tormentas (por ejemplo, *Códice Laud*, p. 23).

Estudios recientes han demostrado que el término aplicado al dios K en las inscripciones clásicas es *k'awil*, un concepto maya que tiene semejanza con el NĪhu de los ñuudzauu: se refiere a la fuerza espiritual contenida en las estatuas e imágenes de los dioses y a la materia sagrada de los sacrificios. A la vez se entiende como 'sustento' en yucateco.¹² En el *Popol Vuh* aparece como *cabauil*, término genérico de 'deidad', que, al igual que el NĪhu, inicialmente fue ocupado por los misioneros católicos para traducir su concepto de dios, pero que más bien indica la categoría de "corazón del cielo", Huracán, cuya fuerza se manifiesta en los rayos y relámpagos, así como en la práctica chamánica y en los hongos alucinógenos.¹³

El dios K y Tezcatlipoca parecen reunir precisamente este múltiple carácter del rayo: la fuerza natural que desencadena las lluvias y la fertilidad, la fuerza navalista cegadora y la fuerza espiritual que transmite la experiencia visionaria.

La entrada en la tierra

En el relieve de su sarcófago, el rey Pakal, ya deificado, es devorado por las fauces de la tierra, que se reconocen fácilmente: son las mandíbulas descarnadas de un dragón o culebra sobrenatural, designado como "serpiente esquelética blanca" por los mayas. Es el Tlaltecuhli, 'Señor Tierra', de los aztecas, y claramente es una referencia a la tierra que se abre como sepulcro para recibir el cuerpo del difunto.

Observando con atención, se aprecia que el rey está descendiendo a la fosa, acostado sobre un plato, como si fuera una ofrenda. El plato está decorado con el jeroglífico de *k'in*, 'sol' (signo que se parece a una flor de cuatro pétalos), el cual se ha interpretado

de dos formas: como alusión al sol poniente, y como recurso para reforzar la interpretación del dibujo como *lak'*, 'plato' o 'ídolo de barro' (diccionario maya de Motul). Los tres elementos característicos encima del plato (una concha tipo *Spondylus*, una espina de raya para sangrarse y un pectoral marcado con un motivo vegetal y bandas cruzadas o huesos cruzados) caracterizan este artefacto como un plato ceremonial de ofrendas y autosacrificio.

Enseguida, el plato con estos elementos aparece personificado y deificado: forma la frente de una cabeza grande y monstruosa, con barba y mandíbulas descarnadas. El conjunto supuestamente representa un "plato-dios", tal como los lacandones siguen calificando a los platos hechos especialmente para las ceremonias, considerándolos como seres vivos.¹⁴

En los códices religiosos aparecen vasijas antropomorfas similares. El ejemplo más impresionante (figura 2) es el brasero en que se prepara la unción alucinante de los sacerdotes (llamada "la comida de los dioses"), el cual es deificado en forma de un ser espectral y monstruoso que viene bajando del cielo, conocido en nauatl como Tzon-temoc Tzitzimtl (*Códice Borgia*, p. 29 y ss.).¹⁵ También tiene las mandíbulas descarnadas, atributo que indica su relación con el reino de la muerte, y, tal vez, su capacidad de cruzar la frontera entre vivos y muertos, entre los mortales y los seres divinos. Es también un plato de sacrificio, ya que recibe, según parece, el cordón de la penitencia que un sacerdote ha hecho pasar por su miembro viril, acto que se realiza en búsqueda del trance, para poder entrar en el otro mundo, para poder hablar con los ancestros y los dioses.

Más adelante en el mismo ritual (*Códice Borgia*, p. 31), encontramos otros ejemplos de este brasero deificado (figura 3): un recipiente sobre el que se acuestan personas consagradas a Cihuacóatl, la compleja diosa azteca, una especie de Tzitzimtl, asociada

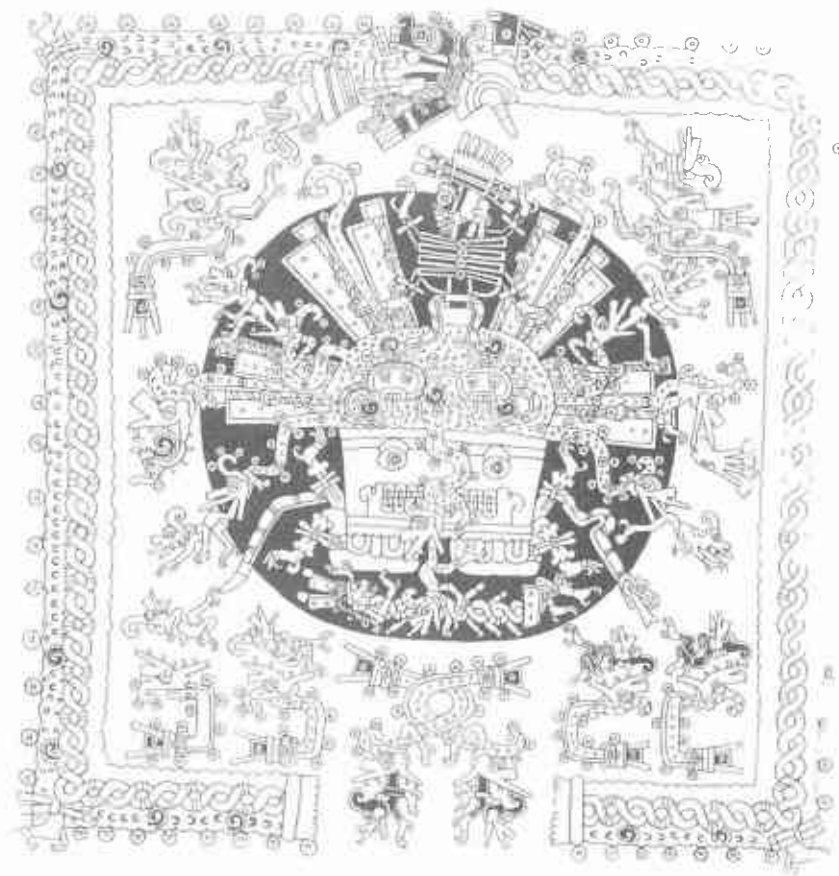


Figura 2. *Códice Borgia*, p. 29: Sacerdotes en éxtasis alrededor de una vasija animada (según Seler).

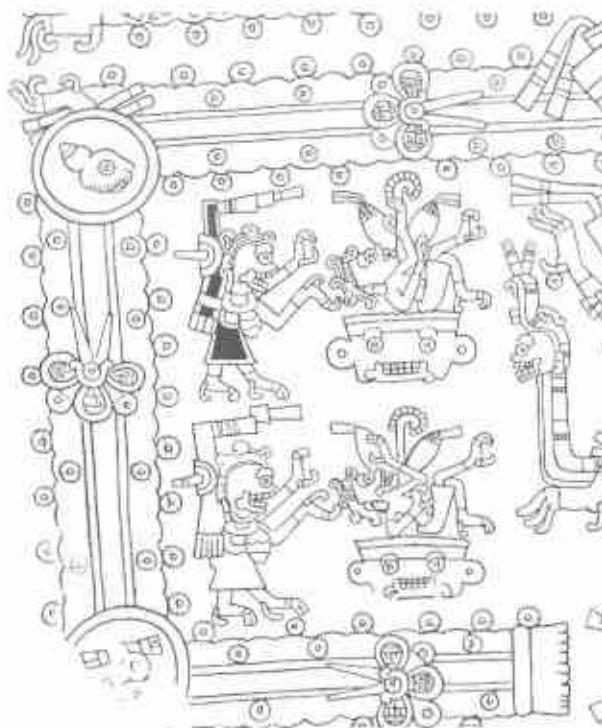


Figura 3. *Códice Borgia*, p. 31: Vasijas animadas durante un ritual nocturno (según Seler).

con la muerte y el sacrificio pero también con la procreación. Del cuerpo de aquellas manifestaciones de Cihuacóatl, con sus calaveras y sus garras, brotan las mazorcas y la flor del maíz. Es probable que esta imagen sintetice la cosmovisión de las culturas agrarias acerca del ciclo eterno de nacer y morir en la naturaleza: las plantas mueren y desaparecen pero después vuelven a brotar de la tierra, la muerte se convierte en sustento.

Cihuacóatl es una intermediaria ideal en este proceso, una deidad suprema que en su carácter reúne todos estos aspectos de morir y parir; es una diosa del inframundo,

un ser espeluznante, pero también es Citlalcueye, ‘La de la Falda de Estrellas’, es decir, la Vía Láctea, creadora y protectora de la gente. Su manifestación vegetal es el piciete, el tabaco alucinógeno que permite a los humanos tener visiones y entrar en contacto con los dioses.¹⁶ Es en el templo de Cihuacóatl que se prepara la unción alucinógena que transporta a los sacerdotes a un estado de ánimo en que son como “noche y viento” (*Borgia*, p. 29) y es en su templo donde los sacerdotes tienen días señalados para hacer culto y autosacrificio a los espíritus de las plantas y árboles (*Borgia*, p. 30).

Según vimos en el *Códice Añute*, la guardiana del Templo de la Muerte también tiene los atributos de Cihuacóatl, y cumple los deseos humanos (éxito, poder) a cambio de ofrendas y de la entrega de la propia vida. La misma guardiana, la señora 9 Hierba, aparece como emblema del Sur (la dirección de la muerte) y asociada con un sacrificio de jícaras de sangre a la milpa (*Códice Yuta Tnoho*, p. 15).

El plato de sacrificio, así como el brasero e incensario, son elementos básicos de la comunicación y del intercambio entre la gente y los poderes superiores de la naturaleza, son vehículo y vínculo: el plato contiene las ofrendas con que se agradece la cosecha y con que se pide permiso para sembrar o para construir una casa, y sirve en las técnicas del trance (unción alucinógena, autosacrificio) que permite cruzar la frontera con el otro mundo.

En términos del ritual, el sacrificio sella el “contrato” de reciprocidad entre los humanos y los dioses. Los poderosos seres de la naturaleza cuyo cuerpo o manifestación son el maíz y otros productos alimenticios mueren para dar comida a la gente, otros crean así la secuencia cíclica de luz y oscuridad, lluvia y sequía, calor y frío, etc. A su vez, la gente les ofrece su sangre, el líquido precioso de la vida, para que los dioses se alimenten y tengan fuerza. Por ello el plato deificado también es el recipiente en que

se coloca el gran cuchillo del sacrificio (deidad llamada Tecpatl o Itztli, en nauatl), que es el que libera los poderes de Tezcatlipoca (*Códice Borgia*, p. 32).

Estas ideas se encuentran repetidas y combinadas en otra imagen, muy relevante para nuestro propósito, en el *Códice Borgia* (p. 53): Cihuacóatl, como poder espectral (con calavera y garras), está acostada sobre la tierra (piel de lagarto) y la superficie del agua (círculo azul al fondo). A los lados dos dioses, como ejemplos de los sacerdotes, perforan su miembro viril con un punzón de hueso y hacen fluir su sangre sobre el cuerpo de Cihuacóatl. Con este sacrificio nacen mazorcas, surge un gran árbol de mazorcas (en este caso situado en el centro del cosmos), en cuya cima está el quetzal, ave simbólica de la nobleza y de la prosperidad.

El mismo acto lo volvemos a encontrar en la historia sagrada de los nauas sobre Quetzalcóatl cuando baja al inframundo (Mictlán) para sacar de allí los huesos de la gente de la creación anterior. Una vez conseguidos dichos huesos los entrega a Cihuacóatl para que los muele en un lebrillo precioso (apaztle), y luego Quetzalcóatl mismo hace autosacrificio, perforando su miembro viril y esparciendo la sangre sobre los huesos. De esta masa se crea el ser humano.¹⁷

En el *Códice Yuta Tnoho* (p. 28) la señora 9 Hierba –la conocida guardiana del Templo de la Muerte– recibe el sobrenombre de “Flor de Maíz que Toma Sangre”, sin duda como referencia abreviada al aspecto señalado de Cihuacóatl: el maíz crece y florece gracias a los sacrificios.¹⁸

El árbol cósmico de la realeza

Tanto en el relieve del sarcófago de Pakal como en los códices encontramos la representación de un árbol con un ave u otro animal en la cima. Este motivo pertenece al

tema de los puntos cardinales. Cuatro árboles distintos, abrazados por hombres con atributos de diferentes dioses, dan a entender que en los segmentos de tiempo asociados con las cuatro direcciones la gente está bajo la influencia y el patrocinio de varias fuerzas divinas (*Vaticano B*, pp. 17-18). Los árboles representativos de las cuatro direcciones (Oriente-Norte-Poniente-Sur) se identifican con colores diferentes (rojo-blanco-negro-amarillo) y se mencionan como moradas del dios de la lluvia durante diferentes periodos (*Códice Dresden* de los mayas, pp. 30c-31c).

Otra elaboración del mismo motivo es la famosa primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, donde cuatro árboles cruciformes con sus aves se sitúan en los cuatro lados, cada uno asociado con un rumbo específico, un tiempo específico y con dos dioses del ciclo de los nueve señores de la noche. Notamos que el árbol del Sur crece de las fauces de la tierra y que el árbol del Norte crece de una vasija con instrumentos de culto (punzones del autosacrificio y una pelota de hule).

Los animales sentados encima de tales árboles refuerzan el aspecto mántico diferente de los cuatro rumbos geográficos y de los segmentos correspondientes del calendario. En el *Vaticano B* encontramos los siguientes:

quetzal - nobleza
 águila - valentía
 colibrí - buena fortuna
 jaguar - valentía

Un capítulo interesante de este tema iconográfico es el ayuno en la copa de árboles (generalmente árboles espinosos o cactus) realizado por los grandes señores antes de alcanzar su rango: se acuestan entre las ramas y, según se dice, son alimentados allí por

águilas y jaguares, animales emblemáticos de las órdenes de guerreros (*Historia Tolteca Chichimeca*, p. 35, cf. *Borgia*, p. 44).

En el relieve del sarcófago de Pakal vemos encima del árbol un pájaro de dimensión sagrada, decorado con joyas y asociado con el cielo. Probablemente esta ave –lo mismo que otras en el arte religioso mesoamericano– es, por un lado, símbolo de virtudes, un agüero o mensajera de los dioses; y por otro, como parte del cielo, opuesta a los animales de la tierra, especialmente al dragón, lagarto o serpiente, que representan la tierra en su aspecto divino asociado con el inframundo.

En resumen: por su carácter y posición, el pájaro precioso connota la bendición celeste. Por tanto, el árbol enraizado en un lagarto y con un ave representa el eje cósmico que conecta tierra y cielo, el *axis mundi*.

En cuanto al nombre maya del gran árbol, éste ha sido descifrado como Wakahchan, ‘Cielo levantado’, ya que en el principio del mundo actual fue puesto como sostén del cielo, como un verdadero eje del universo.¹⁹ Podemos relacionar este árbol, que luce una decoración de espejos, con el relato cosmogónico naua que se lee en la “Historia de los Mexicanos por sus pinturas” (cap. 5):

Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra [...] ordenaron todos los cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo. Y para que los ayudase, criaron cuatro hombres [...]. Y criados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipuca y Quetzalcoatl, se hicieron árboles grandes. Tezcatlipuca en un árbol que dicen *tezcatlhuéhuatl*, que quiere decir ‘árbol de espejos’, y el Quetzalcoatl en un árbol que dicen *quetzalhuéhuéxotl*. Y con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como ahora está. Y por lo haber así alzado, Tonacatecuhtli, su padre, los hizo señores del cielo y las estrellas. Y porque

alzado el cielo, iban por él el Tezcatlipuca y Quetzalcoatl, hicieron el camino que parece en el cielo, en el cual se encontraron y están [...]. (Garibay, 1979, p. 32.)²⁰

Esta especie de árbol tiene una importancia cósmica obvia. La anterior cita menciona dos árboles que cargan el cielo, no obstante, los códices enumeran cuatro (*Fejérváry-Mayer, Vaticano B*) o cinco (*Borgia*).²¹

De igual forma, el árbol puede representar el sustento, como lo demuestra su combinación con el maíz en el *Códice Borgia* (p. 53). Lo mismo se desprende de la interpretación indígena de la cruz cristiana:

A esta cruz (como no le sabían el nombre) llamaron ellos *Tonaca cuauitl*, que quiere decir ‘madero que da el sustento de nuestra vida’; porque por voluntad de Dios (que lo puso en sus corazones) entendieron que aquella señal era cosa grande, y la comenzaron á tener en mucha reverencia, tanto que despues todos los señores principales la pusieron en los patios de sus casas en muy encaladas peañas y cercos, y la adornaban, como queda dicho, con muchas buenas y olorosas yerbas, rosas y flores, y allí hacían oración a los principios, cuando aún no tenían otras imágenes ni oratorios, y allí se disciplinaban con la gente de sus casas. (Mendieta, 1971, p. 309.)

