



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Inauguración de Templos y Dinastías. La Piedra Grabada de Ñuu Yuchi

Jansen, M.E.R.G.N.; Robles García N.M.

Citation

Jansen, M. E. R. G. N. (2009). Inauguración de Templos y Dinastías. La Piedra Grabada de Ñuu Yuchi. *Bases De La Complejidad Social En Oaxaca. Memoria De La Iv Mesa Redonda De Monte Albán*, 571-587. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/15004>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/15004>

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

Bases de la complejidad social en Oaxaca

**Memoria de la Cuarta
Mesa Redonda de Monte Albán**

Nelly M. Robles García
Editora

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Mesa Redonda de Monte Albán (4ª : 2004 junio 30 - julio 3 : Oaxaca)

Bases de la complejidad social en Oaxaca: Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán / editora Nelly M. Robles García. – México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

676 p.: il.; 25 cm. – (Colección Mesas Redondas)

ISBN: 978-968-03-0358-8

1. Monte Albán, Oaxaca – Aspectos sociales – Congresos. 2. Zapotecas – Civilización – Congresos. 3. Mixteca Alta, Oaxaca – Aspectos sociales – Congresos. 4. Artesanías – Oaxaca. I. Robles García, Nelly M. ed. II. t. III. Serie.

LC F1219.I 011 M47 2004

Primera edición 2009

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN 978-968-03-0358-8

Derechos exclusivos de edición reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita de los editores.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

INAUGURACIÓN DE TEMPLOS Y DINASTÍAS. LA PIEDRA GRABADA DE ÑUU YUCHI¹

*Maarten E.R.G.N. Jansen**

Toda comunidad humana interactúa con su nicho ecológico. Las localidades reciben nombres y se conectan con significados específicos, sea por su uso económico o social, sea por eventos históricos, potencias curativas o manifestaciones religiosas. La memoria colectiva y la cosmovisión de un pueblo se inscriben sobre la tierra, transformando el contorno natural en un paisaje cultural, un territorio cognitivo, simbólico e identitario.² El residuo, producido por las fuerzas contrarias del recuerdo y el olvido a través de las generaciones, forma el escenario para las aspiraciones y actos vitales de los individuos.

* Universidad de Leiden.

¹ Este ensayo forma parte de una investigación más amplia sobre la historia y cultura de Ñuu Dzauí, realizada en forma conjunta con Gabina Aurora Pérez Jiménez, Laura van Broekhoven y Alex Geurds, y financiada por la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden conjuntamente con NWO (Nederlands Wetenschappelijk Onderzoek), la fundación de los Países Bajos dedicada a fomentar las investigaciones científicas. Parte del contenido coincide con un discurso que publiqué en holandés (Jansen, 2003). Doy gracias a las autoridades y vecinos de Tilantongo y San José Tres Lagunas por su colaboración, así como al director y a los investigadores del Centro INAH de Oaxaca por sus apoyos. Particularmente agradezco a Nelly Robles la invitación a participar en esta Mesa Redonda de Monte Albán.

² Este tema ocupa ahora un lugar central en los estudios culturales. Véase un tratamiento comparativo y una discusión teórica reciente en la obra editada por Low y Lawrence Zúñiga (2003). Una amplia investigación sobre los territorios simbólicos de los pueblos indígenas de México ha sido coordinada por Alicia Barabas (2003).

El sentimiento de estar insertos en grandes procesos que se iniciaron mucho antes de nuestra existencia personal nos lleva a manifestar respeto ante las fuerzas sobrehumanas que crearon y mantienen a la humanidad, y a reflexionar conmemorativamente acerca de acontecimientos —reales o imaginarios— que gestaron las condiciones sociales y políticas del presente. Así se establecen adoratorios y monumentos, que expresan y anclan lo que con una expresión de Paul Ricoeur podemos llamar la “identidad narrativa” de un pueblo o unidad sociopolítica.

En Mesoamérica, este proceso cultural ha sido afectado gravemente por la Conquista española y las estructuras coloniales por ella introducidas, así como por su continuación posterior en forma de colonialismo interno y neocolonialismo, que han tratado de borrar la historiografía precolonial y obligar a los pueblos indígenas a olvidar, generando así una disyunción en la conciencia para crear una *tabula rasa* e imponer sus propios modelos económicos y políticos.³

Sin embargo, muchas ideas, actitudes y sabidurías de la antigüedad sobreviven en el corazón de los pueblos mesoamericanos. Como un ejemplo elocuente de ello podemos mencionar las referencias a los elementos narrativos del *Popol Vuh* en el paisaje de los quiché de Guatemala (Van Akkeren, 2000). En Oaxaca contamos con varios importantes manuscritos pictóricos que han escapado a los efectos destructivos de la colonización. Con frecuencia estos códices y lienzos representan el territorio en su dimensión narrativa y simbólica, y es posible relacionarlos con paisajes y tradiciones existentes (Jansen, 1982).

En los estudios arqueológicos (incluidos los iconográficos) se manifiesta ahora un renovado interés en el paisaje como unidad de investigación y en el carácter narrativo tanto de los artefactos y sitios como de la disciplina misma.⁴ Aquí cobran fundamental importancia los signos y textos pictóricos grabados sobre las piedras, que marcan los edificios antiguos explícitamente como monumentos, conectando el lugar construido con un mensaje que lo debió situar, explicar y fijar en la memoria colectiva. Desafortunadamente el olvido impuesto por la colonización dificulta o impide muchas veces su interpretación precisa, pero hay varios casos en que sí se pueden descifrar con la ayuda de otras fuentes y que arrojan luces sobre este género de obras.

³ De ahí que Eric Wolf (1982) haya introducido el concepto de “pueblos sin historia” para aquellos cuyo pasado había sido expropiado o aniquilado por los colonizadores. Véanse también Chesneaux, 1979, y Pérez Jiménez y Jansen, 1979.

⁴ Véanse por ejemplo los estudios de Tilley (1994) y Hodder (1995), así como el libro editado por Carrasco (1991).

