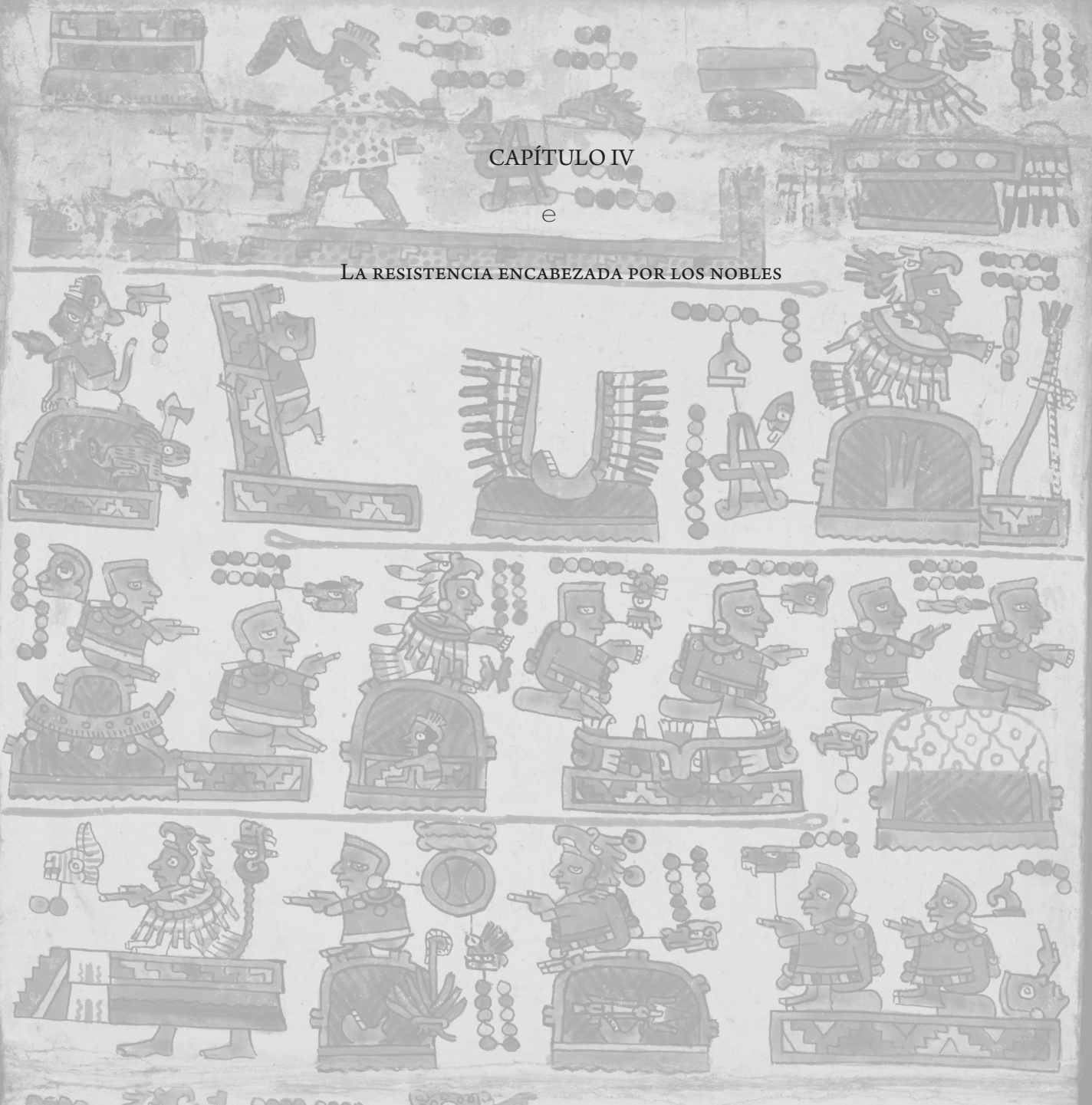


CAPÍTULO IV

e

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 ñuudzai 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 Diez 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 Seis 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 Nuhu. 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 Diez 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 ñuudzai a esa “conquista espiritual”. Tema de muchos comentarios fue, sin duda, el proceso inquisi-

