

01094



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

Códices y señoríos.

Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica Volumen 1

T E S I S QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS PRESENTA MANUEL ÁLVARO HERMANN LEJARAZU

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ASCENCIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO



FILOSOFIA Y LETRAS UNAM

MÉXICO, D.F.



2005

0351770



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Mariana y Arantxa  
quienes con su inmenso amor  
dieron luz a mi camino

## AGRADECIMIENTOS

La realización de la presente tesis de doctorado no hubiera sido posible sin el apoyo y ayuda de numerosas personas que siempre me animaron y estuvieron cerca de mí. El comité tutorial integrado por las doctoras Ascensión Hernández Triviño, Laura Sotelo y Luz María Mohar, me impulsó constantemente para la culminación del presente trabajo. A ellas les agradezco infinitamente su dedicación y apoyo durante tantas horas hasta que vieron culminado el texto definitivo. Aún en los meses más difíciles y lentos en la preparación del manuscrito, me mantuvieron vigente con sus atinados comentarios que sirvieron de guía para la preparación final de la tesis. Por lo que les reitero profundamente mi agradecimiento por su dirección y amistad que siempre me brindaron.

A la doctora Mercedes de la Garza, quien con gran paciencia veía semestre tras semestre la transformación del proyecto original hasta convertirse en lo que es hoy, le doy igualmente las gracias por su orientación y ayuda.

A los comentarios y valiosas aportaciones de mis amigos y colegas compañeros del Seminario de Cultura Maya dirigido por la doctora Mercedes de la Garza.

También quiero agradecer especialmente a los doctores Guilhem Olivier, Bruce Byland, Hans Roskamp y Michel Oudijk su atenta lectura al texto y atinados comentarios que sirvieron para mejorar en varios aspectos la presente investigación.

A la doctora Mary Elizabeth Smith (que en paz descansa) por sus interesantes observaciones a la investigación, cuando ésta apenas comenzaba.

Agradezco el apoyo recibido para la culminación de mi tesis al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en especial a la Lic. Guadalupe Escamilla, quien siempre confió en el proceso final de redacción de la tesis.

A mis amigas del CIESAS, la maestra Cecilia Rossell y Alejandra Cruz por sus constantes motivaciones durante varios años en el proceso de elaboración del trabajo.

A mi mamá Dinorah Lejarazu por la elaboración de la gran mayoría de dibujos que componen esta tesis, cuyo oficio de "tlacuila" siempre ha puesto para mis investigaciones y publicaciones durante tantos años.

Finalmente, agradezco profundamente a mi esposa, Mariana Mercenario, quien con gran paciencia vivió el período más difícil en la redacción de la tesis y quien puso de su trabajo para pasar en limpio varias páginas en letra manuscrita de difícil comprensión.

Introducción	1
Los códices mixtecos	
Estudios anteriores sobre el tema	
Hipótesis y objetivos	
Marco teórico	
Metodología	
Estructura del trabajo	
Primera parte	
El poder religioso de los gobernantes	
1. El origen sagrado de los gobernantes	15
1.1. La tradición de Apoala y otros orígenes	15
1.1.1. Árboles Primordiales	23
1.1.2. El árbol del <i>Códice Vindobonensis</i>	28
1.1.3. Los registros históricos y etnográficos	35
1.1.4. La legitimación de los gobernantes	42
1.1.5. El ordenamiento divino	53
2. Ceremonias y rituales de entronización	60
2.1. La naturaleza sagrada del gobernante	60
2.2. El gobernante con funciones sacerdotales	70
2.2.1. El <i>Yahui</i>	76
2.3. Ritos de toma de poder	95
2.3.1. Ritual ante el bulto sagrado	98
2.3.2. Ritual de la bebida del pulque	108
2.3.3. Ceremonia de <i>Tecuhtli</i>	110
Segunda parte	
Los símbolos sagrados y los emblemas de poder	
3. Bultos sagrados	118
3.1. Forma	119
3.2. Contenido	123
3.2.1. Bulto de Dzavui	133
3.2.2. Bulto de Ñuhu	134
3.2.3. Bulto de maíz	138

3.2.4.	Bulto de flores	139
3.2.5.	Bulto de zacate	139
3.2.6.	Bulto con tronco de árbol	140
3.2.7.	Bulto con atado de ramas (Bulto de Xipe)	141
3.3.	Uso y significado de los bultos	145
4.	Bastones ceremoniales	157
4.1.	Bastón Cosmológico y Bastón del Bulto de Xipe	158
4.2.	Contextos rituales	164
5.	Asientos de poder	179
5.1.	Asientos con respaldo	180
5.2.	Asientos sin respaldo	186
5.3.	Taburetes sin soportes	187
5.4.	Asientos forrados con piel de jaguar	190
5.5.	Asientos con respaldo forrados con piel de jaguar	197
5.6.	Asientos forrados con piel de puma	197
5.7.	Petates o esteras	198
5.8.	Asientos con respaldo tejido y con respaldo de piedra	212
5.9.	Adoratorios o basamentos piramidales	214
5.10.	Piedras	216
6.	Emblemas y atributos de los gobernantes	221
6.1.	Cetros y bastones de mando	221
6.2.	Armas e insignias personales	227
6.2.1.	Diadema de oro	228
6.2.2.	Corona de flores	232
6.2.3.	Nariguera de turquesa	233
6.2.4.	<i>Dzono</i> o <i>Xicolli</i> con cenefas	234
6.2.5.	Flechas y lanzadardos	240
6.3.	Otros objetos de poder	242
	Conclusiones	249
	Bibliografía	254

## INTRODUCCIÓN

El trabajo que presentamos a continuación es producto de un profundo interés sobre el significado de algunos símbolos y elementos representados en los códices mixtecos que se encuentran relacionados con aspectos de carácter político y religioso. Si bien es cierto que existen notables estudios e interpretaciones sobre varios de los códices mixtecos prehispánicos y coloniales que han sobrevivido hasta nuestros días, carecemos, por otro lado, de un análisis que dé cuenta de manera detallada acerca del simbolismo de varios objetos, instrumentos, insignias y vestimentas que suelen acompañar las representaciones de señores y gobernantes mixtecos.

El interés en este tipo de símbolos obedece a una inquietud mayor: el conocimiento y la delimitación del fenómeno político en las antiguas sociedades mixtecas. Desde luego, se trata de un tema muy amplio que no desarrollaremos aquí, no obstante, consideramos que los códices mixtecos prehispánicos constituyen en sí las fuentes principales para el estudio de las diversas instituciones y prácticas de gobierno surgidas en la sociedad mixteca antes de la llega de los españoles.

A través del análisis de los códices, es posible identificar aquellos elementos que recibieron significados vinculados al poder, al prestigio y a la hegemonía como dones otorgados a los hombres por intermediación divina. Por medio del estudio de estos símbolos, queremos ahondar un poco en las concepciones políticas y religiosas de los mixtecos prehispánicos que, pensamos, aún no han sido debidamente abordadas por autores modernos dedicados al estudio de los códices mixtecos. En efecto, una buena parte de la historia prehispánica de los principales señoríos mixtecos ha sido ya descrita por Alfonso Caso (1977), Maarten Jansen (1982), Anders y Jansen (1992) o Bruce Byland y John Pohl (1994); un panorama general sobre las costumbres, religión y sociedad de la Mixteca prehispánica fue trazado por Barbro Dahlgren (1954); y una clasificación sobre las

características principales de los patrones de asentamiento y de las secuencias cerámicas que se desarrollaron en toda el área cultural fue establecida por Ronald Spores (1983, 1984) y Michael Lind (1979, 2000). No obstante, aún quedan por dilucidar algunas cuestiones en el ámbito histórico y antropológico como las siguientes: ¿Qué mecanismos propiciaron la conservación y la legitimación del poder entre los gobernantes mixtecos? ¿Qué tipo de símbolos fue empleado por los gobernantes para representar su posición ante la comunidad? ¿Cuáles fueron los fundamentos sagrados del poder entre los antiguos señores mixtecos?

Para dar respuesta a cada una de estas interrogantes es necesario echar primero un vistazo a la naturaleza de las fuentes pictográficas que son la base fundamental para el tratamiento y desarrollo del presente tema de investigación.

### Los códices mixtecos

En términos generales, los códices mixtecos narran la historia de los principales señoríos prehispánicos y sus relaciones genealógicas. Pero esta aseveración es demasiado simple, ya que en los códices podemos encontrar desde mitos de origen hasta detalladas biografías de importantes gobernantes que realizaron actividades de índole política, guerrera o ritual. Los manuscritos prehispánicos que sobrevivieron a la conquista española son: el *Códice Bodley*, el *Códice Nuttall*, el *Vindobonensis*, *Selden* y *Colombino-Becker*. Aunque rigurosamente el *Códice Selden* fue terminado a mediados del siglo XVI, se considera de origen prehispánico debido a la nula influencia española que tuvo para su elaboración.

Indudablemente, la tradición histórica anterior a la conquista perduró durante mucho tiempo más, pues se siguieron trazando las líneas genealógicas de la nobleza gobernante en códices, lienzos, mapas y documentos alfabéticos a lo largo del período colonial, pero el *corpus* de manuscritos que trabajamos para desarrollar el presente análisis se circunscribe a los seis documentos mencionados arriba y de profunda tradición prehispánica.

Cada uno de los códices mixtecos trata por lo regular de la historia genealógica de un señorío en particular, aunque hay algunos códices que registran los sucesos históricos de varios más. Por ejemplo, el *Códice Selden* trata sobre la familia de dignatarios del pueblo

de Jaltepec, comunidad que se localiza al extremo sur del valle de Nochixtlán en la Mixteca Alta (ver mapa 1); el *Códice Vindobonensis reverso*, el *Nuttall* y el *Bodley anverso*, registran toda la historia y genealogía del prestigioso pueblo de Tilantongo, cuya importancia perduró hasta el período colonial; el *Códice Colombino*, *Becker 1* y *Nuttall reverso*, nos hablan de la biografía de un connotado guerrero y gobernante llamado 8-Venado “Garra de Jaguar”, que al parecer forma un “parteaguas” a lo largo de todo el desarrollo histórico de la Mixteca Alta; el *Bodley reverso* condensa la biografía de otro importante señor mixteco denominado 4-Viento “Yahui” y enlaza sus antecedentes con los gobernantes de un sitio conocido como Lugar del Bulto de Xipe, pueblo aún no identificado en la geografía mixteca.

Aunque breve, la historia de otros pueblos también fue representada en los códices prehispánicos, como por ejemplo la de Tlaxiaco, Achiutla, Apoala, Suchixtlán y Teozacoalco, cuya información se localiza en el *Nuttall*, *Bodley reverso* y *Vindobonensis*.

La parte anversa del *Vindobonensis* constituye todo un magnífico relato sobre los orígenes del mundo y el poder en la Mixteca Alta. Se trata de un documento hasta hace algunos años poco comprendido por los especialistas. pero el detallado análisis de Maarten Jansen (1982) llegó a clarificar la naturaleza sagrada y mítica del complejo *Códice Vindobonensis*.

Por lo hasta aquí expuesto. es posible distinguir la diversidad histórico-temporal que se encuentra plasmada en los documentos pictográficos del Oeste oaxaqueño. Por esta razón, he preferido hablar de ocho testimonios histórico-pictográficos que referirme únicamente a seis códices. Es decir, estamos en realidad ante ocho documentos históricos elaborados en distintas épocas y por diversos autores. Para explicarnos mejor: la mayoría de los códices prehispánicos que hemos ya enlistado, se componen de una parte anversa y otra reversa que no necesariamente se corresponden; el *Códice Nuttall*, por ejemplo, tiene escrito por ambos lados dos historias distintas que no se relacionan entre sí, no son continuación una de la otra y fueron elaboradas por artistas-escribanos diferentes en diversas épocas.

El *Códice Vindobonensis* es otro claro ejemplo, como ya dijimos, su sección anversa es una narración religiosa y mítica sobre los orígenes de los principales señoríos y su ordenación en el ámbito cósmico. En cambio, la parte del reverso contiene una relación

sucinta y apresurada de la genealogía de Tilantongo, desde su fundación por los ancestros divinos hasta los señores que gobernaban alrededor del siglo XIV.

En términos generales no se ha podido establecer aún con precisión los años o la temporalidad en que fueron elaborados todos estos manuscritos. Se cree que el *Bodley* y *Selden* pudieron haber sido realizados hacia el siglo XVI, cercana ya la Conquista. Pero del *Colombino-Becker* se ignora completamente su fecha de redacción, pues la biografía plasmada en el documento, registra una etapa histórica anterior que se sitúa aproximadamente entre los siglos XI y XII d.C.

Por lo tanto, no nos es posible fechar con seguridad las épocas de elaboración de cada uno de los manuscritos, sino solamente es posible conocer los períodos y datos cronológicos a los que hacen referencia. De esta manera, hemos dividido a los ocho documentos históricos de la siguiente forma:

1. *Códice Colombino-Becker*, biografía de 8-Venado (1063-1115) y breve biografía de 4-Viento (1092-1164). Según los estudios de Nancy Troike (1974) y Mary Elizabeth Smith (1966) ambos códices formaban un mismo documento que fue separado en los primeros años que sobrevinieron a la Conquista.
2. *Códice Nuttall anverso*, narración mítico-histórica sobre los orígenes del señorío de Suchixtlán hasta el advenimiento de la segunda dinastía de Tezacoalco con varios datos sobre el origen de Tilantongo como centro de poder. Abarca los siglos X-XIV.
3. *Códice Nuttall reverso*, biografía de 8-Venado realizada en una época anterior a la de la parte del anverso, pero posterior a la vida del personaje. Quizá de manufactura contemporánea al *Códice Colombino-Becker*.
4. *Códice Vindobonensis anverso*, relato acerca de los orígenes sagrados de la Mixteca y su ordenamiento cósmico por los dioses creadores. No se sabe la época de su elaboración.
5. *Códice Vindobonensis reverso*, relación sucinta sobre la genealogía de Tilantongo desde el siglo X al XIV. Sección elaborada hacia el siglo XVI.
6. *Códice Bodley anverso*, registro completo sobre la historia y genealogía de Tilantongo desde el siglo X al XVI. Sección elaborada hacia 1519 o 1521.

7. *Códice Bodley reverso*, relato sobre los orígenes míticos de los señores de Apoala y Lugar del Temazcal hasta la biografía de 4-Viento. Reconstruye parte de las genealogías de Tlaxiaco y Achiutla. Elaborado antes de la sección anversa.
8. *Códice Selden*, historia y genealogía de todas las dinastías de Jaltepec desde el siglo X al XVI. Elaborado hacia 1556.

Como podemos darnos cuenta, ante este importante *corpus* documental, existe suficiente información para poder trazar los elementos necesarios sobre el origen y concepción del poder en la Mixteca prehispánica. Varias de las páginas de estos códices ponen de relieve la importancia dada por los propios mixtecos a los símbolos sagrados y a los gobernantes como iconos indispensables en el ordenamiento de la historia y la religión prehispánica.

#### Estudios anteriores sobre el tema

Desafortunadamente, han sido pocos los estudios que se han realizado hasta el momento sobre el significado de la política en los códices mixtecos. Un primer acercamiento a la temática fue realizado por John M. D. Pohl (1994) en su obra *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*.

Este autor aborda desde una perspectiva arqueológica y antropológica algunos de los más importantes elementos registrados en los códices sobre el significado del poder. Señala el papel destacado de un grupo de personajes que no pertenecen a las altas élites o linajes e intenta situarlos en eventos de crisis en la historia política de los códices. Se trata, sin duda, de un novedoso enfoque para el estudio de los códices, sin embargo, algunas de sus interpretaciones rebasan el nivel lingüístico del glifo y propone lecturas que ya no están en concordancia entre los posibles significados de un signo.

Otro estudio sobre los símbolos del poder es el de Maarten Jansen (1997), quien aborda el significado religioso de los instrumentos y cargos con poder político. Sin embargo, es un estudio muy general que no aborda con detalle los casos y situaciones que llegan a ser muy variables en los códices.

De esta manera, ante el todavía poco explorado campo de estudio del fenómeno político en la Mixteca prehispánica, hemos llevado a cabo la presente investigación considerando la información de primera mano que se encuentra plasmada en este tipo de fuentes completamente prehispánico. Por lo que los códices constituyen en sí las únicas fuentes escritas anteriores a la conquista realizadas por los propios mixtecos.

### Hipótesis

Por lo hasta aquí expuesto, es posible discernir que un número importante de objetos, instrumentos o emblemas vinculados al poder estaban imbuídos de una profunda significación religiosa. Por otro lado, existían también objetos que formaban parte de la acción política del soberano en su ejercicio cotidiano del poder. Por lo tanto, queremos proponer que es factible distinguir aquellos elementos que formaron parte de la acción ritual de los señores, de los que tuvieron una instrumentación más política y temporal. Esto es, hay varios indicios en los códices que nos permiten suponer acerca de la existencia de algunos símbolos cargados de una profunda connotación religiosa cuyos orígenes están trazados desde tiempos primordiales. Varios de estos objetos son reflejo, desde luego, de la cosmovisión y religiosidad de los grupos mixtecos prehispánicos, y, debido a ello, la manipulación de tales objetos únicamente podía realizarse en rituales o en espacios sagrados que evocaban a la fundación del pueblo, del linaje o de algún templo por parte del gobernante. Por otro lado, encontramos distintivos, adornos, insignias y objetos que fueron empleados por los dignatarios en reuniones de tipo jurídico o administrativo donde no necesariamente estuviera presente el factor religioso.

No obstante, reconocemos que la línea divisoria entre lo religioso y lo político era tan tenue y difusa entre los antiguos pueblos mesoamericanos, que a veces es muy difícil establecer una distinción clara.

## Objetivos

1. Identificar representaciones de objetos, instrumentos e insignias en los códices que fueron utilizados como símbolos de poder por parte de los gobernantes.
2. Discernir el significado de los símbolos de poder dentro de las concepciones políticas y religiosas de los antiguos mixtecos.

## Marco teórico

Para abordar adecuadamente el significado de los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica, fue necesario analizar primero el papel de los gobernantes como personajes sagrados capaces de manipular tales símbolos, tal y como nos lo indican también los propios códices. Los señores o *yya* tenían amplios poderes en el ámbito político, social, económico, jurídico y religioso. Los soberanos, en general, se identificaban entre sí por un origen compartido, se consideraban hijos y descendientes de los dioses, por lo que muchas veces se establecían alianzas matrimoniales entre las propias familias gobernantes para conservar la pureza del linaje divino. Esta naturaleza sagrada del *yya* lo constituía de facultades especiales para poder gobernar, por lo que era el único individuo que podía detentar los símbolos de poder.

Precisamente, para entender los fundamentos sagrados del poder y el vínculo entre religión y política, iniciamos la presente investigación examinando el origen sagrado de los señores y las ceremonias y rituales que llevaba a cabo para su legitimación. A esta primera parte, la observamos con una visión teórica apoyada en los principios de la Antropología Política, sobre todo en lo referente a las relaciones entre poder y religión. Georges Balandier (1976, 1994) es quien mejor define a esta disciplina: “Es un instrumento de descubrimiento y de estudio de las diversas instituciones y prácticas que aseguran el gobierno de los hombres, así como de los sistemas de pensamiento y de los símbolos que lo fundan” (Balandier, 1976:8-9). La antropología política observa a las sociedades políticas no solo bajo el aspecto de los principios que rigen su organización, sino también en función

de las prácticas, las estrategias y las manipulaciones que aquéllas provocan. Dicha disciplina se ha encargado de analizar el fenómeno del poder en sus diversas facetas y manifestaciones, poniendo en claro los mecanismos a los cuales recurre para mantener su dominio. La antropología política mira de cerca: “la relación que mantiene el poder con las estructuras elementales que le brindan su primer fundamento, con los tipos de estratificación social que lo vuelven necesario, con los rituales que aseguran su arraigo en lo sagrado e intervienen en sus estrategias” (Balandier, 1976: 5).

Es sobre todo, en este último punto, en donde en lo particular hemos tratado de desarrollar la temática de la primera parte. Es decir, destacar los aspectos sagrados que le dieron un mayor fundamento al poder y analizar las prácticas rituales que garantizaron su mantenimiento.

Para una mejor comprensión de los aspectos rituales plasmados en los códices, abordaremos la definición de una autora que no está adscrita a la antropología política, pero cuyos estudios sobre los ritos políticos son esclarecedores. Nos referimos a Catherine Bell, quien nos dice: “En general, los ritos políticos definen al poder en dos dimensiones: primero, utilizan la acción política y los símbolos para representar a un grupo de gente como una coherente y ordenada comunidad basada sobre valores y metas compartidos; segundo, demuestran la legitimación de esos valores y metas estableciendo su iconicidad con los valores percibidos y el orden del cosmos” (Bell, 1997: 129).

Si bien varios de estos aspectos generales sobre el poder y los rituales no pueden ser completamente observados en los códices mixtecos, al menos, trataremos de dar lectura a los rasgos más significativos que bien pueden ser interpretados como acción y ritual políticos.

En la segunda parte de nuestro trabajo desarrollamos el tema principal de la investigación: los símbolos sagrados y los emblemas del poder. Para el análisis de tales símbolos, aplicamos el enfoque de la Teoría e Historia comparada de las Religiones, disciplina que podemos definir como aquella dedicada a explicar las manifestaciones y expresiones de los hechos religiosos a través de una perspectiva histórica.

Mercedes de la Garza señala:

La visión científica de la religión considera, por una parte, que los hechos religiosos son hechos históricos, productos culturales del hombre y, por la otra, que los hechos religiosos son irreductibles y originales: tienen una forma de ser propia, por lo que han de ser abordados en sí mismos, como fenómeno *sui generis*, y además, han de estudiarse independientemente de todo juicio de valor, de todo prejuicio, como cualquier otro hecho accesible al conocimiento humano (De la Garza y Valverde 1998: 11-12).

La ciencia de las religiones ha tomado de los dos enfoques que la sustentan, la fenomenología de la religión y la historia de la religión, un método de investigación basado en la comparación sistemática y rigurosa de los hechos religiosos para: "...tratar de describirlos con la mayor fidelidad...clasificándolos por la delimitación en relación con otras manifestaciones afines, jerarquizando los distintos aspectos que esas manifestaciones poseen y reduciendo a síntesis los rasgos comunes" (De la Garza, 1995: 158).

De esta manera, consideramos que ambas posturas teóricas nos aportaron diversos elementos par realizar el análisis e investigación de los símbolos sagrados.

### Metodología

El estudio de los códices ha llevado a múltiples investigadores a la aplicación de diversas disciplinas y métodos que los han ayudado a la comprensión de los glifos a través de los más de cien años que llevamos ya de haberse iniciado este tipo de trabajos. Antropólogos, filólogos, historiadores, eruditos y demás científicos sociales y humanistas se han leído entre sí para tratar de encontrar algún dato que les útil en su arduo camino para la interpretación de los códices.