Un ejemplo emblemático es la lápida dedicatoria del Templo Mayor de Tenochtitlan.⁵ En el registro inferior contiene un cuadrante que es la convención mexica para indicar “año”. Adentro está el signo calendárico Caña con ocho puntos, símbolo del Año 8 Caña. La parte superior muestra a dos hombres cuya vestimenta (la túnica *xicolli*, el bule de tabaco y la bolsa de copal) es indicativa de una función sacerdotal. Signos onomásticos atrás de sus cabezas los identifican como los reyes aztecas Tízoc (a nuestra izquierda) y su sucesor Ahuízotl (a nuestra derecha). Ambos han colocado un incensario en el suelo y están perforando sus orejas con punzones de hueso. La sangre de su autosacrificio corre hacia la boca descarnada de la Tierra viva y oscura. Entre ambos hay un enramado con el *zacatapayolli*, montoncillo de zacate donde se han colocado otros perforadores (espinas de maguey).⁶ Encima vemos otra vez un signo Caña, esta vez con siete puntos: probablemente el ritual se realizó el día 7 Caña. En vista de los dos protagonistas, el Año 8 Caña debe corresponder a 1487. El *Códice Telleriano-Remensis* (p. 39r) certifica que en este año el rey Ahuízotl terminó una fase de construcción y ampliación del Templo Mayor (“se acabó de hacer y perfeccionar el cu grande de México”). Su hermano y antecesor, Tízoc, había fallecido en el año anterior (7 Conejo), pero el mismo *Códice Telleriano-Remensis* (p. 38v) aclara que, en el año inicial de su gobierno (1483), “fue la primera piedra que se puso en el cu grande que hallaron los cristianos cuando vinieron a la tierra” (Quiñones Keber, 1995: 80-81). Dadas estas circunstancias y la extraordinaria calidad de la lápida, es muy probable que esta inscripción se conecte precisamente con el Templo Mayor, al igual que una serie de fechas incrustadas en etapas anteriores de su construcción (Matos Moctezuma, 1988: 74).

El cronista Durán (1967, II: cap. 43) transcribe el relato detallado “de cómo el rey Ahuízotl acabó de perfeccionar el templo y dar fin al edificio y de la solemne fiesta que en honra y estrena de él hizo y muchos que sacrificó”. Fue una serie de múltiples actividades que incluyó una ceremonia de Fuego Nuevo y la ejecución ceremonial de cautivos de guerra.

Por sus esfuerzos anteriores, Tízoc aparece como participante vivo en el ritual representado en este relieve, que marca la inauguración del templo como resultado de la devoción de ambos reyes. Su presencia crea una relación intertextual entre esta lápida y la famosa “Piedra de Tízoc”, otro monumento

⁵ Véase por ejemplo la reproducción fotográfica y el comentario de Nicholson y Quiñones Keber (1983: 52-55); cfr. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. II: 765-766.

⁶ El enramado con *zacatepeyolli* ocurre algunas veces en el *Códice del Cihuacoatl/Borbónico* (pp. 6, 18 y 20) como prescripción ritual (Anders & Jansen y Reyes García, 1991).

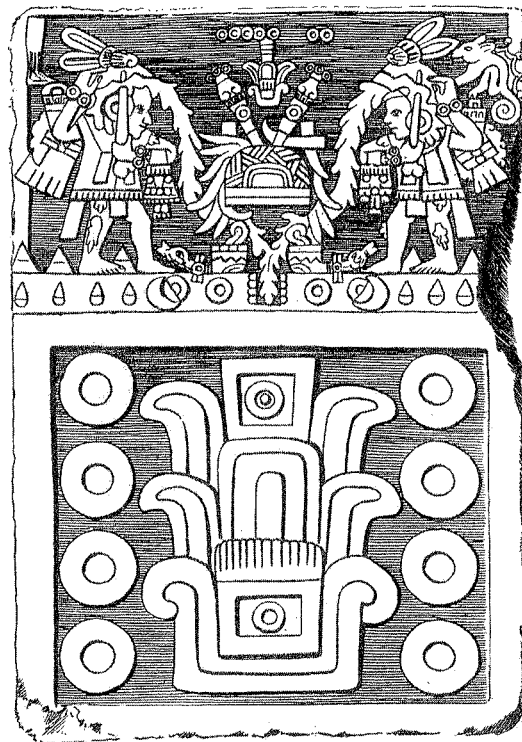


Figura 1.
La piedra dedicatoria del Templo Mayor
(según Selser).

esculpido para enriquecer el recinto sagrado de la capital: es de carácter explícitamente narrativo, ya que muestra cómo el rey Tízoc agregó sus propias conquistas a la larga lista de victorias logradas por el dios Tezcatlipoca, cuya fuerza se había manifestado en los reyes anteriores.⁷

Esta nota sumario muestra algunas características del género de piedras grabadas. Se empotran en los templos y sus signos calendáricos fechan un acto ritual realizado por el rey —en este caso el rey y su antecesor, identificados con sus nombres— para celebrar y consagrar la construcción (de una fase) del santuario. Observamos que la actividad religiosa coincide de manera significativa con el tiempo dinástico: Tízoc comenzó los trabajos en el primer año de su reino y Ahuízotl pudo concluirlos en el inicio del suyo. A la vez, el rito celebra los triunfos militares del gobernante, que hicieron posibles los sacrificios h.

⁷ Véase el estudio de Solís, 1992. Este monumento fue desmontado junto con otros restos del esplendor de la antigua Tenochtitlan durante el virreinato de don Francisco Fernández de la Cueva, duque de Albuquerque (cfr. Anders & Jansen y Pérez Jiménez, 1994: 34-35).

manos en esta ocasión. La historicidad del reino no se inscribe en un palacio, sin embargo, sino en un edificio religioso, preferiblemente el templo principal que simboliza la relación moral entre el pueblo y el mundo de los seres divinos. De acuerdo con la cosmovisión mesoamericana, los gobernantes no se manifiestan como individuos superiores, protagonistas de textos propagandísticos, sino como servidores devotos, respetuosos de la normatividad establecida por los dioses y los ancestros.

