



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. (2013). *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural*. Oaxaca (Mexico): Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/31933>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

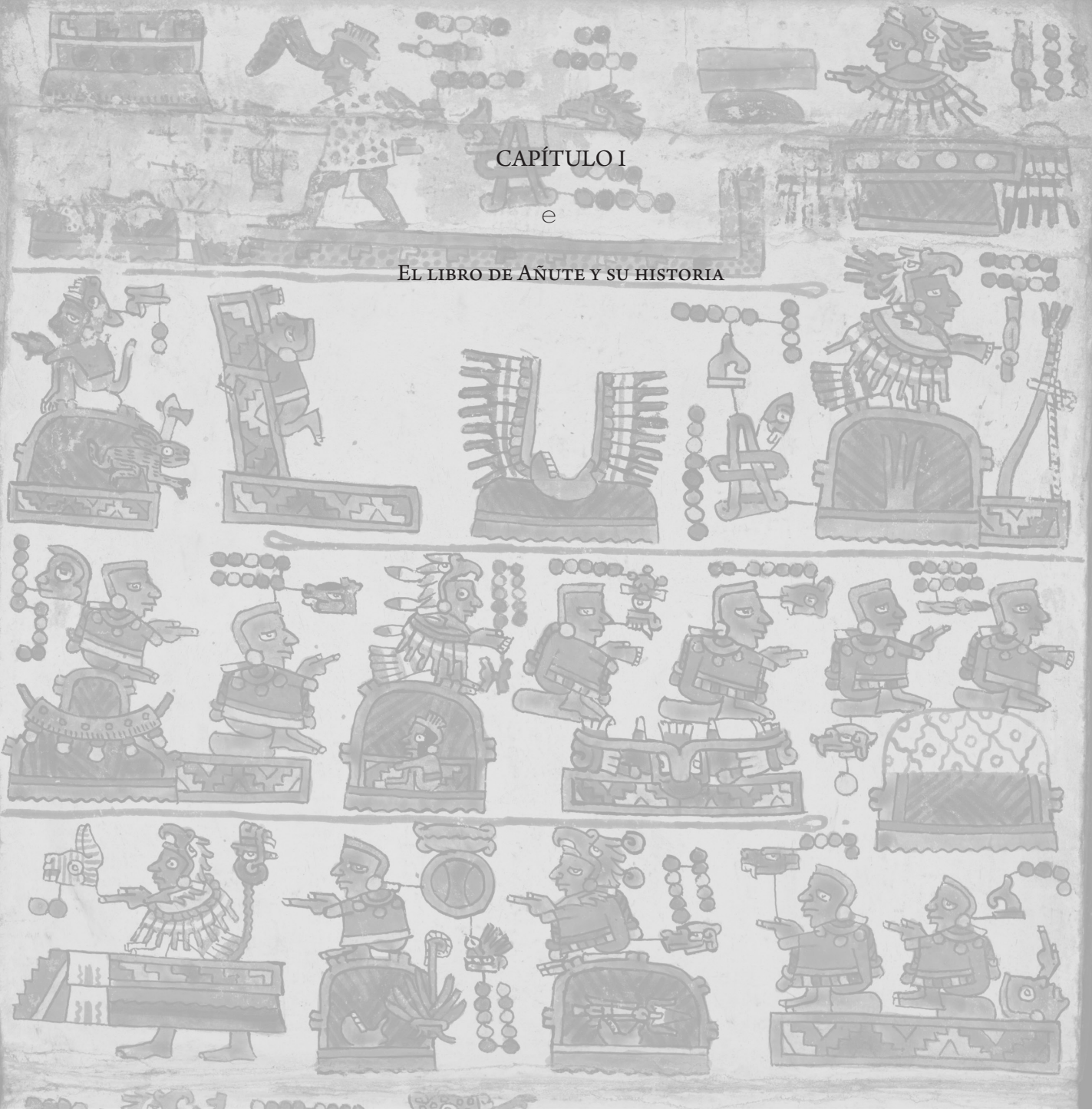
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/31933>

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

CAPÍTULO I

e

EL LIBRO DE AÑUTE Y SU HISTORIA





El libro de Añute y su historia

O

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*, ‘éstera 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 –siempre que 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 Thoo, 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 I* (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 Thoho). Lo llamaremos *Códice Yuta Thoho*, 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 Thoo. Por el topónimo en dzaha dzauí se podría llamar a esta parte del manuscrito “Códice Ñuu Thoo”, pero esto causaría confusión con el *Códice Ñuu Thoo-Ndisi Nuú (Bodley)*. De ahí que nos referimos a este documento simplemente como *Códice Yuta Thoho* reverso. Una forma alternativa sería “Códice Huahi Andevui”, por el Templo del Cielo, el centro ceremonial de Ñuu Thoo, 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 Ocho 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 vocabu-

lario de fray Francisco 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 Ocho 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 Nuu). 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 Cuatro Venado (Iya Qhcuaa, en dzaha dzau). De acuerdo con lo anterior podríamos designarlo como “Códice Qhcuaa”, pero preferimos un nombre que se refiera a las comunidades que desempeñan el

papel central en su contenido, y por lo tanto lo llamamos *Códice Ñuu Thoo-Ndisi Nuu*.

- 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 Tres 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 Diez 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 Ñuu 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 códice ya existente, borró con eficacia las pinturas y cubrió los vagos restos con una capa nueva de estuco.