torial 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 Diez 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 Tejupan, 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 bachiller Pedro Gómez de Maraver, visitador del obispado de Oaxaca. Éste, a su vez, tenía mala voluntad en contra del encomendero de Yanhuitlán, 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 Yanhuitlán, 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 ñuudzau 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 Yanhuitlán 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 Yanhuitlán por la estancia de Yucu Cata (Zahuatlán). Nochixtlán resentía las pérdidas financieras en su mercado, causadas por el desvío del comercio, por parte de Yanhuitlán, hacia el mercado de su estancia: Suchitepec (Yucu Ita).³

Un enemigo personal declarado de don Domingo fue el testigo Diego, originario de Yanhuitlán 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 Yanhuitlán 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 Yanhuitlán: había nacido como segundo hijo de los gobernantes precoloniales, el señor Ocho Muerte (Namahu) y la señora Uno Flor (Cahuaco), mencionados también en el *Códice Ñuu 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 fuí 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 Dos Casa (Coquahu), quien había contraído matrimonio con el cacique de Tamazola y Chachoapan, don Diego Seis Movimiento (Ñuqh). Ella estaba todavía viva en 1543, cuando presenció 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 Yanhuitlán 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 Yanhuitlán 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 sacrificios, 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 Yanhuatlán. 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: Uno, Dos o Doce 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 mencionado 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 Ñuhu*) 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 (Uno, Dos o Doce 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 (Dzauí), 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 (Siete Lluvia), destinado también al sacerdocio: fue escogido para asistir al joven sacerdote Cagua (Uno, Dos o Doce 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, confir-

ma 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 (Diez, Once o Trece 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 escoger 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 di-

funta esposa de don Francisco es descrito con bastante detalle. Ella, según reconstruimos 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 Yanhuitlán, 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 Huico 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 cristiandad 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 Yanhuitlán 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 beni zaa. 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

- Tiçono (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 ñuudzau 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 Dzau, eran venerados como un conjunto en un templo de una estancia perteneciente a Yanhuitlán.

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 señores de la época primordial, cuando salió el sol.

- Los “dioses principales de Yanhuitlán” 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 Siete Viento y el señor Siete 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.
- Xicuiyo y Xiyo se mencionan junto con los dos anteriores como las cuatro deidades de Yanhuitlán, cuyas estatuas de jade estaban bajo supervisión directa de don Francisco. Xicuiyo significa ‘Diez, Once o Trece Caña’. Posiblemente es el señor Trece Caña, el dios celeste que fue venerado por el señor Ocho Venado antes de alcanzar el trono de Tututepec (*Códice Tonindeye*, p. 44). Xiyo (Siyo) ha de ser la señora Once 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 Yanhuitlán, 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 Once 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 Diez Lagartija (Siquu) y señora Once 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 ‘Cuatro, Cinco o Nueve Caña’. Probablemente se trata de la señora Nueve Caña, una deidad importante para los ñuudzaui (códices *Yuta Tnoho*, pp. 33 y 3; *Tonindeye*, p. 51; *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, 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 Yanhuitlán, 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 Yanhuitlán 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 ñuudzau 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 ñuudzau para introducir el evangelio y combatir lo que en sus ojos era

“superstición” y “obra del demonio”. Recogieron, destruyeron 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 administración 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 cuestras 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 Yanhuitlán. 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 mexicana, un rey ñuudzauí y un rey de los beniazaa. 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 Yanhuitlan, 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 Yanhuitlan 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 cuilonos” –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 Diez 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 (“Siete 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 zaa 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” (*oztomecatl*) 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”.