Fechas, reyes, ritos y victorias (representadas como conquistas y sacrificios) constituyen los elementos principales en tales monumentos. Mensajes con estos componentes los encontramos a menudo también en la arqueología de Oaxaca. Un ejemplo lo constituyen los monolitos de la Plataforma Sur de Monte Albán, analizados de manera muy convincente como una secuencia narrativa por Javier Urcid Serrano (2001). El protagonista de este "Programa A" ha de ser el rey responsable de la fase de construcción correspondiente a la Plataforma Sur. Vemos su entronización y sus victorias, indicadas por una serie de cautivos que, de acuerdo con lo dicho sobre la lápida dedicatoria del Templo Mayor, podemos interpretar como un texto que marca la inauguración del santuario. Al mismo género adscribimos las lápidas similares del llamado Estilo Ñuiñe (Jansen, 2004). Muchas contienen fechas y nombres de reyes, pero por el carácter fragmentario de este acervo generalmente no se ha podido reconstruir la forma en que se relacionan entre sí, ni precisar su contexto cronológico.⁸ El Estilo Ñuiñe corresponde a la época clásica tardía de Ñuu Dzauí (la Mixteca), y por eso antecede los famosos códices mixtecos pintados en el Posclásico. De ahí no esperamos conexiones o intertextualidad entre ambos conjuntos.

El *Códice Yuta Tnoho (vindobonensis)*, que es el registro donde se establece un gran parangón con el origen de los señoríos posclásicos de Ñuu Dzauí, describe la fundación de centros ceremoniales en paisajes que representan las cuatro direcciones y el centro.⁹ Cada escena comienza con una fecha sagrada, seguida por el personaje primordial que dirige el rito. Otros lo saludan ceremonialmente, tocando el caracol y ofreciéndole una codorniz decapitada, lumbre y copal. Luego se repite siempre la misma frase: 1) Año 1, el primer año, es decir el tiempo de la fundación. 2) Dos hombres jalan una cuerda, que en este

⁸ Para conocer el progreso en el estudio de estas piedras, véanse por ejemplo los artículos de Rivera Guzmán (1999) y Rodríguez Cano, Rivera Guzmán y Martínez Ramírez (1996-1999).

⁹ Véase una edición facsimilar de este manuscrito pictórico con comentario en Anders & Jansen y Pérez Jiménez, 1992. Propongo cambiar los acostumbrados nombres técnicos de los antiguos libros de Ñuu Dzauí, como *Códice vindobonensis*, por otros más acordes con su origen y fondo cultural e histórico, como *Códice Yuta Tnoho* (cfr. Jansen y Pérez Jiménez, 2004).

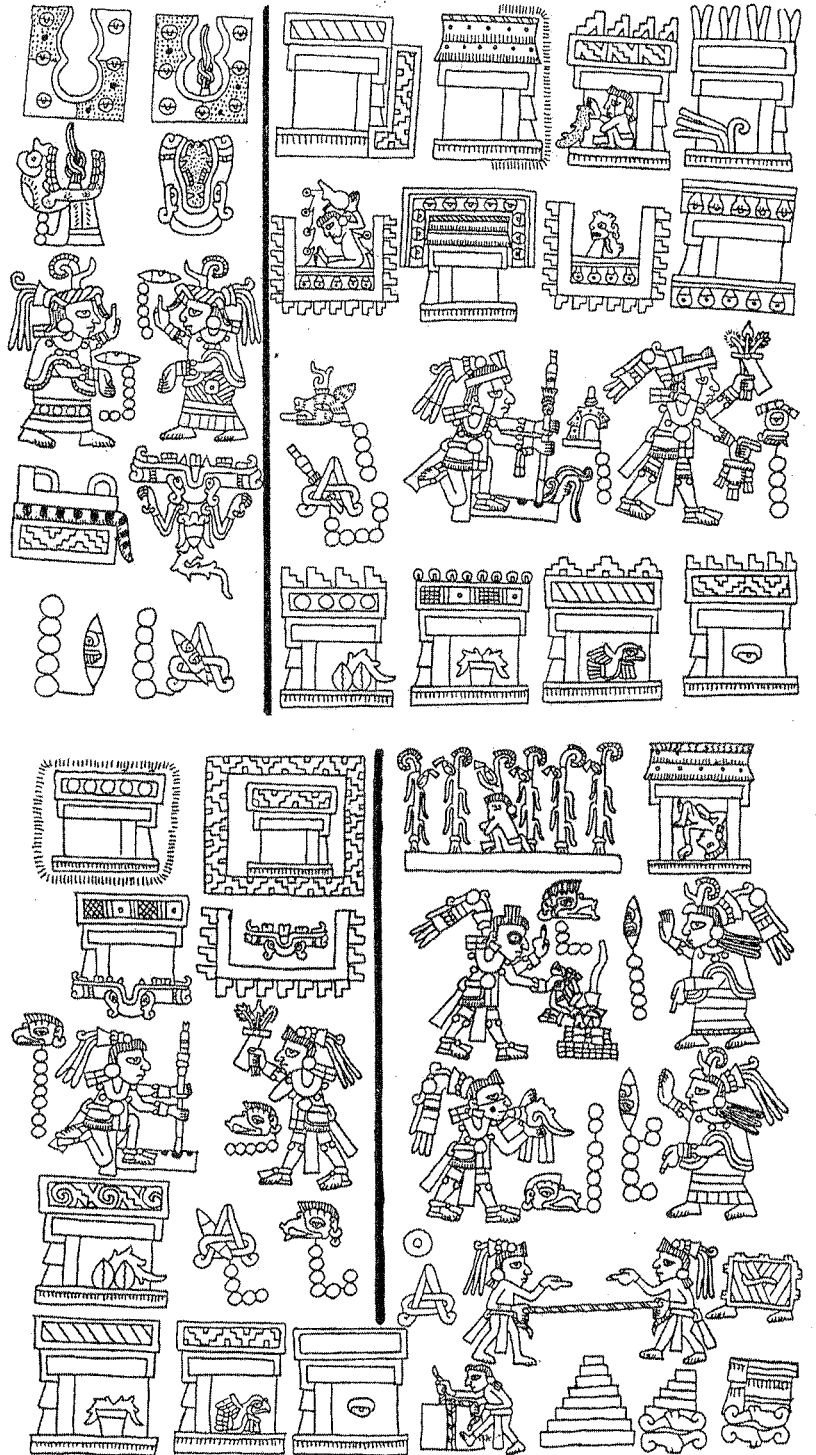


Figura 2.
Códice Yuta Tnoho (vindobonensis), pp.
12-11: inauguración del señorío (tomado
de Anders & Jansen y Pérez Jiménez,
1992).