El Tonacacuauhitl, ‘Árbol de nuestra carne o sustento (maíz)’, está asociado con el origen de la vida misma, el lugar donde moran las almas de los niños. En las diversas descripciones volvemos a encontrar los nombres de Tonacatecuhtli, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl:

los niños que mueren en su tierna niñez son como unas piedras preciosas; éstos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa de dios que se llama

Tonacatecuhtli ['Señor de nuestra carne o sustento'], que vive en los vergeles que se llaman *Tonacaquauhuitlan* ['Junto al Tonacacuauhitl'], donde hay todas maneras de árboles y flores y frutos, y andan allí como *tzintzones*, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles. (Sahagún, Libro VI, cap. 21.)

En el *Códice Vaticano A* (p. 3v) aparece el mismo árbol, llamado allí Chichihualcuahuitl, 'Árbol de tetas', el cual nutre a los niños difuntos ("angelitos") hasta que llegue su tiempo para volver a repoblar el mundo. En este caso, junto al árbol está representado el dios Tezcatlipoca, como su dueño y protector. El historiador Ixtlilxóchitl dice que Quetzalcóatl (Nacxitl) de Tula fue "el primero que adoró y colocó la cruz que llamaron *Quiahuizteotl* *Chicahualteotl* y otros *Tonacaquauhuitl*, que quiere decir: 'dios de las lluvias y de la salud' y 'árbol del sustento o de la vida'" (1975-1977, II, p. 8).

En Palenque se encuentran varias otras representaciones del gran árbol como foco de ceremonias y centro de inscripciones que relatan el origen sagrado, los ritos y la genealogía de la familia real. Especialmente notable es el tablero en el Templo de la Cruz Foliada, que celebra la entronización del hijo y sucesor de Pakal, Kan Balam (635-702 d. C.). Según los análisis modernos, este santuario y los otros del "Grupo de la Cruz" eran lugares de conjuro y de comunicación visionaria con los ancestros y los dioses. Los podemos comparar con las casas preciosas de ayuno, penitencia y oraciones de Quetzalcóatl en Tula.²²

La imagen central del relieve en el Templo de la Cruz Foliada muestra un árbol de maíz, flanqueado por el nuevo rey, Kan Balam (a la izquierda), quien acaba de abrir un envoltorio y levanta la imagen contenida en él; así como por el rey difunto, Pakal mismo (a la derecha), con el punzón del autosacrificio en la mano. Kan Balam está

parado sobre la Montaña Primordial del Maíz (el *Pan Paxil*, *Pan Cayala* del *Popol Vuh*, el *Tonacatepetl* de la leyenda de los soles). Frente a él su padre, Pakal, está sobre un gran caracol del que brotan mazorcas y hojas de maíz.²³

La historia ñuudzaui narra que antes de subir al trono, el señor 8 Venado, Garra de Jaguar, va a rezar a cada uno de los árboles direccionales, probablemente en una ceremonia de creación de orden en el reino. La adoración de los árboles de los cuatro rumbos parece recordar y volver a hacer presente la estructuración original del territorio ñuudzaui por los primeros reyes, quienes habían salido de un árbol primordial en Apoala o Achiutla.²⁴

Con esto llegamos a otro simbolismo importante del árbol: en algunas tradiciones de Mesoamérica representa el origen de la familia real. Varios códices (como el *Añute* y el *Yuta Tnoho*) relatan cómo los ancestros fundadores de los reinos en Nñu Dzaui nacieron de un árbol en un lugar específico. El “árbol genealógico”, con sus raíces que extraen vida del inframundo y con sus ramas que parecen abrazar el cielo, representa la dinastía misma, conecta la generación del presente con su pasado remoto y sagrado, y simboliza su arraigo en el territorio del señorío desde tiempo inmemorial. Por tanto, el árbol dominante, que proporciona sombra y descanso, es una metáfora sobre el sostén y la continuidad del reino; y para la virtud del rey, la protección que da, una metáfora sobre su firmeza y grandeza.²⁵

De ahí que un gran árbol suela formar parte de los relatos sobre el establecimiento de los señoríos. Lo encontramos en Aztlán, sobre cuyo árbol se asienta un colibrí como manifestación de Huitzilopochtli, quien llama a los azteca-mexitin a iniciar su peregrinación. En Tenochtitlan, otra ave mensajera del dios tribal indica el lugar donde hay que fundar la población: un águila posada sobre un cactus que crece del cuerpo de Cihuacóatl (o, según otra versión, del corazón sacrificado de Copil, un líder vencido).

El autosacrificio y la serpiente de visión

En el sarcófago de Pakal, y en otras escenas del arte maya, el árbol mismo es calificado como divino debido a la representación de la cabeza del llamado “dios C” (que se lee *k’u*, ‘deidad’) en la base de su tronco, lo que literalmente se interpreta como *k’uche*, ‘árbol divino o espiritado’ (= cedro), antecedente de la famosa Cruz Parlante de la Guerra de Castas. Alrededor del árbol cae una “lluvia” preciosa de cuentas y joyas, convención pictórica para representar gotas de sangre, líquido que carga la “fuerza del alma” (*ch’ulel* en tzotzil).²⁶ Es decir, este árbol recibe la sangre del sacrificio, lo que le permite florecer. Probablemente es una referencia a las sangrías que se esperaban de los descendientes y otros cultivadores de la memoria de Pakal.

La escena del árbol que crece de Cihuacóatl en el *Códice Borgia* (p. 53) y la historia sagrada de cómo Quetzalcóatl creó con huesos molidos al ser humano, ambas citadas arriba, confirman el poder vivificador y fertilizante de la sangre del autosacrificio: la piedad y la penitencia de los humanos hacen prosperar el árbol cósmico, el árbol del sustento, el árbol de la dinastía y del poder real.

La misma idea se expresa en múltiples escenas de autosacrificio en el arte mesoamericano. En la piedra de la inauguración del Templo Mayor de Tenochtitlan, año 8 Caña (1487), vemos a dos hombres flanqueando el montón de hojas (*zacatapyolli*) donde se colocan los punzones, y que realizan la ceremonia de sangrar sus orejas. Al igual que en el Tablero de la Cruz Foliada, representan al rey que recién llegó al trono (Auizotl, a la derecha), y a su antecesor que acababa de morir (Tizoc, a la izquierda). La sangre de ambos fluye y pasa entre sus dos incensarios (*tlemailtl*) hacia una abertura en la tierra, representada como la boca descarnada de Cihuacóatl u otra deidad semejante. Recordemos que dentro del mismo Templo Mayor estaba enterrada una estatua de

Cihuacóatl. Aquí el sacrificio de sangre al poder de la tierra y de la muerte ha de servir para dar fuerza al nuevo “santuario nacional” y, de esta manera, a la nación azteca misma.

Asimismo, varias cajas de piedra (*tepetlacalli*) procedentes de la cultura azteca están decoradas con relieves que representan a una o más personas realizando el autosacrificio, el montón de hojas para los punzones, y –generalmente en la base– una deidad de la tierra y de la muerte.²⁷

Otro elemento que pertenece a este conjunto iconográfico es la serpiente: una serpiente de fuego (*xiuhcoatl*) enroscada alrededor del penitente, o una serpiente emplumada (*quetzalcoatl*) que desciende, etc. En general, tales serpientes son emblemáticas de la fuerza sobrehumana y del naualismo. El *xiuhcōatl* es una bola de lumbre que vuela. Ya vimos que los antiguos ñuudzaui lo llamaban *yahui* y que señalaban con esta imagen el trance del sacerdote-naual que anda con los dioses. Así, el *xiuhcōatl* aparece, por ejemplo, como el naual o la manifestación de Huitzilopochtli. Serpientes de fuego y serpientes emplumadas en forma de *coatepantli* (“muro de serpiente”) rodean los templos y marcan la frontera entre los humanos y el mundo donde moran los poderes divinos. También encierran el monumento conocido como “Piedra del Sol” o “Calendario Azteca”, y lo califican como *nauallohtl*, algo verdaderamente misterioso y sagrado. Asimismo, flanquean la escalera de la pirámide de la Ciudadela en Teotihuacan y, en forma de columnas, la entrada del Templo de los Guerreros en Chichén Itzá.

Debido a lo anterior, interpretamos la presencia de tales serpientes en las mencionadas cajas de piedra como representación de la experiencia visionaria, naualista, inducida por el autosacrificio. De hecho, el objetivo principal de las sangrías –por supuesto siempre combinadas con ayunos y oraciones– era precisamente llegar a un estado mental diferente, un éxtasis, una visión personal. Esta práctica azteca (rito

fundamental de la religión mesoamericana) fue descrita detalladamente por el cronista franciscano Motolinía, quien aclara que en las visiones solían aparecer figuras monstruosas y espectrales (como el Tzitzimítl), además de serpientes:

Se hacían muchos sacrificios de sangre, así de las orejas como de la lengua, que esto era muy común; otros se sacrificaban de los brazos y pechos y de otras partes del cuerpo [...]. Hecho un agujero en lo alto de las orejas sacaban por allí sesenta cañas, unas gruesas y otras delgadas como los dedos; unas largas como el brazo; otras como varas de tirar; y todas ensangrentadas poníanlas en un montón delante de los ídolos, las cuales quemaban acabados los cuatro años [...].

Cortaban y hendían el miembro de la generación entre cuero y carne y hacían tan grande abertura que pasaba por allí una sogá tan gruesa como el brazo por la muñeca, y en largor según la devoción del penitente [...]. A éstos [ayunadores y sacrificadores] les aparecía muchas veces el demonio, o ellos lo fingían, y decían al pueblo lo que el demonio les decía, o a ellos se les antojaba y lo que querían y mandaban los dioses; y lo que más veces decían que veían era una cabeza con largos cabellos. (Motolinía, 1969, pp.32 y 49.)

Tenían otra manera de embriaguez que los hacía más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas [...] y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras [...]. (Motolinía, 1969, p. 20.)

En una lápida prehispánica de Huilocintla (Veracruz) se encuentra una interesante representación del ritual y de la visión correspondiente, ésta muestra dos hombres (figura 4): el pequeño (a la izquierda), armado como guerrero, está mirando al grande, que domina la escena y lleva entre su parafernalia un tocado en forma de calavera



Figura 4. La lápida de Huilocintla: autosa-
crificio y visión (según
Seler).

(posiblemente una indicación de su nombre o título) y un pectoral en forma de caracol cortado (tal como lo lleva también Quetzalcóatl). Junto a la cabeza de este último se ve el signo 1 Jaguar, que podría ser su nombre calendárico o bien el día de la ceremonia.²⁸ El hombre grande, obviamente el protagonista, ha perforado su lengua y pasa por ella una rama. Alrededor de sus piernas se enroscan unas serpientes. Frente a él una figura femenina con cabeza de calavera abre la boca descarnada (probablemente es Cihuacóatl, que va a recibir la sangre del sacrificio). De ella se levanta una culebra que se extiende sobre el penitente y se apodera de él. Parece ser un xiuhcóatl; su cuerpo está envuelto en vapores, entre los que se distinguen diferentes caras: la de un hombre, la de un venado y la del dios del viento. Interpretamos esta imagen como un autosacrificio ante Cihuacóatl, que evoca un trance con visiones en forma misteriosa.

El mismo concepto subsiste hasta hoy día en la tradición chamánica, por ejemplo, entre los mazatecos: el iniciado durante su viaje visionario, provocado por hongos u otros psicotrópicos, se enfrenta con una serpiente, símbolo de los peligros y del poder. “Se te presenta la víbora y para luchar con ella vas a rezar la oración del hongo. Si llegas a superarla, el hongo te dirá lo que quieres. Teniendo el valor de superar el miedo de la víbora, te vuelves poderoso.” (Citado en Boege, 1988, p. 178.)

Encontramos aquí el fundamento religioso del concepto de “poder”, como derivado del contacto con las fuerzas cósmicas durante un éxtasis naualista, concepto subyacente en gran parte de la iconografía real de Mesoamérica. Boege explica cómo los sabios mazatecos ven esta cuestión:

Mediante el hongo se descubre quién es la imagen, el *shi majo*, doble o álgter ego de uno; le habla para que pueda adquirir fuerza y comunicarse con *Chikon Nanguí* [dueño de la tierra] o *Chikon Dijua* (chaneques, duendes que dependen de sus señores y

que ocupan lugares geográficos precisos y que son dueños de los lugares) o también con los santos y las estrellas, o con el diablo, etcétera.

Tener poder significa que se adquiere suficiente “imagen de persona como rey” para comunicarse con los seres del inframundo o del cielo. Esto es, ser un representante de Dios en la tierra. (Boege, 1988, p. 179.)

Clarifiquemos: no se trata aquí, por supuesto, de un uso vicioso de drogas, de una búsqueda de olvido o placer instantáneo, de una fuga en forma de simple borrachera, sino todo lo contrario. Ver “cosas” por ingerir algún producto estupefaciente, ver sin sacrificio, no es nada más que ver ilusiones. El rito no implica disolución ni irracionalidad, sino que exige una gran disciplina espiritual para llegar a una experiencia profundamente religiosa, benéfica para el prójimo y la comunidad. Después de un largo tiempo de ayuno y penitencia, de rezos y meditaciones, de sangrías y dolor que amortiguan el cuerpo, se limpia y libera la mente y se hace susceptible, digna para recibir una visión mística que nos revela nuestro ser y destino, que nos llena de una fuerza pura que va más allá de la palabra, más allá de dogmas y de criterios egoístas.²⁹

Los mesoamericanos expresaron esta experiencia en términos similares a los que usó el autor del *Fausto* en su dedicatoria:

De nuevo os acercáis, vagas formas
que allá en los días de mi juventud os mostrasteis a mi turbia vista...
Estáis pugnando por acercaros a mí. En buena hora: podéis disponer,
tal como del seno de los vapores y de la niebla os alzáis en torno mío.
Siéntese mi pecho estremecido como en mis juveniles años
por los mágicos efluvios que en vuestro desfile os envuelven...
Apodérase de mí un anhelo insólito largo tiempo ha,

por esa plácida y augusta región de los espíritus...
 Un estremecimiento invade mi ser; las lágrimas suceden a las lágrimas;
 el yerto corazón siéntese blando y tierno;
 lo que poseo, lo percibo como en lontananza,
 y lo que desapareció trúcase para mí en palpitante realidad.³⁰

El simbolismo de la serpiente como representación física de la experiencia visionaria parece ya estar presente en la cultura olmeca. En un famoso relieve de La Venta se ve a un sacerdote (con su característica bolsa de copal) rodeado por una enorme culebra. Durante el mismo horizonte cultural se produjo la convención de representar una cueva, o el interior de la tierra, como las fauces de un lagarto, de un jaguar o de una gran víbora. Las dos convenciones iconográficas están relacionadas, ya que la cueva fue el lugar por excelencia para los ritos de autosacrificio y las experiencias visionarias. En este sentido podemos interpretar también las esculturas de grandes serpientes, de cuyas fauces emergen rostros o individuos enteros como representaciones de visiones en que se manifiestan personas del otro mundo, sean ancestros, sean deidades.

El tema de la “serpiente de visión” es frecuente en los monumentos y artefactos decorados de la antigua Mesoamérica. Los frescos de un altar en el sitio posclásico de Ocotelulco, Tlaxcala, muestran una escena central que tiene mucha semejanza con uno de los ritos de los templos del Cielo y de la Oscuridad del arriba citado capítulo del *Códice Borgia* (p. 32). Un cerco de cuchillos de pedernal marcan un espacio ritual cuadrado sobre una especie de camino formado por huesos (es decir: sale de la vida y se dirige al otro mundo). En el centro de este patio se ha colocado un brasero “espiritado” (representado como un ser vivo, lleno de poder divino), sobre el cual descansa un gran pedernal con la cara de Tezcatlipoca: es Tecpatl o Itztli, el cuchillo deificado de los

sacrificios. Al mismo contexto sacralizado pertenecen la bandera y la flecha con plumones que lo decoran. Detrás del conjunto se levanta una preciosa serpiente negra, en llamas, lo que da a entender que el sacrificio crea la experiencia visionaria. Abajo están ojos estelares, referencia al cielo y al tiempo nocturno. A los lados vienen bajando ocho serpientes (cuatro a cada lado) con plumas y distintas decoraciones; de sus fauces salen rostros divinos, emitiendo palabras ardientes (las volutas parecen llamas) como los oráculos divinos revelados en el éxtasis.³¹

Un contexto histórico de tal ceremonia se describe en el *Códice Nñuu Tnoo-Ndisi* Нуи (p. 12-III/IV). En el año 2 Casa, día 7 Águila, el señor 8 Venado se casó con la señora 10 Zopilote de Tilantongo. Una trecena antes -el día 6 Lagarto- ella había venido del señorío de sus padres y hecho una peregrinación al Río de Llamas para ofrecer un corazón a una serpiente llamada 9 Flor, Flecha Venerada con Tabaco Ardiente. Obviamente se trata de un sacrificio en memoria del señor 9 Flor, quien fue el hermano carnal del señor 8 Venado. Su aparición como serpiente sugiere que en este momento el señor 9 Flor ya había muerto y se manifestó a la novia de su hermano en una visión. La señora 10 Zopilote entonces rindió homenaje a su espíritu antes de casarse con el señor 8 Venado.³²

En el arte maya tales “serpientes de visión” están bien documentadas.³³ Al igual que sus paralelos nauas, tienen diferentes nombres y son nauales (*way*) de los dioses y ancestros. Especialmente en Yaxchilán se han conservado relieves impresionantes, con escenas de autosacrificio que evocan una enorme culebra en cuya boca se manifiesta un ancestro. La acción es representada por el jeroglífico verbal ‘pez en mano’, que actualmente se lee como ‘conjurar’. El rey, Pájaro-Jaguar, y su esposa, señora Calavera Grande, se retratan con los punzones en la mano: acaban de hacer el autosacrificio con motivo del nacimiento de su hijo en 752 d. C. (se ve en el Lintel 13).