Sin embargo, tal trabajo de investigación resulta a veces infructuoso si no se quiere reconocer la necesidad de un método interdisciplinario para llegar a comprender el significado de un signo plasmado en los códices. No es suficiente el análisis de un glifo únicamente a través de una descripción pormenorizada de todos los elementos que lo constituyen; ni tampoco basta una explicación histórica sobre el origen del glifo y sus posteriores transformaciones a un nivel estrictamente formal. Si no que se necesitan nuevos métodos de estudio en los que se tome en cuenta la diversidad de valencias que puede llegar a tener un determinado glifo.

Creo que debemos empezar por entender que el estudio de los códices se ha constituido ya como una disciplina en sí, con sus propios métodos de trabajo y sus propios alcances y limitaciones. Pero nos hace falta un texto que evalúe los alcances teóricos y metodológicos logrados hasta el momento en el estudio de los códices. Desde luego que la formación de los investigadores dedicados a los códices es muy variada, y dicha formación influye directamente en los métodos que aplicará para la comprensión de su materia de estudio, por lo que esto dificulta la conformación de una nueva base teórica fundamentada únicamente para el estudio de los códices. Pero en lo que llega tal texto, al menos quisiera resaltar aquí el método al que he recurrido para la identificación y análisis de los símbolos de poder en los códices mixtecos.

En una primera etapa de nuestro trabajo, nos dimos a la tarea de elaborar un catálogo de todas aquellas imágenes de objetos, instrumentos o cualquier otro símbolo que pudiera identificarse como elemento de poder. Comenzamos así a identificar rasgos distintivos, estilos y formas de los diversos tipos de imágenes encontradas en los códices.

En un segundo paso, observamos el contexto específico en el cual llegaban a aparecer frecuentemente este tipo de elementos y, precisamente a través de una determinación precisa del contexto, pudimos acercarnos a su significación dentro de la lectura global de una página o escena.

Para entender el significado de algunos símbolos o, al menos, proponer una interpretación plausible de los mismos, fue necesario recurrir a un método comparativo. Como tanto la antropología política como la ciencia de las religiones emplean métodos comparativos en sus análisis, yo he tomado algunos de esos elementos para aplicarlos tanto para el estudio de los glifos como para el examen de las fuentes escritas en el período colonial. Las fuentes elaboradas por cronistas o funcionarios virreinales son, sin duda, una de las principales herramientas para el estudio de los códices. A pesar de que las fuentes coloniales sobre la Mixteca son escasas, éstas aportan valiosísimos datos para la interpretación de los códices. Pero es precisamente aquí, donde no nos limitamos al estudio de los glifos con base estrictamente en las fuentes históricas, sino que pensamos que es posible entender el glifo como un signo con múltiples valencias, que puede estar cifrado con apego a una lengua en específico o que puede interpretarse a través de marcos referenciales más amplios. Es decir, el glifo efectivamente refiere a una articulación

lingüística, es necesario reconocer la lengua en la que está escrito un glifo, pero también es necesario observar que la significación del signo puede encontrarse en otros niveles simbólicos que subyacen en la cosmovisión, en las formas de organización social, política y religiosa o incluso, en el torno geográfico específico en el que vive el grupo que emplea tales glifos.

Por ello, creemos que es necesario aplicar elementos de análisis y datos proporcionados por la antropología, la lingüística, la filología, la arqueología, la historia, la etnografía, pero no con la intención de acumular una masa excesiva de métodos o datos para leer un glifo, sino reconociendo la información ya analizada y sistematizada por cada una de estas disciplinas como punto de apoyo para abordar la problemática sobre el significado de alguna representación.

El método que hemos aplicado aquí se basa en un análisis profundo de los códices mixtecos acompañado de una revisión exhaustiva de fuentes y registros históricos, etnográficos y lingüísticos de la cultura mixteca. En suma, tratamos de comprender la imagen y dar lectura a su significado no solamente a través del método iconográfico, sino que fundamentalmente buscamos un mayor entendimiento del mensaje por medio del contexto histórico en el que se sitúa y compararlo, a su vez, con otras imágenes o representaciones que se hallen históricamente bien comprobadas. Esto es, por medio de la analogía y del método comparativo, ofrecemos una interpretación del glifo o del conjunto de glifos basada en los datos históricos, antropológicos y lingüísticos no solamente de la propia cultura que los creó, sino también tomamos como referente a otros marcos culturales semejantes que compartieron los mismos rasgos y vivieron en espacios geográfico-temporales parecidos.

Concretamente, las fuentes históricas que existen sobre la Mixteca son, por una parte, una de las principales bases para el análisis e interpretación de los glifos, pero también recurrimos a los datos provenientes de grupos nahuas y mayas que puedan proporcionarnos una vía de interpretación factible ante la complejidad del signo registrado en los códices. Sin embargo, hay que advertir que no se trata de una simple lectura de los glifos mixtecos a través de los modelos nahuas o de los nombres o marcos explicativos del mundo nahua (como atinadamente lo señaló Nancy Troike en su crítica a los diversos estudios sobre los códices de la Mixteca bajo los modelos y fuentes nahuas, 1978), sino que

únicamente sirven de apoyo referencial para tratar de entender mejor la cualidad del fenómeno estudiado; en este sentido, los datos ofrecidos por la etnografía y por los propios mixtecos contemporáneos resultaron también muy valiosos para la interpretación de algunos mitos y de algunos elementos iconográficos.

Los datos recopilados en códices, fuentes y textos indígenas mixtecos estuvieron complementados con mi propio trabajo de campo que realicé en la Mixteca Alta en lugares como Tilantongo, Yanhuatlán, Tlachitongo, Jaltepec y Nochixtlán durante los años 1998, 1999 y 2001.

### Estructura del trabajo

Como ya mencionamos, el trabajo se compone de dos partes. La primera constituye una visión general sobre el poder religioso de los gobernantes. Intentamos definir la naturaleza sagrada de los gobernantes a través de una revisión de sus propias tradiciones e historias que relatan los orígenes sagrados de los más importantes gobernantes que existieron en la Mixteca prehispánica. Esta naturaleza sagrada del gobernante permitió fundamentar una legitimación inobjetable en los ámbitos religiosos y políticos. El segundo capítulo habla acerca de las ceremonias y rituales de entronización que fueron necesarios para sustentar el poder sagrado de los gobernantes.

La segunda parte está dividida en cuatro capítulos y lleva por tema en general “Los símbolos sagrados y los emblemas del poder”. En términos generales, trato de hacer una distinción entre aquellos símbolos con una mayor fuerza religiosa y sagrada que aquellos otros de carácter mucho más político o temporal. Por un lado tenemos a los bultos sagrados y a los bastones ceremoniales. La complejidad sobre el tema de los bultos sagrados ha quedado descubierta a través de este análisis sobre la diversidad de fardos que hallamos en los códices. Los bastones ceremoniales, por su lado, son un muy importante complemento del simbolismo de los bultos por ser también representaciones sagradas del universo.

En cambio, elementos como los sitiales o asientos de poder, las armas, las insignias personales y otros objetos de poder, si bien no perdieron su calidad religiosa, aparecen

empleados en contextos de carácter mucho más político o militar, que los separaba de la parte religiosa.

El primer tomo contiene el texto y el desarrollo de los capítulos dedicados al tema de la tesis doctoral. En el segundo volumen se encuentran las imágenes con sus respectivas referencias que sirven de apoyo para una mejor comprensión de cada uno de los capítulos, por lo que las imágenes también están separadas en seis capítulos que corresponden a cada uno de los apartados que integran el texto.

## CAPÍTULO I. EL ORIGEN SAGRADO DE LOS GOBERNANTES

### 1.1. La tradición de Apoala y otros orígenes

Desde etapas primordiales o desde tiempos primigenios, según lo atestiguan numerosos relatos antiguos, el poder siempre ha ido de la mano con el ámbito sacro o divino que dio origen también a las primeras manifestaciones humanas. La unión entre el poder y la religión quedó asentada desde la creación misma del mundo, y para muchos pueblos tradicionales, este dualismo no se puede disociar.

Los gobernantes, reyes o soberanos son los detentadores del poder por gracia divina y son los únicos que tienen el derecho a mantenerlo. Georges Balandier menciona al respecto: “Los soberanos son los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses... es el periodo de los comienzos, el momento en que la monarquía emerge de la magia y de la religión, el que expresa mejor esta relación a través de una mitología que constituye el único ‘relato’ de esos acontecimientos y afirma la doble dependencia de los hombres: la que han instaurado los dioses y los reyes”.<sup>1</sup>

Fue precisamente en el tiempo mítico, en el momento de la creación, cuando se estableció ese vínculo perenne entre los dioses y los gobernantes que llegó a regir a lo largo de la historia de determinado pueblo o lugar. Como el mito cuenta una historia sagrada, es decir, un relato de creación en el que intervinieron seres sobrenaturales, entonces quedaron establecidos, desde tiempos primordiales, no sólo los modelos a seguir por todos los hombres, sino también un estado de cosas que explica la razón de ser de todo cuanto existe.

Al decir de Eliade: “En suma, los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Georges Balandier. *Antropología Política*. Barcelona. Ediciones Península 1976. p. 115

<sup>2</sup> Mircea Eliade. *Aspectos del mito*. Barcelona. Paidós, 2000, p. 27

A través de los mitos se fija el origen del mundo, el hombre, la naturaleza, las instituciones, las costumbres, la tradición, de todo aquello que forma parte de la realidad, y, por lo tanto, la manifestación del poder y el ejercicio de gobernar, forman parte también del relato sagrado que justifica la existencia del rey o del soberano.

Alfonso Caso, en su obra póstuma titulada *Reyes y reinos de la mixteca*, ya se había dado cuenta que tanto en los códices mixtecos como en muchos pueblos de Mesoamérica, el origen de los gobernantes estaba íntimamente unido al origen del mundo, por lo que la historia se une así con la cosmogonía. Él nos señala: “La historia de la nobleza mixteca y de la genealogía de los príncipes tiene, como frecuentemente sucede, y casi es la regla general en la humanidad, un origen divino. Siempre ha sido un buen argumento para consolidar el poder, sostener que quien manda lo hace por ser hijo de los dioses o haber recibido de ellos el mandato de gobernar”.<sup>3</sup>

Efectivamente, los códices mixtecos son particularmente detallados en cuanto a sus registros sobre los orígenes divinos de los gobernantes. Como casi cada códice narra la historia genealógica de un lugar, entonces es muy frecuente que dicha historia inicie con un relato sobre la génesis sagrada de los señores. En la mayoría de los nacimientos prodigios, los dioses juegan un papel fundamental a través de un acto sobrenatural que dará origen al alumbramiento de un soberano. Una vez que el señor se manifiesta sobre el mundo, comienzan una serie de actos rituales que lo llevarán a fundar un pueblo e inaugurar una dinastía.

Del grupo de códices prehispánicos que sirvieron de base para el análisis del presente capítulo son los códices *Vindobonensis*, *Nuttall*, *Bodley* y *Selden* los que contienen importantes relatos sobre el inicio de los señores. Como veremos en un momento más, el surgimiento de los gobernantes se manifestó de múltiples maneras, los señores aparecieron sobre la tierra a través de formas diversas, por lo que no es posible circunscribirlos a un solo mito que agrupe a todos los gobernantes bajo un mismo origen.

En efecto, los códices mismos nos han registrado que numerosos señores nacieron de diversos elementos de la naturaleza, entre los cuales podemos mencionar la tierra, el agua, las piedras, los cerros y los árboles. En varios de estos nacimientos están implicados importantes personajes que dieron origen a señoríos tan prestigiosos como

---

<sup>3</sup> Alfonso Caso. *Reyes y reinos de la mixteca*, vol. I, México. FCE. 1977, p.45

Tilantongo, Jaltepec. Suchixtlán o Apoala, por lo que no se puede establecer una distinción cualitativa entre los elementos escogidos por los señores para su creación.

Esta heterogénea presencia de representaciones sobre el origen de los gobernantes, parece estar en contradicción con la ya ampliamente difundida leyenda sobre los señores del árbol de Apoala. Bien conocida es actualmente la historia de los primeros señores que nacieron de un gran árbol en el pueblo mixteco de Apoala, cuyo papel fundamental fue apoderarse de toda la mixteca y dar origen a muchas dinastías.<sup>4</sup>

El relato de “los señores de Apoala” proviene de un texto publicado en 1593 en el *Arte en lengua mixteca* compuesto por el fraile dominico Antonio de los Reyes, vicario de Teposcolula.<sup>5</sup> En el prólogo de su *Arte*, de los Reyes transcribe una importante narración sobre el origen mítico de los señores mixtecos, pero desafortunadamente el padre misionero no menciona cuándo o dónde recogió dicho relato.

Si fray Antonio de los Reyes residía en el convento de Teposcolula al momento de escribir su gramática del mixteco, entonces es muy probable que haya registrado el mito de alguno de los pobladores de este lugar. De acuerdo con los estudios de Jiménez Moreno, de los Reyes vivió varios años en Teposcolula, por lo que seguramente aquí obtuvo la mayor parte de sus datos, aunque también residió algunos años en otros lugares, tales como Tlaxiaco.<sup>6</sup>

Si el mito de “los señores de Apoala” provino efectivamente del pueblo de Teposcolula, o de sitios aledaños, podemos darnos cuenta entonces, de lo ampliamente extendido y aceptado que era este relato entre los mixtecos que vivían al momento de la conquista española. Sin embargo, lamentablemente no sobrevivieron códices del pueblo de Teposcolula que nos pudieran dar luz acerca del origen de sus gobernantes.

Lo publicado por Fray Antonio de los Reyes, apareció transcrito, con algunas ligeras variantes, por fray Francisco de Burgoa a mediados del siglo XVII.<sup>7</sup> Sin

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 51. Ver también Ubaldo López. *Origen de los mixtecos y personajes*. México, CIESAS, 1991. María de los Ángeles Romero Frizzi. *El sol y la cruz. Los Pueblos indios de Oaxaca Colonia*. México, CIESAS, 1996. Cecilia Rossell y Ma. De los Ángeles Ojeda. *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*. México, CIESAS, 2003.

<sup>5</sup> Fray Antonio de los Reyes. *Arte en lengua mixteca*, edición facsimilar de la obra publicada en 1593, Nashville – Tennessee, Vanderbilt University, 1976.

<sup>6</sup> Wigberto Jiménez Moreno. “Estudios Mixtecos”. *Vocabulario en lengua Mixteca* por Fray Francisco de Alvarado, reproducción facsimilar con un estudio de Jiménez Moreno. México, INAH - INI, 1962, pp. 35 y 36.

<sup>7</sup> Francisco de Burgoa. *Geográfica Descripción*, México, Gobierno de Oaxaca, 1997, t. I, f. 128 r.

embargo, es posible también que este autor haya tomado el mito de otras fuentes históricas o de los relatos registrados por sus hermanos de orden.

Pero antes de analizar con detenimiento la tradición de “los árboles de Apoala”, revisaremos detalladamente lo que nos dicen los códices mismos sobre el origen de sus gobernantes.

Como habíamos mencionado anteriormente, los códices señalan diversos elementos de la naturaleza que sirvieron como generadores o embriones de los señores mixtecos. En el *Códice Bodley*, por ejemplo, se encuentra representado el nacimiento de dos personajes relacionados con un lugar llamado Templo del Temazcal (figura 1). Según esta escena, una señora de nombre 7-Flor “Quetzal” y un señor cuyo nombre está un poco destruido, pero podría llamarse 7-Lagarto, surgen de un glifo conocido como las “fauces del señor de la tierra” y que simboliza precisamente una cavidad terrestre o la corteza terrestre. La señora 7-Flor aparece unida a la tierra por medio de su cordón umbilical, mientras que el señor 7-Lagarto tiene un pie y una mano hacia arriba, postura que también representa el nacimiento o el surgimiento de algún lugar.

De acuerdo con esta primera página del *Bodley* reverso, tenemos, entonces, el alumbramiento milagroso de los primeros señores fundadores del sitio Templo del Temazcal. Sin embargo, no se ha podido identificar este glifo con alguno de los pueblos de la Mixteca, por lo que desconocemos el lugar exacto al que hace referencia el código tras el nacimiento de la tierra de los señores 7-Flor y 7-Lagarto.<sup>8</sup>

Una situación semejante ocurre con el sitio denominado “Bulto de Xipe”, cuya ubicación exacta se desconoce, aunque existen algunas propuestas sobre su posible identificación.<sup>9</sup> Precisamente en las páginas 39 y 38-I del *Códice Bodley*, se muestra el origen de sus primeros señores que aparecen también saliendo de las fauces de la tierra (figura 2). Los señores que se manifiestan como surgidos de la tierra son el señor 3-Pedernal “Flechas”, el señor 9-Viento “Serpiente”, la señora 9-Conejo “Turquesa” y la señora 12-Flor “Tacu de Jade”.

<sup>8</sup> Según la Relación Geográfica del partido de Ixcatlan, una quebrada cercana al pueblo recibía el nombre de Temazcalapa. “sobre la casa del Temascal”, que era un lugar de culto y ofrendas. Existe también una cueva con vestigios. No obstante, necesitamos mayores datos para identificar con precisión este lugar. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Anequera*. edición de René Acuña, t. I. México. UNAM, 1984. pp. 227 y 228.

<sup>9</sup> Bruce E. Byland y John M. D. Pohl. *In the realm of 8 Deer. The archaeology of the Mixtec Codices*. Norman. University of Oklahoma Press. 1994. pp. 66 – 73, y Maarten Jansen. “Monte Albán y Zaachila en los Códices Mixtecos”. *The Shadow of Monte Alban. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*. Leiden, The Netherlands. Research School CNWS. 1998, pp. 88 – 98.

El “Lugar del Bulto de Xipe” jugó un papel muy importante dentro de la historia temprana de las primeras dinastías mixtecas, y este hecho es corroborado por el propio *Códice Bodley*, que incluye el relato sobre el nacimiento de sus fundadores.

Pero no solamente de la tierra se originaron los primeros soberanos mixtecos, también los cerros formaron parte de la génesis señorial.

En la primera página del *Códice Selden* se representó a un personaje de nombre 11-Agua “Juego de Pelota humeante” naciendo del interior de un cerro (figura 3). El surgimiento de este señor es prodigioso, ya que hubo una intervención divina para dar lugar a su gestación. Según esta imagen, desde la banda del cielo se manifiestan dos deidades importantes del panteón mixteco, uno, es el dios del sol, quien recibe el nombre calendárico de 1-Muerte; la otra deidad se llama 1-Movimiento y parece estar relacionada con el planeta Venus, pues sobre su rostro se observan tres puntos rojos y una mandíbula descarnada, elementos que lo identifican con algunas representaciones de Tlahuizcalpantecuhtli que suelen aparecer en los códices del grupo Borgia.

Tanto el señor 1-Muerte como el señor 1-Movimiento llevan escudos, flechas y propulsores. Una de las flechas arrojadas por los dioses se ensartó en el centro de un gran cerro y de la hendidura provocada por la flecha nace el señor 11-Agua. El cordón umbilical que une a 11-Agua con el cerro abierto muestra que fue necesaria la intervención de los dioses para dar origen a este personaje, cuya manifestación prodigiosa constituyó un relato sagrado en esta parte inicial del *Códice Selden*.

Otro gobernante nacido del interior de un cerro es el señor 2-Lluvia “Sol-Jaguar”. Su alumbramiento también se relata en las secciones primordiales del *Códice Bodley reverso*, pues nuevamente es el dios 1-Movimiento quien suscita el prodigio (figura 4). Según nos menciona el *Bodley*, el señor 1-Movimiento armado con lanza y escudo arroja una flecha a un cerro que tiene un tipo de vaso en la parte superior: de la abertura realizada al vaso y al cerro, sale un cordón umbilical que llega al señor 2-Lluvia, indicando con ello su milagrosa aparición.

Una última escena con otro personaje saliendo de un cerro también se observa en el reverso del *Bodley*, pero en esta ocasión no intervino el dios 1-Movimiento (figura 5). En efecto, de acuerdo con lo que vemos en el código se encuentra la representación de un gran cerro del que surgen varios animales. Del lado izquierdo hay un gran orificio del cual sale una corriente de sangre acompañada de una serpiente y de una cabeza alargada de jaguar; también de la grieta emerge un objeto cilíndrico en color azul y un pequeño pectoral de oro. De este objeto cilíndrico, que pudiera ser de turquesa, sale un

chorro de sangre y el cordón umbilical que llega hasta el señor 7-Movimiento, cuyo nombre personal está compuesto de los glifos lluvia, jaguar, rana y sapo de turquesa.

Es posible que haya todo un relato mítico representado en esta extraordinaria escena del *Códice Bodley*, pero que lamentablemente no hemos hallado en otras fuentes. El nacimiento del señor 7-Movimiento parece estar enlazado con el origen de una serpiente y un jaguar con cuello serpentino que surgieron también del interior de un cerro. Las imágenes del señor 7-Movimiento y de su esposa la señora 7-Hierba pudieran estar relacionadas con la génesis del maíz, pues en el *Códice Vindobonensis* hay un cercano nexo con la serie de rituales asociados al maíz y en los cuales aparecen ambos personajes.

Si hasta el momento hemos visto que del interior de la tierra emergieron importantes fundadores o ancestros que dieron lugar a varias dinastías Mixtecas, nos falta aún por revisar a continuación otras apariciones milagrosas representadas en los códices, nos referimos a los nacimientos en los ríos.

Los ríos llegaron a jugar también un papel preponderante como sitios embrionarios de diversos personajes. Por ejemplo, en el *Bodley* anverso, tenemos una pareja de señores cuyos cordones umbilicales salen de una abertura en el centro de un río, señalando así otra aparición divina (figura 6). Los personajes surgidos del río son el señor 10-Casa "Cabeza de Jaguar" y la señora 1-Hierba "Puma" fundadores de un lugar llamado Río de la Serpiente. El nacimiento de estos dos señores fue muy importante para la historia mixteca, ya que fueron los padres y abuelos de los primeros gobernantes de los señores de Jaltepec y Tilantongo.

Otro río fundamental en la época primigenia del mundo mixteco es el de Apoala. El *Códice Bodley* reverso comienza precisamente con una pareja de personajes naciendo del interior de un río (figura 7). A pesar de lo deteriorado de esta parte inferior de la página, se alcanzan a apreciar dos señores con yelmos de aves que levantan una mano y un pie en señal de surgimiento. Esta pareja fue identificada por Caso como el señor 1-Flor "Faisán" y la señora 13-flor "Quetzal" con base en la comparación que realiza con el *Códice Vindobonensis*.<sup>10</sup>

Efectivamente, en el *Vindobonensis* aparecen también los señores 1-Flor y 13-Flor sentados sobre una estera de tules y relacionados al río de Apoala (figura 8). El *Códice Bodley* es bastante explícito en señalar que del río de Apoala nacieron los

---

<sup>10</sup> Alfonso Caso. *Interpretación del Códice Bodley 2858*. México. SMA. 1960. pp. 49 y 50

señores 1-Flor y 13-Flor quienes, posteriormente, se casan y dan origen a la señora 9-Lagarto “Lluvia”. El glifo del pueblo de Apoala ya había sido identificado por Caso y consiste en una mano que empuña o arranca un manojo de plumas de quetzal.<sup>11</sup>

De esta manera, ya tenemos la primera mención del pueblo de Apoala como lugar de nacimiento de dos antiguos personajes, pero cuya manifestación fue a través del río.