contexto ha de ser lo que en náhuatl se llama *tlalmécatl*, “cordel para medir tierras o heredades”. Se define aquí el espacio para la construcción. 3) Una piedra rectangular con pies. Pictóricamente, esta configuración representa una lápida labrada “que se acerca”. Fonéticamente podemos interpretarla como *yuu saha*, “piedra al pie” o “piedra del fundamento”. 4) Piedras no labradas se colocan como altares (*chiyo*) y escaleras (*ndiyo*). Nótese la rima en este paralelismo. 5) Se termina una pirámide. 6) Un hombre amarra un rectángulo verde, es decir se delimita la tierra. 7) Cuatro casas (*huahi*), caracterizadas por un ojo, una ave, una jícara de sangre y almendras de cacao con sangre respectivamente. Siempre son las mismas y aparentemente representan en términos categóricos los cuatro templos (*huahi Nuhu*) del centro ceremonial. El ojo (*nuu*) de la primera la caracteriza como “la principal”, también *nuu* en *dzaha dzau*.

Luego, uno de los que habían saludado al personaje dirigente enciende el Fuego Nuevo y otro hace una *limpia* ceremonial del paisaje.

Estas escenas demuestran que la construcción del centro ceremonial coincidía con la fundación del señorío. Fue una misma ceremonia de inauguración para los templos, para el paisaje de la ciudad-Estado y para la dinastía gobernante.

Es de suponerse que las lápidas grabadas incrustadas en los templos pertenecen a la categoría de *yuu saha*, “piedra fundacional”. Fray Francisco de Alvarado registra en su *Vocabulario* la expresión *yodzacayndi yuu saha*, “fundar, poner fundamento, cementar, hacer cimientos”, expresión que encontramos también en el manuscrito *Dzeque Iyadzehe*, que es una traducción al *dzaha dzau* del tratado de fray Jerónimo Taix: *Institución, modo de rezar, y milagros e indulgencias del rosario de la Virgen María, Nuestra Señora* (Jansen, 1998):

*Sancto Domingo, iya iyo ndoo, iyo ü,
Iya nicuhui nuu, nidzacay saha,
Dzahua tnaha nidzacayya chiyo, nisataya chiyo,
Nidzacayya yuu saha,
Dzahua tnaha nisani nitasiya taca nduhu dzayaya.*

“Santo Domingo, el Señor muy puro, muy sagrado,
El Señor que fue el primero, que puso el fundamento,
y puso la base, construyó la base,
colocó la piedra fundacional,
y organizó, instruyó a todos nosotros, sus hijos.”

Un ejemplo muy interesante de la tal *yuu saha* o piedra fundacional lo encontramos expuesto en el Museo Regional de Oaxaca, ex Convento de Santo

Domingo. Se trata de una lápida de piedra arenisca de color rojizo, de textura fina y un trabajo de escultura de alta calidad. Sus dimensiones son 51.8 cm de largo, 24.0 cm de ancho y 8.1 cm de grosor. La profundidad máxima del relieve es de 4 mm. Esta lápida procede del sitio arqueológico Mogote del Cacique, en la agencia de San José Tres Lagunas, municipio de Santiago Tilantongo. En 1978 se trasladó a Oaxaca con el fin de dibujarlo y estudiarlo, en el contexto del plan de formar un museo local en Tilantongo. En esa ocasión tuve oportunidad de analizarlo por primera vez. Observé, por ejemplo, que el signo del año ocupa una posición intermedia entre el tipo "rayo de sol amarrado" (A-O), que figura en los códices posclásicos, y la diadema usada en los relieves del Clásico (Jansen & Winter, 1980; cf. Piña Chan, 1993: 125-127). El jeroglífico topónimo del relieve, Monte de Pedernales, representa el lugar donde se lo halló: Tinduu Ñuu Yuchi, "Monte del Lugar de Pedernales", que es el paraje donde se encuentra el sitio Mogote de Cacique. En el *Códice Yuta Tnoho (vindobonensis)* (p. 42-III), este monte se presenta como un lugar donde gobernaban reyes de estatus tolteca (simbolizado por el *yacaxúitl*, la nariguera de turquesa). Junto está la Ciudad de Pedernales misma, Ñuu Yuchi, que ha de ser el mero sitio arqueológico Mogote del Cacique (Jansen, 1982: 275-276; cf. Byland & Pohl, 1994).

La piedra está fracturada en tres pedazos desiguales, pero la relativa buena conservación del relieve indica que durante la mayor parte de los siglos pasados estuvo protegido (por tierra o piedras derrumbadas) contra los efectos erosivos de sol y lluvia. Es probable que originalmente estuviera pintada, pero no hay restos de pintura. La forma de la piedra, así como el estilo y la composición del relieve, son comparables con piedras grabadas del llamado estilo Ñuñe (600-800 d.C.), pero el signo del año lo acerca a los códices mixtecos del Posclásico. Por eso se puede proponer una fecha en el Posclásico temprano, entre 900 d.C. y 1250 d.C.