Los rodea una enorme serpiente de cuyas fauces sale una cabeza humana: el personaje que se manifiesta en su visión. En otra escena (Lintel 39), el rey Pájaro-Jaguar, esta vez solo, carga en sus brazos la culebra bicéfala que ha conjurado, de cuyas fauces sale –por ambos lados– el dios K, K’awil, que personifica aquí el poder naualista de los reyes, su facultad de mirar a todas partes, atrás y adelante, de estar en contacto con los ancestros y prever el futuro.³⁴

Como símbolo de este poder visionario, la serpiente bicéfala fue incorporada en la iconografía del bastón de mando, propio de los reyes, con lo que se creó así el típico cetro maya, emblema de la realeza. La Placa de Leiden (320 d. C.), por ejemplo, registra la entronización de un rey: muestra a un hombre ricamente ataviado, parado sobre un cautivo y sosteniendo en sus brazos la culebra bicéfala, en cuyas fauces se manifiestan el dios K y el dios del Sol (Schele y Miller, 1986, pp. 120-121). En el sarcófago de Pakal es el árbol divino el que carga esta culebra bicéfala en sus “brazos” (ramas). En sus fauces se manifiestan dos deidades asociadas directamente con el estatus superior del rey: el dios K, con quien ya estamos familiarizados, y el espíritu que personifica una diadema, una carátula o un adorno de jade, y, por lo tanto, el brillo de la realeza.³⁵

En este sentido hay que interpretar también la imagen del árbol del origen rodeado por serpientes en el *Códice Añute* (p. 2). El poder de la culebra (como guardiana y representación del trance) refuerza el carácter misterioso y naualista del árbol.

Hay más casos semejantes. En el *Lienzo de Tlapiltepec*, el cerro central, en donde se hace el fuego nuevo para la fundación del señorío, es rodeado por dos serpientes con cabeza de jaguar y flanqueado por parejas de águilas y hombres-serpientes de fuego, es decir, *yaha-yahui*, ‘sacerdotes-nauales’, “nigrománticos” en la terminología de fray Antonio de los Reyes.

Como vimos, “Culebra-Puma” y “Culebra-Jaguar” aparecen también como los sobrenombres del señor 1 Venado y de la señora 1 Venado, la pareja primordial que –según la historia sagrada ñuudzaui resumida por fray Gregorio García– tenía su asiento en Apoala, el lugar de origen de las dinastías. Por el contexto aquí analizado, los entendemos como nombres significativos de ancestros que solían manifestarse en las visiones de los reyes, sus descendientes conceptuales que les rendían culto. Suponemos que las diversas esculturas que representan serpientes con piel y garras de jaguar o serpientes emplumadas, en cuyas fauces se manifiestan individuos (ancestros, deidades), se usaban en tales ceremonias.³⁶

En el mismo complejo conceptual se inserta, por supuesto, el relato azteca sobre Coatepec, el Cerro de las Culebras donde nació o se manifestó el dios tribal Huitzilopochtli, lugar naualista que funciona como frontera entre el ámbito sagrado (*in illo tempore*) y la sociedad humana, situado en un espacio geográfico y en un tiempo histórico.

Es muy ilustrativo el relato de la embajada azteca enviada por Moctezuma I y Tlacaelel a buscar el lugar de las Siete Cuevas (Chicomoztoc) donde se habían originado los antepasados. Al volver, dicha embajada llega a este famoso Coatepec, en la región de Tula:

allí todos juntos hicieron sus cercos e invocaciones al demonio, embijándose con aquellos ungüentos que para esto los semejantes (a ellos) suelen hacer y hoy en día usan [...]. Así, en aquel cerro invocaron al demonio, al cual le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron. El demonio, forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos, volviéndose en forma de aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, adives, gatos espantosos, llevólos el demonio a ellos

y a todo lo que llevaban a aquel lugar donde sus antepasados habían habitado. Llegados a una laguna grande, en medio de la cual estaba el cerro Colhuacan, puestos a la orilla, tomaron la forma de hombres que antes tenían [...]. (Durán, *Historia*, cap. 27.)

El nombre “Cerro de las Culebras” es significativo: la historia y geografía antes de Coatepec son solamente accesibles para los nauales, en una experiencia visionaria guiada por el dios supremo mismo.³⁷

La serpiente de visión es un vehículo de comunicación entre vivos y muertos, una comunicación en dos sentidos: a través del sacrificio de sangre y de una manifestación del ancestro en las visiones. Esta comunicación tenía su propio “canal” dentro del Templo de las Inscripciones: una moldura hueca, denominada “psicoducto” por los investigadores, corre desde la cripta funeraria –junto a la escalera interior– hacia arriba, siguiendo el perfil de los escalones, para desembocar casi en la superficie del templo (que se encuentra encima de la pirámide).³⁸

La vida que brota de la muerte

Podemos combinar todos los datos arriba presentados y concluir que el relieve de la lápida sepulcral del Templo de las Inscripciones en Palenque hace constar que la muerte del rey en realidad es una transformación que le da aún más poder: es su entrada al otro mundo, desde donde seguirá cuidando el bienestar de su reino, recibiendo la sangre vivificadora del culto y enviando mensajes espirituales. Símbolo central es el “árbol de la vida”, que representa tanto el sostén del cielo, el sustento de la gente y el orden cósmico, como el origen y la legitimidad de la dinastía.

Los relieves mayas de la época Clásica y los códices pictográficos de los ñuudzaui, aztecas y otros pueblos del Posclásico hacen referencia frecuentemente a este simbolismo, que recuerda a los vivos que la base de su bienestar es la veneración de los ancestros difuntos: el origen misterioso de los linajes, deificado e identificado con la tierra misma, fuente de todo poder (*cf.* McAnany, 1995).

Después de la conquista española, este tema central de la iconografía antigua integró los conceptos cristianos del árbol del Paraíso, así como de la Cruz del Gólgota. Guiteras Holmes resume la filosofía tzotzil al respecto:

La cruz de madera (el “árbol sagrado”) es pastor, guardián y centinela del centro ceremonial, los manantiales, los adoratorios y el hogar. El hombre deja en la cruz todas las cosas dañinas con las que ha tomado contacto en los caminos, “en el mundo” lejos de su gente. Los ritos de curación se efectúan en la capilla de Santa Cruz, y [...] las autoridades llevan a Santa Cruz sus ramitas de laurel después de orar por el bienestar común. Durante los ritos agrícolas, todas las cruces deben adornarse con ramos verdes y flores. Cuando el alma del que duerme y la del que está aparentemente muerto viajan al más allá, son, por lo general, Santa Cruz o una cruz quienes les permiten volver sanos y salvos a sus cuerpos. (Guiteras Holmes, 1965, p. 238.)

La transformación vida-muerte del individuo Pakal es reinterpretada como una transformación muerte-vida en el programa iconográfico de su monumento sepulcral. Los ancestros retratados en los lados del sarcófago, que reciben al muerto, ya han pasado por esta transformación: ahora vuelven a brotar de la tierra como plantas con flores y frutos, participando en el ciclo de la fertilidad de la naturaleza.³⁹

Hay una notable coincidencia con el simbolismo cristiano, en el que, hay que recordarlo, se han mezclado desde épocas muy tempranas las ideas precristianas sobre

el ciclo de vida y muerte. El festejo de Pascuas, como fiesta de liberación y de la resurrección de Cristo, se combinó con la entrada de la primavera en Europa. A esto refieren costumbres como la de plantar cruces decoradas con ramas en las sementeras el domingo de ramos y la de poner plantas en germinación en el sepulcro de Cristo dentro del templo católico durante la semana santa (como hoy día observamos en el sur de Italia, por ejemplo). Lo mismo vale para la asociación de las Pascuas con huevos, símbolo casi universal de la creación y regeneración. Todo esto expresa claramente la convicción antiquísima de que de la muerte brota nueva vida.

Un paralelo en la historiografía ñuudzaui es la descripción metafórica del origen del señor 8 Viento, Veinte Águilas, fundador de la dinastía de Suchixtlán, el mismo que aparece en el *Códice Añute* (p. 5-III). Según una versión (*Yuta Tnoho*, pp. 37-35), nació del gran árbol del origen, supuestamente situado en Apoala; en otra (*Tonindeye*, p. 1), surgió de la tierra y del río de Apoala: la tierra es representada con las mandíbulas descarnadas, como una especie de Cihuacóatl. Luego, el señor 8 Viento toma posesión de diversos lugares: se ve saliendo de aperturas de los montes mientras que de su cuerpo brotan ramas y hojas, al igual que en el caso de los ancestros de Pakal. Esta es la próxima fase del ciclo: el rey que surge de la muerte y vuelve a vivir, como la planta o árbol que vuelve a retoñar.

Claro está, la tierra donde se entierra al difunto es también la tierra que da la vida, y por tanto de ella misma se origina la gente. Esto explica por qué el relato sobre la peregrinación que hacen los azteca-mexitin desde su lugar de origen contiene referencias a las estaciones del camino al inframundo. La extensión de agua -la laguna de Aztlán- que deben cruzar, puede considerarse un paralelo del "Río 9", la frontera del reino de los muertos. Los montes en colisión continua (Tepemaxalco o Tepetl imonamiquiyan) por donde luego deben pasar, también esperan al difunto cuando

viaja a su destino final (Mictlán). En otras palabras, los muertos recorren el mismo camino por el que pasaron los ancestros fundadores, pero en sentido contrario.⁴⁰

El envoltorio sagrado

El *Popol Vuh*, al exponer cómo la creación del ciclo vital depende de la victoria de Hunahpu e Ixbalanque sobre los señores del reino de los muertos, menciona que ambos hermanos, al emprender su viaje al inframundo, dejaron matas de maíz como “memoria” (*natabal*) y “símbolo-agüero” (*etal*), que se secaron y retoñaron de acuerdo con la suerte de los dos, y que se convirtieron en objetos de culto.

Más tarde, el *Popol Vuh* relata cómo Balam Quitze (fundador del linaje de los reyes quiché), al despedirse de la vida y desaparecer sobre una montaña, dejó a sus descendientes –igualmente como “memoria” y “símbolo-agüero”– un envoltorio, designado como *Pizom Cacal* (‘envoltorio de ardor o gloria’), para que les diera fuerza y grandeza y para que ellos le rindieran culto. Una terminología similar usan los nauas para los envoltorios (*tlaquimilolli*) de sus dioses tutelares: son reliquias e *ixiptla* (‘imagen, símbolo’) por medio de los que se manifiestan y hablan los dioses. Son el “corazón de la comunidad” (*altepetl iyollo*), término que recuerda el título quiché del dios supremo: “Corazón del cielo, corazón de la tierra”.⁴¹

Los envoltorios sagrados constituyeron la parte medular de la religión mesoamericana. También aparecen con frecuencia en los códices de los ñuudzau, donde se combinan con la cabeza del Ñuhu, lo que hace explícita su calidad divina. En el *Códice Tonindeye* y en el *Rollo Selden* aparecen asociados con la ceremonia del fuego nuevo y con los bastones de mando, como parte de la fundación de los señoríos. En el *Códice Añute* (p. 3-1) vemos cómo los sacerdotes primordiales ataron envoltorios que

en su nombre o en su contenido referían a los fundadores de la dinastía: el primer padre había nacido de un “árbol del ojo”, y este ojo viene pintado en el envoltorio correspondiente. Mediante el culto continuado a los envoltorios de su linaje, es decir cultivando la memoria de los ancestros-fundadores, los reyes manifiestan públicamente su derecho a gobernar.

De ahí la importancia del envoltorio en las ceremonias de entronización, tanto en el *Códice Añute*, como, por ejemplo, en los linteles de Yaxchilán. El culto a los envoltorios-Nuhu, que representan a los ancestros-fundadores y los poderes de la tierra, es un tema central de la iconografía mesoamericana, que hace constar la legítima superioridad del gobernante al conectarlo con el poder divino de los ciclos de crecer y marchitar, de luz y oscuridad, de vida y muerte.

Un buen ejemplo del culto al envoltorio sagrado lo encontramos en un legajo de documentos acerca de la persecución de prácticas religiosas en la sierra zapoteca a principios del siglo xvii (Archivo General de Indias, México, 882). Ante el juez, los testigos –autoridades indígenas del pueblo de Lachirioag– declararon que existía una vieja costumbre (“desde su gentilidad”) por la que el pueblo daba un tributo específico para las ofrendas del ritual (“regularmente una vez cada año al tiempo de madurar las milpas, y extraordinariamente cuando hay enfermedades o faltan las aguas”), presentes que se ofrecían en el templo antiguo (descrito como un montículo con escalera, junto al río):

que al pie de dicho mogote está un hoyo en forma de cueva, en donde estaba una caja que entregaron a su Alcalde Mayor en prenda de la ingenuidad de su confesión, que en ella es su tradición estar la raíz, o tronco de su descendencia; y que los sacrificios a ella dedicados eran para impetrar fortaleza, degollando guajolotes y

perfumando dicha caja con resina de enebro [...]; que a este sacrificio ha asistido todo el pueblo y que al tiempo de hacerlo decía todo el pueblo “si eres poderosa, quita esta enfermedad que ha venido”; que para ir a este sacrificio han observado bañarse hombres y mujeres y separarse por tres días los maridos de sus mujeres y después de hecho el sacrificio comen la carne de dichos guajolotes y beben pulque, y comen dichos guajolotes con unas tortillas pequeñas de maíz crudo que cada cual lleva [...].

Y habiéndose traído por mandado de dicho juez dicha caja [...] abierta se hallaron en ella cuatro lanzas de pedernal, cuatro ídolos pequeños de piedra con distintas figuras, y otras piedras lustrosas que en su idioma llaman quiaqcachi, y, cerrada dicha caja, mandó Su Merced abrir otra que asimismo mandó traer y estos que declaran dijeron pertenecer a un mismo sacrificio, dentro de la cual se hallaron dos bultos formados de hojas que llaman yaqaquichi, que abiertos se halló dentro de ellas en la una uno como canastillo en el cual se contenían dos mazorcas de maíz liadas con una cinta del mismo papel, y pendientes de él tres piedras lustrosas de la misma especie de las de arriba, y otro envoltorillo del mismo papel y en él unos pimientos, una poca de semilla, al parecer de chia, unos granos de frijol y unas pepitas de calabaza, todo lo cual se halló envuelto en un pedazo de manta delgada con unas brazas de carbón.

Y el otro bulto de la misma forma, abierto se reconoció tener dentro otro envoltorio, envuelto con un trapo negro, varios manojilos al parecer de hojas de ocotal, envueltos en dichas hojas de hierba, y otras dos piedras de lo dicho, y unas plumas y un caracol pequeño [...].⁴²

Encontramos en este texto precisamente la combinación de los elementos que aquí tratamos: los envoltorios como núcleos de fuerza, adorados e invocados para conseguir la fertilidad del campo y el bienestar común. Estaban en la caja de la comunidad y

contenían reliquias y símbolos de “la raíz o tronco de su descendencia”. Es interesante al respecto la representación de los linajes que fundan su poder (su asiento de piel de jaguar) sobre envoltorios y Ñuhu, sentados en una cueva, en el *Lienzo de Ihuitlan*.⁴³

En los códices, los envoltorios reciben ofrendas de copal, de piciete molido y de sangre. El contacto personal con los poderes divinos se da a través de experiencias visionarias que son representadas como grandes serpientes.