No solamente del río de Apoala emergieron los señores 1-Flor y 13-Flor, sino también, según nos indica el *Códice Nuttall*, surgió el señor 8-Viento “Águila de pedernales” o “20 águilas” fundador y primer gobernante de Suchixtlán”.

El nacimiento prodigioso de 8-Viento se representa en tres momentos distintos. En primer lugar, lo vemos saliendo de la tierra en un sitio cercano a un templo con fuego. La representación de la tierra en los códices mixtecos tiene una forma rectangular-alargada dividida en seis secciones verticales iluminadas con diferentes colores. Cada sección está compuesta por puntos de diversos grosores y existen además dibujos de ojos y bocas colocados de manera vertical (figura 9).

Justamente por la parte central de la franja terrestre, hay una hendidura por donde se asoman los brazos, cabeza y mitad del cuerpo del señor 8-Viento “Águila de pedernales”. Esta imagen simboliza el nacimiento del primer señor mencionado en el *Nuttall*, donde además se aparece también un personaje llamado 12-Lagarto quien lleva los símbolos sagrados del bulto y del bastón de Xipe.

Otro momento de la manifestación de 8-Viento está enseguida de la escena que acabamos de escribir. Ahora este señor surge del río de Apoala, pues aún mantiene un pie dentro de la abertura que hay en el río (figura 10). Sabemos que se trata del pueblo de Apoala porque el glifo que acompaña a este topónimo se identifica por medio de la mano que arranca un puñado de plumas de quetzal.

Finalmente, la tercera aparición de 8-Viento se lleva a cabo en la cumbre de un cerro que tiene como glifo la figura de un mono y sobre la cual se ve una hendidura de la que salió el señor 8-Viento acompañado del personaje llamado 12-Lagarto (figura 11).

Pareciera imposible que un mismo individuo pueda nacer o manifestarse al mismo tiempo en diversos lugares, pero recordemos que estamos hablando de un ser sobrenatural, divino y que su aparición sobre la tierra está teñida de tintes mágicos.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 50

prodigiosos y que únicamente en una etapa primordial podían ocurrir. Este nacimiento del señor 8-Viento tanto en Apoala como en el Cerro del Mono indican, a nuestro parecer, los lugares que avalan la legitimación del futuro gobernante. Apoala, como sitio sagrado, es el lugar donde se origina el poder y en el cual surgen los más importantes linajes que gobernarán en la Mixteca. El Cerro del Mono ha podido ser identificado como Suchixtlán y probablemente refiera al nombre antiguo del lugar a donde ahora se ubica el sitio arqueológico de Cerro Jazmín, anterior asentamiento de Suchixtlán.

Por lo tanto, al mencionar el *Códice Nuttall* el nacimiento de 8-Viento de las entrañas del cerro de Suchixtlán, nos está señalando un estrecho vínculo entre un gobernante y el lugar en dónde llegó a fundar su propio linaje.

Este relato sobre un señor sagrado que emerge de lugares diferentes, no es exclusivo de la región Mixteca, ya que en un manuscrito zapoteco proveniente de San Lucas Quiavini se representa también a un personaje que sale de distintos sitios.

El documento con pictografías y glosas en zapoteco ha sido estudiado por Michel Oudijk quien tradujo un texto muy interesante sobre el origen del señor I-Lagarto; según este autor, el señor I-Lagarto salió de un lugar de siete cuevas y de una laguna de sangre.<sup>12</sup> La pictografía que acompaña al escrito zapoteco se compone de un dibujo con siete arcos y un círculo con rayas discontinuas que representan agua.

Del mismo modo como el señor 8-Viento de Suchixtlán, el señor I-Lagarto de Quiavini provino de dos lugares diferentes. El primero refiere a “Cueva-siete”, una posible influencia del Centro de México, y el segundo lugar hace mención a un río primordial de sangre.<sup>13</sup>

Tenemos entonces el elemento acuático funcionando como sitio embrionario que procreó la gestación de señores y soberanos en una etapa primordial; en este sentido, el río de Apoala intervino muy activamente según nos indican los propios códices mas no sus árboles, como nos señaló fray Antonio de los Reyes.

No obstante, si bien los árboles de Apoala no son los que aparecen dando origen a los señores mixtecos, al menos sí son los árboles de otros lugares los que funcionan como procreadores.

<sup>12</sup> Michel R. Oudijk. “La genealogía de San Lucas Quiavini”. *Acervos. Boletín de los archivos y bibliotecas de Oaxaca*, No.10, octubre-diciembre 1998, pp. 21-25. Y del mismo autor *Historiography of the Benicán. The Postclassic and Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. Leiden, The Netherlands, CNWS-Universiteit Leiden, 2000, p. 150.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

### 1.1.1 Árboles Primordiales

El primer registro que tenemos en los códices sobre el nacimiento de los árboles, lo encontramos en la primera página de la sección adversa del *Códice Bodley*. Al inicio de este manuscrito se presenta a la señora I-Muerte “Abanico de sol” naciendo precisamente de un gran árbol que tiene una abertura en la parte central (figura 12).

Este árbol muestra como característica una serie de pequeños triángulos sobre su corteza simbolizando, tal vez, espinas. Justamente en medio del árbol, y sobre la abertura donde sale el cordón umbilical, se halla un glifo que puede reconocerse como llamas o fuego.

El cordón umbilical que une a la señora I-Muerte con el centro del árbol, claramente muestra la filiación de la primera señora surgida de un tipo de árbol que, quizás, podría ser un pochote o árbol espinoso. La identificación de árboles en los códices mixtecos es problemática, debido, entre otras razones, a que no se ha establecido una iconografía sobre las representaciones de los árboles, que llega a ser muy variada.

La misma situación ocurre con el glifo de fuego o llamas que aparece arriba de la grieta donde emerge la señora I-Muerte. No creemos que se trate de un topónimo, pues la composición carece del friso de grecas escalonadas que refiere a un nombre de lugar, así como cualquier otro glifo que pudiera indicarnos la presencia del un sitio en particular.

El nombre mixteco para fuego o lumbre es *ñuhu*,<sup>14</sup> aunque también esta misma palabra en otro tono significa “cosa sagrada”, “cosa divina”, *sañuhu*, *sasiñuhu*<sup>15</sup> e incluso, dios, *ñuhu*, *ñuhu toniñe*<sup>16</sup>.

Estamos conscientes que la palabra *ñuhu* no puede tener diferentes significados, sino más bien los juegos tonales nos indican que pueden ser palabras diferentes. *Ñuhu*, con dos tonos medios es una palabra, y *ñihú* con dos tonos altos es otra, por lo que no están semánticamente relacionadas. Es verdad que en la escritura de los códices existen

<sup>14</sup> Alvarado *op. cit.*, f. 113 v.

<sup>15</sup> *Ibidem*, f. 82r. y f. 185v.

<sup>16</sup> *Ibidem*, f. 81r.

glifos que presentan juegos tonales, pero esto fue únicamente un recurso para plasmar una palabra difícil de representar, por lo que hay ocasiones en que el elemento no tiene un significado por sí mismo.

A este respecto, estamos de acuerdo con Cecilia Rossell en que el glifo “fuego” arriba del árbol podría indicar que es un árbol sagrado, debido a que el concepto “sagrado” era difícil de representar y el escribano recurrió a la palabra “fuego” para evocar aquel término.<sup>17</sup> Sin embargo, los pintores mixtecos usaban, a veces, otro glifo para referirse a lo “sagrado”, *ñuhu* y esto era por medio de un pequeño dibujo de un ser pintado en color rojo con largos colmillos y ojos redondos (figura 13). Por esta razón, pensamos que el glifo “fuego” arriba del árbol quizá evoca también al nombre específico o la especie del árbol representado, por lo que se mantiene el recurso escritural de los juegos tonales.

En el pueblo de San Miguel el Grande, Mixteca Alta, la palabra para el ocotillo es *Yuxa ñühún* y para ocotal es *nuyixá*.<sup>18</sup> En la Mixteca de la Costa, el árbol primordial es conocido como ceiba blanca o *tuñu'un kuichi*, por lo que nuevamente encontramos el empleo de la palabra *ñu'un*. Desde luego que con esto no queremos decir que el árbol representado en el *Códice Bodley* sea un ocotillo, pues incluso puede ser un pochote, una variedad de ceiba, sino que necesitamos un trabajo dedicado a las representaciones de árboles en los códices mixtecos para poder definir el tipo de árbol empleado en los relatos de origen que estamos analizando.

Otra especie o variedad de árbol utilizada como imagen para el nacimiento de los señores mixtecos, la tenemos en el *Códice Selden* (figura 14). Esta magnífica representación del surgimiento de un árbol, precede a la fundación del pueblo de Jaltepec y precisamente el protagonista de dicha fundación es el señor 2-Hierba “Serpiente de hueso” quien nació de otro árbol sagrado.

Según nos menciona el *Selden*, para el alumbramiento del señor 2-Hierba intervinieron dos seres divinos que, al parecer, tuvieron funciones sacerdotales. Se trata de los señores 10-Lagartija y 10-Pedernal quienes llevaron a cabo una serie de rituales para propiciar el nacimiento de 2-Hierba (figura 15). El señor 10-Lagartija se representa como un anciano al pintarle el cabello hirsuto y boca desdentada; mientras que el señor 10-Pedernal lleva sobre la cara el glifo de las fauces de la tierra. Ambos personajes

<sup>17</sup> Rossell, *op. cit.* P. 37

<sup>18</sup> Anne Dyk y Betty Stoudt, *Vocabulario Mixteco de San Miguel el Grande*. México. ILV. 1965. pp. 55 y 99.

llevan sobre sus espaldas un tocomate o calabazo donde los sacerdotes guardaban el tabaco y otras hierbas para sus rituales.

Poca atención ha recibido estos personajes por parte de los investigadores, ya que generalmente se les ha identificado como sacerdotes. Existe un individuo que parece agrupar todas las funciones sacerdotales relacionadas con actos de creación. Estamos hablando de un señor llamado 2-Perro que se encuentra representado varias veces en el *Códice Vindobonensis* (figura 16). El señor 2-Perro está dibujado como un anciano-sacerdote al llevar el tocomate sobre su espalda, pero interviene en diversos rituales junto al dios 9-Viento “Quetzalcóatl”.

El papel de los ancianos como seres creadores está claramente determinado en el *Códice Vindobonensis*. Desde las primeras páginas de este manuscrito se observan parejas de ancianos realizando actos de creación. Por lo tanto, pensamos que los señores 10-Lagartija y 10-Pedernal del *Códice Selden* llevan a cabo rituales de generación y actúan como seres creadores para dar origen al señor 2-Hierba.

A lo largo de la presente investigación analizaremos el papel de otros sacerdotes que también intervinieron en actividades de procreación como los señores 10-Lluvia y 10-Hierba del *Códice Nuttall*, que también están representados como ancianos del mismo modo como el señor 2-Perro.<sup>19</sup>

En el *Códice Selden* tanto el señor 10-Lagartija y 10-Pedernal realizan acciones rituales muy semejantes a las representadas en el *Vindobonensis*. Por ejemplo, ambos personajes arrojan tabaco o piciete al pie del árbol sagrado tal y como lo hacen también los señores ancianos 8-Lagarto y 4-Perro a un conjunto de piedras en el Códice de Viena (figura 17).

Según el *Selden*, al pie del árbol están colocadas varias ofrendas que consisten en objetos de piedra con figuras asociadas a ellas; también están puestos rectángulos blancos con rayas en color rojo que podrían simbolizar piezas de papel amate cubiertas de sangre; por último, encima del papel hay unos pequeños nudos que representan plantas o hierbas como ofrendas (figura 14).

Los objetos de piedra han sido parcialmente identificados como una máscara de piedra de Tlaloc y un objeto de jade en forma de Lagartija<sup>20</sup>. Maarten Jansen por su parte menciona que las piedras de lluvia y lagartija pudieran representar a las figuras de

<sup>19</sup> *Ibid. Infru*. Capítulos 3 y 4.

<sup>20</sup> Alfonso Caso. *Interpretación del Códice Selden 3135 (A. 2)* México. SMA. 1964, p.27.

pedra denominadas “Penates” o las cabezas conocidas como *ñuhu*, por lo que las interpreta como piedras sagradas que atraen el agua.<sup>21</sup>

Si bien es posible que las piedras con figuras del dios de la lluvia pudieran ser efectivamente los llamados “penates”, no se han encontrado, por otro lado, figuras en forma de lagartija (figura 18). Tampoco creemos que las otras tres piedras colocadas al pie del árbol sobre el río representen los “barrios” del pueblo de Achiutla como menciona Jansen,<sup>22</sup> sino más bien las piedras que tienen figura con cabeza de puma, que muestran una turquesa en la parte central y que representan un glifo de fuego, pueden, quizá, referir al nombre o tipo de piedra representada. Dos piedras muy semejantes a las que se encuentran en el árbol del Selden están también dibujadas en el *Códice Vindobonensis* (figura 17). Aquí, los señores 8-lagarto y 4-Perro arrojan tabaco y queman copal aun grupo de trece piedras con nombres y formas distintas que darán origen, posteriormente, al nacimiento del señor 9-Viento “Quetzalcóatl”.

En el *Vindobonensis* hay una piedra de turquesa al igual que en el *Selden* y una piedra cargada por un jaguar y un puma que es muy semejante a la del *Selden* (figura 19 y 14).

Si estas piedras fueron ofrendadas por dos parejas de ancianos para dar origen a dos personajes divinos, como 9-Viento y 2-Hierba, entonces podemos considerar a las piedras como parte de los elementos de la naturaleza que dieron origen a los primeros señores.

Las piedras junto con los árboles, ríos y cerros fueron creaciones directamente de los dioses, por lo que dichos elementos fueron imbuidos de poderes sobrenaturales para servir como embriones de los primeros gobernantes. En el *Códice Selden*, entonces, las piedras ofrendadas por los ancianos propiciaron el nacimiento del árbol que dio origen al señor 2-Hierba (figura 14).

La representación extraordinaria del árbol en el *Selden* se encuentra acompañada de otros símbolos muy importantes. Como puede apreciarse en la imagen, nuevamente una gran abertura al centro del árbol da a luz al gobernante unido indefectiblemente al cordón umbilical. Alrededor del árbol sagrado se encuentran dos grandes serpientes entrelazadas que presentan características celestes. La serpiente que se asoma de lado

<sup>21</sup> Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez, *La dinastía de Añute*, Leiden, The Netherlands. Universiteit Leiden, CNWS, 2000, p. 106

<sup>22</sup> *Loc.cit.*

izquierdo tiene el cuerpo completamente cubierto de grandes volutas en color blanco que simbolizan las nubes.

La del lado derecho muestra, a su vez, el cuerpo pintado en color azul con pequeños puntos negros y está totalmente rodeada de ojos que representan estrellas. Por lo tanto, dos serpientes celestes (una de nubes y otra con el cielo nocturno) intervienen en el momento sagrado en que nace el señor 2-Hierba.

Mercedes de la Garza ha analizado con profundidad el simbolismo de la serpiente entre los mayas y en Mesoamérica en general. Señala que la serpiente-cielo tienen un significado de fertilidad o de principio engendrador del cielo: "si la serpiente es por naturaleza un ser terrestre, llega, sin embargo, a trascender el ámbito ctónico y se integra al espacio celeste llevando así a las alturas el poder generador de la tierra que se tornará en potencia fecundamente para la propia tierra como es la lluvia".<sup>23</sup>

El poder fecundante de las serpientes entrelazadas intervino también para dar vida no solamente al señor 2-Hierba, sino también a seis personajes más que se encuentran del lado derecho de la página 2 del *Selden* que también nacieron del árbol sagrado (figura 20). Se trata de los señores 1-Águila "Pelo de agua", 3-Agua "Pelo de maguey", 5-Venado "Guajolote", 5-Movimiento "Guacamaya", 5-Lagartija "Lluvia" y 5-Águila "Lluvia". De esta manera, tenemos que en total fueron siete los señores que nacieron del árbol de las serpientes entrelazadas cuyo símbolo de fertilidad se expresa al darles vida a los primeros señores originados en el árbol y como principio engendrador del cielo.

Nos resta por analizar el tipo o especie de árbol que se encuentra representado en esta página del *Selden*. Como podemos observar, este árbol no está provisto de espinas como ocurre con el árbol del *Bodley*. El único elemento que parece indicarnos una posible identificación es la imagen de un ojo que se dibujó al centro del gran árbol. Este ojo no simboliza una estrella, pues claramente se diferencia de los ojos que están en el cuerpo de la serpiente y en las bandas estelares que están alrededor del árbol, sino que puede referir a un glifo con una lectura determinada.

Sucede que en el *Vocabulario* de Alvarado existe una entrada en el mixteco del siglo XVI para el árbol "Ceiba", la palabra es *yumu nnu*,<sup>24</sup> que literalmente se puede traducir "árbol del ojo". Desde luego que hay otro aspecto simbólico que tendría que

<sup>23</sup> Mercedes de la Garza. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México. UNAM. 1998. p. 184.

<sup>24</sup> Alvarado. *op.cit.* f. 61r.

analizarse para comprobar si efectivamente los antiguos mixtecos concebían a la ceiba como un árbol con un ojo, pues en este sentido la lectura del *Códice Selden* así nos lo indicaría, pero aún esto es sólo una hipótesis. Además, la ceiba es un árbol que no existe en las regiones montañosas y frías de la Mixteca Alta a menos que sea una referencia a estos árboles que se hallan en las áreas costeñas y selváticas del pacífico oaxaqueño.

Finalmente, nos resta por analizar la última representación en los códices mixtecos donde aparece un árbol dándole vida a los primeros señores. se trata del árbol del *Códice Vindobonensis*.

### 1.1.2. El árbol del *Códice Vindobonensis*

En la página 37 del Códice de Viena se encuentra una de las escenas más conocidas de la iconografía mixteca, se trata de la imagen de un gran árbol que muestra una grieta en su parte central y de la que surge un pequeño hombre en color rojo junto con 40 personajes que son tanto hombres y mujeres como seres sobrenaturales (figura 21).

La figura de este árbol ha sido comúnmente interpretada como la del árbol de Apoala, sin embargo, no hay una evidencia directa en los glifos toponímicos que nos indique que el árbol del *Vindobonensis* se encontraba en Apoala.

Ya Alfonso Caso, desde su estudio del *Códice Bodley*, mencionaba que la señora 1-Muerte “Abanico de Sol”, que aparece en la primera línea del códice, había nacido en Apoala de acuerdo al relato recogido por fray Antonio de los Reyes.<sup>25</sup>

Debido a que en esta primera franja del *Bodley* los glifos están muy borrados, no se puede asegurar que el árbol de espinas donde nace la señora 1-Muerte haya estado en pueblo de Apoala, ni en ningún otro lugar, por lo que desconocemos su lugar de origen. Es posible que en otras escenas subsecuentes se hubiera escrito el glifo de Apoala, pero esto no se puede aseverar por el deterioro sufrido en las primeras dos páginas.

Por otra parte, en el *Códice Selden* sí parece existir una referencia al lugar o topónimo donde se levantó el árbol que dio origen al señor 2-Hierba. Se trata de la representación de un friso con grecas escalonadas que simboliza la palabra *ñuu*, pueblo,

---

<sup>25</sup> Alfonso Caso. *op.cit.* (1960), p.23

dentro del sistema de escritura mixteca. Justamente del lado izquierdo del árbol y arriba del tablero de grecas se encuentra un glifo que se reconoce como llamas o fuego (figura 14).

Jiménez Moreno identificó este topónimo como el nombre mixteco del pueblo de Achiutla al leer el glifo como *ñuu ndecu*, “Pueblo que arde”.<sup>26</sup> Al parecer, efectivamente el nombre mixteco de Achiutla es *ñuu ndecu* y de acuerdo con fray Francisco de Burgoa fue sede de un importantísimo oráculo y centro de culto al que acudían de muchas partes de la Mixteca.<sup>27</sup>

Aunque hacen falta mayores datos para confirmar que el glifo de “Pueblo con llamas” es realmente Achiutla, al menos podemos percatarnos que el ancestro fundador del linaje de Jaltepec, el señor 2-Hierba, no provino del árbol de Apoala, sino de otro lugar considerado también procreador de gobernantes.

El árbol del *Códice Vindobonensis* aparece situado sobre un diseño rectangular conocido en la iconografía mixteca como “tapete de plumas”, glifo que se puede leer como *yodzo* y que significa “llano”, “valle”, dentro de la escritura de los códices. El llano o valle del *Vindobonensis* tiene como elementos adicionales dos grandes círculos blancos rellenos de puntos negros con volutas de fuego que salen de sus extremos. Estos elementos pueden leerse como bolas de copal o piciete que eran quemadas durante las ofrendas religiosas.

Maarten Jansen, basándose en los estudios de Karl Anton Nowotny, retoma la idea de que el árbol de origen del *Vindobonensis* es el descrito por fray Antonio de los Reyes en su gramática del Mixteco y que por lo tanto dicho árbol estaba situado en el pueblo de Apoala.<sup>28</sup>

Indudablemente el pueblo de Apoala tiene un papel protagónico en varias páginas del *Códice Vindobonensis*, pero, curiosamente, el propio código no señala a este pueblo como el sitio donde surge el árbol sagrado. Estamos completamente de acuerdo en las cruciales aportaciones de Maarten para identificar la realidad geográfica del valle de Apoala en la página 36 del *Códice Nuttall*, pues de acuerdo con este autor, en el pueblo de Apoala efectivamente existe un río denominado *Yutza tohon* que corresponde

<sup>26</sup> Margarita Gaxiola y Maarten Jansen, *Primera Mesa redonda de estudios Mixtecos*. Oaxaca, México. INAH, 1978. p.12.

<sup>27</sup> Burgoa. *op. cit.* f. 129 r.