La lectura va de la izquierda hacia la derecha. La parte izquierda es ocupada por una fecha: el día 4 Zopilote del Año 13 Búho. El signo del año consiste de una diadema, puesta encima del signo. Recordemos que el calendario mesoamericano consiste de veinte signos que se combinan con números del uno a trece. El signo Búho no forma parte del canon de 20 signos que aparece en los códices posclásicos, pero sí figura en inscripciones clásicas. Una vez aparece en el *Códice Yuta Tnoho (vindobonensis)*, reverso, p. VI-1: Año 13 Búho, día 7 Movimiento. Por los paralelos de esta escena en los códices *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (Bodley)* y *Tonindeye (Nuttall)*, sabemos que corresponde al Año 13 Casa (1025 d.C.). Esta fecha acompaña la entrada del Señor 5 Lagarto "Lluvia Sol" (*iya Qquevui "Dzavui Ndicandü"*), joven sacerdote del Templo del Cielo (*Hua-hi Andevui*), de Ñuu Tnoo (Tilantongo), para venerar el Envoltorio Sagrado.

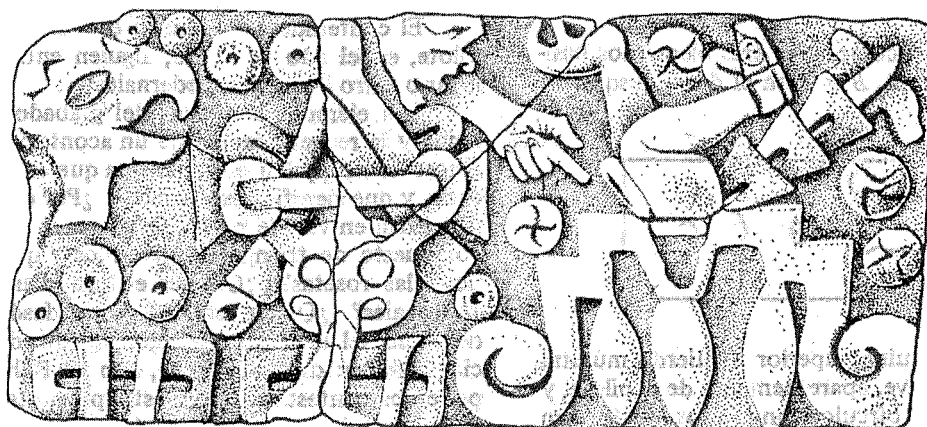


Figura 3.
La piedra grabada de Ñuu
Yuchi (Mogote del Cacique,
Agencia San José Tres
Lagunas, Tilantongo, Oax.;
tomado de Jansen y Winter,
1980).

Fue el inicio de una larga y compleja historia dramática. Después de haber pasado por todos los rangos sacerdotales, este Señor 5 Lagarto se casó, sucesivamente, con dos esposas. El primer hijo del segundo matrimonio fue señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (*Iya Nacuaa* “*Teyusi Ñaña*”), quien vivió de 1063 a 1115 d.C. y llegó a ser rey supremo en Ñuu Dzauí.

El término con que se refiere el signo calendárico “Casa” en *dzaha dzauí* es *maa*, la raíz de la palabra *simaa*, “Búho”. Suponemos que el término *maa* originalmente designaba el signo Búho y se conservó como arcaísmo cuando éste ya había sido sustituido por Casa. El número calendárico 13 es el prefijo *si-*, de modo que 13 Casa se lee *simaa*, “búho”. Probablemente la escritura del Año 13 Casa como Año 13 Búho subraye el carácter especial y arcaico del rito. El día 13 Búho ya aparece, por ejemplo, en la inscripción sobre un gran monolito de la esquina de una plataforma ceremonial en Yucu Nindavua (Hua-

melulpan), que data del Preclásico tardío (Flannery y Marcus, 1983: 125-126). Otra peculiaridad del Año 13 Búho es que puede haber sido el fin de un ciclo de 52 años.¹⁰ A la vez, el búho es la típica ave agorera que anuncia la muerte. A diferencia de los demás signos se representa de manera frontal, de modo que nos mira, nos confronta con un *memento mori*. El uso explícito de este signo en el inicio de una larga historia nos prepara para un desenlace fatal.

En la lápida de Ñuu Yuchi, que analizamos aquí, el signo del año se combina con un rostro que mira y una mano que señala hacia la siguiente escena, en la parte derecha de la piedra. El rostro, al igual que el ojo, es *nuu* en *dzaha dzawi*, palabra que se ocupa también como la preposición “en”. A primera vista podríamos leer entonces *nuu cuiya*, “en el año...”, tal como lo hacemos con los ojos que con frecuencia se colocan encima de los signos de año en los códices. Pero en este caso el rostro parece formar un paralelo con la mano extendida. De acuerdo con el lenguaje figurativo, el rostro que mira puede indicar el acto de “pensar” (*yosani*) o “guardar”, “supervisar” y “cuidar” (*yondito*), mientras que la mano extendida con el índice señalando se puede leer como “instrucción” u “orden” (*yotasi tnuni*). En combinación, corresponden más o menos a la frase *nisani nitasiya*, “el señor organizó e instruyó”, que vimos en la descripción de Santo Domingo. En nuestro relieve es el mismo año que aparece como factor determinante y causante de la acción que sigue.

Por su direccionalidad, el rostro y la mano guían nuestra mirada a la próxima escena: un hombre se mete boca abajo en una abertura del Monte de Pedernales. En un pie tiene una sandalia con una prominente cinta de cuero y su pierna está doblada como la de alguien que corre o se mueve. A la vez, esta posición connota el verbo *yosanu site*, “doblar la rodilla, haciendo reverencia”. El otro pie es sustituido por una garra de águila (*yaha*) y en su espalda lleva la cola escamada de la serpiente de fuego (*yahui*). Esta combinación lo caracteriza como *yaha yahui*, un sacerdote que tenía la capacidad de entrar en trance y así transformarse en otro ser de la naturaleza, su “animal compañero” o *nahual*—los dominicos lo tradujeron como “nigromántico señor”; hoy en día diríamos “chamán”.