El *Códice Borgia* (pp. 35-38) proporciona una descripción detallada e impresionante, en diferentes pasos, de este aspecto del culto al envoltorio:

- como preparación, un sacerdote hace el autosacrificio perforándose el pene y ofreciendo su sangre a las cuatro direcciones,
- luego, este mismo sacerdote recoge el Envoltorio en un templo y lo lleva cargando a otro lugar, guiado por un sacerdote de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca,
- el envoltorio se abre, sale una enorme serpiente de visión, como “noche y viento” (es decir en forma misteriosa), que arrastra a otro sacerdote (de Xólotl) en un trance: sale un sonido como flauta, con un poder como bola de lumbre, salen chuparrosas de humo, lucientes y negras, salen grandes vientos de tinieblas hacia todas partes,
- el sacerdote en trance está como nadando -con ojos cerrados- en el cuerpo místico de la culebra, y sale por la boca de ésta (es decir, del éxtasis) mucho después.

Esta representación del trance en el marco del culto al envoltorio permite interpretar varias otras escenas dentro de este conjunto, aunque son dibujadas de manera abreviada. El elemento constante que indica el trance es la oscuridad (ojos estelares),

en forma de una serpiente o viento que envuelve al sacerdote –siempre untado con el betún negro alucinógeno (*teotlacualli*)–, de modo que cierra sus ojos en éxtasis o de plano se transforma en un ser misterioso e impalpable como “viento y noche”, un naual o “espiritado”.⁴⁴

Es un éxtasis que permite hablar con los dioses y los ancestros: de ahí que aparecen también referencias a la muerte (Tzitzimitl, Cihuacóatl). El trance se produce después del autosacrificio: tal vez por eso hay una asociación frecuente con cuchillos de pedernal en la representación gráfica. Vimos arriba que existió también un ritual en que el patio del templo se demarcaba con hileras de cuchillos de pedernal para que los sacerdotes bailaran allí en la oscuridad (*Borgia*, p. 32).

En el *Rollo Selden*, un sacerdote –que carga un envoltorio–, pasa por un camino nocturno desde la cueva del origen hasta el monte donde se va a celebrar el fuego nuevo. Ahora podemos identificar este camino, que se caracteriza por la presencia de cuchillos y ojos estelares, como indicación de un “viaje en el espíritu”.

Otra manifestación del mismo motivo –una culebra emplumada, cuyo cuerpo se decora con colibríes y estrellas, y en cuyas fauces se asoma una cara humana– decora un *atlatl*, lanzadardos, procedente de la cultura ñuudzaui: en este caso la serpiente del trance ha de expresar el poder visionario de quien usaba el arma.⁴⁵

Las escenas del trance y del culto al envoltorio en el *Códice Borgia* (pp. 35-38) se desarrollan en un centro ceremonial dominado por templos del Cielo y de Cihuacóatl. Los mismos sagrarios ocupaban un lugar dominante en los centros religiosos de Ñuu Dzaui (cf. *Tonindeye*, p. 15 y ss.). Entendemos ahora mejor los rituales extáticos registrados en la historiografía ñuudzaui, que en su mayoría giraban precisamente alrededor del envoltorio sagrado. En el *Códice Tonindeye* (p. 25), por ejemplo, el padre del señor 8 Venado, el señor 5 Lagarto, vestido como sacerdote de la muerte (¿Cihuacóatl?)

perfora la parte superior de su oreja y sacrifica su sangre ante el envoltorio en el Templo del Cielo de Tilantongo, aparentemente un centro de gran importancia religiosa para toda la región.

Tal como Quetzalcóatl –dios-creador de la historia sagrada tolteca– y Hunahpú e Ixbalanqué –los dos hermanos creadores en el *Popol Vuh*– bajaron al inframundo para buscar el principio de la vida, el curandero chamánico tiene que cruzar la frontera de la muerte:

Sobrevivir a los tormentos significa que a la vez se muere socialmente para reencarnar como brujo o hechicero (se ha pasado “la prueba”). El viaje de iniciación al que se refieren los diferentes hombres y mujeres de conocimiento es más que un sueño ordinario. Todos o casi todos lo asocian a la muerte, muerte del ser común, para renacer con el conocimiento chamánico. Es frecuente el relato en el que ya los familiares los estaban llorando porque los creían muertos, relatan varios curanderos.

Morir (socialmente) para renacer como brujo es una vieja tradición chamánica. En este proceso de la muerte, en el viaje hacia lo oculto y en su regreso, el chamán adquiere poder... Es decir, para el manejo de lo sagrado se necesita la disolución de la conciencia como presencia para oír y ver otras cosas (lo sagrado) que los humanos normalmente no ven. (Boege, 1988, p. 180.)

Que el trance no era sin peligros demuestra la suerte del joven príncipe de Tilantongo, el señor 2 Lluvia, Veinte Jaguares (Ocoñaña). Después de entrar en trance por tocarse con la punta de una flecha sagrada entró en un trance del que ya no iba a regresar. Siempre en trance (con los ojos cerrados) perforó su oreja y ofreció su sangre al árbol sagrado del origen de su dinastía. Después vemos el signo combinado de un camino que comienza con un cuchillo de pedernal, pasa por una estrella grande (Venus) y va al cielo: ha de ser el mismo camino de cuchillos y ojos estelares que en el *Rollo Selden* representa el trance del sacerdote.

Todo parece indicar que el señor 2 Lluvia, a la edad de 21 años, hizo autosacrificios y entró en un trance por el cual se fue al cielo, es decir: murió. Dada la importancia (y la relativa frecuencia) de este ritual, es probable que hubiera más casos en que los protagonistas no lo sobrevivieran, con lo que causaron un gran impacto entre sus súbditos y seguidores. Tal vez por ello se originaron las descripciones metafóricas de su muerte como “se fue al cielo, entró en el cielo, se transformó en estrella, se perdió en el humo y en lo rojo”, lo que se dice también de Quetzalcóatl de Tula, el gran y primordial “nigromántico”. Así, el cielo aparece tanto al inicio del trance como, en casos fatales, al final.

La cueva

Nótese que las fuentes generalmente no dan mucha importancia a los medios concretos por los cuales se inducía el éxtasis (hongos, plantas alucinógenas, ayunos, etc.). Efectivamente son secundarios. Lo que importa es el hecho del “viaje”. Muchas veces la actividad del sacerdote espiritado comienza en un lugar oscuro, un templo de Cihuacóatl (*Borgia*, p. 29) o una cueva (*Rollo Selden*), frecuentemente asociado con el cielo. Así interpretamos también la cueva de la que salió el señor 8 Venado al iniciar sus actividades rituales (*Códice NĪuu Tnoo-Ndisi NĪuu*, p. 9-V).

Las cuevas son por excelencia los lugares donde se reciben los oráculos, los mensajes del más allá, del mundo de los poderes divinos.⁴⁶ Existía la costumbre de visitar cuevas o templos especiales para consultar la serpiente de visiones, para pedir un oráculo o un favor.

En el *Códice Añute* (p. 6-II) vimos cómo el señor 2 Lluvia visitó el oráculo de la cueva del Corazón del Pueblo de la Lluvia (NĪuu Dzauì). Obviamente, este es también

el sentido de la escena en el *Códice Nñu Tnoo-Ndisi Nñu* (p. 11), donde el señor 8 Vena-do y su esposa, la señora 13 Serpiente, van a hacer ofrendas de copal y tabaco ante un templo de donde les sale una gran culebra oscura con cabeza de lagarto. El contexto indica que están pidiendo un hijo.⁴⁷

Tales cuevas o templos, por su misma calidad de ser puntos de contacto con el otro mundo, son también lugares de experiencias naualistas, frecuentemente indicadas por medio de serpientes. De ahí su representación como Templo de la Serpiente Emplumada o Cueva de la Serpiente de Fuego.

El *Códice Tonindeye* (pp. 15-19) conserva un relato -sobre los tiempos más antiguos-, que contiene múltiples referencias a este complejo simbólico, y así nos muestra el origen religioso del poder de las dinastías. Se trata de los acontecimientos previos a la boda en Monte Albán de la joven 3 Pedernal y el sacerdote 12 Viento.

La historia comienza con la madre de la novia, que también se llamaba 3 Pedernal: ella se convierte en una serpiente emplumada para hacer un viaje en espíritu y pedir un hijo a la abuela del río, la diosa de la fertilidad humana. La abuela da una joya a la señora 3 Pedernal como signo de que va a quedar embarazada. Junto al río donde está la abuela, se ubica el Templo Enjoyado de la Serpiente Emplumada, un sagrario de culto visionario para el envoltorio sagrado del pedernal del que había nacido el gran fundador de los linajes, el señor 9 Viento Quetzalcóatl.⁴⁸ Debajo del templo se abren las fauces fúnebres de la tierra y de la oscuridad: el reino de Cihuacóatl. El señor 12 Viento -el ojo envuelto en humo es su sugestivo nombre o título- conversa con los abuelos en el cielo. Luego, este sacerdote termina su viaje extático con una ofrenda de copal ante un altar redondo con boca de *yahui* (es decir, un altar donde se entra en el mundo de poderes naualistas). El santuario es un templo precioso, construido encima de un lugar sagrado dedicado a Cihuacóatl. Adentro está el envoltorio y alrededor se alza ondulan-

te la gran serpiente emplumada, bien como emblema toponímico, bien como indicación del trance. En el patio están parados los bastones del mando.

De nuevo en el cielo, el señor 12 Viento –pintado de negro como sacerdote– reza a los señores 4 Lagarto y 11 Lagarto, quienes, manifestándose en forma naualista como serpientes emplumadas –con piel de coyote y brillo de jade, respectivamente–, le instruyen en el culto y le dan el derecho de fundar la dinastía (simbolizado por un instrumento para hacer fuego). Después baja del cielo sobre un cordón sagrado (cubierto de plumones), ondulante como el mismo remolino, que es la serpiente emplumada.⁴⁹ Llega a un extenso paisaje, dominado por una peña con una Cueva de la Serpiente de Fuego, nombre significativo en este contexto.

Recientemente hemos podido identificar este sitio como Monte Albán. Las ruinas de esta gran capital clásica conservaron su importancia religiosa en el Posclásico como un lugar de sepulturas, ritos y oráculos, como un centro para comunicarse con los dioses y los ancestros.⁵⁰

Otra escena de este complejo iconográfico decora una de las vasijas posclásicas (procedente del Pueblo Viejo de Nochixtlán)⁵¹ más famosas de la civilización ñuudzaui (figura 5). La pintura muestra a un sacerdote, vestido como Quetzalcóatl, sentado sobre un trono, que ofrece una cabeza humana y un corazón a una gran culebra con cara de Xólotl. Esta culebra sale de un templo doble y ha de representar el trance visionario. Según parece, la localidad es una cueva, ya que tanto debajo de la silla como del templo se pintaron fauces de lagartos. En la escena siguiente, en la misma vasija, un anciano cargador del tecomate de tabaco, sentado sobre una almohada de piel de jaguar, levanta algo humeante hacia un árbol que crece sobre una cueva llena de agua. A juzgar por sus tronos y sus tocados de plumas largas, los protagonistas son príncipes; llevan además yelmos en forma de cabeza de jaguar, como valientes guerreros. Sus



Figura 5. La vasija de Nochtitlán (según Seler).

atavíos son los de los fundadores primordiales: señor 9 Viento y señor 2 Perro (que dirigen varios rituales importantes en el *Códice Yuta Tnoho*). En términos nauas son Quetzalcóatl y Cipactonal.

Los conjuros registrados por Hernando Ruíz de Alarcón mencionan precisamente a estos personajes divinos como aquellos con quienes se identifica el curandero-sortilego:

Venga, pues, “Nueve Veces Golpeado” [el piciete molido],
 hijo de Citlalcueye [‘La de la Falda de Estrellas, la Vía Láctea’],
 que conoces el Reino de los Muertos y el Cielo.
 ¿Qué piensas ahora?
 Huélgate que ya finalmente he venido
 yo, el *tlamacazqui* [‘sacerdote espiritado’],
 yo, el Señor-Naua!,
 yo, Quetzalcóatl [...].

(Tratado II, cap. 3,
 traducción modificada del texto nauatl.)

Ven en buena hora, precioso príncipe 7 Serpiente
 [los maíces usados en la adivinación],
 venid también “Los del Día 5” que tienen un solo patio en común
 [los dedos del sortilego].
 Ahora es tiempo de que veamos la causa de la pena y aflicción de éste [el enfermo].
 ¿Acaso hay que esperar hasta mañana o pasado mañana?
 ¡No, ahora mismo!
 Yo mismo, Cipactonal, el Viejo, yo,
 voy a ver mi libro, mi espejo [...].

(Tratado V, cap. 3,
 traducción modificada del texto nauatl.)

Ambos adorantes en la vasija de Nochixtlán parecen también buscar un oráculo. La cabeza y el corazón que ofrece el hombre que se ha consagrado a Quetzalcóatl, probablemente no son parte de un sacrificio humano (ya que no hay referencias a tal acto sangriento), por lo que los leemos como ‘rostro y corazón’, un conocido difrasismo que significa ‘toda su persona’.⁵² Este adorante se entrega, entonces, totalmente a la serpiente de visión que aparece como manifestación de Xólotl. El objeto que su compañero tiene en la mano parece una piedra con un centro oscuro del cual sube humo; tal vez es el *naualteztatl*, el espejo mágico, que suelen consultar los adivinos.

Posiblemente la vasija misma funcionaba como ofrenda en tal ritual.

El lugar oscuro y misterioso

Sabemos que, tanto en la antigüedad como ahora, las cuevas son templos naturales, lugares predilectos para entrar en contacto con las deidades y los ancestros difuntos,

lugares para entrar en trance. Es bajo tierra que se lleva a cabo la misteriosa transformación cíclica de muerte a vida, del entierro a la germinación, de la puesta del sol a su nueva salida. La cueva es, muchas veces, la *matriz*, el lugar del origen de los pueblos: Chicomoztoc. La oscuridad, propia del interior de la tierra y de la noche, llega a ser metáfora del misterio, y remite a la época primordial de la creación, tanto en el *Popol Vuh* como en la historia sagrada ñuudzauí (resumida por fray Gregorio García: “En el año y en el día de la oscuridad y tinieblas...”).

Entre los aztecas, el templo de la diosa Cihuacóatl se llamaba Tlillan, ‘Lugar negro’. Su sagrario más importante estaba situado en Xochimilco, y probablemente este era el templo oscuro de donde, según el *Códice Borbónico* (p. 34), se distribuía el fuego nuevo cada vez que se cumplía el “siglo” mesoamericano de los 52 años. Es decir, la renovación del ciclo temporal, identificado con el camino del dios Sol, se celebraba en el mismo templo que la transformación vital de la naturaleza. De ahí su importancia como oráculo. De ahí que no nos asombre que el arquitecto del imperio azteca, Tlacaelel, tuviera el título sacerdotal-político de “Cihuacóatl”, y que fuera en el Tlillan de Tenochtitlan donde Moctezuma analizara los presagios estremecedores de la llegada de los conquistadores españoles...

Es interesante notar que el topónimo Tilantongo, lugar tan importante en Ñuu Dzauí, sugiere que allí hubo un Tlillan, ya que *Tlillan-ton-co* significa ‘sitio pequeño del Tlillan (Lugar Negro)’. A la vez, sabemos que el centro ceremonial principal de aquel pueblo se llamaba Casa del Cielo (Huahi Andevui), templo donde el señor 5 Lagarto, padre de 8 Venado, tenía su oficio como sacerdote de la muerte. También el Templo del Cielo del *Códice Borgia* (pp. 33-34) está situado en un ámbito dominado por Cihuacóatl.

Vemos en esta combinación del Tlillan con el Templo del Cielo la antiquísima oposición complementaria de cielo y tierra, vida y muerte, caliente y frío, que permea

el pensamiento mesoamericano. Es lógico que ambos elementos aparezcan en las narraciones cosmogónicas como los principios de la creación y, en la iconografía real, como las principales fuentes de poder.

En las ceremonias de entronización, todos estos símbolos tienen un papel crucial. El *Códice Borgia*, por ejemplo, aclara que para el ritual de la confirmación de los grandes señores conforme a la tradición tolteca, los candidatos, como serpientes-nahuales –“espiritados” y en estado de trance después de ayunar–, entran al patio de Cihuacóatl, demarcado por cuchillos de pedernal. En el centro de este recinto se erige el árbol sagrado, nacido del corazón-sol de la diosa Xochiquetzal (cuyo nombre en este marco entendemos como ‘Flor de la Nobleza’) y nutrido por la preciosa sangre de los sacrificios. Allí, los sacerdotes valientes y nobles, también en forma de nauales (como águila, jaguar y quetzal), les muerden –es decir, les perforan– la nariz (*Borgia*, p. 44).