<sup>28</sup> Maarten Jansen. *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Amsterdam. Países bajos, CEDLA. 1982. t. 1, p. 90.

al *Yutu Inoho* o “río de los linajes” mencionado por de los Reyes (figura 22).<sup>29</sup> Además, en el actual valle de Apoala existe una enorme cueva al poniente del pueblo que se asemeja al glifo del “monstruo de la tierra” representado en el *Códice Nuttall*, y precisamente, al otro extremo del valle, el río se convierte en una profunda cascada al llegar a una barranca situada en la parte oriental del valle.<sup>30</sup>

Otras características geográficas del valle de Apoala y que pudieran estar representadas en el *Nuttall* son el Río de la hierba anudada o *Yutza ndua nama*; la peña de la parturienta o *Cahua quina* y la “Peña donde estaba el cielo” *Cahua Caandihui*.<sup>31</sup>

La identificación de la “Peña donde estaba el cielo” en el *Códice Vindobonensis*, es el argumento principal de Jansen para interpretar toda la escena del árbol de origen como un relato acontecido en el valle de Apoala. En el *Vindobonensis* aparece en varias ocasiones la imagen de la banda celeste asociada con el tablero de grecas escalonadas que representa el glifo *ñuu*, lugar (figura 23); con base en la lectura del mito recogido por fray Gregorio García, Jansen relaciona la peña llamada “Lugar donde estaba el cielo” que se encuentra en el pueblo de Apoala con el glifo Lugar del Cielo que está registrado con el *Vindobonensis* para decir que se trata del mismo lugar.<sup>32</sup>

Algunas inquietudes nos saltan a la vista al momento de comparar la información que nos da los códices con los textos recopilados por los frailes españoles e interpretados por Jansen. En primer lugar, si el árbol del Códice de Viena se encuentra en el valle de Apoala, ¿Por qué razón no se representó el glifo toponímico de este lugar, si los códices prehispánicos son precisamente muy detallados en estos datos? En segundo lugar, los personajes que nacen en el árbol del *Vindobonensis* no son para nada los primeros reyes o fundadores de dinastías como mencionó Nowotny,<sup>33</sup> sino que son una serie de individuos que realizan actividades sacerdotales a lo largo de todo el *Códice Vindobonensis* en compañía de los dioses.

En tercer lugar, los señores que sí son fundadores de linajes o gobernantes primordiales no nacieron del árbol de Apoala, sino del río que cruza el valle de dicho lugar, como lo vimos en el caso de los señores 1-Flor y 13-Flor en el *Códice Bodley* reverso y con el señor 8-Viento “Águila de pedernales” en el *Nuttall*. Finalmente, “el

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

<sup>31</sup> Maarten Jansen. “Apoala y su importancia para la interpretación de los Códices Vindobonensis y Nuttall.”, *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris 1979, vol. VII, pp. 161-172.

<sup>32</sup> Jansen, *op.cit.*, p. 122.

<sup>33</sup> *Loc. cit.* p.13. y Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli, die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*, Monumenta Americana, III, Berlin, 1961.

lugar donde estaba el cielo” del mito recogido por fray Gregorio García, no puede identificarse en el *Códice Vindobonensis*, porque claramente el dominico menciona en su texto que la peña tenía este nombre porque con ello significaba: “que era lugar de paraíso i gloria, donde havia suma felicidad i abundancia de todo bien, sin haver falta de cosa alguna”,<sup>34</sup> por lo que indudablemente el fraile intercaló en su relato un pasaje bíblico bastante conocido del Génesis.

Profundizaremos a continuación con un breve comentario sobre los puntos que acabamos de referir para dar una mayor claridad sobre el árbol del *Códice Vindobonensis*.

Como primer punto habíamos mencionado que el árbol del código de Viena no se puede ubicar en Apoala debido a la ausencia total del glifo toponímico. ¿Pero acaso el propio código ofrece información para determinar su localización? Desde luego que sí, la representación del árbol sobre el valle del copal ardiendo no se encuentra como un hecho aislado, pues este topónimo aparece varias veces repetido en otras láminas.

La primera aparición del árbol se observa en la página 50 del *Vindobonensis*, en la que se ve un árbol blanco sobre el llano del copal y dos fechas asociadas a él (figura 24). Se trata del año 13-Conejo, día 9-Caña y año 3-Casa, día 7-Lluvia. Como varios autores ya lo han demostrado, las fechas que aparecen en el *Vindobonensis* no tienen una correspondencia con el tiempo real, sino que se trata de fechas sagradas fuera de cualquier secuencia temporal, por lo que en muchas ocasiones estas fechas están asociadas directamente con lugares específicos como si por medio de ellas se pudieran identificar los sitios.

Por lo tanto, la fecha 13-Conejo se va a repetir innumerables veces como fecha diagnóstica de uno o varios lugares. Este es precisamente el caso de lo que sucede en la página 37 del *Vindobonensis*, donde la fecha asociada directamente con el nacimiento de los árboles es el año 13-Conejo, día 2-Venado.

Ahora bien, el valle del copal ardiendo no va a parecer únicamente en la página 50 y 37 del *Vindobonensis* sino también lo encontramos en la 45 asociado a una serie de lugares que se han identificado como puntos cardinales (figura 25). El topónimo de esta página se compone de un llano o valle con dos bolas de copal ardiendo sobre las que se encuentra un águila y un cerro. La fecha relacionada es el año 13-Conejo, día 7-Lagartija. Los otros dos lugares son también un cerro con bola de copal ardiendo junto a

---

<sup>34</sup> Fray Gregorio García. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. México. FCE. 1981. p. 328

un árbol que tiene raíces con cabeza de serpiente y un río en forma de espiral al que se le agregaron también bolas de copal encendidas. La fecha relacionada es el año 8-Casa, día 4-Lluvia.

La cuarta y última ocasión en que aparece el valle del copal ardiendo es en la página 20, en donde se encuentra de la misma manera que en la página 37 (figura 26). Lo interesante de esta última representación, es que el valle del copal está relacionado con una serie de templos, adoratorios, patios almenados y canchas de juego de pelota que conceptualmente pertenecen a una ordenación del espacio cósmico adyacente a los cuatro puntos cardinales.

En la página 20 del *Vindobonensis* existe un personaje colocado encima del valle del copal, se trata del señor 4-Movimiento “Boca de Jaguar” quien parece ser la deidad relacionada con el culto a este lugar. Justamente en la siguiente página, la 19, se realizan una serie de rituales en donde se enciende el fuego para consagrar un grupo de templos y juegos de pelota dedicados a diversos cultos (figura 27). En una especie de patio almenado, junto a uno de estos templos, está precisamente representado el árbol de origen, pues no solamente es de color blanco con una línea ondulada roja sobre el tronco, sino también tiene una cabeza de mujer colocada hacia abajo en lugar de raíces. Esta imagen coincide con la ya bien conocida de la página 37 que muestra la cabeza de mujer sobre el valle del copal ardiendo.

No hay duda, entonces, que el árbol sagrado está ubicado en el valle del copal pues, incluso, las fechas relacionadas en las páginas 19 y 20 coinciden con las de la 45, se trata de las fechas año 13-Conejo, día 7-Lagartija y año 8-Casa, día 4-Lluvia.

El valle del copal ardiendo es un sitio ubicado entre dos puntos cardinales; de acuerdo al mismo *Códice Vindobonensis*, este lugar se encuentra entre el rumbo del norte y el rumbo del oriente o donde sale el sol. La secuencia de los puntos cardinales representados en el Códice así lo indica, por lo que estamos entonces ante un lugar conceptualmente ordenado conforme a un plano cósmico determinado.

El propio Jansen se dio cuenta de esta situación y reconoce que el lugar “Llano de bolas ardientes” no ha sido identificado,<sup>35</sup> pero insiste que dicho lugar debe encontrarse en Apoala y que corresponde, entonces, al nombre del valle donde está el pueblo.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Jansen, *op.cit.*, (1982), p. 100

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 102 y 103

Ya hemos mencionado que existen algunos inconvenientes para identificar el árbol del *Vindobonensis* con el relato de Apoala de fray Antonio de los Reyes, y esto nos enlaza con el segundo punto que queremos discutir. Los cerca de 40 personajes que nacen del árbol de la página 37 no son gobernantes, ni fundadores, ni tampoco ancestros deificados, sino que, por el contrario, son un grupo de individuos que realizan actividades sacerdotales en compañía de los dioses para darle ordenamiento al cosmos.

Efectivamente, es muy probable que estos personajes hayan sido los primeros sacerdotes que acompañaron a los dioses a realizar actos de procreación. Los sacerdotes, al nacer del árbol, son considerados también seres sagrados y por lo tanto los únicos capaces de seguir a los dioses durante sus actividades rituales que dan origen al mundo. Sistemáticamente, los personajes que van surgiendo del árbol del *Vindobonensis*, aparecen en páginas posteriores, como asistentes o sacerdotes de las deidades mixtecas.

Por ejemplo, después de la salida del pequeño hombre en color rojo y de la mujer con cabello largo, aparecen seis personajes con los siguientes nombres: 10-Perro, 10-Jaguar, 10-Águila, 10-Muerte, 5-Lagartija y 5-Serpiente (figura 28). Estos mismos señores se representan nuevamente en las páginas 21 y 22 del *Vindobonensis*, realizando una serie de rituales asociados al establecimiento del primer rumbo cósmico.

El señor 5-Serpiente ofrece tabaco y una codorniz decapitada al anciano sacerdote 2-Perro, de quien ya hemos hablado y el señor 5-Lagartija recibe con una antorcha encendida a la anciana 2-Jaguar quien deposita también una ofrenda ante un atado de leña y un rosetón colocado en el piso (figura 29 a).

Los cuatro restantes individuos nacidos del árbol ofrecen a los ancianos un manojo de plantas o hierbas en actitud de acatamiento. Por último, el señor 5- Lagartija acompaña al anciano 2- perro a encender el fuego ritual y consagrar así la fundación del rumbo cósmico del Norte representado por un cerro dividido en dos y un diseño cuadrangular en negro y blanco (figura 29 b).

Como podemos apreciar, según el *Vindobonensis*, los hombres nacidos del árbol sagrado surgieron para llevar a cabo actividades muy concretas en el ordenamiento del mundo y no vuelven aparecer jamás en ningún otro códice, por lo que estamos entonces ante un tipo de sacerdotes o asistentes de los dioses que intervinieron también en el origen del universo mixteco.

Los primeros señores y fundadores de linajes no nacieron del árbol de Apoala, sino del río de Apoala como lo hemos visto en el *Códice Bodley* y en el *Códice Nuttall*, y estos nos enlaza con la tercera objeción. Jansen menciona que los señores 1-Flor, 13-

Flor, 5-Viento, 8-Viento, entre otros, también nacieron del árbol del *Vindobonensis* por lo que indudablemente todo eso refiere a Apoala.<sup>37</sup>

No obstante, si analizamos con detenimiento las páginas 35, 36 y 37 de este documento, nos daremos cuenta que en realidad se representaron a dos grupos de personajes que se encuentran entre sí, cada uno con dos orígenes distintos. Primero, los que nacieron del árbol del valle de copal, y segundo, los que surgieron del río de Apoala. Precisamente, el segundo grupo de personajes como son el señor 1-Flor, la señora 13-Flor, el señor 5-Viento, el señor 8-Viento, etc.. Llegan al encuentro de los nacidos del árbol, por lo que esto es claramente distinguible si seguimos la lectura correcta del Códice de acuerdo al patrón de las líneas rojas (figura 30).

El *Vindobonensis* no muestra para nada que el señor 1-Flor y la señora 13-Flor nacen del árbol (pues el *Códice Bodley* registra claramente que ellos surgieron del río de Apoala) sino que están colocados en una dirección opuesta con respecto a los que vienen saliendo del árbol. Por lo tanto, esto es un claro argumento que el valle del copal ardiendo no es lo mismo que el río de Apoala.

Finalmente, el último punto por analizar, es lo que respecta al “Lugar donde estaba el cielo”: al revisar con cuidado el texto publicado por Gregorio García, nos percatamos que la referencia a la peña junto al pueblo de Apoala es para indicar el sitio que sirvió como fundamento o asiento de los palacios construidos por los primeros dioses. El cielo en sí mismo aún aparecía, pues este mito del fraile dominico ocurre en un tiempo en que todo era “oscuridad y tinieblas, antes que hubiesen días y años y la tierra estaba cubierta de agua”.<sup>38</sup>

Los hijos de los primeros dioses, según menciona García tuvieron que realizar una serie de ofrendas y sacrificios dedicados a sus padres para que creasen el cielo y hubiese claridad en el mundo, por lo que el cielo aún no existía en esta narración primordial.<sup>39</sup>

Por lo tanto, en el *Códice Vindobonensis*, la representación de la banda celeste es una indicación de que este manuscrito inicia cuando el cielo ya ha aparecido, cuando se forman ríos, valles y montañas y cuando en el piso superior del cielo, la pareja creadora a hecho aparecer el mundo. De esta manera, todas las menciones al cielo en el

---

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

<sup>38</sup> García. *op.cit.*, p. 327

<sup>39</sup> *Ibidem* p. 328

*Vindobonensis* refieren indudablemente a la creación del espacio divino y no a una peña que lleva este nombre en un lugar de la tierra.

Nos resta por analizar a continuación qué otros mitos o relatos se encuentran registrados en las fuentes históricas y en los datos etnográficos para poder tener una idea más amplia acerca de los orígenes de los gobernantes mixtecos.

### 1.1.3. Los registros históricos y etnográficos

Ya hemos analizado con detenimiento todas las representaciones que los códices nos señalan sobre el origen y gestación de los señores mixtecos. Ahora, revisaremos la información recopilada en otro tipo de fuentes históricas tales como las Relaciones Geográficas del siglo XVI, las crónicas publicadas por Burgoa, el relato de fray Antonio de los Reyes, así como los datos provenientes de la etnografía y de las historias contadas por algunos habitantes durante nuestro trabajo de campo en la Mixteca Alta.

Según las Relaciones Geográficas varios fundadores y gobernantes de pueblos importantes de la Mixteca tuvieron orígenes prodigiosos. La Relación Geográfica de Tamazola menciona que los primeros gobernantes de este lugar nacieron de manera sobrenatural. El señor de nombre *ya co cuuñi* (2-Hierba) bajó del cielo para casarse con una mujer que nació de una piedra que se abrió y cuyo nombre era *ya ji Mañe* (13-Hierba).<sup>40</sup>

Al parecer, estos dos personajes, el señor 2-Hierba y la señora 13-Hierba, se encuentran representados en la página 23 del *Nuttall* (figura 31). Maarten Jansen identifica a esta pareja del *Nuttall* como los fundadores de Tamazola al relacionar el glifo que aparece a un lado de ellos con el lugar “Peña tajada” o “Peña partida” que señala la Relación Geográfica como fortaleza de los antiguos señores.<sup>41</sup>

La Relación Geográfica de Mitlantonco también relata el nacimiento milagroso del fundador del linaje de este lugar, cuyo origen fue a través de un cerro:

Dijeron que eran vasallos de un señor llamado en su lengua mixteca *ya co ñooy* y, en mexicano, *Ce usumaczi*

<sup>40</sup> René Acuña (editor). *op. cit.*, t. 2, p. 244.

<sup>41</sup> Jansen. *op. cit.*, pp. 274-275.

que en castellano quiere decir “un mono”; y que el nacimiento y fundación deste señor, es que nació y salió de una sierra que ha por nombre, en mixteca, *yuhui yume yuca cuii* y, mexicano, xoxotepeque, que en castellano se dice “sierra verde”, la cual Peña está en el pueblo de Tilantongo.<sup>42</sup>

En los códices también aparece un señor con el nombre 1-Mono quien, coincidentemente, es hermano del señor 9-Viento “Calavera de piedra”, primer gobernante de Tilantongo (figura 32). Según el *Códice Bodley*, los hermanos 1-Mono y 9-Viento fueron nietos del señor 10-Casa “Cabeza de Jaguar” y de la señora 1-Hierba “Puma” quienes nacieron del Río de la Serpiente (figura 6).

Por lo tanto, existió una estrecha relación entre los señores de Tilantongo y los de Mitlantongo según lo señalan las fuentes pictóricas y alfabéticas a pesar de haber sido elaboradas en épocas distintas.

Por su parte, la Relación Geográfica de Tilantongo registra el origen del fundador de este importante lugar que también aparece en los códices. El nombre del primer señor fue *ya qh quehui neñe*, quien ha sido correctamente identificado por Caso como el señor 4-Lagarto “Águila Sangrienta”<sup>43</sup> (figura 33). Según menciona la relación de Tilantongo, el señor 4-Lagarto nació de un cerro que llaman Tilantongo y “que nació de la propia tierra”.<sup>44</sup>

Me parece que esta frase de la Relación Geográfica tiene su paralelo en el *Códice Bodley*; si el señor nació de un cerro y “nació de la propia tierra”, indudablemente refiere a que el cerro se abrió y del centro de la tierra misma surgió el señor fundador. Precisamente en la página 1 del *Bodley*, se encuentra dibujado un espacio alargado y rectangular pintado en color ocre oscuro (figura 34). Dentro de esta forma rectangular aparece del lado izquierdo el señor 4-Lagarto “Águila sangrienta” que tiene un cordón umbilical en la parte inferior de su cuerpo y que se introduce en una franja roja que sirve de contenedora de todo el diseño rectangular.

4-Lagarto va acompañado de una fecha que se puede leer como año 7-Pedernal, día 7-Pedernal, cifra que simbólicamente señala el nacimiento del señor 4-Lagarto y es considerada en varios códices, como el *Vindobonensis* y el *Nuttall*, como fecha mítica o diagnóstica de la fundación de Tilantongo. Debemos mencionar, además, que del lado derecho del rectángulo ocre surge un dios de la lluvia con las manos levantadas y la

<sup>42</sup> Acuña, *op.cit.*, t.2 p. 238

<sup>43</sup> Caso, *op.cit.*, (1960), p. 26

cabeza dirigida hacia arriba. Esta imagen del dios de la lluvia coincide con otra que se encuentra en la primera línea del *Vindobonensis reverso*, y en la que está asociada a una especie de patio almenado (figura 35).

La figura del dios de la lluvia se relaciona estrechamente con el pueblo mixteco, ya que los mixtecos se denominan a sí mismos como *Ñuu Dzavui*, o “el pueblo del dios de la lluvia”; así que el señor fundador de Tilantongo tenía como sobrenombre adicional el de “lluvia” para ser considerado el padre fundador de todos los *Ñuu Dzavui*.<sup>45</sup> Regresando al origen del señor 4-Lagarto, tenemos, entonces, dos referencias a su nacimiento prodigioso a través de la tierra; una, la que nos ofrece la Relación de Tilantongo, y otra, la que hemos analizado en el *Códice Bodley*. Es probable que el diseño rectangular en color ocre simbolice una textura terregosa y que por lo tanto represente una masa de tierra apretada donde nació el señor 4-Lagarto. Una imagen semejante a la del *Bodley*, la encontramos en el *Códice Nuttall*, donde un juego de pelota también se halla pintado por un color ocre completamente relleno de puntos negros que tal vez indique un espacio terregoso (figura 36).

Durante una serie de visitas que realicé al pueblo de Tilantongo, tuve oportunidad de fotografiar una pequeña losa o estela que se encuentra empotrada a un costado de las paredes de la iglesia. A juzgar por el diseño y el tipo de trazos que se aprecia en los glifos, creemos que se trata de un bajo relieve prehispánico utilizado como piedra de relleno en la construcción de la iglesia. Tal empleo de piezas arqueológicas es algo común en las comunidades oaxaqueñas; Laura Rodríguez ha trabajado un enorme *Corpus* de piedras recolocadas con escritura *ñuiñe* que están fuera de su contexto original.<sup>46</sup>

Según el dibujo que mostramos a continuación, la pequeña losa tiene como elemento principal, un glifo de cerro grabado en bajo relieve que representa el nacimiento de un hombrecillo (figura 37). El cerro está esculpido con la forma típica que observamos en los códices y cuya cima representa una abertura u oquedad de la que brotan una serie de volutas. Exactamente al centro del cerro y debajo de la abertura, está grabada una pequeña figura de un hombre sentado con sus brazos y piernas recogidos.

<sup>44</sup> Acuña, *op.cit.*, t.2 p. 231.

<sup>45</sup> Una interpretación alternativa la ofrece Alfonso Caso, al mencionar que la imagen de Tlaloc del *Vindobonensis reverso* y *Nuttall* indica que el señor 4-Lagarto era un sacerdote de Tlaloc. Alfonso Caso, “Explicación del reverso del Codex Vindobonensis”, *Memoria de El Colegio Nacional* V, no.5, 1950, p.12

<sup>46</sup> Laura Rodríguez Cano, *El sistema de escritura Ñuiñe. Análisis del corpus de piedras grabadas de la zona de la “Cañada” en la Mixteca Baja, Oaxaca*, Tesis para optar por el título de Licenciada en Arqueología, México, ENAH, 1996.

La parte superior del relieve está lamentablemente muy deteriorada, por lo que únicamente se observan los restos de una franja gruesa.

Si la estela grabada de Tilantongo corresponde a la época prehispánica, estamos entonces ante un monumento arqueológico que rescata la tradición sobre el origen de los señores que fundaron este lugar.

El hombrecillo o *ñuhu* que nace del centro del cerro que se abre, tiene su paralelo con varias escenas que hemos analizado en los códices y con la descripción de la Relación Geográfica de Mitlantongo y Tilantongo, en las que mencionan que los primeros señores nacieron de un cerro llamado *Yucu Cuii*, Cerro Verde, y de otro denominado "Tilantongo".

Desafortunadamente, el relieve no contiene algún otro glifo que nos ayude a identificar el nombre del cerro al que hace referencia, pero es muy significativo que en el propio pueblo de Tilantongo haya sobrevivido este monumento que hace alusión al nacimiento de sus señores.

Comparando la información que hasta el momento tenemos analizada, hemos identificado cinco lugares que fueron considerados por los códices y las Relaciones Geográficas como sitios donde se originaron o nacieron los fundadores de los más importantes linajes de la Mixteca. Estos lugares son: Tilantongo, Apoala, Templo del Temazcal, Achiutla y Río de la Serpiente.

Como hemos visto, en cada uno de estos sitios nacieron los señores fundadores que darían origen a los linajes de Mitlantongo, Jaltepec, Lugar del Bulto de Xipe, Achiutla y, desde luego Tilantongo, Templo del Temazcal y Apoala. Los elementos que han intervenido como embriones para dar lugar al surgimiento de los señores son, en su mayoría, la tierra o los cerros, los ríos, el cielo y los árboles. Pero antes de analizar con detenimiento el papel o la naturaleza simbólica de cada uno de los lugares escogidos para el nacimiento de los señores, revisaremos a continuación los datos recogidos por la etnografía.