Su acto es una doble transición entre dos fases o esferas. Por un lado pasa de un espacio externo no definido al interior claramente circunscrito del Monte de Pedernales. Por otro se está transformando en águila y serpiente de fuego, es decir sale de los límites corporales para un vuelo espiritual. El mismo acto de “entrar en la tierra” se entiende como el verbo *yosaha* (“ir”) *ini* (“aden-

¹⁰ El ciclo debería haber empezado entonces con un Año 1 Conejo. Respecto a la especulación de que el joven Señor 5 Lagarto estuviera realizando una reforma calendárica en esta escena (Caso, 1960: 35), no hay prueba alguna.

tro, corazón”), que es una expresión equivalente a “estar en éxtasis”. Toda la escena representa el rito mediante el cual un sacerdote nagual se retira a una cueva para buscar una experiencia visionaria, sin duda a través de ayuno y autosacrificio.

Los códices posclásicos contienen escenas similares. Las cuevas eran y son hasta hoy importantes localidades liminales en Ñuu Dzauí. Muy difundido, por ejemplo, es el concepto de que ciertas cuevas son “Casa (del Dios) de la Lluvia”: *Huahi Dzauí*, actualmente pronunciado *Vehe Sauí*, *Vehe Sau*, *Vehe Dauí* o *Vehe Dau*. Es en ellas donde se celebra el culto a la Santa Cruz, el 3 de mayo, al inicio de la temporada de la lluvia. En la cosmovisión mesoamericana, las pirámides simbolizan los montes y los templos las cuevas. Podemos leer entonces el “bajar a una cueva del monte” también como la entrada en un templo para celebrar una ceremonia allí. En este caso el templo aludido sería el edificio donde se halló esta piedra grabada.

Cuatro círculos o rosetas, cada uno con una cruz de líneas en forma de “S”, rodean este acto. Con base en fuentes mexicas, podemos interpretar este signo como “día” (*Códice Mendoza*, p. 57) o “veintena” (*Códice Mendoza*, p. 19). Por lo común, un día se registra simplemente por medio de un punto. El *Códice telleriano-remensis* (p. 8) clarifica la cuestión, al identificar la roseta como *ilhuítl*, “día de fiesta (del mes)”, en el sentido de “periodo festivo de veinte días”. En *dzaha dzauí* podríamos leerlo como *ndico*, que significa tanto “re- volver” y “mover” como “veintena”. Juntos estos cuatro círculos representan entonces un periodo de 80 días, aparentemente la duración del retiro ritual en la cueva o en el templo.

Interpretando el relieve dentro del género de lápidas fundacionales, concluimos que este retiro ritual para buscar una visión fue conmemorado como acto fundador del centro ceremonial. Reconstruimos su posible lectura en *dzaha dzauí* como sigue:

<i>Nuu quevui Qhcuii</i>	En el día 4 Zopilote
<i>Nuu cuiya Simaa,</i>	del Año Búho, 13 Casa
<i>Nisaniya ninditoya,</i>	el Señor lo pensó, lo cuidó,
<i>Nitasi tnuniya.</i>	dio órdenes:
<i>Nisahaya, nisanuya siteya.</i>	se fue, doblando su rodilla en reverencia,
<i>Ninduvuiya iya yaha,</i>	se transformó en Señor Águila,
<i>Ninduvuiya iya yahui.</i>	se transformó en Señor Serpiente de Fuego,
<i>Nindevuiya ini yavui,</i>	entró en la cueva,
<i>Nicayya quahaya chisi ñuhu</i>	y bajó a lo profundo de la tierra
<i>Tinduu Ñuu Yuchi,</i>	en la montaña de la Ciudad de Pedernales,

<i>Nisaha iniya</i>	entró en éxtasis
<i>Ndehe qmi ndico quevui.</i>	durante cuatro veintenás.
<i>Ica saha nidzacayya</i>	Y por eso colocó
<i>Yuu saha yaha,</i>	esta piedra de base,
<i>Nidzamaya chiyo huahi ñuhu.</i>	y puso el fundamento para este templo. ¹¹

Según los códices mixtecos, la Ciudad de Pedernales fue la capital regional bajo el rey 4 Viento “Serpiente de Fuego” (*Iya Qchi ‘Coo Yahui*), quien gobernó entre 1120 y 1164. No aparece como cabecera importante ni antes ni después de estas fechas. Sería lógico pensar que la mayor actividad de (re)construcción o ampliación del centro ceremonial de Ñuu Yuchi corresponde a esa época. La cerámica hallada en la superficie del sitio está mezclada, pero se han identificado principalmente tiestos de una época anterior.¹²

Notamos que, en la representación de Ñuu Yuchi en la escena de la entronización del Señor 4 Viento (*Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuú/Bodley*, p. 31-III), aparece una casa con techo de paja y una coa. La coa se lee *yata* en *dzaha dzauí* y es sinónimo del adjetivo “viejo”. Por eso leemos la casa con coa como una indicación de que en el lugar se encontraron “chozas viejas”, cuando el Señor 4 Viento decidió establecer su nueva capital aquí.

En vista de lo dicho arriba sobre este género de lápidas fundacionales, podemos suponer que el personaje de la acción dedicatoria en el relieve no fue un sacerdote anónimo, sino el mismo rey. Efectivamente, el nombre del rey, “Serpiente de Fuego” (*Yahui*), es el mismo que el *nagual* del protagonista del relieve.

Si estamos en lo correcto, podemos fechar la escena con precisión. El Año 13 Búho es equivalente, como sabemos, de un Año 13 Casa. Tal año ocurre de manera cíclica cada 52 años, pero el único Año 13 Casa dentro del reinado del Señor 4 Viento corresponde a 1129 d.C., el noveno año de su gobierno, un momento muy probable para concluir la fase de (re)construcción del templo.