Este itinerario iconológico nos permite evaluar mejor la importancia del Templo de la Muerte y de su guardiana –la señora 9 Hierba, Cihuacóatl–, en la historiografía ñuudzaui. Al ser el lugar de descanso de todos los reyes de la región, por lo menos ideológicamente, la cueva fúnebre o Vehe Kihin en el Cerro de los Cervatillos, Chalcatongo, fue también la concentración de sus poderes espirituales, que determinaban tanto la fertilidad terrestre y el orden cósmico como los parámetros del desarrollo político, el poder de los gobernantes y la suerte individual. No se trata de un lugar de maldad y poder diabólico –esta es la imagen propagada por la “conquista espiritual” de los misioneros que se empeñaron en satanizar la religión indígena–, sino de la tierra oscura y misteriosa, donde los ancestros muertos se convierten en semillas de las generaciones futuras.⁵³

Este es el sentido simbólico del Templo de la Muerte, sagrario y sepulcro de los reyes difuntos, donde brota el árbol de la vida, que también es el árbol genealógico de

las dinastías. Un lugar pesado, peligroso, donde uno llega solamente siguiendo los secretos pasillos subterráneos de Ñuu Dzauí, como lo hizo la señora 6 Mono, o viajando en espíritu, en forma de *yaha-yahui*, como lo hizo el señor 8 Venado. Allí fueron ambos a invocar la fuerza sobrehumana que domina la vida y la muerte: ella para solucionar su situación angustiosa, él para realizar sus ambiciones de poder, ambos dispuestos a pagar después con su entrega total a aquella fuerza. Las consecuencias: para ella una boda de sangre, para él la alianza con el Estado tolteca y un dominio legendario pero minado. Poco duró: ambos murieron por el cuchillo y sirven hasta ahora en el Vehe Kihin.

Allí se forjó el destino no solamente de la señora 6 Mono y del señor 8 Venado, sino de toda la gran familia de los reyes que descendieron de ellos –por línea directa o indirecta– y obtuvieron así su derecho de gobernar.

Pero el mensaje va más allá de la legitimación. En la literatura ñuudzaui, el Vehe Kihin se vuelve símbolo explicativo de que toda la vida termina en la tumba y de que la muerte contiene la semilla del revivir. Desde el inicio este símbolo crea conciencia de que el gran éxito lleva por dentro el principio de la autodestrucción, de que el poder corrompe, pero también de que precisamente el desafío audaz del destino es propio del ser humano.

Sí, el viaje que emprendieron nuestros dos protagonistas fue muy atrevido y al final les iba a costar la vida, pero a la vez les dio una dimensión de grandeza, su lugar en la historia.



NOTAS

¹ Según Terry Eagleton

El término “ideología” tiene una amplia gama de significados históricos, desde el sentido demasiado general y poco práctico de la determinación social del pensamiento hasta la idea sospechosamente estrecha de la aplicación de ideas falsas en los intereses directos de una clase gobernante. Muchas veces refiere a los modos en que signos, significados y valores ayudan a reproducir un poder social dominante, pero también puede denotar cualquier conjunción entre el discurso y el interés político. (Eagleton, 1991, p. 221, *cf.* Claessen y Oosten, 1996.)

El papel importante de la ideología en el proceso de la formación del Estado, así como el significado ideológico y hasta mágico que la escritura misma puede tener dentro de este marco, desde luego han sido tema de muchos estudios (véanse por ejemplo el segmento “The Role of Writing and Literacy in the Development of Social and Political Power”, en Gledhill *et al.*, 1988, p. 171 y ss., y diversas contribuciones a la obra editada por Boone y Mignolo, 1994). Para los aspectos ideológicos de los señoríos mesoamericanos remitimos a los estudios de Eschmann (1976), López Austin (1980), Pohl (1984, 1994), Demarest y Conrad (1992), Marcus y Zeitlin (1994) y McAnany (1995).

² En términos de la ética mesoamericana, la ida al Vehe Kihin es ambivalente y portentosa (*tetzauitl*, dirían los aztecas): condenable cuando es motivada por sed de poder, pero admirable como muestra de valentía. Compárese el significado augúrico de visiones espantosas como el bulto mortuorio o el “hacha nocturna” (*cf.* Anders, Jansen y Reyes, 1991, p. 69, y 1993, p. 138).

³ Véanse los libros explicativos de la colección Códices Mexicanos (Fondo de Cultura Económica, México) y obras generales como Loo (1987) y Anders y Jansen (1988). El progreso de los estudios mayas es analizado de manera excelente por Westphal (1991), mientras que la historia del desciframiento de los jeroglíficos mayas se en-

cuentra resumida en Coe (1992). Ejemplo del estado actual de la interpretación del arte maya es la obra fascinante de Freidel, Schele y Parker (1993). En estos avances interpretativos se ha comprobado que es crucial conocer la tradición cultural que hoy día está vigente en las comunidades indígenas (cf. Jansen, 1982, 1988a, y McAnany, 1995).

- Tanto Marcus (1992) como Florescano (1995) han ofrecido recientemente una perspectiva comparativa y global de la iconografía mesoamericana.
- La escena es analizada detalladamente por Schele y Miller (1986, p. 282 y ss.), Schele y Freidel (1990, p. 220) y Freidel, Schele y Parker (1993, p. 370 y *passim*), y ha sido comentada por muchos otros autores (véase, por ejemplo, Bassie-Sweet, 1991). Para un reporte de la excavación y de los datos arqueológicos véase la monografía de Ruz Lhuillier (1973). En cuanto a la transcripción de palabras en distintas lenguas mayas, seguimos su uso en la literatura reciente, sin tratar de elaborar una ortografía consistente.
- Varios monumentos mesoamericanos contienen referencias similares a la estructura vertical del cosmos en tres niveles (cielo, superficie de la tierra y lo profundo de la tierra o el inframundo). Compárese por ejemplo la llamada Piedra de Tizoc en el Museo Nacional de Antropología. La verticalidad de los tres niveles en combinación con la horizontalidad de los cuatro puntos cardinales son las dimensiones esenciales del macrocosmos, y se reflejan en la construcción de un microcosmos para fines rituales. Hasta hoy día en muchas comunidades mayas el altar de la casa contiene el mismo simbolismo: la parte superior (el muro al fondo o el arco decorativo) representa el cielo, la mesa con sus cuatro esquinas es la superficie de la tierra con sus cuatro rumbos, y abajo de la mesa se sitúa conceptualmente el inframundo. Estas ideas se reflejan en la planeación arquitectónica de Palenque, donde el sol en momentos cruciales provoca “hierofanías” asociadas con el entierro de Pakal (Schele, 1977).
- Para el concepto maya del naual véase por ejemplo Guiteras Holmes (1965, p. 242 y ss.). El jeroglífico correspondiente (*way*) consiste en el rostro de un personaje (*ahau*) con la mitad cubierta con piel de jaguar (Freidel, Schele y Parker, 1993, p. 190 y ss.).

Un estudio clásico sobre este y otros conceptos clave de la experiencia religiosa mesoamericana es el de López Austin (1980, p. 395 y ss.).

- La posición de Pakal es la misma que la de los NĪhu o seres primordiales “que están acostados en los caminos y en las zanjas, bajo árboles y rocas”, según el *Códice Yuta Tnoho* (p. 34). La escena citada caracteriza a los descendientes de una pareja primordial como seres sobrehumanos, espíritus de la naturaleza, que ponen el fundamento de la convivencia humana (véase el libro explicativo de Anders, Jansen y Pérez, 1992a).
- Véanse los datos referidos por Freidel, Schele y Parker (1993, p. 330) e Ichon (1973, p. 146 y ss.), así como nuestro comentario sobre Tezcatlipoca a propósito de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, publicado en la colección del Fondo de Cultura Económica. Para estos y otros conceptos clave de la religión mesoamericana remitimos a los libros explicativos de los códices *Borgia* y *Laud* en la misma colección.
- ¹⁰ Robicsek (1978) presenta una gran parte de los datos iconográficos acerca de este dios. Una síntesis moderna de la interpretación de su carácter se encuentra en la obra de Freidel, Schele y Parker (1993, p. 193 y ss.), basada en estudios anteriores de Michael Coe, Nikolai Grube, David Stuart, Dennis Tedlock y otros.
- ¹¹ Compárese Cristóbal del Castillo (1991, cap. 4, p. 140 y ss.). Para la visión azteca de la realeza y su lazo con el mundo divino, véase el excelente estudio de Eschmann (1976). Hay que tomar en cuenta que se trata de una deidad antigua con un simbolismo sumamente rico, compuesto de muchas “capas” de significación. Se nota, por ejemplo, la combinación iconográfica del poder luciente del rayo (hacha ardiente, un pie) con el misterio del oscuro espejo agorero (espejo de obsidiana humeante). La identificación de los reyes mexicas con Tezcatlipoca es documentada por la Piedra de Tizoc; este famoso monumento ya fue interpretado por el cronista Cristóbal del Castillo (1991, cap. 3, p. 136). La relación entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, dios tutelar de los mexicas, fue clarificada por Jiménez Moreno (1979). Como un dios que defiende a la comunidad con sus rayos, Tezcatlipoca aparece en el *Códice Borgia* (p. 53). Sobre el significado mágico de la obsidiana, véase Heyden (1987).
- ¹² Véase Stuart (1987). Investigadores anteriores habían identificado al dios K de los

códices mayas posclásicos como Bolon Dzacab, del que hablan algunas fuentes yucatecas (De Landa, *Chilam Balam*): su nombre generalmente es traducido como ‘nueve (o “muchas”) generaciones’, con el significado metafórico de ‘cosa perpetua’ (diccionario maya de Motul). Su identificación con (Itzamna) K’auil y su asociación con la abundancia del campo ya fueron explicadas por Eric Thompson (1970, p. 224 y ss.). Véase también la clásica descripción del panteón maya por Anders (1963).

- ¹³ El *Popol Vuh* describe a Huracán (Quiché: Hunrakán), ‘Uno su pie’, como una especie de trinidad de rayos. En su comentario, Dennis Tedlock (1985, p. 249) explica que la palabra quiché empleada en este contexto, *cakulha* (con pronunciación aguda: “cakulhá”) no sólo significa ‘rayo’, sino también es el nombre del hongo *Amanita muscaria*. El curandero quiché siente las comunicaciones de la deidad en su propio cuerpo por una vibración de músculos o nervios, un “rayo” en la sangre (véase el estudio de Barbara Tedlock, 1982, y el comentario de Freidel, Schele y Parker, 1995, p. 200).

- ¹⁴ Para la interpretación de este conjunto –antiguamente denominado “Monstruo Cuadripartita”– como “plato-dios”, véase la obra de Freidel, Schele y Parker (1993, pp. 213-219, 247-251, 450-451). Es interesante el relato lacandón de cómo los dioses mismos hicieron los incensarios como objetos de culto y como una ayuda para la gente (Bruce, 1974, p. 213 y ss.). Piénsese también en los elaborados incensarios de Teotihuacan.

- ¹⁵ Para la interpretación de esta y otras escenas del Grupo Borgia remitimos de nuevo a los libros explicativos correspondientes de la colección del Fondo de Cultura Económica.

- ¹⁶ Pensamos que Cihuacóatl-Tzitzimítl sobrevive en las tradiciones de hoy en día como “La Bandolera”, la seductora espectral y traicionera. Es notable que como deidad de la tierra y del cielo nocturno, Cihuacóatl no sólo reúne aspectos de la muerte y de la procreación, sino también, al igual que Tezcatlipoca-Hunrakán, se asocia con el poder visionario. Según Mendieta (libro II, cap. 19): “a una yerba que algunos dicen picietl (y los españoles llaman tabaco) la tenían algunos por cuerpo de una diosa, que nombraban Ciuacoatl”. En el capítulo de los nueve ritos del *Códice Borgia* (pp. 29-

47) esta diosa ocupa un lugar protagónico y aparece con la iconografía combinada del cuerpo esquelético y la falda de estrellas (por ejemplo, *Borgia*, p. 32). Con Ciucacóatl se compara la mujer que ha dado a luz (Sahagún, libro VI, cap. 34). En una ceremonia curativa, el enfermo es encomendado a Citlalcueye, diosa de la Vía Láctea y creadora de la vida (Ruiz de Alarcón, tratado IV, cap. 3). Véanse también los estudios de Mönnich (1969), Heyden (1974), Furst (1982), Klein (1988) y Báez-Jorge (1988).

¹⁷ Véanse la Leyenda de los Soles (*Códice Chimalpopoca*, p. II, y en la *Histoire du Mexique* de Garibay, 1979, p. 106). El *Lienzo de Jucutacato*, Michoacán, muestra cómo la gente proviene del Lugar del Lebrillo Precioso, Chalchiuhapazco, situado en el mar, el Golfo de México (Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, III, p. 45; cf. Roskamp, 1999).

¹⁸ Byland y Pohl (1994, p. 204) proponen que este jeroglifo onomástico puede contener una escritura fonética: *neñe* significa ‘sangre’ (Chalcatongo: *niñi*), y, con una ligera diferencia tonal, ‘mazorca ya seca’ (Chalcatongo: *niñi*). El signo en Yuta Tnoho, sin embargo, no contiene una mazorca, sino claramente una flor de maíz. Por homonimia, la espiga (*yoco*) simboliza el ‘aliento de la vida’ (*yoco*), que forma parte de varios nombres de deidades en dzaha dzauí. En la época colonial se designaba al “gran señor que está en la cueva de Chalcatongo” como Tani Yoco (cf. Jansen, 1982, apéndice 2).

¹⁹ Esta imagen puede haber sido proyectada sobre el cielo nocturno, como sugieren Freidel, Schele y Parker (1993, p. 75 y ss.), pero reducir este rico complejo de significaciones exclusivamente a la posible dimensión astronómica sería regresar a los errores del *Astraldeutung* (véase nuestra revisión de la historia de esta interpretación astral en el libro explicativo del *Códice Fejérváry-Mayer*, publicado en la colección del Fondo de Cultura Económica).

²⁰ Las estrellas mismas son comparadas con árboles en la cosmovisión lacandona actual: Hachäkyum [‘Verdaderamente Nuestro Señor’] hizo el cielo junto con los estrellas. Cuando no había luna, Hachäkyum veía que la tierra estaba muy oscura. No se veía. Estaba muy oscuro. Esto fue cuando hizo las estrellas. Las hizo con arena de piedras. Primero las sembró. Hachäkyum dijo de ellas: ‘Las raíces de las estrellas que he sembrado, son raíces de árbol. Todas las raíces de las estrellas

son las raíces de los árboles. Los árboles están sembrados junto con ellas. Al caerse un árbol en el cielo, se cae una estrella'. Cuando terminó de hacer las estrellas, había claridad en la oscuridad. (Bruce, 1974, pp. 105-106.)

- ²¹ El *Códice Tudela* (pp. 97, 104, 111 y 118) menciona explícitamente los cuatro árboles con sus aspectos adivinatorios y los asocia con las cuatro partes del tonalpoalli: allí aparece también el *quetzalhuexotl* como árbol del Sur. Compárese también nuestro comentario con la información de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*. No solamente en la historia sagrada ñuudzauí, sino también en varios relatos nauas, la época primordial es caracterizada por un gran árbol, generalmente asociado con Tamoanchan. Para un estudio exhaustivo del simbolismo de este concepto remitimos a la reciente monografía de López Austin (1994).
- ²² Cf. Freidel, Schele y Parker (1993, pp. 283 y 466). Las casas de Quetzalcóatl se ven en el *Códice Vaticano A* (p. 7v). Compárese con el Templo Enjoyado de la Serpiente Emplumada, donde se celebra el culto al envoltorio del pedernal del que había nacido el Fundador divino, el señor 9 Viento, Quetzalcoatl (*Códice Tonindeye*, p. 15).
- ²³ La identificación de la persona pequeña frente a Kan Balam es tema de debate entre los especialistas. Seguimos aquí la opinión de Schele y Freidel (1990, pp. 239-241). Según otros autores este hombre más pequeño frente al rey es también Kan Balam, pero cuando era joven (Bassie-Sweet, 1991, p. 203).
- ²⁴ Véase *Códice Iya Nacuaa I* (pp. III-IV, XVII): los rumbos a que pertenecen los árboles son representados mediante los glifos toponímicos que representan los puntos cardinales de Ñuu Dzauí. Los mismos topónimos de las cuatro direcciones aparecen en la narración de los ritos con que los fundadores primordiales de los señoríos tomaron posesión de sus tierras e iniciaron su reino (véase nuestro libro explicativo del *Códice Yuta Tnoho*). El uso de las cuatro direcciones como emblemas de orden cósmico, tanto en el sentido de la piedad religiosa como en el del poder político, se encuentra también en la iconografía europea medieval y renacentista-barroca: frecuentemente las esquinas de iglesias y palacios son decoradas con las figuras simbólicas de los cuatro evangelistas (representados como hombre, león, toro y águila

respectivamente) o de los cuatro continentes (representados como mujeres con distintos atributos).