En los pueblos mixtecos de hoy en día todavía se conservan numerosos relatos y leyendas sobre el origen de los primeros hombres que aparecieron sobre la tierra. En el pueblo de Santa Cruz Mixtepec, distrito de Juxtlahuaca, en la Mixteca Baja, el

---

lingüística Thomas J. Ibach recopiló un interesante mito de origen sobre un hombre que nació de un árbol.<sup>47</sup>

En términos generales, trata acerca de un hombre que había estado en las montañas durante ocho días hasta que vio el árbol sagrado, el madroño. El hombre le hizo un hoyo al árbol por un costado y tuvo relaciones sexuales con él; al término de varios meses, el estómago del árbol estaba hinchado y al ver eso, el hombre le hizo un hoyo al estómago donde apareció un hombre pequeño en su interior, entonces aquel hombre se llevó al hombrecillo a su casa, y cuando llegaron éste cobró vida. El hombrecillo se llamaba “Hombre de Catorce Fuerzas” y era, según el relato, un personaje muy fuerte. Este hombrecillo le rendía culto al árbol del que había nacido y cuando llegó a una cueva, echó a las piedras de ahí con un látigo, pues las piedras eran concebidas como animales domesticados. El “hombre de Catorce Fuerzas” junto con las piedras llegó a donde se encontraba la “cruz del árbol de aguacate” y en ese momento el sol se levantó matándolo a él y a las piedras.<sup>48</sup>

Varios elementos muy interesantes pueden ser analizados según este mito. Obviamente salta a la vista el carácter sagrado del hombrecillo nacido del árbol; era un ser sobrenatural, poderoso, cuya fuerza correspondía muy bien con su nombre. Cuando el “Hombre de Catorce Fuerzas” nació, todavía no existía el sol, era una época primordial, oscura, y el culto se realizaba al árbol de origen. La cruz del árbol de aguacate puede simbolizar dos cosas. La primera, tal vez nos indique el momento en que se levanta el gran árbol sostenedor del cielo, y cuando surge el sol que da fin a la oscuridad, todos los seres primigenios mueren. Una segunda interpretación puede ser relacionada con la llegada de la cruz y el evangelio, cuyo símbolo puede identificarse con el sol que, al momento de alumbrar las nuevas tierras, pone fin a la etapa de oscuridad de los antiguos cultos.<sup>49</sup>

Otros mitos sobre el origen del mundo fueron recopilados por Alejandra Cruz en la Mixteca de la Costa. En Pinotepa Nacional y en otros pueblos cercanos, conciben el nacimiento de los primeros mixtecos a través de un árbol sagrado que lo denominan “Ceiba Blanca”, *tuñu'un kuichi*. Este árbol se encontraba en medio de la tierra rodeado

---

<sup>47</sup> Thomas J. Ibach, “The man born of a tree: a Mixtec origin myth”. en: *Tlalocan*, v. VIII. México. UNAM, 1980, pp. 243-247.

<sup>48</sup> *Loc .cit.*

<sup>49</sup> Ángeles Romero Frizzi transcribe un importante relato del pueblo zapoteco de Yalalag en el que se menciona que tras la llegada del sol y la cruz se destruyó el mundo de los gigantes pecadores que vivían en la oscuridad en *op .cit.* p. 75.

de agua, arena, neblina, vapores, aire y relámpagos. Del centro del árbol brotó la primera mujer en forma de capullo y de sus hojas, también en forma de capullo, surgió el primer hombre. Ambos eran gusanos que se convirtieron en humanos cuando un enorme remolino los hizo girar en la tierra. Ya con forma humana, el primer hombre y la primera mujer fueron dotados de poderes especiales por cinco dioses que estuvieron presentes en el momento de su creación: el dios del sol, el dios del viento negro, el de la sabiduría, el del rayo y el de la lluvia.<sup>50</sup>

Según podemos apreciar en este mito de origen, el árbol sagrado se levantaba sobre una tierra rodeada de frío y humedad, típico ambiente de los tiempos primordiales, de cuyo tronco y hojas surgieron el primer hombre y mujer en forma de gusanos. La intervención de los dioses fue fundamental para que estos primeros seres se convirtieran en humanos dotados de fabulosos poderes. Así, cada uno de los dioses les imbuyeron características relacionadas a la lluvia, al rayo, al viento y a la sabiduría.

Si bien, en estos dos mitos que acabamos de resumir no se habla de los nacimientos de gobernantes, al menos sí consideran a los hombres primigenios como seres habilitados de poderes sobrenaturales, tales como una inmensa fuerza o la facultad de hacer llover o cambiar el curso de los ríos. Es probable que los señores y soberanos primordiales, también hayan sido dotados de poderes especiales por parte de los dioses. Recordemos al señor 8-Viento "Águila de pedernales", quien pudo manifestarse sobre la tierra a través de su gestación en el agua, en la tierra y en un cerro.

Sin embargo, existen otros relatos contemporáneos donde los gobernantes son protagonistas en los comienzos del mundo y aparecen imbuidos de grandes poderes. El relato que a continuación describiremos de manera resumida, nos fue proporcionado por un joven llamado Saúl Gerardo Sánchez, originario de Nochixtlán, quien lo recogió de los pobladores de Apoala durante mi trabajo de campo en la Mixteca Alta.

Según este mito, un rey y su novia venían del pueblo de Yanhuitlán rumbo a la sierra de Cuicatlán. Al pasar por Apoala, la princesa se sintió muy cansada para seguir el viaje, por lo que el rey decidió dejarla al cuidado del señor de Apoala. Al cabo de algunos meses, el rey regresó por su novia, pero el señor de Apoala no se la quiso entregar. El rey de Yanhuitlán, muy enojado, formó un numerosísimo ejército que comenzó a escarbar la tierra en búsqueda de la princesa. El señor de Apoala la había escondido dentro de la Cueva del Manantial, el lugar donde se origina el río que cruza el

---

<sup>50</sup> Alejandra Cruz Ortiz. *Yakua Kuia. El nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*. México, CIESAS, 1998, p. 31.

valle, por lo que los guerreros del rey de Yanhuitlán excavaron el valle de Apoala hasta llegar al “Llano de los duendes” o *Yodo Maa* en donde se enfrascaron en una gran batalla contra los señores de Apoala. El rey de Yanhuitlán y sus guerreros fueron derrotados, pero decidieron regresar con una enorme caja llena de joyas y dinero para pagar la devolución de la princesa. Cuando llegaron al valle del pueblo, en ese momento apareció el sol y todos los guerreros y reyes se convirtieron en piedra. Incluso, la princesa que se encontraba escondida en la laguna del manantial también comenzó a convertirse en piedra y de diferentes partes de su cuerpo brotó agua que llegaría a formar ríos. De su boca se formó el río de Apazco, de sus senos el de Apoala y de su vagina el de Tamazulapan, que es una agua salada.

Este extraordinario relato fue también recopilado, con algunas variantes, por Maarten Jansen en el pueblo de Apoala.<sup>51</sup> En su versión, el rey y la princesa venían de Tilantongo y los lugares donde pelearon los guerreros se encuentran ubicados en otros sitios del valle, pero, en esencia, el mito es el mismo.

Varios elementos son recurrentes en esta serie de mitos que estamos analizando. En primer lugar, nuevamente estamos en una etapa primordial, antes de que amaneciese o apareciera la luz del día; segundo, los gobernantes o primeros hombres nacieron de los árboles, las piedras, los cerros y los ríos; tercero, estos seres primigenios tenían poderes sobrenaturales y cuarto, una vez que amaneció y se levantó el sol, los hombres primordiales murieron o se convirtieron en piedra.

No todas estas características de los mitos contemporáneos coinciden con los relatos registrados en los códices, por lo que tendremos que hacer una separación entre las historias provenientes de la tradición oral de los pueblos actuales y los datos recogidos de los códices prehispánicos y de las crónicas coloniales.

Pero todo este elenco de descripciones y análisis en los códices que hemos presentado, no estaría completo si no nos detenemos en el muy conocido texto de los “Árboles de los señores de Apoala”, publicado por fray Antonio de los Reyes a finales del siglo XVI. Así que como penúltimo apartado del presente capítulo, analicemos la importancia de este mito y lo relacionaremos con las narraciones registradas en los códices prehispánicos.

---

<sup>51</sup> Jansen. *op. cit.*, t. 2, pp. 453-456.

#### 1.1.4. La legitimación de los gobernantes

El relato de “Los señores de Apoala” parece haber sido la versión de los orígenes mixtecos más difundida a lo largo del siglo XVI. Tanto así, que incluso en el siglo XVII todavía fue recogido por fray Francisco de Burgoa en su *Geográfico Descripción*. Sin embargo existían también, de forma paralela, otras tradiciones acerca de los orígenes que llegaron de manera escueta a la pluma de Burgoa. No obstante, como veremos muy pocos elementos de dichas tradiciones coinciden con lo registrado en los códices.

Transcribiremos a continuación una parte del “Prólogo” de fray Antonio de los Reyes en su *Arte en lengua Mixteca* de 1593 para una mejor comprensión del análisis que realizaremos posteriormente.

Vulgar opinión fue entre los naturales mixtecas, que el origen y principios de sus falsos Dioses y señores, avia sido en Apuala, pueblo desta Mixteca. que en su lengua llama *yuta tnoho*, que es Rio, donde salieron los señores por que dezian aver sido desgajados de unos Arboles que salian de aquel Rio, los cuales tenian particulares nombres. Llamam también a aquel pueblo, *yuta tmuhu*, que es Rio de los linajes, y es el mas proprio nombre, y el que mas le quadra. Pero dexadas a parte de estas antigüedades y vanidades que no tienen apariencia ni vestigio de verdad, de que los naturales estan ya mui enterados y fundados en nuestra santa fe catholica. y la cual contradize estas falsas y ridículas opiniones, y es mas acertado y seguro sepultarles en perpetuo olvido: lo tocante a los señores y su nacimiento pudo ser, que antiguamente saliessen de aquel pueblo algunos señores, y que de alli se estendiesen por los demas pueblos de la Mixteca. y por ser eminentes y señalados en guerras. y por sus echos heroicos ganasen particulares nombres como se dice oy dia de los que fundaron los principales pueblos desta Mixteca.

En especial era tradición antigua, que los dichos señores que salieron de Apuala, se avian hecho quatro partes, y se dividieron de tel suerte que se apoderaron de toda la Mixteca ...

De estos señores dezian que avian traído las leyes a toda esta tierra dicha, por donde se regiessen y governasen los naturales Mixtecos que abitaban en esta tierra antes y la posseian y tenian por suya, que entre los demas dissates y desatinos de su gentilidad era uno, que creian que antes que los dichos señores conquistasen esta tierra avia en ella unos pueblos y a los moradores de ellos llamavan *tay nihu*, *l. ñanuhu*, *l. tai nisino*, *l. tai nisai ñuhu* y estos

dezian aver salido de el centro de la tierra que llaman *anuhu*, sin descendencia de los señores de Apuala, sino que avian parecido sobre la tierra y apoderadose de ella, y que estos eran los meros y verdaderos Mixtecos y señores de la lengua que agora se habla.

De los señores que vinieron de Apuala dezian aver sido *yya sandizo sanai, yya nisain sidzo huidzo sahu*. los señores que traxeron los mandamientos y leyes a la tierra.<sup>52</sup>

Como podemos apreciar, de acuerdo con este mito, el poder de los señores de Apuala era absoluto. El haber nacido de los árboles les confirió un carácter divino, de tal modo que pudieron apoderarse de las cuatro partes o rincones de la tierra después de haber conquistado a los habitantes originarios de la Mixteca.

No pocos “dolores de cabeza” ha causado a diversos investigadores el intentar interpretar este mito con base en hechos históricos y, al mismo tiempo, llegar a relacionarlo con los datos registrados en los códices. Por ejemplo, Barbro Dahlgren opina que los fundadores de las dinastías mixtecas eran de un origen distinto y mucho más reciente que el resto de la población. Que eran, además, de filiación lingüística diferente a la de los antiguos habitantes, pero que adoptaron el idioma de los verdaderos mixtecos.<sup>53</sup> Sin embargo, ella reconoce que se ignora quiénes fueron los primeros invasores y en que época llegaron.<sup>54</sup>

Caso, por su parte, piensa que estos invasores venían del Altiplano Central, y de acuerdo con su cronología, los relacionó con los teotihuacanos, pero no de la metrópoli, sino de algunas ciudades poblanas como Cholula, Acatlán, Tehuacán o Teotitlán.<sup>55</sup>

No obstante, varias objeciones se pueden formular con respecto a estas interpretaciones. En primer lugar, la cronología de Alfonso Caso ha sido corregida en algunos lapsos y existen actualmente nuevas correlaciones que rectifican varias de las fechas propuestas por él.<sup>56</sup> Caso comenzó su sincronología en el año 692 d.C., pero los actuales estudios se encaminan a considerar el año 940 d.C. como la fecha más segura para el inicio de las dinastías Mixtecas.<sup>57</sup> Por esta razón, no es posible considerar como

<sup>52</sup> Antonio de los Reyes. *op.cit.*, pp. I y II

<sup>53</sup> Barbro Dahlgren. *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. México, UNAM, 1990, p. 86

<sup>54</sup> *Loc.cit*

<sup>55</sup> Caso. *op.cit.*, (1977). Vol. I., p. 51

<sup>56</sup> Mary Elizabeth Smith. “The Earliest Mixtec Dynastic Records” *The Clond People. Divergen evolution of the Zapotec and mixtec civilizations*, editado por Kent V. Flannery y Joyce Marcus. New York Academic Press. 1983. p. 213. Emily Rabin, *A Unified Chronology for the Mixtec Codices*. Manuscript in press. Vanderbilt University.

<sup>57</sup> Bruce E. Byland y John M. D. Pohl. *op. cit.*, y Jansen y Pérez Jiménez. *op.cit.* (2000).

factible la hipótesis de Caso, pues cuando acontece la caída de Teotihuacan pasaron más de 200 años para que hubiera ocurrido una posible conquista en las tierras altas Oaxaqueñas del Posclásico.

John Paddock, siguiendo a Jiménez Moreno, llegó a proponer que Teotihuacan estuvo dominada por mixtecos, aunque esta idea no tiene en realidad bases firmes para sostenerse.<sup>58</sup>

Una situación semejante ocurre con la hipótesis de Dahlgren, pues también pensó que los mixtecos eran de un origen distinto. Sin embargo, leyendo con cuidado el mito de De los Reyes, el fraile dominico nunca dijo que los conquistadores mixtecos hablaran otra lengua, todo lo contrario menciona que: “En la lengua dezían los naturales no aver innovado cosa alguna ni la mudaron de cómo se hablava antes, sino que se acomodaron al frasis y modos que tenían de hablar los naturales”.<sup>59</sup> por lo que indudablemente los señores de los árboles hablaban también mixteco, sólo que quizá era otra variante que se mezcló con el idioma original. Además, las investigaciones recientes en lingüística histórica realizadas por Josserand y Hopkins, han señalado que la diversificación interna del mixteco, probablemente, comenzó alrededor de 500 d.C., e incluso, la rama mixteca ya había ocupado su área actual desde al menos 1500 a.C. para posteriormente separarse en cuicateco y mixteco, propiamente, en 500 a.C.<sup>60</sup>

Por ultimo, hemos de añadir, que la arqueología también ha aportado información en los años recientes de acuerdo a las excavaciones realizadas por Ronald Spores y Michael Lind. Según mencionan estos autores, a pesar de la aparente discontinuidad entre la transición del Clásico al Posclásico en la Mixteca, no hay evidencias de migraciones masivas ni la intervención de nuevos grupos en la Mixteca, por el contrario, un número de ciudades-estado del Posclásico Mixteco están localizadas sobre las laderas de montañas cuyas cimas sostuvieron grandes centros del Clásico.<sup>61</sup>

Por lo tanto, ¿a qué se refiere el mito de fray Antonio de los Reyes?, ¿Quiénes eran estos señores nacidos de los árboles? Por increíble que parezca, el propio relato del “prólogo” de la gramática mixteca nos da las respuestas. Se trata, indudablemente, de señores mixtecos que “no innovaron cosa alguna en la lengua de los naturales, ni la

<sup>58</sup> John Paddock. “Lo Ñuñe y la Mixteca”, *Iucunitz'a*, no. 1, febrero de 1993, p. 11.

<sup>59</sup> De los Reyes, op.cit. p. 11

<sup>60</sup> Nicholas A. Hopkins. “Otomanguean linguistic prehistory”, *Essays in Otomanguean Culture History*, editado por J. Katheryn Josserand, Marcus Winter y Nicolas Hopkins, Nashville-Tennessee, 1984, pp. 25-64.

<sup>61</sup> Michael D. Lind. “Mixtec City-States and Mixtec City-State Culture”, *A comparative study of thirty City-State Cultures*, editado por Mogens Herman Hansen, Copenhagen, Dinamarca, 2000, p. 578

mudaron de cómo se habla antes”, sino que, su gran fuerza innovadora, vino en el ámbito político.

Efectivamente, consideramos que el mito de los “señores de Apoala” se ajusta o trata de representar la realidad de un estado de cosas que existía en tiempos de la conquista española y que perduró a lo largo del siglo XVI. Este relato parece aducir la legitimación del poder que para ese momento ostentaba Tilantongo junto con algunos otros lugares que habían tenido un origen compartido. El nombre mixteco de estos señores habla de su gran empresa como gobernantes y fue, precisamente, en el tiempo de los comienzos, cuando se estableció esa situación única e irrepetible.

Los nombres *yya sandizo sanai*, *yya nisainsidzo huidzo sahu*, “los señores que trajeron los mandamientos y leyes a la tierra”, según de los Reyes, pueden también traducirse de la siguiente forma:

*Yya*, es la palabra mixteca para referirse al gobernante, al señor, a la cabeza de una entidad política denominada comúnmente “cacicazgo” o “señorío”.

Los verbos *sandizo*, *nisainsidzo*, se compone de los siguientes elementos:

-*Sa*-, es una partícula que indica el pasivo de los verbos

*ni*-, prefijo que indica el tiempo pasado de los verbos

-*ndizo*-, -*sidzo*-, es la raíz verbal, que significa “llevar”, “cargar”, como en la entrada *yosidzondi*, “llevar a cuestras” en el diccionario de Alvarado,<sup>62</sup> y también “cargarse” *yosidzondi*, *dzidzo*.<sup>63</sup>

El vocablo *sanai*, significa “llevar alguna cosa”, *sanaindi*, “bajar”, o “traer algo”.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Alvarado. *op.cit.* p. 141 r

<sup>63</sup> *Ibidem*, f. 44v.

<sup>64</sup> Evangelina Arana y Mauricio Swadesh: *Los elementos del mixteco antiguo*. México. Instituto Nacional Indigenista – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965. p. 94 y Alvarado. *op.cit.* p. 141 r. y 197 v.

Finalmente, los términos *huidzo sahu* quieren decir, efectivamente, “ley”, “mandamientos”<sup>65</sup> pero también significan “palabra del señor”, “tomar consejo”.<sup>66</sup>

Por lo tanto, *Yya Sandizo sanai* puede traducirse como “los señores, los gobernantes que cargaron, los que trajeron algo”. *Yya nisainsidzo huidzo sahu*, “los señores que cargaron, que llevaron a costas los mandamientos, la ley del pueblo, la palabra, el consejo”.

De esta manera, entonces, los gobernantes “cargaron”, “llevaron” las palabras, los mandamientos, el poder a la tierra. Incluso, el propio de los Reyes registra la entrada “mandar el señor”, como *yocana huidzo dzuhaya*, que indudablemente refiere al poder de “hacer surgir las palabras”, que únicamente los señores podían hacer.<sup>67</sup>

El mito de los “señores de Apoala” trata, por tanto, del establecimiento, en tiempos primordiales, del poder en la época original. El poder que los fundadores emplearon para construir el orden en tiempos primigenios. Como de los Reyes Menciona: “Estos señores habían traído las leyes (la palabra, el poder) a toda esta tierra dicha, por donde se rigiesen y gobernasen los naturales mixtecos que habitaban en esta tierra antes...”<sup>68</sup> Estamos, entonces, frente a un mito que refiere al poder de la época original establecido por los primeros señores o gobernantes en una tierra sin orden ni mando.

Georges Balandier menciona al respecto:

Los mitos tienen, en este aspecto, un doble cometido: explican el orden existente en términos históricos y lo justifican al asignarle una base moral, al presentarlo como un sistema fundado en el derecho. Los que entre ellos confirman la posición dominante de un grupo son evidentemente los más significativos; sirven al mantenimiento de una situación de superioridad.<sup>69</sup>

Esto es precisamente lo que vemos en el relato de “los señores de Apoala”, la legitimación de la posición dominante de un grupo en términos sagrados e históricos. El soberano mixteco adquirió el poder a través de un doble origen, el divino e histórico, lo que lo convierte en un poder sagrado. Esta acción aparentemente “civilizadora” de traer las “leyes y mandamientos” afirman el monopolio del poder por parte de los

<sup>65</sup> *Ibidem*, f. 136v. Y f. 144 v.

<sup>66</sup> *Ibidem*, f. 160 v. Y f. 196 r.

<sup>67</sup> De los Reyes. *op. cit.* p. 78

<sup>68</sup> *Loc. cit.*

<sup>69</sup> Balandier. *op. cit.* p. 136.

gobernantes. El poder sagrado de los señores mixtecos asió sus fundamentos en la intervención divina que propició el nacimiento prodigioso de los gobernantes y en la acción normativa de introducir el gobierno y las leyes en una tierra desordenada y sin autoridad.

Los receptores de esta obra legitimadora fueron un grupo de pobladores llamados *tay nuhu* y *ñanuhu*, que quieren decir, los “hombres de la tierra”; las “mujeres de la tierra”; o registrados también como *tai nisino*, y *tai nisaiñuhu*, términos que podemos traducir como los “hombres que huyeron” y los “hombres que tomaron la tierra”.<sup>70</sup>

La identidad de este grupo ha dado pie a un sin número de especulaciones que, creo, podemos ahora dilucidar. El nombre *tay nuhu* era aplicado en el siglo XVI a los comuneros o campesinos según lo registra fray Francisco de Alvarado. La entrada “campesino, hombre” está como *tay yucu*, *tai nuhu yucu*,<sup>71</sup> y “macegual”. *ña nduy*, *tay nuu*.<sup>72</sup>

De esta manera, los *tay nuhu*, “hombres de la tierra”; o *tay yucu*, “hombres del cerro”, no eran otros mas que el propio campesinado que fue “conquistado” en el periodo mítico. Como menciona Balandier: “La sacralidad del poder se afirma igualmente en la relación que une el sujeto al soberano: una veneración o una sumisión total que la razón no justifica, un temor de la desobediencia que tiene el carácter de una transgresión sacrilega”.<sup>73</sup>

Efectivamente, los lazos de poder no únicamente se establecen de arriba a abajo, sino también de manera recíproca al aceptar, el grupo inferior, esta relación de desigualdad. Los señores mixtecos eran considerados seres divinos, por lo que su posición era incuestionable. Es aquí, donde lo sagrado y lo político se funden en un sistema de creencias que va en connivencia con un orden cósmico, por lo que tenemos, entonces, la sacralización de un orden que es presentado como necesario a la seguridad, a la prosperidad y a la duración.<sup>74</sup>

Los “hombres de la tierra” o el campesinado mixteco seguramente consideraban ese mito como “verdadero”, debido a que sus protagonistas eran seres divinos, sobrenaturales, y por lo tanto, era un relato “sagrado”.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> La traducción que propongo se basa en el *Vocabulario* de Alvarado tomando en cuenta las entradas “huir”, *yosinondi*: “huidor”. *tay sasino*: “tomar con la mano”. *yosaindi*. Alvarado. *op.cit.* f. 126v. y 196 r.