El Señor 4 Viento desempeña un importante papel en la historia de Ñuu Dzauí. Fue hijo de la Señora 6 Mono de Añute (Jaltepec). Llegó a tener una

¹¹ Esta reconstrucción se basa en la lectura que Gabina Aurora Pérez Jiménez hizo de la variante dialectal de Ñuu Ndeya (Chalcatongo): *Nuu kiu Qhcuü* (Kuun Tijii), *nuu kuia Simaa* (Ushi Uni Tiñuu, Ushi Uni Vehe), *nijaniya ninditoya*, *nitahuya tiun*. *Nijahanya*, *nijani jitiya*, *ninduuya yaha*, *ninduuya sukunyu*, *nindiuya ini yau*, *nikeeya kuahanya chii ñuhu Tinduu Ñuu Yuchi*, *nijaniya ndekuun shiko kiu*. *Te suan nijainya yuu jaha yaha*, *nisamaya chiyo vehe ñuhu*.

¹² Spores, 1967: 44-45; Byland y Pohl, 1994: 90-93; Alexander Geurds, comunicación personal.

posición de poder regional en la Mixteca, como sucesor del famoso Señor 8 Venado. De hecho, el Señor 4 Viento había matado al famoso rey 8 Venado en un acto de venganza y se casó con su hija, la Señora 10 Flor “Telaraña de la Lluvia” (*Iyadzehe Sihuaco*. ‘*Dzinduhua Dzavui*). El relato sobre la vida de aquel Señor 8 Venado tiene el carácter de una epopeya dramática (cf. Jansen y Pérez Jiménez, 2000). En vista de las fechas precisas y la información detallada, lo más lógico es suponer que este relato obtuvo su forma literaria poco después de la muerte del protagonista (1115). La temática sugiere que se compuso para efectuar celebraciones conmemorativas en el ambiente de una corte real: el candidato más obvio es la corte de Ñuu Yuchi, donde reinaban el Señor 4 Viento y su esposa, la Señora 10 Flor, respectivamente el asesino y la hija del famoso Señor 8 Venado.

Tomando en cuenta este contexto, es probable que la representación del Año 13 Casa como Año 13 Búho remita al primer Año 13 Búho que aparece en nuestro corpus (*Códice Yuta Tnoho/vindobonensis*, reverso, p. VI-1), momento

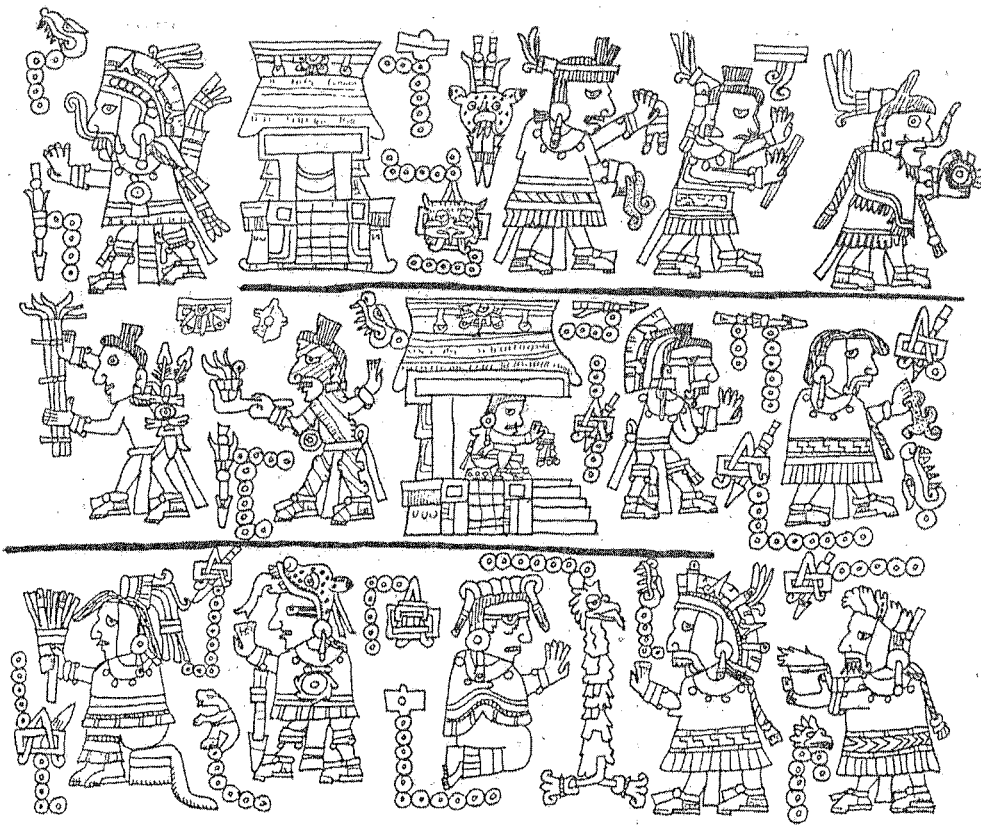


Figura 4.
Códice Yuta Tnoho
(vindobonensis),
reverso, p. VI-I: en
el Año 13 Búho, día 7
Movimiento, el Señor
5 Lagarto recibe a
los sacerdotes que
vienen del Templo del
Cielo, Ñuu Tnoo, a
entregarle el título de
sacerdote de la muerte
(tomado de Anders
& Jansen y Pérez
Jiménez, 1992).

en que el Señor 5 Lagarto, padre del Señor 8 Venado, entró como joven en el Templo del Cielo de Ñuu Tnoo (Tilantongo). Ya vimos que los cuatro círculos que rodean al “nigromántico señor” en el relieve representan $4 \times 20 = 80$ días. Contando éstos a partir del día 4 Zopilote, llegamos precisamente al día 7 Movimiento, que fue precisamente la fecha asociada a aquel acto del Señor 5 Lagarto. En otras palabras, el Año 13 Búho día 4 Zopilote inicia un periodo de 80 días en que el rey, Señor 4 Viento, hizo un retiro ritual en búsqueda de una experiencia visionaria, como preparación de la recurrencia de la fecha Año 13 Búho o Casa, día 7 Movimiento (1129), exactamente 104 años, es decir dos “siglos” mesoamericanos, después del primer acto ritual del padre del Señor 8 Venado (en 1025), que marcó el principio de la secuencia de eventos de suspenso y tragedia.