- ²⁵ Las implicaciones de esta idea son analizadas con detalle por Heyden (1989a, b), Freidel (1992) y McAnany (1995). Véase también la discusión del significado mántico del árbol en el libro explicativo del *Códice Vaticano B* (Anders y Jansen, 1993, pp. 120-121). Los chatinos hablan de “plantar al niño” cuando el cordón umbilical es enterrado con las ofrendas correspondientes en uno de los lugares sagrados de la comunidad, bajo una “cruz de nacimiento” y un árbol, que así es conectado con el destino del recién nacido (Greenberg, 1981, p. 152 ss.).
- ²⁶ En náuatl una metáfora conocida para sangre es *chalchiuhatl*, ‘agua de jade’. Para una discusión amplia de los términos relacionados, *k’u*, ‘deidad’; *k’uul*, ‘divino’ (yucateco) o *ch’ul*, ‘sagrado, divino’ (tzotzil), así como de los jeroglíficos correspondientes, véase la obra de Freidel, Schele y Parker (1993, pp. 53 y ss., 176, 182, 201-202, 445-446). Compárese McAnany (1995, p. 37 y ss.). *Ch’ulel* (en tzotzil) se puede traducir como ‘alma’ y *ch’ulelal* como ‘el espíritu de un muerto’.
- ²⁷ Véase el estudio clásico de Eduard Seler en sus *Gesammelte Abhandlungen* II (p. 717 y ss.). Posiblemente se trate de recipientes conmemorativos de las parafernalias del ritual. También es interesante señalar que Cristóbal del Castillo (1991, cap. 5, p. 154) dice que *tepetlacalli* era donde se guardaban los huesos de un difunto durante los cuatro años antes de que se hiciera un Envoltorio con ellos.
- ²⁸ Según Ruiz de Alarcón (tratado VI, cap. 14), el día 1 Jaguar era el nombre esotérico del punzón de hueso utilizado para hacer el autosacrificio. Para la descripción detallada de la lápida y de otras procedentes de Huilocintla, véase Seler, *Gesammelte Abhandlungen* (III, pp. 514-521.)
- ²⁹ Una buena descripción de tal forma de visiones y de su impacto individual y social nos da el relato de Black Elk, hombre sagrado de los lakotas (Neihardt, 1961). Allí también volvemos a encontrar el árbol sagrado, en conexión con el aro del pueblo (*the hoop of the nation*), concepto altamente significativo para entender el valor del árbol como símbolo en el arte mesoamericano. El *hoop* norteamericano tiene tam-

bién aspecto visionario y naualista y funciona como un instrumento de contacto con el otro mundo.

- ³⁰ Citamos la traducción que J. Roviralta Borrell hizo de esta obra de Goethe.
- ³¹ Sobre el dibujo del fresco y una descripción más amplia de los hallazgos en Ocotelulco, véase la contribución del arqueólogo Contreras Martínez al libro explicativo del *Códice Cospi* (colección del Fondo de Cultura Económica). Nuestra interpretación elabora el aspecto visionario del culto sin dejar de concordar con la conclusión general del mencionado autor: “el simbolismo manifiesto en las estructuras policromas de Ocotelulco se vincula con el sacrificio humano como fuente de regeneración de la fuerza de los dioses que sostienen el universo”. En cuanto a los detalles: la bandera, como vimos, es el conocido signo del sacrificio humano, y como adorno del dios Sol se encuentra en el *Códice Borgia* (p. 71). La misma combinación de la bandera y la flecha con plumones se ve como decoración del envoltorio de un difunto venerado en el *Códice Magliabechi* (p. 72). El camino de la muerte es una especie de costillar semejante al cuerpo esquelético de Cihuacóatl que forma uno de los templos en el *Borgia* (p. 30). Las serpientes emplumadas tienen distintos rostros, entre los que se reconocen el de Tezcatlipoca y el de Quetzalcóatl; compárese la representación de los sacerdotes nauales (“espiritados”, según el término usado por cronistas coloniales) en el *Códice Borgia* (p. 29 y ss.).
- ³² El año corresponde a 1105 d. C. El nacimiento del señor 9 Flor, Flecha Venerada con Tabaco Ardiente, había sido 38 años antes, en el año 3 Caña, o 1067 d. C. (*Códice Ñuu Tnuo-Ndisi Nuu*, p. 7-V); todavía estaba vivo en el año 10 Pedernal, o 1100 d. C. (*Códice Iya Nacuaa II*, p. 7-II). El día de la boda -7 Águila- en que se hizo esta ceremonia para el difunto señor 9 Flor era sagrado para la dinastía de Tilantongo y favorito para los casamientos reales. El casamiento mismo era muy importante para la legitimación del señor 8 Venado, ya que él en realidad no perteneció a la dinastía de Tilantongo, pero la señora 10 Zopilote sí, por ser hija de una hermana del señor 12 Lagartija, rey de Tilantongo, perteneciente a la primera dinastía (cf. *Códice Ñuu Tnuo-Ndisi Nuu*, p. 5-IV).
- ³³ Léase el análisis de Freidel, Schele y Parker (1993, p. 207 y ss.) en conexión con lo

observado por Anders, Jansen y Reyes (1993, p. 62 y ss. y p. 175 y ss.) en su comentario al *Códice Borgia*.

- 34 Compárese lo dicho por don Carlos Chichimecatecuhtli:

entiende, hermano, que mi abuelo [Nezaualcóyotl] y mi padre [Nezaualpilli] miraban a todas partes, *atrás y delante* –como si dijese “sabían lo pasado y porvenir, y sabían lo que se había de hacer en largos tiempos y lo que se hizo, como dicen los padres y nombran los profetas”–, que de verdad te digo que profetas fueron mi abuelo y mi padre, que sabían lo que se había de hacer y lo que estaba hecho. (González Obregón, 1910, p. 40.)

En el *Titulo de Totonicapan* (f. 8r) se llama a los ancestros-fundadores explícitamente *nawal winak*, ‘gente-naual’.

- 35 Vemos un paralelo en la escena ya citada del *Códice Borgia* (p. 32): una culebra bicéfala rodea la vasija deificada en que se coloca el cuchillo del sacrificio, y de sus fauces salen las caras del Tezcatlipoca rojo y del Tezcatlipoca negro.

- 36 Pensamos, por ejemplo, en la Serpiente-Jaguar con el glifo de Tezcatlipoca en el Museo de Etnología en Berlín (Fischer y Gaida, *et al.*, 1993, p. 77).

- 37 En la estructura de la historiografía azteca, los eventos previos a la manifestación de Huitzilopochtli a su gente en Coatepec corresponden a los de una época de oscuridad primordial (llamada *yohuayan* en los *Anales de Cuauhtitlan*, § 22), es decir, una época sagrada, anterior a la aparición de la luz, *in illo tempore*. De hecho, algunas fuentes mencionan explícitamente un periodo de oscuridad antes de la manifestación de Huitzilopochtli (*Códice Azcatitlan*, lám. VI). Esta “época temprana” enfoca la unidad primordial (idealizada) de los pueblos, todos originados en la misma matriz de la tierra (Chicomoztoc), que después fueron divididos y dispersados, de modo que cada uno buscó su territorio. Esta ruptura traumática es registrada por medio de un símbolo mántico: el árbol que se rompe (en la *Tira de Peregrinación*, lám. III) o por el agua que arrastra a la gente y sus posesiones (en el *Códice Azcatitlan*, lám. V).

- 38 El relieve en un hueso antiguo muestra precisamente lo que debemos imaginarnos: desde el subterráneo oscuro al pie de la pirámide, la serpiente de visión sube ondu-

lando (cf. Schele y Miller, 1986, p. 285). Este hueso labrado probablemente servía como asidero para un objeto ceremonial. El hecho de que varios asideros de incensarios (*tlamaitl*) tengan la forma de una serpiente de fuego (*xiuhcoatl*), tal vez deba interpretarse de modo análogo: son objetos que establecen contacto con el otro mundo.

- ³⁹ Compárese el relato lacandón sobre cómo los dioses nacieron de flores de nardo (Bruce, 1974, p. 19). Este tema también está presente en figurillas de Jaina y se entrelaza con todo un complejo iconográfico de vasijas funerarias mayas que tratan de la victoria de la vida sobre la muerte (relatada en el *Popol Vuh* como la lucha de los dos hermanos contra los dioses del inframundo) y consuelan a los difuntos y sus prójimos con la fe en la resurrección o, mejor dicho, en la continuidad de la vida (Robicsek y Hales, 1981, p. 149 y ss.).
- ⁴⁰ Compárese el paso de los azteca-mexitin entre los dos cerros en el *Códice Azcatitlan* (lám. IV) con los dos cerros que chocan y aplastan al difunto en el *Códice Vaticano A* (p. 2 r). En este marco no parece ser casualidad que tanto Aztlán, la tierra de origen, como Mictlán, el reino de los muertos, para los aztecas se situaban en el Norte.
- ⁴¹ Véase Eschmann (1976, p. 169 y ss.). La crónica de Cristóbal del Castillo (1991, cap. 5, pp. 146-157) describe con detalle cómo se formó el envoltorio de Huitzilopochtli.
- ⁴² El documento está fechado en Villa Alta el 18 de noviembre de 1704. Agradecemos a Michel Oudijk la amabilidad de habernos dado a conocer este texto y proporcionado la paleografía, de la que aquí presentamos una versión en ortografía modernizada. Una introducción a este importantísimo documento es el artículo de Alcina Franch (1979).
- ⁴³ Véanse la publicación de Caso (1961) y el estudio de Parmenter (1982). Compárese la representación de las cuevas en Durán (1967, ilustración del cap. 2). Para más observaciones sobre el culto a los envoltorios, remitimos a los libros explicativos de los códices *Yuta Tnoho*, *Tonindeye*, *Borgia* y *Cospi* en la colección de Códices Mexicanos del Fondo de Cultura Económica.
- ⁴⁴ Cf. Durán (1967, Ritos, cap. 5) y Ruiz de Alarcón (*passim*). Probablemente la pintura

de vírgulas de humo alrededor del ojo (*Borgia*, p. 35, y *Tonindeye*, pp. 18-19) es una representación abreviada de esta experiencia.

- ⁴⁵ Véase el estudio clásico de Seler en sus *Gesammelte Abhandlungen* (II, p. 368 y ss., especialmente el dibujo 54 en la p. 393). Él indica que estos lanzadardos fueron comprados en Tlaxiaco. El historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida, en su obra inédita, dice que procedieron de Achiutla.
- ⁴⁶ Para el concepto de la cueva como entrada al otro mundo y para la consecuente importancia ritual de las cuevas en el mundo maya, véase el artículo de MacLeod y Puleston (1979) y la monografía de Bassie-Sweet (1991). Con frecuencia los templos antiguos tenían un lazo con alguna cueva, bien por estar contruidos encima (Heyden, 1975), bien por tener subterráneos o tumbas dentro, como en el caso del Templo de las Inscripciones en Palenque (Schele, 1977). Compárense, para el área de Oaxaca, los estudios recientes de Romero (1994) y la contribución de González Licón y Márquez Morfin en la obra editada por Nicholson y Quiñones Keber (1994, p. 223 y ss.).
- ⁴⁷ La fecha es año 6 Caña, día 4 Movimiento, el día sagrado del Señor 4 Movimiento, uno de los divinos primeros señores (compárense los códices *Yuta Tnoho*, pp. 33, 20, y *Tonindeye*, p. 3). Efectivamente, nace un hijo, señor 4 Perro, 273 días (un tonalpoalli más una trecena) después, periodo que corresponde a los nueve meses del embarazo.
- ⁴⁸ Cf. los códices *Tonindeye* (p. 18) y *Yuta Tnoho* (p. 49).
- ⁴⁹ El cordón cubierto de plumones en sí mismo es una metáfora para el viaje extático: entre los huicholes tales cuerdas simbolizan el vuelo mágico a través de las nubes, por el cual los niños llegan a Nuestra Madre en Wirikutâ, el país del peyote divino (véase Furst y Anguiano, 1977). En el *Códice Yuta Tnoho* (p. 48), el señor 9 Viento, Quetzalcóatl, desciende sobre esta cuerda como “águila y serpiente de fuego” (*yaha yahui*), es decir, como sacerdote-naual, “espiritado” (Jansen, 1982, p. 147 y ss.).
- ⁵⁰ Véanse Jansen y Pérez Jiménez (1998) y Jansen, Kröfges y Oudijk (1998). El argumento principal para esta identificación se encuentra en el *Mapa de Xoxocotlan* (Smith, 1973a), que registra los nombres de las diferentes lomas de Monte Albán en nautl y dzaha dzauí. Hay que tomar en cuenta que no hay sólo un nombre sino un comple-

jo de topónimos. Monte que se Abre es un sinónimo de Peña Encorvada (códices *Yuta Tnoho*, p. 42, y *Tonindeye*, p. 19): ambos se refieren a un “cerro grande” (“romper” y “doblar” son homónimos de “grande”, *cahnu*, en dzaha dzau). El Insecto es un piojo o una mosca, que se lee Tiyucu (Sayultepec), una de las lomas de Monte Albán (cf. *Añute*, p. 7-III). El Recinto de Carrizo representa Yucu Yoo, ‘Cerro de la Luna’ o ‘Cerro del carrizo’ (Acatepec). El Altar de la Vasija del Dios de la Lluvia probablemente describe el lugar como un sitio arqueológico de santuarios donde se encuentran urnas con cara de Cocijo. La Serpiente de Fuego (*yahui*), que lo califica como un centro de poder chamánico, se ve también en relieves de la época clásica de Monte Albán mismo, por ejemplo en la estela 1 de la Plataforma Sur.

⁵¹ Manuel Martínez Gracida describió brevemente la exploración de este sitio en el primer tomo de su magistral obra *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Los jóvenes Atilio y Ramón Reyes encontraron una cantidad de vasijas en un sepulcro que les mandó excavar don Luis Avendaño, y este último obsequió los hallazgos al doctor Fernando Sologuren, en cuya famosa colección Eduard Seler vio esta vasija y la dibujó (*Gesammelte Abhandlungen*, III, p. 522 y ss.). A su vez, Paddock (1994) resumió las referencias más importantes de la literatura científica. En el taller Mixtec Gateway I (celebrado en Las Vegas en 1994), Bruce Byland presentó una descripción iconográfica (cf. Byland y Pohl, 1994, p. 77 y ss.). Véase también la contribución de Quiñones Keber en Nicholson y Quiñones Keber (1994, p. 143 y ss.). En el segundo taller Mixtec Gateway (Las Vegas, 1995), Michael Lind observó que la forma de esta vasija (olla trípode) es típica de la cerámica ñuudzaui, y como tal aparece con frecuencia en estos códices –por ejemplo en las escenas de matrimonio–, así como en el *Códice Borgia* (cf. la contribución de Lind en Nicholson y Quiñones Keber, 1994, p. 79 y ss.).

⁵² Véase el análisis que de este difrasismo hizo Miguel León-Portilla (1966, p. 189 y ss.).

⁵³ Sobre el fenómeno de la “satanización” de la religiosidad mesoamericana por los cristianos, véanse los libros explicativos que acompañan las ediciones facsimilares de los códices *Laud* y *Magliabechi* en la colección Códices Mexicanos del Fondo de Cultura Económica.



BIBLIOGRAFÍA



BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René (ed.), 1984, *Relaciones geográficas del siglo xvi: Antequera (I, II)*, UNAM, México.
- , 1985, *Relaciones geográficas del siglo xvi: Tlaxcala (II)*, UNAM, México.
- Aguilera, Carmen, 1997, “Aculturación en el *Códice Cospi*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, UNAM, México.
- Alcina Franch, José, 1979, “Calendario y religión entre los zapotecos serranos durante el siglo xvii”, en *Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, Barbro Dahlgren (ed.), pp. 212-224, SEP-INAH, México.
- Alvarado, Francisco de, 1962, *Vocabulario en Lengua Mixteca*, INAH-INI, México. (Original de 1593.)
- Anales de Cuauhtitlán*, “*Códice Chimalpopoca*”, 1975, Edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México. (También editado por Lehmann, 1938.)
- Anales de Tecamachalco*, 1903, Edición y traducción de Antonio Peñafiel, México.
- Anales de Tlatelolco*, 1948, Edición y traducción de Heinrich Berlin y Robert H. Barlow, México.
- Anders, Ferdinand, 1963, *Das Pantheon der Maya*, ADEVA, Graz.
- , 1976, *Mexikanische Zauberfiguren*, Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums N. F. 68, Viena.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, 1988, *Schrift und Buch im Alten Mexiko*, ADEVA, Graz.
- , 1993, *El Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Código Vaticano B (Código Vaticano 3 773)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1994, *Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Código Laud* (con una contribución de Alejandra Cruz Ortiz), Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1996, *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Código Vaticano A (Código Vaticano 3 738)*, 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 Mexicanus 1*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1992b, *Crónica Mixteca: El Rey 8 Venado "Garra de Jaguar" y la Dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1994, *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1991, *El Libro del Cuaucoatl. 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 (Mus. Borg. P. F. Messicano 1)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter van der Loo, 1994, *Calendario de Pronósticos y Ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi (4 093)* (con contribuciones de Eduardo Contreras Martínez y Beatriz Palavicini Beltrán), Fondo de Cultura Económica, México.
- Arana, Evangelina y Mauricio Swadesh, 1995, *Los elementos del mixteco antiguo*, INI-INAH, México.
- Báez-Jorge, Félix, 1988, *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Barrat, D. M., 1951, "The Library of John Selden and its Later History", en *The Bodleian Library Record*, 3 (31).
- Bassie-Sweet, Karen, 1991, *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Norman, Oklahoma.
- Bjerg, Hans Chr., 1973, "Mapa Xochitepec. Et Mexicansk Billedskrift på Etnografisk Samling", en *Nationalmuseets Arbejdsmark*.
- Boege, Eckart, 1988, *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI Editores, México.
- Boone, Elizabeth Hill y Walter D. Mignolo (eds.), 1994, *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes*, Duke University Press, Durham y Londres.