<sup>71</sup> *Ibidem.* f. 43 r.

<sup>72</sup> *Ibidem.* p. 142 r.

<sup>73</sup> Balandier. *op.cit.* p. 115

<sup>74</sup> *Ibidem.* p. 117.

<sup>75</sup> Eliade. *op.cit.* p. 19.

Incluso, hoy en día, la gente de varios pueblos mixtecos se refiere a los antiguos señores o caciques como seres sagrados, dioses o *ñuhu*, “divinos”: “Los *ñuhu* son espíritus de la tierra. Cuando uno cosecha, tiene una creencia así, de respetar a los caciques: porque los caciques son los *ñuhu*”.<sup>76</sup>

A este respecto, hay que aclarar que la palabra *ñuhu* no tiene “varios significados”, sino que los juegos tonales indican que son diferentes palabras, por lo que el término *ñuhu*, tierra, y *ñuhu*, sagrado, dios, no están semánticamente relacionadas sino que en el mixteco del siglo XVI no se escribieron los tonos. De esta manera, entonces, los *yya* o “señores” son considerados actualmente por los mixtecos como *ñuhu*, dioses, sobre todo, los de la época primordial, los fundadores de linajes.<sup>77</sup>

Ángeles Romero Frizzi también encontró una connotación sagrada en el concepto *yya*, palabra que incluso fue aplicada en el siglo XVI colonial para referirse a los santos: *yya nicanandita* o “señores que están en los cielos”.<sup>78</sup>

En suma, pensamos que para entender la estructura del poder en la Mixteca prehispánica, hay que recurrir al ámbito religioso, sagrado, y entender cuál era la relación entre poder y religión para captar mejor la esencia del pensamiento mixteco. El relato de los “señores de Apoala” constituye un excelente ejemplo de la forma en cómo se concebía el poder en la época prehispánica y de qué manera se había originado a raíz de un relato primordial, primigenio, que dio origen al ordenamiento cósmico. El mito de fray Antonio de los Reyes da cuenta de un estado de cosas que prevalecían al momento de la llegada de los conquistadores. La narración privilegia la posición de los gobernantes sobre la gente común, evidencia las separaciones existentes entre ambos a través de su origen diferenciado y legitima el poder establecido no sólo por el carácter divino de los señores, sino también por su obra ordenadora al introducir el gobierno y los mandamientos en una tierra sin autoridad y caótica.

Pero, no solamente el relato de los “señores de Apoala” estaba dirigido a los estratos inferiores de la sociedad mixteca, sino también, y quizá principalmente, a los grupos horizontales integrados por gobernantes y nobles de diversos pueblos.

En efecto, si analizamos el mito de Apoala en su justa dimensión histórica, el periodo en el cual fue recopilado, nos daremos cuenta que formaba parte de una tradición que estaba en boga desde principios del siglo XVI. Era, al parecer, un relato

<sup>76</sup> Relato registrado por Maarten Jansen en *op.cit.*, t.2 p. 456.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 311

<sup>78</sup> Romero Frizzi, *op.cit.*, pp. 48 y 49

ampliamente aceptado por diversos señores y cacicazgos que reflejaba una situación política regional e ideológica que perduró a lo largo del siglo XVI y XVII.

Esta situación política e ideológica se encuentra también representada en los códices mismos, por lo que nos resta únicamente analizar el por qué de la diversidad en los registros pictográficos e históricos sobre el nacimiento de los gobernantes mixtecos.

Ya el propio fray Francisco de Burgoa se había dado cuenta de la diversidad de relatos existentes acerca del origen de los mixtecos, ya que él señala:

Y de éstas, ay variedad de opiniones aun en los caracteres, y pinturas de los indios, que unos afirman que la primera población fue en la praderias del pueblo q' llamaron los Mexicanos Sosola, tierra por si tan defendida, que la sitió la naturaleza, ó el diluvio de dos Rios que la cercan... Otros aseveran, q' los Primeros Señores, y Capitanes, vinieron del Noroeste, después que vinieron los Mexicanos, á donde fundaron, y ellos vinieron guiados por sus Dioses, y entraron penetrando estas montañas, y llegados á un citio asperisimo, q' esta entre el Pueblo de Achiutla, y Tilantongo, en una espaciosa llanada, que hazen encunbrados Montes. y que la cercan, y aquí se citiaron, haziendo fortalezas, y cercas inexpugnables... ay otras barbaras historias, y las vician las pinturas de los caziques de otros pueblos, que con ambición de levantar su grandeza, se atribuyen el origen desta nacion, y con él, el mayor señorío, en especial, los que por algunas victorias que alcanzaron de los exercitos que embiaba Moctezuma á la conquista general deste Orbe, passando por sus provincias, amparados de la fragosidad del citio se defendieron triunfando y desvanecidos con esta fortuna negaban el reconocimiento de sus primeros señores, inventado quimeras muy propias de gentiles.<sup>79</sup>

Varios comentarios pueden desprenderse de esta cita de Burgoa. En primer lugar, efectivamente, la amplia diversidad de relatos que existían acerca de los orígenes mixtecos llevó a Burgoa a pensar que había un trasfondo de intereses particulares por parte de los caciques para engrandecer más su propio linaje. Es interesante el hecho, que algunos señoríos que lograron vencer a los mexicas, se hubieran colocado ellos mismos como sitios de origen, para de esta manera lograr cierta independencia de señoríos más poderosos.

<sup>79</sup> Francisco de Burgoa. *op.cit.*, f. 128v – 130r.

En segundo lugar, llama la atención la variedad de códices a los que posiblemente tuvo acceso Burgoa para realizar sus comentarios acerca de los orígenes, y, en tercer lugar, se destaca la importancia de los lugares que también fueron considerados sitios primordiales: Achiutla y Tilantongo.

No parece del todo desatinada la observación de Burgoa acerca de las pretensiones de algunos señoríos para atribuirse el origen de todos los pueblos mixtecos. Es algo que ahora llamaríamos legitimación política e ideológica que, sin duda, también existió en la época prehispánica, pero que es necesario matizar un poco.

En efecto, de esta diversidad de mitos sobre los comienzos, que bien puede obedecer a diferentes tradiciones que se gestaron en distintos pueblos, existió uno en particular que fue ampliamente aceptado por muchos sitios y que llegó a ser el más difundido a lo largo del siglo XVI. Nos referimos, claro está, al de los “señores de Apoala”. Este relato parece estar conformado por tradiciones anteriores que pueden rastrearse en los códices mismos.

Ya mencionamos que no existe ninguna relación entre el árbol de la página 37 del *Vindobonensis* con el relato en general de los señores de Apoala. Los personajes que nacen de este árbol ni son señores ni gobernantes, y mucho menos el árbol se sitúa en Apoala.<sup>80</sup> Por lo que estamos entonces ante una reelaboración de un mito que bien pudo fraguarse en tiempos de la conquista española y que se consolida a lo largo del periodo colonial. Esto lo mencionamos porque realmente es de llamar la atención que en los códices prehispánicos no se registre en ninguna parte el relato de “los señores que nacen de los árboles de Apoala”, sino que, por el contrario, hayan sido los ríos, los cerros y las piedras los que intervinieron en la génesis de los gobernantes.

Ya vimos también, incluso, cómo en las Relaciones Geográficas se registra que el señor de Tilantongo nació de la tierra de un cerro situado en los propios términos de este pueblo y cuya historia coincide con los datos del *Códice Bodley*.

Por lo tanto, estamos ante la reelaboración de un relato cuyos elementos fueron tomados de tradiciones anteriores plasmadas en los códices. Estos elementos no fueron ajenos a la realidad Mixteca, ya que fueron recopilados de su propia religión, por ejemplo, sí está documentado el nacimiento de los árboles en el *Códice Bodley* y en el *Códice Selden*, pero no se trata de los señores de Apoala, sino de gobernantes o fundadores de otros pueblos. De esta manera, el mito recogido por Antonio de los Reyes

---

<sup>80</sup> *Id. Supra*, apartado 1.1.2.

formaba parte ya de una nueva tradición que retomó elementos antiguos para elaborar un nuevo discurso que fuera acorde a los tiempos coloniales. Elementos anteriores como el nacimiento divino, el simbolismo de los árboles, el origen del poder, se pueden rastrear muy bien en las representaciones de los códices prehispánicos, sólo que, en el periodo colonial, la diferencia fue que dichos elementos sufrieron una reelaboración para legitimar ante los conquistadores españoles una situación política que buscaba su reconocimiento.

El hecho de que estemos ante un nuevo discurso elaborado en el mismo siglo XVI, facilita la comprensión de lo que anteriormente había sido interpretado como una “contradicción” en los relatos indígenas o una mala explicación del por qué los datos no coincidían. Somos afortunados los que estudiamos la Mixteca porque para entender las crónicas españolas, tenemos los datos de los códices prehispánicos con los cuales podemos contrastarlas, así llegamos a una mejor comprensión de la historia registrada antes y después de la conquista.

No se contradicen, necesariamente, las historias plasmadas en los códices con los relatos coloniales, sino que simplemente fueron elaborados en épocas distintas bajo diversas perspectivas. El mito de los “señores de Apoala” trataba de legitimar la posición y prestigio que fundamentaba el poder ostentado por los señores de Tilantongo. Tanto de los Reyes como Burgoa estaban de acuerdo en que Tilantongo era el señorío más importante de la Mixteca y, al parecer, a sus propios gobernantes les convenía decirse descendientes de los árboles de Apoala. Burgoa registra el famoso mito del “flechador del sol” cuyo origen fue precisamente de los árboles de Apoala:

que los hijos de aquellos arboles de Apoala, de donde fingen su origen, saliendo à conquistar tierras divididos, el mas alentado dellos. llegò al payz de Tilantongo, y armado de arco, saetas y escudo, no hallando con quien exercitar sus armas... sintió que la braveza del sol le encendia grandemente, juzgò el barbaro Campion, que aquel era el Señor de aquella tierra, y que se la impedía, con los ardientes rayos que le emviaba...<sup>81</sup>

El “flechador del sol” derrota al astro con pedernales en la punta de sus dardos y, al llegar el ocaso, toma posesión de la tierra. Lo particular del caso es que ninguno de los códices mixtecos representa el mito del “flechador del sol”; este relato no aparece en

---

<sup>81</sup> Burgoa. *op.cit.* f. 175v.

los diversos códices que tratan precisamente sobre la historia de Tilantongo, ni el *Vindobonensis reverso*, *Nuttall* o *Bodley* dicen siquiera “algo” que pudiera relacionarse con este mito. Todo lo contrario, los orígenes de la fundación de Tilantongo, según los documentos pictográficos, están entremezclados con una serie de hechos bélicos enlazados con datos genealógicos. Por lo tanto, esto refuerza el origen colonial del relato de Burgoa que fue creado con elementos prehispánicos.

La única escena que quizás pudiera relacionarse con el texto de Burgoa, se encuentra en la página 23 del *Vindobonensis* que muestra el surgimiento del sol (figura 38). En esta imagen, el gran disco solar se levanta sobre un basamento piramidal en cuyo interior está la representación de un personaje con lanzadardos y flechas. Los rayos del sol se simbolizan precisamente por medio de dardos o saetas que son lanzados por esta deidad colocada al centro. De esta manera, el relato colonial toma, indudablemente, elementos existentes en la época prehispánica, pero que fueron reelaborados en un discurso dirigido a las autoridades españolas. Así, la historia de los árboles de Apoala va en concordancia con el “flechador del sol” para reforzar la validez de un sólo relato.

Tenemos otros ejemplos que añaden validez a nuestra hipótesis sobre la naturaleza colonial del mito de los “señores de Apoala”. Diversos pueblos también adoptaron el relato único como vía para facilitar el reconocimiento de la corona española; algunos lugares como Chila, en la Mixteca Baja, también se declararon originarios del pueblo de Apoala. Según la *Relación Geográfica* de 1581: “El dicho pueblo se llamó Chila, por razón que los primeros pobladores dél vinieron del pueblo de Apoala, de la Mixteca Alta, de un lugar llamado Chila”.<sup>82</sup>

Incluso, en un lienzo colonial proveniente de Santiago Amoltepec, conocido como el *Lienzo de Yolotepec*, se representa a un gobernante llamado 7-Caña asociado al río de Apoala.<sup>83</sup>

Por lo tanto, ¿Por qué el señor de Tilantongo tuvo que recurrir a un origen compartido cuando según sus propios códices otros fueron los factores que le dieron principio? ¿A qué se debió que el pueblo de Apoala fuera tomado como modelo para considerarlo un lugar de origen?

<sup>82</sup> René Acuña (editor). *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. t. 2. México. UNAM. 1985. p. 43.

<sup>83</sup> Alfonso Caso. “Lienzo de Yolotepec”. *Memoria de El Colegio Nacional*. Vol. XIII, no. 4. 1957. pp. 41-55.

En el último apartado daremos respuesta a estas preguntas para dar así una visión global sobre las tradiciones recopiladas hasta el momento.

#### 1.1.5. El ordenamiento divino.

Indudablemente, la posición de Tilantongo en la época prehispánica y colonial era privilegiada con respecto a otros señoríos. Diversos documentos señalan la preeminencia y poder que había alcanzado Tilantongo en toda la Mixteca prácticamente desde su fundación. ¿Por qué entonces recurrir a un origen compartido para legitimar su propio discurso? ¿No les daba igual a los españoles escuchar uno u otro mito pues al fin y al cabo todas eran supersticiones y fábulas diabólicas?

Para los españoles, sí, pero para los mixtecos, no. Probablemente los caciques de Tilantongo vieron más factible presentarse como los señores supremos de un único relato que los de un conjunto de mitos que los equiparaba con numerosos señoríos. En los códices prehispánicos claramente se refleja el origen diverso de cada uno de los linajes o familias que fundaron numerosos pueblos en la Mixteca. Cada señorío tenía su muy particular historia acerca de sus fundadores que lo diferenciaba de otro pueblo. Cada linaje se consideraba como único e irrepetible a pesar de que empleaban los mismos elementos o arquetipos de los cuales nacieron. No todos los señores concurrían o eran descendientes del mismo principio, pero el linaje de Tilantongo hizo aglutinar alrededor de sí a las familias más importantes, conformando una inmensa red de alianzas matrimoniales que lo colocaban muy por encima de los demás pueblos.

A los señores de Tilantongo les combino mejor hacerse descendientes de un lugar de origen que era compartido por otros pueblos que perderse en un mosaico de pequeños relatos que le quitaban prestigio y preeminencia. Al colocarse Tilantongo como parte de un único relato, al cual también pertenecían distintos pueblos, le hizo legitimar aún más su posición ante los españoles y ante los otros pueblos, quienes buscaron también afanosamente enlazar su genealogía al señorío principal.

Es curioso cómo en los códices prehispánicos la legitimación de Tilantongo se dio por vías dudosas. De manera indirecta Tilantongo recibe los emblemas y símbolos del poder que le serán necesarios para legitimar su posición.

De acuerdo con los códices, otros iban a ser los lugares destinados para convertirse en los grandes señoríos, pero dos grandes conflictos que aún no han sido bien entendidos y que rayan en el ámbito mítico, irrumpieron en el orden de las cosas, lo que llevo finalmente a Tilantongo a colocarse como el gran centro rector de toda la Mixteca.<sup>54</sup>

Por lo tanto, Tilantongo prefirió fundar sus orígenes en un relato legitimador como el de los “señores de Apoala” que basarse en otros documentos que ponían muy en entredicho su papel como heredero del gran poder divino en toda la Mixteca.

El lugar escogido como origen de “todas las dinastías” no podía ser otro más que Apoala. El papel de Apoala como sitio sagrado en la Mixteca es indiscutible. En el *Códice Vindobonensis*, el glifo del pueblo de Apoala aparece siete veces en diferentes páginas y en cada una de ellas se realizan una serie de rituales asociados al maíz, al pulque y a los hongos. Cada uno de estos rituales fue realizado por un grupo de deidades que se dedicaron a ordenar el mundo y a establecer los rincones del universo. También en Apoala se casan los señores fundadores que darán origen a otros linajes como el señor 5-Viento “Lluvia que baja del cielo” y la señora 9-Lagarto “Lluvia” de quienes resultarán descendientes los primeros gobernantes de Lugar del Bulto de Xipe (figura 39). Del río de Apoala nace el señor 8-Viento “Águila de Pedernales”, fundador del linaje de Suchixtlán y uno de los más importantes soberanos en la historia temprana de la Mixteca.

Como podemos apreciar, entonces, el papel de Apoala como lugar de origen de diversas dinastías está bien documentado en los códices prehispánicos. El sitio de Apoala como un lugar sagrado fue ampliamente reconocido por muchos señoríos en la Mixteca, al grado que por eso mantuvo su situación privilegiada en la época colonial como “lugar donde nacieron los señores de los árboles”. Sin embargo, en la época

---

<sup>54</sup> Estos conflictos se conocen en los códices mixtecos como la “guerra contra la gente de piedra” y la “guerra contra los hombres rayados” en cuyo desarrollo participan activamente varias deidades del panteón mixteco como la señora 9-Hierba “Cráneo”, patrona de la muerte y el señor 9-Viento “Quetzalcoatl”. Los tintes míticos de este conflicto parecen mostrarnos una serie de hechos que ocurren en los tiempos primordiales, en los que los hombres de piedra pueden representar las fuerzas antagónicas de la edad oscura que buscan impedir el establecimiento del nuevo orden a partir del surgimiento de los nuevos gobernantes sobre la tierra. No hay bases firmes para suponer que el origen de esta guerra fue provocada por la muerte de los señores de Monte Albán. La identificación de este sitio en los códices mixtecos es muy dudosa y metodológicamente no se puede construir una hipótesis con base en hechos no comprobados. Por lo que la idea de un “movimiento mesiánico” o “culto de crisis” para la historia Mixteca no se puede sostener. Maarten Jansen, “La transición del Clásico al Posclásico. Una interpretación a partir de los códices mixtecos”, *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán*, Nelly Robles, editora, México, INAH, 2004, pp. 121-146.

prehispánica existieron también otros lugares que demandaron su posición embrionaria colocándose como sitios de origen. Nos referimos al pueblo de Achiutla, en cuyo río se levantó el árbol que dio nacimiento al señor 2-Hierba, fundador del pueblo de Jaltepec, junto con otros seis personajes. Y qué decir del propio Tilantongo cuya tradición local, recogida en la Relaciones Geográficas y en los códices, muestra el origen de los fundadores de Mitlantongo y de otros pueblos.

Estamos, entonces, ante un panorama que los propios códices nos muestran como diverso, pero que en términos generales puede ordenarse en unos cuantos sitios que fueron considerados como sagrados.

Resulta extraordinariamente peculiar, que los estudios hasta ahora realizados en los códices mixtecos, no hayan explorado el profundo valor simbólico de los lugares sagrados, de los sitios escogidos por los propios mixtecos para enraizar sus orígenes, para entender así el significado de estos lugares dentro de su propia cosmovisión.

Sin pretender de ninguna manera agotar este fascinante tema, delinearemos a continuación algunos principios generales que se desprenden de todo el análisis que hemos realizado sobre este complejo sistema de creencias y que nos servirá a modo de conclusión del presente capítulo.

Ya habíamos mencionado que en realidad fueron unos cuantos sitios los que se hallan registrados en los códices como lugares sagrados en los cuales se origina el poder, y de los que surgen los mas importantes linajes que gobernarán en la Mixteca. Estos lugares son: Achiutla, Apoala, Río de la Serpiente, Templo de Temazcal y Tilantongo. En cada uno de estos sitios nacieron una o varias parejas primordiales que fueron las fundadoras de diversos linajes.

Por ejemplo, los señores 1-Flor y 13-Flor que nacieron del río de Apoala fueron los ancestros divinos y padres de la señora 9-Lagarto "Lluvia" quien, junto con el señor 5-Viento "Lluvia que Baja del Cielo", fueron los fundadores del señorío de Apoala. El papel principal de la pareja 9-Lagarto y 5-Viento, según los datos del *Bodley y Selden*, fue dar origen a los linajes de los pueblos Bulto de Xipe y Suchixtlán a través de sus dos hijos representados en el *Bodley* llamados 5-Caña "Lluvia de Flechas", el varón, y 10-Venado "Quechquemill de Jaguar", la mujer.

Por lo tanto, Apoala es el lugar de origen de un grupo de linajes o pueblos que hemos denominado secundarios o hijos del sitio principal.

El Templo del Temazcal es equiparable, como sitio embrionario, a Apoala, ya que los padres del señor 5-Viento "Lluvia que baja del cielo" fueron hijos de los señores

que nacieron de las “fauces de la tierra”. Por lo que este sitio del Temazcal puede colocarse entre los pueblos sagrados o primigenios de los que surgen linajes secundarios.

Un caso semejante ocurre con el lugar llamado Río de la Serpiente cuyos ancestros primordiales, los señores 10-Casa y 1-Hierba, fueron los abuelos de los primeros gobernantes o fundadores de los linajes de Jaltepec, Mitlantonco e incluso Tilantonco.

Del pueblo de Achiutla, desafortunadamente, no tenemos muchos datos sobre sus ancestros o señores fundadores, pero según el *Codice Selden*, el árbol del río de Achiutla nació el señor 2-Hierba, fundador de Jaltepec, junto con otros seis personajes.

La pareja divina o primigenia que daría origen al señorío de Tilantonco está representada en la página 21 del *Nuttall* como moradora de un sitio llamado Cerro del Sol (figura 40). Los personajes representados aquí son el señor 4-Lagarto “Águila Sangrienta” y la señora 1-Muerte “Abanico de Sol”. Del señor 4-Lagarto ya sabemos que “nació de la propia tierra” de un cerro llamado Tilantonco, según la relación geográfica del mismo pueblo y de acuerdo a los datos del *Códice Bodley*. Mientras que la señora 1-Muerte nació de un árbol espinoso quizá localizado cerca del mismo lugar.