La extensión de aquel códice 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 Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, otro importante manuscrito pictórico ñuudzauí. Pero lo poco que queda, por ahora, frustra cualquier esfuerzo interpretativo del códice 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 ñuudzauí, 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.

Debido 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 Dzauí. 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 zaa (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, Tiuñú, 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 juntas 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 deseoso 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 estadounidense 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 Seis 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 nauatl), 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 Seis Mono, Quechquémitl de Serpiente”, “señor Ocho 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 Seis Mono se puede reconstruir entonces como *Iyadzehe* (‘señora’) *Ñuñuu* (‘Seis 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 *yucu* (‘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” (*tlemaitl* en náuatl) y tirar *piciete* (variante alucinógena del tabaco) molido al aire.
- El fallecimiento se registra por medio de un fardo mortuorio, 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 Yanhuítlan* (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 Dzaui, 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 Dzaui 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 Ñuu 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 ñuudzauí 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) y en 2009 una impresión de ésta.¹² 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 litera-

tura científica moderna abundan, por esta razón, interpretaciones erróneas y fantasiosas de los términos antiguos del dzaha dzauí. Cabe insistir: el diccionario de Alvarado solamente es accesible para quien ha hecho un estudio profundo del dzaha dzauí, 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 *yecu*, ‘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, asexuado, de color rojo, con dientes grandes y ojos redondos, representa el vocablo *ñuhu*, ‘deidad’, y viene asociado con los envoltorios sagrados.¹³

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 Nuu 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 nauatl y significa ‘En el monte de arena’; su nombre en dzaha dzauí es Añute, que tiene un significado muy similar:

‘Lugar de arena’ (*a-* es un prefijo locativo, representado en la pictografía ñuudzauí 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 Ocho 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.¹⁴

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 Seis 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 Seis Mono también puede ser un aviso o

prevención de parte de gente bien intencionada: “Cúdate, 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 previsoras, 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.¹⁵ A la vez este Templo de la Muerte o panteón se puede relacionar con la idea tradicional, vigente hasta hoy, del Vehe Kihin (Huahi Cahí 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 Seis Mono se fue a tal lugar implica para el pensamiento ñuudzauí 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 ñuudzauí, 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 ñuudzai siempre tienen una unidad menos que el año azteca. En otras palabras: un año azteca 2 Caña corresponde a un año ñuudzai 1 Caña, y un año azteca 1 Caña corresponde a un año ñuudzai 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 ñuudzai).¹⁶

Las fechas de la cuenta ñuudzai, 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 ñuudzai, 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 ñuudzai 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 Dzai: 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 ñuudzai. 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 ñuudzai y la de los beni zaa (zapotecos) y nauas.¹⁷

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 Ocho Conejo y el señor Dos 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 códices 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 Ocho 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 ñuudzauí –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 Diez 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 Diez 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.¹⁸

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 Ñani, 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 ñuudzaui de aquel lugar, pero hasta ahora no se ha podido determinar la identidad de este hombre ni su relación con el códice.¹⁹

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.²⁰ Estos datos sugieren que don Carlos de Villafañe es el último gobernante de la dinastía retratado en el *Códice Añute*, el señor Diez 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 códice 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 Yanhuitlán sabemos, por ejemplo, que hubo un largo pleito entre Jaltepec y Yanhuitlán sobre la estancia de Zahuatlán y otras tierras.²¹

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 Yanhuitlán, 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 códice 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.²² 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 ñuudzai”. 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 delimitado. 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 de transformación, 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 lo 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 Nuu*, que es netamente precolonial y relata la historia genealógica de los gobernantes de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y Ndisi Nuu (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 Nuu*, 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 ñuudzauí, 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.

O

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).
- ⁵ 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).
- ⁶ 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).
- ⁷ 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 Brioso 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).
- ⁸ 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 Dzauí 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 códices 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 códices de Ñuu Dzauí. 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 códices *Yuta Tnoho* y *Tonindeye* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a y 1992b).
- ¹² *Voces del Dzaha Dzavui. Mixteco clásico. Análisis y conversión del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593)*, Maarten E. R. G. N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, México, 2009.
- ¹³ 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 con-

ceptos religiosos, véase también Jansen (1982), y Monaghan (1995). En varias partes de Ñuu Dzauí 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.

- ¹⁴ 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 esclarecedora 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).
- ¹⁵ 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 Ocho Venado, véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b, p. 177 y ss.), así como Jansen (1998b).
- ¹⁶ 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 Yanhuítlán* (lám. III): véase el comentario pionero de Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940).
- ¹⁷ El artículo de Alfonso 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.).
- ¹⁸ Sobre este tema, véase también Dark (1959).
- ¹⁹ “Yucha Ñani” es la pronunciación local, que corresponde a “Yuta Ñani” en el dzaha dzauí 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 (Seis Movimiento), gobernante de Chachoapan y Tamazola en el segundo cuarto del siglo XVI (compárese Spores, 1967, p. 134). Faltan datos para comprobar esto.

²⁰ 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.

²¹ 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 Yanhuitlán), por haber llevado demasiados tributos y servicios personales, "lo cual parecía averiguado por una pintura de que hicieron presentación" (Spores, 1992, p. 43).

²² Compárense las distintas capas de significación en *el Lienzo de Guevea* (Oudijk y Jansen, 1998).