- Breton, Alain, 1994, *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*, Société des américanistes y Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Brioso y Candiani, Manuel, 1910, *Biografía del Sr. Manuel M. Gracida*, Oaxaca.
- Brotherston, Gordon, 1955, *Painted Books from Mexico*, British Museum Press, Londres.
- Bruce, Robert D., 1974, *El Libro de Chan K'in*, Colección Científica, INAH, México.
- Burgoa, Francisco de, 1934, *Geográfica descripción* (I y II), Publicaciones del ACN 25, 26, México.
- Burland, Cottie A., 1955, *The Selden Roll*, Gebr. Mann, Berlín.
- , 1958, "Ethnographic Notes on Codex Selden in the Bodleian Library of the University of Oxford", en *Miscelanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, I.
- , 1960, "The Map as a Vehicle of Mexican History", en *Imago Mundi*, 15.
- Byland, Bruce E. y John M. D. Pohl, 1987, "The Marriage of 12 Wind and 3 Flint at White Hill", en *Thesis*, 2.
- , 1994, *In the Realm of 8 Deer*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres.
- Carrasco, David, 1982, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Caso, Alfonso, 1949, "El Mapa de Teozacoalco", en *Cuadernos Americanos*, VIII (5).
- , 1959, "Nota bibliográfica sobre Dark, Ph. - Mixtec Ethnohistory", en *American Anthropologist*, 61: 1.
- , 1960, *Interpretación del Códice Bodley 2 528*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- , 1961, "Los lienzos mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*.
- , 1964, *Interpretación del Códice Selden 3 135*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- , 1966, "The Lords of Yanhuitlan", en *Ancient Oaxaca*, John Paddock (ed.), Stanford.
- , 1967, *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, México.
- , 1977-79, *Reyes y reinos de la Mixteca* (I, II), Fondo de Cultura Económica, México.
- Castellanos, Abraham, 1910, *El Rey Lukano y los Hombres del Oriente. Leyenda indígena inspirada en los restos del 'Códice Colombino'*, A. Carranza e Hijos, México.
- , 1989, *Danni Dipaa*, Carteles Editores, Oaxaca.

- , 1990, *Discursos a la Nación Mexicana sobre la Educación Nacional*, Colección Nuestros Maestros, Oaxaca.
- Castillo, Cristóbal del, 1991, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, INAH, México.
- Claessen, Henri J. M. y Jarich G. Oosten (eds.), 1996, *Ideology and the Formation of Early States*, E. J. Brill, Leiden.
- Clark, James Cooper, 1912, *The story of "Eight Deer" in Codex Colombino*, Londres.
- Códice Añute = Códice Selden, véase Caso, 1964.
- Códice Azcatitlan, 1949, Edición con comentario de Roberto Barlow, *Journal de la Société des Américanistes*, 38.
- Códice Borgia, 1976, Edición con comentario de Karl Anton Nowotny, ADEVA, Graz. (Véase también Anders, Jansen y Reyes García, 1993.)
- Códice Cospi, 1968, Con comentario de Karl Anton Nowotny, ADEVA, Graz.
- Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 1975, traducción de Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México.
- Códice Dresdensis, 1975, edición con introducción de Helmut Deckert y Ferdinand Anders, ADEVA, Graz.
- Códice Fejérváry-Mayer, 1971, con introducción de Cottie A. Burland, ADEVA, Graz. (Véase también Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1994.)
- Códice Iya Nacuaa = Códice Colombino-Becker: véase León Portilla, 1996.
- Códice Iya Nacuaa I = Códice Colombino, 1996, con comentario de Alfonso Caso y Mary Elizabeth Smith, México.
- Códice Iya Nacuaa II = Códice Becker I, 1961, con comentario de Karl Anton Nowotny, ADEVA, Graz.
- Códice Laud, 1996, edición con introducción de Cottie A. Burland, ADEVA, Graz. (Véase también Anders, Jansen y Cruz Ortiz, 1994.)
- Códice Mendoza, 1938, edición con comentario de James Cooper Clark, Londres. Otra edición es la de Francisco del Paso y Troncoso y Jesús Galindo y Villa, México, 1925. (Reeditada en 1979.)

- Códice Madrid o Tro-Cortesiano*, 1967, edición con introducción de Ferdinand Anders, ADEVA, Graz.
- Códice Ñunaha* (San Pedro Cántaros): véase Smith, 1973b; y Jansen, 1994.
- Códice Ñuu Ñaña* = *Códice Egerton 2 895*, 1965, edición con introducción de Cottie A. Burland, ADEVA, Graz. (Véase también Jansen, 1994.)
- Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* = *Códice Bodley*: véase Caso, 1960.
- Códice Telleriano-Remensis*, 1995, edición con comentario de Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin.
- Códice Tonindeye* = *Códice (Zouche-) Nuttall*, 1987, edición con introducción de Ferdinand Anders y Nancy Troike, ADEVA, Graz. (Véase también Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b.)
- Códice Tudela*, 1980, edición con comentario de José Tudela de la Orden, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- Códice Vaticano 3 738 ("A")*, 1979, ADEVA, Graz. (Véase también Anders y Jansen, 1996.)
- Códice Vaticano B*: véase Anders y Jansen, 1993.
- Códice Yuta Tnoho* = lado anverso del *Códice Vindobonensis Mexicanus 1*, 1974, edición con introducción de O. Adelhofer, ADEVA, Graz. (Véase también Anders, Jansen y Pérez, 1992a.)
- Códice Yuta Tnoho reverse* = lado reverso del *Códice Vindobonensis Mexicanus 1*, 1974, edición con introducción de Otto Adelhofer, ADEVA, Graz. (Véase también Anders, Jansen y Pérez, 1992a.)
- Coe, Michael D., 1992, *Breaking the Maya Code*, Thames & Hudson, Londres.
- Corona Nuñez, José, 1964-67, *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de lord Kingsborough* (I-IV), Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.
- Chadwick, Robert, 1971, "Native pre-Aztec History of Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed.), IX, University of Texas Press, Austin.
- Dahlgren de Jordán, Barbro, 1954, *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, UNAM, México.
- , 1963, *Nocheztli, la grana cochinilla, economía de una región*, Porrúa, México.

- Dark, Philip, 1958, *Mixtec Ethnohistory. A Method of Analysis of the Codical Art*, Oxford University Press.
- , 1959, "Evidence for the Date of Painting and Provenience of Codex Selden and Codex Bodley", en *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas* (1958), II, San José de Costa Rica.
- Dark, Philip y Joyce Plesters, 1959, "The Palimpsests of Codex Selden: Recent Attempts to Reveal the Covered Pictographs", en *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas* (1958), II, San José de Costa Rica.
- Davies, Nigel, 1977, *The Toltecs until the Fall of Tula*, University of Oklahoma Press, Norman.
- , 1980, *The Toltec Heritage*, University of Oklahoma Press, Norman.
- De la Garza, Mercedes (coord.), 1983, *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (I), UNAM.
- Demarest, Arthur A. y Geoffrey W. Conrad, 1992, *Ideology and pre-Columbian Civilizations*, School of American Research Press, Santa Fe.
- De Schuyter, Jan, 1943, *De Antwerpsche Poesje, zijn Geschiedenis en zijn Speelteksten*, Amberes (reimpreso en 1978).
- De Vries, Jan, 1959, *Heldenlied en heldensage*, Aula-boeken, Utrecht y Amberes.
- Díaz, Gisele, Alan Rodgers y Bruce E. Byland, 1993, *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, Dover Publications, Nueva York.
- Dietschy, Hans, 1940-41, "Zur Entzifferung einer; Mexikanischen Bilderhandschrift", en *Anthropos*, 35-36.
- Durán, Diego, 1967, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 tomos), Porrúa, México.
- Dyk, Ann y Betty Stoudt, 1973, *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*, Instituto Lingüístico de Verano, México.
- Eagleton, Terry, 1991, *Ideology. An Introduction*, Verso, Londres y Nueva York.
- Edmonson, Munro S., 1971, *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, Middle American Research Institute, Publication 35, Tulane University, Nueva Orleans.

- Eschmann, Anncharlott, 1976, *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken*, Indiana Beiheft 4, Berlin.
- Feldman, Lawrence H., 1974, "Tollan in Hidalgo. Native Accounts of the Central Mexican Tolteca", en *Studies of Ancient Tollan*, Richard A. Diehl (ed.), University of Missouri Monographs in Anthropology 1.
- Fernández de Miranda, María Teresa, 1961, "Toponimia Popoloca", en *A William Townsend en el 25 aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, M. Gamio y R. Noriega (eds.), Instituto Lingüístico de Verano, México.
- Flannery, Kent y Joyce Marcus (eds.), 1983, *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Academic Press, Nueva York.
- Florescano, Enrique, 1995, *El mito de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1997, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, UNAM, México.
- Fischer, Manuela y Marie Gaida, et al., 1993, *Die Sammlung Vorspanischer Kunst und Kultur aus Mexiko im Museum für Völkerkunde, Berlin*, Staatliche Museen zu Berlin, Berlin.
- Freidel, David, 1992, "The Trees of Life. Ahau as Idea and Artifact in Classic Maya Lowland Civilization", en *Ideology and pre-Columbian Civilizations*, Arthur A. Demarest y Geoffrey W. Conrad (eds.), School of American Research Press, Santa Fe.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, 1993, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Morrow, Nueva York.
- Fuente, Julio de la, 1977, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, INI, México.
- Furst, Jill L., 1977, "The Tree Birth Tradition in the Mixteca, Mexico", en *Journal of Latin American Lore*, 3 (2).
- , 1978a, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*, Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany.
- , 1978b, "The Life and Times of 8 Wind Flinted Eagle", en *Alcheringa*, 4 (1).
- , 1982, "Skeletonization in Mixtec Art: A re-Evaluation", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Elizabeth H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks, Washington.
- Furst, Peter y Marina Anguiano, 1977, "To Fly as Birds: Myth and Ritual as Agents of

- Enculturation among the Huichol Indians of Mexico", en *Enculturation in Latin America: an Anthology*, Johannes Wilbert (ed.), Latin American Center Publications, University of California, Los Ángeles.
- Gadow, Hans, 1908, *Through Southern Mexico, being the Account of the Travels of a Naturalist*, Witherby & Co, Londres.
- García, Gregorio, 1981, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, México. (Original de 1607.)
- García Granados, Rafael, 1953, *Diccionario Biográfico de Historia Antigua de Méjico*, Instituto de Historia, México.
- Garibay, Ángel María, 1971, *Historia de la literatura náhuatl* (2 tomos), Editorial Porrúa, México.
- , 1979, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*, Editorial Porrúa, México.
- Gaxiola, Margarita y Maarten Jansen (eds.), 1978, *Primera Mesa Redonda de Estudios Mixtecos*, INAH, Oaxaca.
- Gerhard, Peter, 1972, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge.
- Glass, John B., 1975, "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed.), University of Texas Press, Austin.
- Glass, John B. y Donald Robertson, 1975, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed.), 14, University of Texas Press, Austin.
- Gledhill, John, Barbara Bender y Mogens Trolle Larsen (eds.), 1988, *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Unwin Hyman, Londres.
- González Obregón, Luis, 1910, *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra Don Carlos, Indio Principal de Tezcuco*, Publicaciones del Archivo General de la Nación 1, México.
- , 1912, *Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros*, Publicaciones del Archivo General de la Nación 3, México.

- Gossen, Gary, 1974, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Graulich, Michel, 1988, *Quetzalcoatl y el Espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes.
- Greenberg, James B., 1981, *Religión y economía de los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Greenleaf, Richard E., 1961, *Zumarraga 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.
- , 1978, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", en *The Americas*, XXXIV: 3, Washington, D. C.
- Gruzinski, Serge, 1991, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Guiteras Holmes, C., 1965, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gutiérrez Solana, Nelly, 1985, *Códices de México: historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*, Panorama Editorial, México.
- , 1987, "Avances en los estudios sobre los códices mixtecos (1973-84)", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 58.
- Hassig, Ross, 1988, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Herrmann Lejarazu, Manuel A., 1988, *Estudio e interpretación de un manuscrito mixteco denominado "Código Muro"*, tesis de maestría, UNAM.
- Herrera, Antonio de, 1947, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Océano*, Madrid.
- Heyden, Doris, 1974, "La diosa madre: Itzpapalotl", en *Boletín del INAH*.
- , 1975, "An Interpretation of the Cave underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico", en *American Antiquity*, 40: 2.

- , 1987, “Magia negra: Tezcatlipoca y Obsidiana”, en *Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines. I Coloquio*, Barbro Dahlgren (ed.), UNAM.
- , 1989a, “The Skin and Hair of Tlaltecuhli”, en *The Imagination of Matter. Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, David Carrasco (ed.), BAR International Series, 515, Oxford.
- , 1989b, “Posibles antecedentes del glifo de México Tenochtitlan en los códices pictóricos y en la tradición oral”, en *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, Carlos Martínez Marín (ed.), UNAM, México.
- Himmerich y Valencia, Robert, 1991, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*, University of Texas Press, Austin.
- Historia tolteca chichimeca*, 1976, edición y estudio de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, CISINAH-INAH-SEP, México.
- Ibach, Thomas J., 1980, “A Man Born of a Tree: a Mixtec Origin Myth”, en *Tlalocan*, VIII.
- Ichon, Alain, 1973, *La religión de los totonacas de la sierra*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, 1975-77, *Obras históricas* (I, II), UNAM.
- Jansen, Maarten, 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*, Amsterdam.
- , 1987, “Dzavuindanda, Ita Andehui y Iukano: historia y leyenda mixteca”, en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 42, Amsterdam.
- , 1988a, “The Art of Writing in Ancient Mexico: an Ethno-Iconological Perspective”, en *Visible Religion*, VI, E. J. Brill, Leiden.
- , 1988b, “Dates, Deities and Dynasties, non-Durational Time in Mixtec Historiography”, en *Continuity and Identity in Native America, Essays in Honor of Benedikt Hartmann*, Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning (eds.), E. J. Brill, Leiden.
- , 1989, “Nombres históricos e identidad étnica en los códices mixtecos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 47, Amsterdam.

- , 1990, "The Search for History in Mixtec Codices", en *Ancient Mesoamerica*, I.
- , 1992, "Mixtec Pictography: Conventions and Contents", en *Handbook of Middle American Indians, Supplement 5: Epigraphy*, Victoria Reifler Bricker (ed.), University of Texas Press, Austin.
- , 1994, *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1996, "Lord 8 Deer and Nacxítl Topiltzin", en *Mexicon*, XVIII (2).
- , 1997, "Símbolos de poder en el México Antiguo", en *Anales del Museo de América*, 5, Madrid.
- , 1998a, "El 'Rosario' de Taix y la literatura mixteca", en *Acervos*, 8/9, Oaxaca.
- , 1998b, "La princesa 6 Mono y el héroe 8 Venado: una epopeya mixteca", en *Historia del Arte de Oaxaca*, Margarita Dalton Palomo y Verónica Loera y Chávez (eds.), I, Oaxaca.
- Jansen, Maarten y G. Aurora Pérez Jiménez, 1983, "The Ancient Mexican Astronomical Apparatus: an Iconographical Criticism", en *Archaeoastronomy*, VI (1-4).
- , 1986, "Iyadzehe Añute: valor literario de los códices mixtecos", en *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (eds), INAH, México.
- , 1998, "Dos princesas mixtecas en Monte Albán", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29.
- , 2004, "Las pieles sagradas de Mesoamérica", prólogo a *La sabiduría de las pieles. De las técnicas de curtición de los códices a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca*, de Mauricio y Benjamín Maldonado Alvarado, INAH-UABJO-Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno de Oaxaca.
- Jansen, Maarten y Luis Reyes García (eds.), 1997, *Códices, caciques y comunidades*, Cuadernos de Historia Latinoamericana núm. 5, Ahila (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos).
- Jansen, Maarten y Marcus C. Winter, 1980, "Un relieve de Tilantongo, Oaxaca, del año 13 Búho", en *Antropología e Historia*, 30.