El hecho de que en el *Códice Nuttall* aparezcan ambos señores sobre el Cerro del Sol, definitivamente es una indicación de que esta pareja sagrada residió o tuvo como morada dicho sitio, después de su nacimiento prodigioso. No ha podido ser ubicado con precisión el Cerro del Sol, aunque algunos autores lo identifican con Tonaltepec o con *Yucu Gandii*, Cerro del Sol, un cerro localizado junto al pueblo de Achiutla.<sup>85</sup>

La importancia de la pareja primordial 4-Lagarto y 1-Muerte radica en su papel de progenitores de una mujer que le otorgará legitimación al primer gobernante de Tilantonco. Se trata de la señora 1-Zopilote “Humo de Turquesa” que extrañamente no aparece representada en el *Códice Nuttall*, pero en el *Bodley y Vindobonensis reverso*, sí (figura 41). Según este último código, la señora 1-Zopilote (nombrada aquí 1-Águila), venía de un lugar llamado Cerro del Sol para casarse con un personaje nombrado 4-Conejo “Jaguar-Lagarto”. Aunque en el *Códice Nuttall* no se encuentra la señora 1-Zopilote, al menos hay una concordancia aquí, y es el referente al lugar Cerro del Sol, hogar de los señores 4-Lagarto y 1-Muerte, sus padres.

<sup>85</sup> Jansen, *op.cit.*, (1982), p. 361 y Byland y Pohl, *op.cit.*, p. 198.

La señora 1-Zopilote y su esposo el señor 4-Conejo se convirtieron, al parecer, en señores de un lugar denominado en los códices como Cerro que se abre-insecto o Monte que se abre-abeja (figura 42). La identificación de este sitio ha dado pie a un sinnúmero de especulaciones que van desde considerarlo como la primera metrópoli de la Mixteca, hasta la capital de todo el emporio zapoteco, es decir, Monte Albán.<sup>86</sup>

Debido a lo controvertido de este tema y a la amplitud que requiere para su análisis, no nos es posible profundizar aquí sobre esta discusión, pero queremos ofrecer algunos elementos igualmente válidos para la identificación de aquel lugar.

En primera instancia, el topónimo que sirve como residencia de los señores 4-Conejo y 1-Zopilote es, estrictamente hablando según el *Bodley* y el *Vindobonensis*, un cerro que muestra una abertura en la parte superior o a un costado de él junto con unas manos que parecen realizar la acción de “abrir” la cumbre del cerro (figura 43). En la parte central del glifo aparece el dibujo de un pequeño insecto que, de acuerdo con el *Bodley*, tiene alas y antenas. En cambio, en el *Vindobonensis*, el dibujo del insecto es más elaborado, pues tiene un cuerpo más alargado con dos grandes alas de color azul y tiene por cabeza una pequeña calavera con volutas que salen de su quijada.

Por el contexto en que este topónimo aparece en los códices, Bruce Byland y John Pohl lo relacionan con un sitio cercano a Tilantongo. Concretamente a un sitio llamado *Yucu Yoco* por los pobladores actuales.<sup>87</sup> No obstante, se trata de un sitio arqueológico muy pequeño, como ellos mismos mencionan, además de que sería necesario hacer una excavación profunda para determinar la periodicidad del conjunto.

Sin embargo, en la Relación Geográfica de Tilantongo existe un dato muy interesante acerca del nombre de un conjunto de cerros que colindan con este pueblo hacia la parte del Sur.

La Relación dice: “esta luego, junto, otra sierra muy grande que cerca este pueblo hacia el sur, la cual llaman en Mixteca *yucudii* y, en mexicano, *chiquilitepeque* y, en castellano, ‘sierra de chicharra’. Y, las demás, van pintadas en la pintura que se hizo, donde se verá más claro”.<sup>88</sup>

Sin duda, si no se hubiera perdido la pintura o mapa que acompañaba a la Relación de Tilantongo, no estaríamos seguramente con todas estas discusiones. Pero la fortuna decidió lo contrario, por lo que tenemos que analizar el significado de este

<sup>86</sup> Caso. *op.cit.*. (1960). p. 28. Byland y Pohl. *op. cit.*. pp. 94-98. Jansen. *op.cit.* (1998). pp. 109-115.

<sup>87</sup> *Loc. cit.*

<sup>88</sup> Acuña. *op.cit.* t.2. p. 235.

topónimo que ya no existe. Chiquilitepeque o Chiquilitepec, efectivamente quiere decir “cerro de la chicharra” o “cerro de la cigarra”, es decir, el nombre de este insecto que tiene cabeza grande con ojos prominentes y que produce un ruido o zumbido estridente.<sup>89</sup>

En el diccionario de Molina claramente se registra el vocablo *Chiquilichtli*, para el nombre de “cigarra”.<sup>90</sup> Y Francisco de Alvarado menciona que la cigarra se dice en mixteco *tidzi*.<sup>91</sup> Además de registrar también el vocablo “chicharra” como *tidzi*.<sup>92</sup>

De esta manera, la Relación Geográfica está en lo correcto al designar al conjunto montañoso como *Chiquilitepec* o *yucu dii, yucu dzi*, debido a que el prefijo *ti-*, un marcador semántico para designar a los seres animados, se suprime cuando entra en composición al formar topónimos.<sup>93</sup>

Por si esto fuera poco, recordemos que la Relación Geográfica nos dice que esta “sierra” cerca al pueblo de Tilantongo hacia el Sur, y resulta que justamente al Sur del asentamiento principal del pueblo está el sitio arqueológico de Monte Negro, una de las ciudades más antiguas del Preclásico Oaxaqueño. Por lo que es necesario investigar, entonces, si acaso la designación del nombre Monte Negro no corresponde a un apelativo más moderno y que obviamente no fue registrado en las fuentes.

Con todo este análisis no queremos decir en términos concluyentes, que el lugar Monte que abre-insecto era el nombre antiguo del sitio y cerro Monte Negro, al sur de Tilantongo. Pero sí hay una analogía muy cercana en el nombre de este lugar con la iconografía que muestra el topónimo del *Codice Vindobonensis*. El insecto dibujado aquí tiene un par de volutas que salen de la quijada que posiblemente representen el zumbido tan especial que produce este insecto y que no otro cualquiera lo puede hacer. Otro insecto también con volutas es el de la página 19 de *Nuttall* cuya relación con el nombre del cerro dibujado aquí es evidente (figura 44). También, el glifo del *Vindobonensis* tiene un elemento interesante, se trata de un basamento piramidal colocado en la cima del cerro que sostiene una vasija con la efigie del dios de la lluvia (figura 43). No podemos asegurar que dicho basamento represente el sitio arqueológico

<sup>89</sup> En una de nuestras visitas al campo, un muchacho me dijo que las chicharras hacen ese zumbido porque están pidiendo agua, esto es que llueva.

<sup>90</sup> Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en castellana y mexicana, y mexicana y castellana*. México, Porrúa, 1970. f.21 r.

<sup>91</sup> Alvarado, *op.cit.* f. 63 r.

<sup>92</sup> *Ibidem*, f. 64 r.

<sup>93</sup> Manuel A. Hermann Lejarazu, *Glifos toponimicos en los códices mixtecos (Región del valle de Nochistlán)*. Tesis para obtener el grado en licenciado de Historia, ENEP-Acatlán –UNAM. México, 1994.

de Monte Negro, pero resulta significativa esta relación iconográfica con el nombre antiguo del lugar.

Para Jansen, carece de importancia la identificación del insecto en los códices prehispánicos, pues para él una mosca o un piojo se dicen igual.<sup>94</sup> Sin embargo, durante nuestro trabajo de campo, descubrimos que los mixtecos sí saben distinguir entre una mosca, una pulga o un piojo. En el pueblo de Tlachitongo, cercano a Yanhuatlán, mosca se dice *tiugnu*, que corresponde al vocablo *tiyug* o *tiyugh* en la variante de Teposcolula.<sup>95</sup> Mientras que pulga se dice en Tlachitongo *tihyiu* en Alvarado aparece como *tiyoho*.<sup>96</sup> Por lo tanto, parece que los mixtecos sí pudieron reconocer a los distintos insectos y a los cuales seguramente corresponde una imagen distinta en los códices.

No es posible continuar aquí con una discusión más amplia sobre las dificultades para identificar Monte que abre-insecto con Monte Albán, pero todo este análisis desarrollado aquí se basa estrictamente en la lectura de los glifos y en su correspondiente comparación con las fuentes históricas y lingüísticas.

Tampoco es posible realizar grandes hipótesis sin antes ponerse a reflexionar un poco sobre el valor simbólico que pudo haber representado para los mixtecos del Posclásico de Tilantongo, el antiguo sitio de Monte Negro, ubicado justamente cerca del asentamiento que se representa en los códices como Templo del Cielo.

Me parece que los aspectos simbólicos de cada una de los lugares registrados en los códices no han sido suficientemente analizados. Claramente es posible distinguir el carácter sagrado de los lugares escogidos para dar origen a los gobernantes mixtecos. Este carácter divino de los sitios primigenios, igualmente trascendió en los lugares secundarios o señoríos que surgieron como hijos de los primeros. A pesar de que en Jaltepec o en Mitlantongo sus gobernantes nacieron en otros sitios, no por eso perdieron su rango de lugares sagrados en donde también se manifestaron los primeros seres.

En el siguiente capítulo exploraremos un poco más sobre la significación de los elementos que dieron origen a los primeros gobernantes.

---

<sup>94</sup> Jansen. *op.cit.*, p. 75

<sup>95</sup> Alvarado. *op.cit.*, f. 152 v.

<sup>96</sup> *Ibidem.* f. 175 r.

## CAPÍTULO 2. CEREMONIAS Y RITUALES DE ENTRONIZACIÓN

### 2.1. La naturaleza sagrada del gobernante

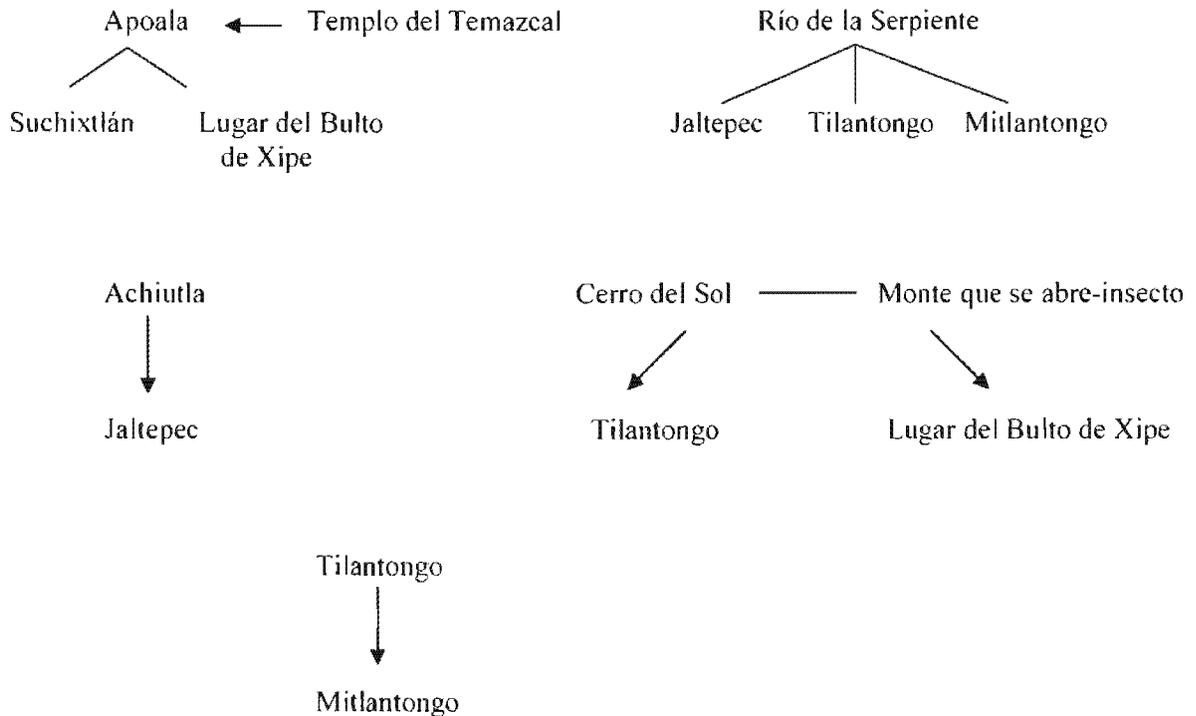
Los elementos tomados de la naturaleza que sirvieron de embriones para el nacimiento de los gobernantes, fueron creados por los dioses, están imbuidos de la esencia divina. Una vez que los dioses formaron al mundo y lograron arreglar el cosmos con su división cuatripartita, sobrevino entonces la génesis de los hombres.

Para los mixtecos prehispánicos y contemporáneos, los primeros seres humanos originados en el amanecer de los tiempos fueron los gobernantes y los individuos con poderes prodigiosos. Los códices prehispánicos enfatizan el papel de los señores sagrados y la fundación de las primeras dinastías. Los relatos contemporáneos hablan también de reyes y soberanos, pero señalan la importancia de seres con poderes fantásticos con los cuales podían realizar acciones maravillosas.

Ya vimos que durante el siglo XVI se forjó un mito de origen que legitimó el poder sustentado por los gobernantes y unificó un conjunto de creencias en favor de la preeminencia de un solo lugar, Tilantongo. Pero como hemos visto también, existieron una serie de relatos registrados en diversos códices que nos hablan de una pluralidad de orígenes según el señorío representado. Esta diversidad de señoríos parece concentrar su origen en un grupo de lugares primigenios que posiblemente funcionaron como progenitores de los demás pueblos, ya que las parejas primordiales de esos primeros sitios concibieron hijos que a su vez fueron los fundadores de otros lugares.

En un grupo de esquemas que mostramos a continuación, tratamos de ejemplificar este ordenamiento a partir de la información de los códices (ver esquema 1).

## Esquema 1



Según el esquema que acabamos de presentar, existieron alrededor de cinco lugares que fueron considerados sagrados y que, a su vez, dieron origen a otros.

El caso de Apoala, por ejemplo, es muy claro. Del río de Apoala nacieron los señores 1-Flor y 13-Flor, padres de la señora 9-Lagarto. Dicha señora se casó con el señor 5-Viento, descendiente de los señores 7-Lagarto y 7-Flor, personajes nacidos del interior de la tierra junto al Templo del Temazcal. De la pareja fundadora del señorío de Apoala, es decir, los señores 5-Viento y 9-Lagarto, nacieron dos hijos: la señora 10-Venado “Quechquemilt de Jaguar” y el señor 5-Caña “Lluvia de Flechas”. Estos dos hijos fundaron, a su vez, dos importantes señoríos de la Mixteca. La señora 10-Venado se casó con el señor 8-Viento “Águila de Pedernales” o “Veinte águilas”, quien nació precisamente en el río de Apoala y surgió del interior de la tierra (figura 1). Ambos personajes fundaron el

importante pueblo de Suchixtlán y cuya detallada genealogía se registró, en parte, en las primeras páginas del *Códice Nuttall*.

El señor 5-Caña, por su parte, salió de su lugar natal, Apoala, para ser llevado a cuestras por un sacerdote de Quetzalcoatl y casarse con una señora llamada 3-Serpiente “Flor *ñuhu*”, hija de los señores 7-Movimiento y 7-Hierba que nacieron del interior de un cerro junto con otros animales serpentinos (figura 2).

El lugar del Cerro del Plumón parece haber sido la morada de los señores 5-Caña “Lluvia de flechas” y de 3-Serpiente “Flor *ñuhu*”, pareja que va a atener como descendiente al señor 7-Movimiento “Rostro de las fauces de la tierra”, quien se convirtió en el primer gobernante del Lugar del Bulto de Xipe (figura 3). Este señor 7-Movimiento fue bisnieto de 5-Caña y 3-Serpiente, ya que su padre, el señor 2-Lluvia “Jaguar-Sol”, nació del interior de un cerro a raíz de una flecha que arrojó el señor 1-Movimiento, dios del planeta Venus.

Por lo tanto, las primeras páginas del *Códice Bodley* fueron realizadas para registrar con detenimiento el origen de dos importantes lugares, Bulto de Xipe y Suchixtlán, aunque este último no aparece representado.

Mostraremos a continuación un cuadro genealógico para facilitar la comprensión de los datos que acabamos de mencionar:



Es interesante señalar, que para el surgimiento de unos cuantos lugares hayan estado implicadas siete generaciones de personajes, y cada generación tuvo un nacimiento milagroso que se manifestó en ríos, cerros y en el interior de la tierra.

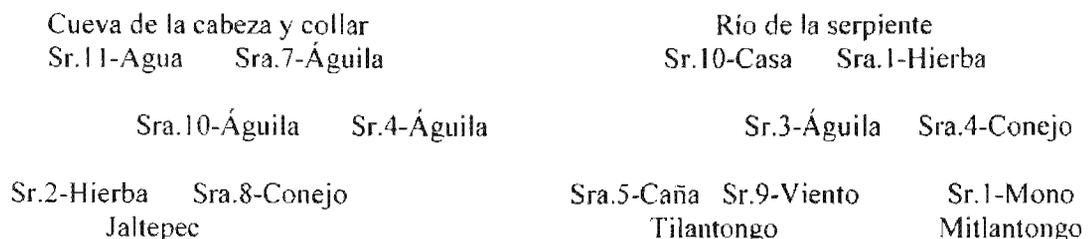
Los descendientes de la pareja primordial del Río de la Serpiente no van a tener una genealogía tan complicada, pero al momento de enlazarse con otros linajes, la situación se hace un poco más compleja.

Para la fundación de Jaltepec, únicamente estuvieron implicadas tres generaciones, de las cuales, dos surgieron por un portento divino. El *Códice Selden* inicia precisamente con el nacimiento de un personaje llamado 11-Agua “Juego de pelota humeante”, quien se origina del interior de un cerro a raíz de una flecha arrojada por los dioses 1-Movimiento y 1-Muerte. Este señor 11-Agua se casa con una mujer cuyo origen no es nada claro, pero parece haber proveniendo del interior de una cueva identificada por una cabeza y un collar de turquesa (tal vez, *Yucu dzeque* o *Ñuu dzeque*, el nombre antiguo de Adeques, cerca de Nochixtlán). Del matrimonio del señor 11-Agua con la señora 7-Águila nace, al parecer, otra mujer de nombre 10-Águila “Fauces de la tierra”, quien se casó, a su vez, con el señor 4-Águila “Juego de pelota blanco”, hijo de, nada más y menos, los señores 10-Casa y 1-Hierba, la pareja primordial del Río de la Serpiente.

Es así como podemos ser testigos de esta compleja red de alianzas matrimoniales que se forjó desde los tiempos primigenios para establecer, de manera definitiva, el poder emanado de los gobernantes.

Pero hay más, del casamiento de los señores 4-Águila y 10-Águila nació la señora 8-Conejo “Tocado de sol”, quien se convirtió en la esposa del señor 2-Hierba “Serpiente de hueso”, hombre nacido del árbol sagrado del pueblo de Achiutla y de quien ya hemos hecho referencia.

Para hacer un poco más gráfica la genealogía primordial del Jaltepec, ponemos el siguiente esquema:



De esta manera, podemos observar cómo del Río de la Serpiente se originaron tres señoríos muy importantes para la Mixteca Alta cuyos fundadores o primeros gobernantes establecieron firmemente el dominio de sus respectivos pueblos.

Al analizar detalladamente los anteriores cuadros genealógicos, es posible percibir el marcado énfasis que señalan los propios códices al linaje femenino y masculino en cada uno de los pueblos. En cada sitio se registra la línea masculina y femenina como una doble legitimación perentoriamente necesaria para conservar la pureza de la descendencia. En un sistema de linajes segmentarios, que parece haber imperado en la Mixteca prehispánica, los lazos de sangre se hicieron indispensables para legitimar la posición del soberano. La descendencia por línea directa garantizaba que el derecho de sucesión fuera inobjetable para toda la comunidad, pues en el momento en que un nuevo soberano subía al poder, la fuerza sagrada de los ancestros acompañaría al nuevo señor durante todo su reinado.

Es por eso, entonces, que la naturaleza sagrada de los gobernantes pudo haber estado enraizada en sus orígenes mismos, es decir, sus nacimientos a través de los árboles, ríos y cerros lejos de constituir un mero referente mítico fueron, en realidad, la base de su esencia divina.

En cada nacimiento y en cada unión de los seres primigenios, es posible distinguir la bipolaridad o dualismo de la naturaleza de los elementos de los cuales nacieron. Esto es, se puede percibir la naturaleza terrestre de los ríos y de los cerros en los cuales se manifestaron los primeros señores; y es posible observar la naturaleza celeste de los personajes que bajan desde las alturas.

Por ello, creemos, que es factible la aplicabilidad del modelo de los opuestos complementarios para explicarnos la naturaleza del nacimiento de los primeros gobernantes. Como menciona Alfredo López-Austin:

La existencia de un concepto fundamental en Mesoamérica de la división del mundo a partir de un corte horizontal, por medio del cual la parte superior estaría formada por la luz, el calor, la vida, lo masculino, el cielo, con el símbolo del águila, mientras que en la parte inferior quedarían la tierra, el agua,

la oscuridad, la muerte, el frío, lo femenino, con los símbolos del ocelote y la serpiente...<sup>1</sup>

Esta relación de los opuestos complementarios, como señala López-Austin, no debe únicamente limitarse a la distribución de las esferas de poder de los dioses o a los relatos mitológicos del principio del mundo, sino que forma parte de un complejo taxonómico a partir del cual se establece todo un sistema de clasificaciones.<sup>2</sup> Incluso, en la vida cotidiana mesoamericana, tanto las enfermedades como las medicinas, y tanto la bebida como los alimentos se clasificaban según la concepción polar del cosmos, por lo que con base en la calidad atribuida a cada sustancia se mantenía el equilibrio de las cualidades opuestas.<sup>3</sup>

Por lo tanto, pensamos que en el origen de los gobernantes mixtecos estuvieron implicados estos principios mesoamericanos de los grandes apartados cósmicos, en cuyo nacimiento se conjuntaron una mezcla de esencias que conformaron al soberano.

Un muy buen ejemplo de ello lo tenemos en las primeras páginas del *Códice Selden* en las cuales vemos descender del cielo a dos entidades divinas que participan de la esencia lumínica, calórica del nivel superior. Se trata de los dioses 1-Movimiento y 1-Muerte señores del planeta Venus y del Sol respectivamente (figura 4). Por los rasgos iconográficos del señor 1-Movimiento podemos identificarlo con Tlahuizcalpantecuhtli de la tradición nahua, pero su equivalente en mixteco tentativamente se puede reconstruir como *Ca Qui*, aunque también existió un apelativo para referirse a la estrella matutina.

Así que muy bien puede interpretarse el descendimiento de los dioses 1-Movimiento y 1-Muerte como una manifestación del amanecer, la primera luz del día que se hace presente con el señor de la aurora y con el señor del sol.

Según el *Título de Totonicapán*, cuando por primera vez iba a amanecer en Jak'awits, la antigua ciudad quiché, lo primero que salió fue la gran estrella que guía el camino del Sol, *ekok'ij*, que de acuerdo con Carmack, se refiere al planeta Venus.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Alfredo López-Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM, 1989, p. 53.

<sup>2</sup> Alfredo López-Austin, "La parte femenina del cosmos", *Arqueología Mexicana*, vol. V, Núm. 29, enero-febrero, 1998, pp. 6-13.