Conmemorando esta fecha en la fachada de su templo principal, el Señor 4 Viento erigió un monumento que lo conectara explícitamente con la epopeya del Señor 8 Venado, y fijara su lugar en la historia. A la vez, esta inscripción marcó el paisaje en términos de la identidad narrativa del pueblo Ñuu Dzauí. Desde la plaza central de la zona arqueológica de Ñuu Yuchi (Mogote del Cacique), hay una impresionante vista panorámica a los lugares centrales de la epopeya: el centro ceremonial de Ñuu Tnoo, donde había gobernado el poderoso Señor 8 Venado, al noroeste, y el cerro sagrado de la capital de su propia madre, Añute, al noreste.

En este contexto, el relieve marca el fin de la época heroica y conflictiva del Señor 8 Venado, la catarsis después de la tragedia, la fuerza espiritual de la reconciliación y la visión de un nuevo inicio.

Estamos entonces ante un monumento extraordinario. La representación gráfica en piedra, como material perenne, ancla una historia en el tiempo. La consagración del templo en que se encontraba la lápida y, en un sentido más amplio, de toda esta fase constructiva del centro ceremonial de Ñuu Yuchi, coincide con la fundación de un nuevo reino, una nueva dinastía. La fecha asociada ocupa un lugar central, ya que mira y señala al evento, de modo que a la vez enfatiza y es enfatizada. Nos damos cuenta de su relación intertextual con aquella otra fecha que marcaba la entrada del Señor 5 Lagarto al Templo del Cielo de Ñuu Tnoo y que ocupaba un lugar fundacional en la tradición literaria, registrada en el *Códice Yuta Tnoho (vindobonensis)*. Así, el monumento conecta el acto religioso con que el Señor 4 Viento funda su templo, reino y dinastía, con aquel otro acto del gran sumo sacerdote, como una prefiguración en la historia dramática situada al fondo de la nueva realidad política. La reactivación cíclica de esta interpretación narrativa mediante rituales conmemorativos y discursos ceremoniales mantendría viva la memoria colectiva del pueblo, y con esto reforzaría su *ethos* social.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, Francisco de, *Vocabulario en lengua mixteca*, México, INAH/Instituto Nacional Indigenista, 1962.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El Libro del Ciuacóatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, México, FCE, 1991.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, FCE, 1992.
- , *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, México, FCE, 1994.
- BARABAS, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, 2003.
- BYLAND, Bruce E. y John M.D. Pohl, *In the Realm of 8 Deer*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1994.
- CARRASCO, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Boulder, University of Colorado Press, 1991.
- CASO, Alfonso, *Interpretación del Códice Bodley 2528*, México, SMA, 1960.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 t., México, Porrúa, 1967.
- CHESNEAUX, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, México, Siglo XXI, 1979.
- FLANNERY, Kent y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, 1983.
- HODDER, Ian, *Theory and Practice in Archaeology*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995.
- JANSEN, Maarten, *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Ámsterdam, CEDLA, 1982.
- , “El ‘Rosario’ de Taix y la literatura mixteca”, en *Acervos*, vol. 8, núm. 9, Oaxaca, 1998, pp. 24-32.
- , “Monument en Verhaal in het Land van de Regengod”, discurso inaugural de la Cátedra de Arqueología e Historia de Mesoamérica, Ámsterdam, Universidad de Leiden/Real Academia Neerlandesa de Ciencias y Artes, 2003.
- , “La transición del Clásico al Posclásico: una interpretación a partir de los códices mixtecos”, en Nelly M. Robles García (ed.), *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la III Mesa Redonda de Monte Albán*, México, Conaculta-INAH, 2004.
- JANSEN, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *La dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, Leiden, CNWS, 2000.

- , “Las pieles sagradas de Mesoamérica”, en Mauricio Maldonado Alvarado y Benjamín Maldonado Alvarado, *La sabiduría de las pieles. De las técnicas de curtición de los códices a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado/Centro INAH, 2004, pp. 12-24.
- JANSEN, Maarten y Marcus C. Winter, “Un relieve de Tilantongo, Oaxaca, del año 13 Búho”, en *Antropología e Historia*, núm. 30, México, 1980, pp. 3-19.
- LOW, Setha M. y Denise Lawrence Zúñiga, *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Oxford, Blackwell, 2003.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, Londres, Thames & Hudson, 1988.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Porrúa, 1970.
- NICHOLSON, Henry B. y Eloise Quiñones Keber, *Art of Ancient Mexico. Treasures of Tenochtitlan*, Washington, National Gallery of Art, 1983.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora y Maarten Jansen, “Los códices y la conciencia de ser indígena”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, México, 1979, pp. 83-104.
- PIÑA CHAN, Román, *El lenguaje de las piedras*, México, FCE, 1993.
- QUIÑONES KEBER, Eloise, *Codex Telleriano-Remensi. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, París, Seuil, 2000.
- RIVERA GUZMÁN, Ángel Iván, “La Piedra 2 del Cerro de la Caja, Mixteca Baja, Oaxaca”, en *Antropológicas*, núm. 15, 1999, pp. 37-42.
- RODRÍGUEZ CANO, Laura A., Iván Rivera Guzmán y Júpiter Martínez Ramírez, “Piedras grabadas de la Mixteca Baja, Oaxaca”, en *Anales de Antropología*, núm. 33, México, UNAM, 1996-1999, pp. 165-205.
- SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols., Graz, Akademische Druck, 1960-1961.
- SOLÍS, Felipe, “El temalácatl-cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina”, en José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma (eds.), *Azteca-mexica*, Barcelona/Madrid, Lunewerg, 1992, pp. 225-232.
- SPORES, Ronald, *The Mixtec Kings and their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- TILLEY, Christopher, *A Phenomenology of Landscape, Places, Paths and Monuments*, Oxford/Providence, Berg, 1994.
- URCID SERRANO, Javier, *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001.

VAN AKKEREN, Ruud, "Place of the Lord's Daughters. Rabinol: Its History, Its Dance Drama", tesis de doctorado, Leiden, CNWS, 2000.

WOLF, Eric R., *Europe and the Peoples without History*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1982.