- Jansen, Maarten, Peter Krofges y Michel Oudijk, 1998, *The Shadow of Monte Alban: Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*, CNWS, Leiden.
- Jiménez Moreno, Wigberto, 1941, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, V.
- , 1959, "Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica", en *El México Antiguo*, IX.
- , 1979, "De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, VI.
- Jiménez Moreno, Wigberto y Salvador Mateos Higuera, 1940, *Códice de Yanhuatlán*, México.
- Johnson, Nicholas C., 1991, "The Faded Red Lines on the Lienzo of Tlapiltepec: a Network of Proof", Ponencia al 47º Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans.
- Josserand, J. Kathryn (ed.), 1984, *Essays in Otomanguean Culture History*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 31, Nashville.
- Kaemmerling, E. (ed.), 1979, *Ikonographie und Ikonologie*, Dumont, Colonia.
- Kant-Achilles, Mally, Friedrich Seltsmann y Rüdiger Schumacher, 1990, *Wayang Beber. Das Wiederentdeckte Bildrollendrama Zentral-Javas*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Kirk, G. S., 1962, *The Songs of Homer*, Cambridge University Press.
- Klein, Cecilia F., 1988, "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), I, BAR International Series 402, Oxford.
- König, Viola, 1984, "Der Lienzo Seler II und seine Stellung Innerhalb der Coixtlahuaca Gruppe", en *Baessler Archiv* (N. F.), 32.
- Lafaye, Jacques, 1977, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Landa, Diego de, 1966, *Relación de las Cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México.
- Laud, William, 1977, *The Works* (7 vols. en 5 tomos), Georg Olms Verlag, Hildesheim y Nueva York. (Reimpresión de la edición de William Scott y James Bliss, Oxford, 1847-1860.)

- Laurencich Minelli, Laura, 1992, *Calendario e rituali precolombiani: Codice Cospi*, Jaca Book, Milán.
- Lehmann, Walter, 1922, "Ein Tolteken-Klagegesang", en *Festschrift Eduard Seler*, Walter Lehmann (ed.), Strecker und Schröder, Stuttgart.
- , 1938, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, W. Kohlhammer, Stuttgart 7 Berlín.
- León-Portilla, Miguel, 1964, *Las literaturas precolombinas de México*, Editorial Pormaca, México.
- , 1966, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, UNAM, México.
- , 1985, *Tonalámatl de los Pochtecas (Código mesoamericano "Fejérváry-Mayer")*, Celanese Mexicana S. A., México.
- , 1992, *Literaturas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1996, *Código Alfonso Caso. La vida de 8-Venado, Garra de Tigre (Colombino-Becker I)*, Patronato Indígena, México.
- , 1997a, "El binomio oralidad y códigos en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, UNAM, México.
- , 1997b, "Los códigos mesoamericanos. Grandes momentos en su investigación", en *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (eds.), I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Leyenaar, Ted J. J., 1978, *Ulama: the Perpetuation in Mexico of the pre-Spanish Ballgame Ullamalitzli*, Mededelingen Rijksmuseum voor Volkenkunde XXIII, Leiden.
- Lockhart, James, 1992, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford University Press.
- Loo, Peter L. van der, 1983, "The Tratado of Hernando Ruiz de Alarcon: a Link between Precolumbian and Modern Indian Culture in Guerrero, Mexico", en *Archaeoastronomy*, VI (1-4).
- , 1987, *Códices, costumbres y continuidad*, Disertación doctoral, Universidad de Leiden.
- López Austin, Alfredo, 1971, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.

- , 1980, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* (2 tomos), UNAM, México.
- , 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López García, Ubaldo, 1991, *Sa Taxisa'a Nnyí, xiín tse kuna'nu Nuu Davi*, Colección Oaxaca, CIESAS-Gobierno del Estado, Oaxaca.
- , 1998, "La presencia de Apoala en los códices mixtecos", en *Historia del Arte de Oaxaca*, Margarita Dalton Palomo y Verónica Loera y Chávez (eds.) I, Oaxaca.
- López García, Ubaldo (coord.), 1993, *Tutu Nuu Na'a. Códice Muro*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-CIESAS, Oaxaca.
- Lord, A. B., 1960, *The Singer of Tales*, Cambridge, Massachusetts.
- MacLeod, Barbara y Dennis E. Puleston, 1979, "Pathways into Darkness: the Search for the Road to Xibalba", en *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Merle Greene Robertson (ed.), Palenque.
- Madan, Falconer y H. H. E. Crasten, 1980, *Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Kraus Reprint, Munich. (Originalmente publicado en Oxford en 1922.)
- Marcus, Joyce, 1992, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton University Press.
- Marcus, Joyce y Judith Francis Zeitlin (eds.), 1994, *Caciques and their People. A Volume in Honor of Ronald Spores*, Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- 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.
- McAnany, Patricia A., 1995, *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, University of Texas Press, Austin.

- McCafferty, Sharisse D. y Geoffrey G. McCafferty, 1994, "Engendering Tomb 7 at Monte Alban. Respinning an Old Yarn", en *Current Anthropology*, 35, Chicago.
- Mendieta, Gerónimo de, 1971, *Historia Eclesiástica Indiana*, Editorial Porrúa, México.
- Molina, Alonso de, 1970, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, Editorial Porrúa, México.
- Monaghan, John, 1990a, "Performance and the Structure of the Mixtec codices", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 1.
- , 1990b, "Sacrifice, Death and the Origins of Agriculture in the Codex Vienna", en *American Antiquity*, 55.
- , 1995, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Mönnich, Anneliese, 1969, *Die Gestalt der Erdgöttin in den Religionen Mesoamerikas*, Klaus Renner Verlag, Munich.
- Myers, J. N. L., et al., 1951, *The Bodleian Library in the Seventeenth Century. Guide to an Exhibition held during the Festival of Britain 1951*, Bodleian Library, Oxford.
- Neihardt, John G., 1961, *Black Elk Speaks*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Nicholson, Henry B., 1957, *Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a Problem in Mesoamerican Ethnohistory*, tesis doctoral, Universidad de Harvard.
- , 1977, "The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: a re-Examination", en *Precolumbian Art History, Selected Readings*, Alana Cordry-Collins y Jean Stern (eds.), Peek publications, Palo Alto.
- , 1982, "The Mixteca-Puebla Concept Revisited", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Mexico*, Elizabeth P. Benson y Elizabeth Hill Boone (eds.), Dumbarton Oaks, Washington.
- Nicholson, Henry B. y Eloise Quiñones Keber (eds.), 1994, *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, Labyrinthos, Culver City.
- Nowotny, Karl Anton, 1961, *Tlacuilolli, die Mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*, Monumenta Americana, Gebr. Mann, Berlin.

- Ortiz Cruz, Juan de Dios, 1992, *Yaa ja kajita Sa'an Sau Nuu Ntjiju*. *Canciones que se cantan en la Mixteca de Tlaxiaco*, edición local, Tlaxiaco.
- Oudijk, Michel R., 1995, *The Second Conquest & The Lienzo of Tabaa I*, Wampum 13, Leiden.
- Oudijk, Michel R. y Maarten Jansen, 1998, "Tributo y territorio en el Lienzo de Guevea", en *Cuadernos del Sur*, 12, Oaxaca.
- Paddock, John, 1994, "A Codex Style Vessel from Nochixtlan, Oaxaca", en: *Caciques and their People. A volume in honor of Ronald Spores*, Joyce Marcus y Judith Francis Zeitlin (eds.), Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- Parmenter, Ross, 1982, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*, Dumbarton Oaks, Washington.
- , 1993, *The Lienzo of Tulancingo, Oaxaca*, Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia.
- Paso y Troncoso, Francisco del, 1905, *Papeles de la Nueva España* (2a serie, tomos I y IV), Madrid.
- Pasqualino, Antonio, 1983, *Dal testo alla rappresentazione. Le prime imprese di Carlo Magno*, Laboratorio Antropologico Universitario, Palermo.
- , 1989, *L'opera dei pupi*, Sellerio editore, Palermo.
- Pastor, Rodolfo, 1987, *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856*, El Colegio de México, México.
- Pérez Jiménez, Gabina Aurora, 1989a, "Somos víctimas de una ciencia colonialista y de un indigenismo internacional", en *La visión india: tierra, cultura, lengua y derechos humanos*, Musiro ed., Leiden.
- , 1989b, "Intimidación, engaño y violencia en el territorio mixteco, México", en *La visión india: tierra, cultura, lengua y derechos humanos*, Musiro ed., Leiden.
- Philip, Ian, 1984, *The Bodleian Library in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Clarendon Press, Oxford.
- Pohl, John, 1984, *The Earth Lords: Politics and Symbolism of the Mixtec Codices*, tesis doctoral, University of California, Los Ángeles.

- , 1994, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 46, Nashville.
- Pohl, John M. D. y Bruce E. Byland, 1990, "Mixtec Landscape Perception and Archaeological Settlement Patterns", en *Ancient Mesoamerica*, 1.
- Popol Vuh* (diferentes ediciones y traducciones):
- , 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.
- , 1994, *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiche-Indianer von Guatemala* (edición y traducción de Leonhard Schultze Jena), Kohlhammer, Stuttgart.
- Prem, Hanns J., 1983, "Das Chronologieproblem in der Autochthonen Tradition Zentralmexikos", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 108.
- Prem, Hanns J. y Ursula Dyckerhoff, 1986, *Das alte Mexiko*, Bertelsmann, München.
- Quiñones Keber, Eloise, 1995, *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, University of Texas Press, Austin.
- Rabin, Emily, 1981, "Chronology of the Mixtec Historical Codices: an Overview", ponencia en la Annual Meeting American Society for Ethnohistory, Colorado Springs.
- Recinos, Adrián, Dionisio Chonay y Delia Goetz, 1967, *The Annals of the Cakchiquels. Title of the Lords of Totonicapan*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Resines, Luis, 1992, *Catecismos americanos del siglo xvi*, Junta de Castilla y León, Salamanca.
- , 1996, "Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano", en *Estudio Agustiniano*, vol. 31-III.
- Reyes García, Luis, 1977, *Cuauhtinchan del siglo xii al xvi: formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Reyes, Antonio de los, 1976, *Arte en lengua mixteca*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 14, Nashville. (Original de 1593.)
- Robertson, Donald, 1966, "The Mixtec Religious Manuscripts", en *Ancient Oaxaca*, John Paddock (ed.), Stanford University Press, Stanford.

- , 1970, "The Tulum Murals: the International Style of the Late Postclassic", en *Actas del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas* (Stuttgart-München), II.
- Robicsek, Francis, 1978, *The Smoking Gods. Tobacco in Maya Art, History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Robicsek, Francis y Donald M. Hales, 1981, *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, 1990, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*, INAH y Gobierno del estado de Oaxaca, México.
- , 1994, "Indigenous Mentality and Spanish Power", en *Caciques and their People. A volume in Honor of Ronald Spores*, Joyce Marcus y Judith Francis Zeitlin (eds.), *Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- Roskamp, Hans, 1999, *La historiografía indígena de Michoacán. El Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, CNWS, Leiden.
- Ruiz de Alarcón, Hernando et al., 1953, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México. (Original de 1629.)
- Ruz Lhuillier, Alberto, 1973, *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, Colección Científica, INAH, México.
- Sahagún, Bernardino de, 1975, *Historia General de las cosas de Nueva España* (edición de Ángel María Garibay), Editorial Porrúa, México.
- , 1979, *Códice Florentino* (edición facsimilar), México.
- Schele, Linda, 1977, "Palenque: The House of the Dying Sun", en *Native American Astronomy*, Anthony F. Aveni (ed.), University of Texas Press, Austin y Londres.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller, 1986, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Kimbell Art Museum, Fort Worth.
- Schele, Linda y David Freidel, 1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, Morrow, Nueva York.
- Schultze Jena, Leonhard, 1933-38, *Indiana* (3 tomos), Gustav Fischer, Jena.
- , 1957, *Alt-Azteckische Gesänge*, Kohlhammer, Stuttgart.

- Seler, Eduard, 1960-61, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde* (I-V), ADEVA, Graz. (La edición original en varios volúmenes fue hecha de 1902 a 1923.)
- , 1963, *Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, reimpresión 1988. (El texto original en alemán fue publicado de 1904 a 1909).
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa, 1994, *Códice de Yanhuítlan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Silva Fuentes, Fidelia, 1988, *Poesía y poetas de Nochixtlán*, Casa de la Cultura Oaxaqueña, Oaxaca.
- Simons, Bente Bittmann, 1968, *Los mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca Chichimeca*, INAH, México.
- 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", en *Meso-American Writing Systems*, Elizabeth P. Benson (ed.), Dumbarton Oaks, Washington.
- , 1983, "Codex Selden: a Manuscript from the Valley of Nochixtlán", en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), Academic Press, Nueva York.
- , 1988, "It doesn't amount to a Hill of Beans: the Frijol Motif in Mixtec Place Signs", en *Smoke and Mist, Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), BAR International Series 402.
- , 1994, "Why the Second Codex Selden was painted", en *Caciques and their People. A Volume in Honor of Ronald Spores*, Joyce Marcus y Judith Francis Zeitlin (eds.), Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- Smith, Michael E. y Cynthia M. Heath-Smith, 1980, "Waves of Influence in Postclassic Mesoamerica? A Critique of the Mixteca-Puebla Concept", en *Anthropology*, IV (2).
- Spinden, Herbert, 1935, "Indian Manuscripts of Southern Mexico", en *Annual Report of the Smithsonian Institution, 1933*, Washington.

- Spores, Ronald, 1967, *The Mixtec Kings and their People*, University of Oklahoma Press, Norman.
- , 1972, *An Archaeological Settlement Survey of the Nochixtlan Valley, Oaxaca*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 1, Nashville.
- , 1974, “Marital Alliance in the Political Integration of Mixtec Kingdoms”, en *American Anthropologist*, 76.
- , 1984, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Spores, Ronald (comp.), 1992, *Colección de documentos del Archivo General de la Nación para la etnohistoria de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 41, Nashville.
- Stenzel, Werner, 1980, *Quetzalcoatl von Tula. Die Mythogenese einer Postkortesischen Legende*. Zeitschrift für Lateinamerika - Wien, 18, Viena.
- Stuart, David, 1987, *Ten Phonetic Syllables*, Research Reports on Ancient Maya writing, 14, Center for Maya Research, Washington.
- Tedlock, Barbara, 1982, *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Terraciano, Kevin, 1994, *Ñudzavui History: Mixtec Writing and Culture in Colonial Oaxaca*, tesis doctoral, University of California, Los Ángeles.
- Terraciano, Kevin y Lisa M. Sousa, 1992, “The ‘Original Conquest’ of Oaxaca: Mixtec and Nahuatl History and Myth”, en *UCLA Historical Journal*, vol. 12 (Indigenous Writing in the Spanish Indies), University of California, Los Ángeles.
- Tezozomoc, Hernando Alvarado, 1975, *Crónica Mexicana*, Editorial Porrúa, México.
- Thompson, J. Eric S., 1970, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman.
- , 1972, *A commentary on the Dresden Codex*, American Philosophical Society, Filadelfia.
- Título de Totonicapán*, 1983, Edición de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, UNAM.
- Torquemada, Juan de, 1975-79, *Monarquía Indiana* (I-VI), UNAM, México.
- Troike, Nancy, 1974, *The Codex Colombino-Becker*, tesis doctoral, Universidad de Londres.

- , 1978, "Fundamental Changes in the Interpretation of the Mixtec Codices", en *American Antiquity*, 43 (4).
- , 1979, "Preliminary Notes on Stylistic Patterns in the Codex Bodley", en *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, VII, París.
- , 1982, "The interpretation of Postures and Gestures in the Mixtec Codices", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Elizabeth H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks, Washington.
- Van Doesburg, G. Sebastián, 1996, *La herencia del Señor Tico: Fundación y desintegración de un cacicazgo cuicateco*, tesis doctoral, Universidad de Leiden.
- Van Zantwijk, Rudolf A. M., 1986, "Quetzalcóatl y Huemac, mito y realidad azteca", en *Myth and the Imaginary in the New World*, Edmundo Magaña y Peter Mason (eds.), CEDLA, Amsterdam.
- Weitlaner, Roberto J. (comp.), 1977, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, Selección, introducción y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro, Serie Antropología Social, 53, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Westphal, Wilfried, 1991, *Die Mayaforschung: Geschichte, Methoden, Ergebnisse*, Vervuert, Frankfurt y Main.
- Whitecotton, Joseph W., 1990, *Zapotec Elite Ethnohistory. Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 39, Nashville.
- Whitecotton, Joseph W. y Judith Bradley Whitecotton (eds.), 1982, *Native American Ethnohistory*, University of Oklahoma Papers in Ethnohistory, 23, Norman.



SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL,
se terminó de imprimir el mes de agosto de
2007 en los talleres de Productos Gráficos El
Castor. El cuidado de la edición estuvo a cargo
de Pedro Luis García y Benjamín Maldonado.
El tiraje consta de dos mil ejemplares.