<sup>3</sup> Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 2000, p. 174.

<sup>4</sup> *El Título de Totonicapán*, edición facsimilar, transcripción y traducción por Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, UNAM-IIFL, 1983, p. 185 y 232.

De esta manera, es muy probable que en el relato mixteco se represente el primer amanecer, la primera salida del Sol guiada o acompañada por la estrella matutina o Venus. Por esta razón, entonces, vemos el descenso de ambas deidades como parte del relato primordial que narra la aparición del Sol acompañado de la estrella de Venus.

Ambas deidades se encuentran armadas con escudos y lanzadardos en el momento del amanecer, y una de las flechas hizo una hendidura en la cima de una montaña cubierta de elementos que pueden interpretarse como jade y oro.

Nuevamente otra gran carga simbólica puede leerse aquí, las flechas, indudablemente, representan también los primeros rayos de luz lanzados por la estrella matutina y por el sol; uno de estos rayos penetró en la materia fría y húmeda del nivel inferior del cosmos, la tierra, por lo que de la combinación de las esencias masculinas (la flecha) y de las femeninas (el cerro, la tierra) nació el primer hombre o ancestro divino que dio origen a los primeros gobernantes de Jaltepec.

El señor 11-Agua al nacer del interior del cerro (éste iconográficamente pintado con elementos húmedos y terrestres como el oro y el jade) está cargado de la mezcla de ambas esencias opuestas pero complementarias: la luz, el calor, lo masculino y la oscuridad, lo frío, lo femenino. Incluso, el matrimonio mismo del señor 11-Agua con la señora 7-Águila es también una combinación de la materia celeste y terrestre, pues esta señora proviene del interior de una cueva cargada de elementos femeninos como la turquesa.

Por lo tanto, los abuelos, los más antiguos ancestros, aparecieron en el mundo primigenio cuando salió la luz del sol por primera vez y se originó la vida como actualmente la conocemos.

Este equilibrio de esencias entre lo celeste y lo terrestre, lo calórico y lo frío, se encuentra también representado en el nacimiento del señor 2-Hierba (figura 5).

El árbol está cargado de materia húmeda, terrestre; se levanta en medio de un río rodeado de piedras que tienen esencias acuáticas, frías, pero también calóricas. El opuesto complementario de la energía húmeda del árbol se encuentra precisamente en el lugar en donde se levanta, el lugar de las llamas, el lugar caliente, Achiutla. Tal vez por esto no es casualidad que los lugares escogidos para dar origen al nacimiento de los primeros gobernantes, hayan sido sitios sagrados, cargados de características especiales. El lugar del fuego, un sitio masculino, sirvió de marco a un elemento femenino, el árbol, en cuyo

centro, del mismo modo como el cerro, parió al señor 2-Hierba que se convirtió en el fundador del linaje de Jaltepec. Incluso, las serpientes entrelazadas también participan en este juego de la bipolaridad de las esencias, pues siendo seres eminentemente terrestres y símbolos de fertilidad, están cubiertas de materia celeste como son las nubes y las estrellas, por lo que entonces intervienen para fertilizar al árbol sagrado y poder concebir al primer gobernante.

Otro árbol que tiene elementos femeninos es el de la página 37 del *Códice Vindobonensis* (figura 6). Este árbol tiene una gran cabeza de mujer en sus raíces y está justamente abultado en la parte central del tronco como si estuviera embarazado.

Este relato del árbol embarazado, ya lo vimos en el mito registrado en el pueblo de Mixtepec, que guarda una muy estrecha relación entre los mitos de origen que se encuentran en los códices.

El árbol del *Vindobonensis* tiene una hendidura en la parte de arriba del tronco que separa en dos partes al árbol mismo. A este árbol sagrado ya le fue retirada toda la corteza, pues aparece dibujada con una gran cantidad de líneas rojas que posiblemente representan la carne o madera del árbol. Los dos personajes que se hallan a cada lado del árbol, llamados 7-Lluvia y 7-Águila, parecen haber retirado la corteza con unos instrumentos punzo-cortantes consistentes en garras y hachuelas de cobre.

Un aspecto muy interesante dibujado en el tronco del árbol, se puede observar justamente en las dos mitades que los separan. Del lado derecho fueron colocadas tres flechas en posición descendente. Y del lado izquierdo están puestas quince cuentas o formas redondas con pequeños círculos al centro.

Jill Furst ya había interpretado correctamente el simbolismo de estos elementos: “Los círculos a la izquierda —el lado femenino— y las flechas a la derecha —el lado masculino— duplican la oposición complementaria del hombre y la mujer ya vistas en la cabeza de la base del árbol. Juntos transmiten el mensaje de complementariedad; aunque predominantemente femenino, el árbol del nacimiento de los linajes nobles personifica características tanto masculinas como femeninas.”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Jill Leslie Furst. *Codex Vindobonensis Mexicanus I: a commentary*, Albany, New York, Institute for Mesoamerican Studies, 1978, p. 134.

En efecto, los símbolos acuáticos que tienen esta forma circular, también fueron identificados por Mercedes de la Garza en los códices mayas, pues regularmente el Dios B aparece en la cabeza de una serpiente ondulante con círculos acuáticos en el cuerpo y que se levanta en medio del agua (figura 7).<sup>6</sup>

Así que definitivamente el aspecto húmedo y frío del árbol tiene su complemento con el seco y cálido masculino, simbolizado a través de las flechas fecundantes. Incluso, el árbol-mujer se levanta en un sitio donde predomina el ambiente seco y caliente de lo masculino, el Valle del Copal ardiente.

Ya habíamos señalado nuestras dudas con respecto a la identificación del Valle del Copal con el pueblo de Apoala,<sup>7</sup> pues el propio código nos muestra su posible ubicación en el espacio geográfico mixteco. Según el *Vindobonensis*, este sitio parece localizarse entre la región del Norte y el rumbo del Oriente, que incluso pueden hallarse geográficamente. Si el *Códice Vindobonensis* efectivamente proviene de Tilantongo, entonces la región del Valle del Copal corresponde a una zona que podría situarse al Noreste de Tilantongo, dicho lugar pudiera ser algún sitio en las planicies de Sosola (ver mapa 1). Toda esta zona noreste de la Mixteca Alta está conformada por un conjunto de mesetas y valles más o menos cercanos entre sí. Las comunidades asentadas en estas planicies llevan los nombres de San Juan Sosola, San Mateo Sosola, san Jerónimo Sosola, San José Sosola, etc. Bastará entonces un recorrido por esta zona y buscar históricamente los nombres mixtecos de estos pueblos para poder confirmar la ubicación del Valle del Copal ardiendo.

Por lo pronto, es importante señalar esta naturaleza bipolar que se encuentra presente en los lugares de nacimiento de los señores mixtecos. Recordemos también la Relación Geográfica de Tamazola, en la cual se menciona cómo su primer gobernante bajó del cielo y se casó con una mujer que nació de una piedra que se abrió.<sup>8</sup> La misma situación ocurre con los ancestros divinos del pueblo de Tilantongo, pues si bien el señor 4-Lagarto nació de la tierra, y su esposa la señora 1-Muerte también surgió de un elemento húmedo y frío como es el árbol, ambos personajes establecen su morada en el Cerro del Sol, lugar permeado de la sustancia calórica celeste, necesaria para gestar a los padres de la mujer que fundará la primera dinastía de Tilantongo junto con el señor 9-Viento.

<sup>6</sup> Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 230.

<sup>7</sup> *Vid. supra*. Cap. I, 1.1.2.

<sup>8</sup> Acuña, *op. cit.*, p. 244.

No obstante, hubo lugares y gobernantes en los cuales su constitución estuvo dominada por la naturaleza fría y húmeda de la tierra. Nos referimos, en este caso, a los lugares acuáticos de origen, como Apoala. En el río de Apoala nacieron tanto hombres como mujeres y los primeros fundadores del linaje se caracterizaron por llevar como sobrenombre “Lluvia que baja del cielo” y “Lluvia-Serpiente de Quetzal” (figura 8). Claramente la iconografía de estos primeros señores y descendientes de Apoala lleva como atributo principal la máscara del dios de la lluvia, Dzavui, para los mixtecos. Sabemos que Tláloc es un dios sumamente frío, húmedo y oscuro, pero como menciona López-Austin, en los dioses no hay pureza de componentes, sus atributos indican que su materia es una mezcla, por lo que entonces, a Tláloc corresponde un poder que parece contradictorio a su naturaleza: el rayo, el trueno, que es luz y fuego.<sup>9</sup>

De esta manera, si los dioses están compuestos de esta mezcla de sustancias, por ende, también lo estuvieron los ancestros y gobernantes primigenios. Por esta razón, quizá, el señor 8-Viento nació de la tierra, pero lo hizo en un lugar cercano donde el fuego permaneció encendido dentro de un templo (figura 9). 8 Viento nació también del río de Apoala, y su esposa fue hija de los señores de la lluvia, en los que indudablemente llegó a imperar la sustancia fría y acuática.

Recordemos, incluso, el mito de los primeros reyes de Apoala que aún persiste entre los pobladores actuales, en el que tras la batalla entre los guerreros de Yanhuatlán y Apoala, se levantó el sol convirtiéndolos en piedra. Es decir, los primeros señores mueren para dar vida al mundo creado. El sol con su energía calórica cubre a los seres húmedos y fríos de Apoala con una corteza dura y pesada que los aprisiona para siempre. Del mismo modo como sucede con los dioses en otros mitos de origen, los primeros reyes mixtecos mueren convirtiéndose en piedra, pero su papel fundamental es permanecer en el interior de los seres creados, el hombre, la naturaleza, los animales.<sup>10</sup> Finalmente podemos decir que, de acuerdo con los habitantes de Apoala, son también los espíritus de la tierra y los protectores del pueblo.

El marco interpretativo que ahora ofrecemos se basa en una serie de conceptos que tienen validez, a nivel general, en todo el pensamiento mesoamericano. Reconocemos que

<sup>9</sup> López-Austin, *op. cit.*, (2000). p. 25.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 23.

existen pocos trabajos etnográficos en la Mixteca que pudieran ayudarnos a corroborar estas ideas. Pero, por ejemplo, en los trabajos realizados por John Monaghan en el actual pueblo mixteco de Santiago Nuyoo, es posible identificar toda una serie de conceptos relacionados a la lluvia como un poder generativo, al sol como un calor vital, y a la tierra como una matriz para el desarrollo de las semillas plantadas.<sup>11</sup> Del mismo modo, la gente de Nuyoo se refiere al cielo como *Tatao*, “Nuestro padre”, y a la tierra como *Nanao*, “Nuestra madre”, y cada una de estas mitades están asociadas con símbolos y actividades que son características masculinas o femeninas.<sup>12</sup>

Es interesante señalar, finalmente, que esta gran división cósmica parece encontrarse reflejada en cada uno de los lugares sagrados escogidos para el alumbramiento de los señores. Apoala tiene un risco llamado “La Peña del Cielo” así como varias cuevas en las que viven los seres de la oscuridad. Tilantongo tenía un muy importante templo llamado “La Casa del Cielo”, y al mismo tiempo, su propio topónimo quiere decir “Tierra negra”; en Achiutla también existe “La Casa del Sol” que se localiza en la cima de un cerro sobre una gruta subterránea que funcionó como santuario. Por lo tanto, pensamos que simbólicamente cada lugar considerado como sagrado por los mixtecos, constituye en sí un microcosmos o un modelo reducido del universo reproducido en los pueblos y sitios que dieron origen a los primeros gobernantes.

## 2.2. El gobernante con funciones sacerdotales

Como acabamos de analizar en el apartado anterior, la naturaleza sagrada de los gobernantes provino directamente de una de las dos esencias divinas que le dieron dinamismo al movimiento cósmico. Estas esencias, que a veces están mezcladas aún en los propios dioses, se introdujeron en los primeros gobernantes y en los ancestros fundadores de los linajes por ser, directamente, hijos de las deidades. La fuerza introducida en los primeros señores mixtecos como una esencia sagrada, los hizo participar de la naturaleza de

---

<sup>11</sup> John Monaghan, *The Covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 111.

los dioses en la que los lugares sagrados o de origen, jugaron también su papel como microcosmos que sirvieron de marco a los nacimientos divinos.

Si los gobernantes primigenios, los fundadores y ancestros de los linajes eran hombres sagrados imbuidos de las esencias de los dioses, seguramente era un hecho que sus descendientes o progenie participaran también de esa naturaleza divina. Las extensas líneas genealógicas registradas en los códices así parecen sugerirlo: generaciones y generaciones de gobernantes descendieron por línea recta de la pareja primordial iniciadora de su linaje. En contadas ocasiones, según lo mencionan los códices, llegaron a interrumpirse las dinastías o a quedar trucas las líneas de descendencia, lo que motivaba a una refundación del linaje por parte de una nueva pareja de gobernantes.

De acuerdo a los códices *Bodley*, *Nuttall* y *Vindobonensis reverso*, existieron un total de tres interrupciones (cuatro según Caso) en la línea directa de descendientes de los primeros señores de Tilantongo. Lo que se conoce históricamente como la Primera Dinastía de Tilantongo, concluye con la muerte del señor 2-Lluvia “20 Jaguares”, que trajo como consecuencia el advenimiento del señor 8-Venado “Garra de jaguar” y la fundación de un nuevo linaje. La dinastía del señor 8-Venado perduró a lo largo de diez generaciones, quedando interrumpida con la muerte del último señor llamado 4-Águila “Águila sangrienta”. Una tercera dinastía se estableció en Tilantongo con la llegada de un señor llamado 9-Casa “Jaguar Sami nuu”, descendiente por línea materna del linaje de Tilantongo, cuya genealogía va a perdurar al momento de la conquista española e, incluso, hasta el periodo colonial temprano.

Según el *Códice Selden*, únicamente se sucedieron tres dinastías distintas a lo largo de toda la historia Posclásica de Jaltepec. Una de las cuales, la segunda, mantuvo una línea ininterrumpida de descendencia por 19 generaciones.

En el caso de Teozacoalco, a pesar de no estar bien documentada su genealogía temprana, existieron alrededor de tres dinastías, la última de las cuales sobrevivió varias décadas a la conquista española.

Como podemos apreciar, fueron escasos los momentos en que las líneas de descendencia entraron en crisis cuando algunos de sus gobernantes murieron sin sucesión directa, por lo que tuvieron que entrar otros mecanismos para refundar las genealogías y establecer nuevos linajes.

Pero creemos que estas interrupciones no afectaron del todo la naturaleza divina de los nuevos fundadores, ya que, si bien no participaban directamente de la esencia sagrada de la pareja primigenia, al menos recurrieron a una serie de símbolos y emblemas que les dotarían del poder necesario para legitimar su ascenso al poder. Otra solución provino a través de la fuerza de las armas, que algunos señores tuvieron que empuñar para hacer coercitiva su legitimación como neofundadores. Y alguna más, quizá, derivó del ámbito religioso mismo, en el que llegaron a participar algunos soberanos o en el que llevaron a cabo una serie de rituales o ceremonias que los conducirían a su sacralización antes de ascender al trono.

En este último punto es, precisamente, donde queremos ahondar un poco más sin soslayar, de ninguna manera, los dos primeros. Si una buena parte de los más importantes señoríos de la Mixteca Alta no pudo mantener de manera ininterrumpida su línea de descendencia desde la pareja primordial, iniciadora del linaje, ¿cómo conservaron la fuerza protectora de los ancestros? ¿De qué manera se religaron con los dioses? ¿Cómo fundamentaron en términos sagrados su poder para convertirse en gobernante? Fue aquí, sin duda, donde el aspecto religioso tuvo su mayor peso en la legitimación de los nuevos soberanos. Al señor mixteco no le bastaba proceder de un linaje ilustre o haber sido un destacado guerrero si no era ya un descendiente directo de los primeros dignatarios o fundadores de la dinastía; por lo que tenía que recurrir a la esfera religiosa para allegarse la fuerza de los dioses.

Es aquí, entonces, donde vemos una participación activa de los gobernantes en los aspectos religiosos. Muchos de ellos realizaron votos sacerdotales antes de convertirse en soberanos; otros llevaron a cabo una serie de rituales que les permitieron ser hombres sacralizados; algunos más mantuvieron el contacto con los dioses de manera permanente y practicaron ellos mismos varias funciones sacerdotales. Por lo tanto, existieron señores con poderes mágico-religiosos que les permitieron dominar diferentes ámbitos del mundo sacro y, al mismo tiempo, lograr su legitimación ante las deidades.

A estos gobernantes dotados de poderes especiales, los hemos comparado con los atinadamente identificados por Mercedes de la Garza en el mundo mesoamericano como chamanes. De acuerdo con esta autora, los chamanes son hombres religiosos especializados en prácticas de externamiento del espíritu, intérpretes de sueños y concedores de las

plantas sagradas.<sup>13</sup> Los chamanes se dedicaban, ante todo, a practicar ritos privados tales como la adivinación, la curación y la brujería; practicaban también ritos ascéticos, dominaban la magia y a través del trance extático podían dirigir voluntariamente su espíritu hacia los espacios sagrados en los cuales habitaban los dioses.<sup>14</sup>

Según los datos que hemos recogido en los códices y en las crónicas coloniales, es factible pensar que los gobernantes mixtecos llegaron a tener poderes chamánicos. En varias páginas de estos manuscritos pictóricos se puede observar a un buen número de soberanos realizando prácticas ascéticas, como ayunos, autosacrificios y dedicaciones de ofrendas. La razón de estas prácticas por parte de los gobernantes parece haber obedecido a diversas causas, entre algunas de ellas se encuentran el advenimiento o ascensión al trono, los preparativos para una campaña guerrera o la consulta directa o encuentro con los ancestros y divinidades. Afortunadamente, en los códices mixtecos encontramos múltiples ejemplos de señores realizando actividades sagradas tales como entrevistas y conversaciones con los dioses, rituales en los que participan seres fantásticos e, incluso, sacrificios de hombres y animales realizados por los propios gobernantes. Con toda seguridad, la preparación previa que se necesitaba para llevar a cabo estas prácticas religiosas fue cumplida por los dignatarios a través del ascetismo y de la probable ingestión de plantas psicotrópicas, por lo que a través del trance extático, los señores separaban su espíritu para hablar con los dioses.

No obstante, es necesario señalar que si bien algunos gobernantes experimentaron usos y costumbres chamánicos, esto no quiere decir que ejercieron el oficio de curanderos, adivinos o intérpretes de sueños, ya que desde luego existieron chamanes que realizaban formalmente todo este tipo de actividades.

Los diferentes nombres o apelativos con los que se conocían a los magos o chamanes de acuerdo con el tipo de especialización que desempeñaban, han sido ya profundamente analizados por otros autores.<sup>15</sup> Lo que nos interesa destacar aquí, es una clase de práctica que llevaban a cabo algunos chamanes y que con toda probabilidad fue ejercida también por varios gobernantes. Nos referimos a la facultad de desprender

---

<sup>13</sup> Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, 1990, p. 17.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>15</sup> Alfredo López-Austín, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, 1967, pp. 87-117. Y Mercedes de la Garza, *op. cit.*, (1990), pp. 31-41.

voluntariamente el espíritu y de poderlo dirigir libremente hacia cualquier ámbito sobrenatural, particularmente hacia los animales o hacia algún fenómeno atmosférico. Estamos hablando, en términos generales, sobre el “nagualismo”.

Desde luego que no es nuestra intención aquí entrar en la discusión sobre las definiciones de nagual y nagualismo que han ocupado en las últimas décadas a un buen número de investigadores y especialistas expertos en el tema,<sup>16</sup> pero al menos tendremos que quedarnos con alguna para entender la capacidad que tuvieron algunos gobernantes mixtecos para tomar la forma de un animal o de un fenómeno meteorológico con el fin de realizar algún ritual en particular o como una manifestación de su poder.

López-Austin considera al nagualismo como una toma de posesión que pueden realizar hombres, dioses, muertos y animales, al remitir una de sus entidades anímicas, en este caso el *ihiyotl* o *nahualli*, dentro de la cobertura de diversos seres.<sup>17</sup> Esta facultad de exteriorizar el *ihiyotl* o *nahualli* derivaba de la influencia calendárica de acuerdo al día de nacimiento, lo que implicaba una predestinación para todos aquellos que nacían en días específicos, como el día 1-Lluvia. También podía adquirirse por medio de rituales particulares o incluso a través del aprendizaje.<sup>18</sup>

Alessandro Lupo se refiere al nagualismo como: “la creencia de que determinados individuos (los cuales a menudo ocupan puestos sociales importantes) están investidos de poderes espirituales particulares, que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas de animales (o también, en raras ocasiones, de fenómenos naturales como rayos, viento, nubes, bolas de fuego), y realizar bajo tales “disfraces” acciones prodigiosas”.<sup>19</sup>

Con base en la experiencia etnográfica, Luigi Tranfo e Italo Signorini encontraron que entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca, el concepto de nagual evoca dos

<sup>16</sup> La bibliografía existente sobre nagualismo excede, por mucho, el limitado espacio de una breve nota al pie de página, pero mencionaremos a continuación los más recientes trabajos que se han publicado sobre el tema. Como, por ejemplo, Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1989. Federico Navarrete, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, *El héroe entre el mito y la historia*. Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, UNAM CEMCA, 2000, pp. 155-179. Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, UNAM, 2004.

<sup>17</sup> Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1996, t. 1, p. 429.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>19</sup> Alessandro Lupo, “Nahualismo y tonalismo”. *Arqueología mexicana*, vol. VI, No. 35, enero-febrero 1999, p. 17.

palabras que no son coincidentes entre sí: *neombasiik* y *neawineay*. El *neombasiik* es un hombre que puede transformarse pero únicamente lo hace a través de la mente, pues su apariencia corpórea permanece inmutable. Por el contrario, el *neawineay* sólo sabe transformarse corporalmente sin realizar ningún tipo de viaje místico.<sup>20</sup> Las diferencias entre ambos tipos de naguales son importantes para los huaves, pues mientras que el *neombasiik* se ocupa del bien de la gente y del pueblo, vuela sobre las cosas y viaja en espíritu por facultad innata, el *neawineay* es casi un brujo menor, no malvado, que se dedica a deambular por la noche y cuyo conocimiento fue adquirido por medio de la enseñanza.<sup>21</sup>

Definitivamente no es posible, por los límites naturales del presente trabajo, continuar con la discusión de opiniones sobre el significado del nagualismo, sin embargo, vamos a quedarnos con una sola idea que han manejado los autores ya mencionados para poder aplicarla al mundo de los códices prehispánicos mixtecos. Esta idea manejada por Signorini y Lupo es la relacionada a que el nagualismo no es una transformación en el sentido estricto, sino de la proyección de una de las entidades anímicas (la que preside la conciencia y la percepción del mundo circundante) desde el interior del ser humano al interior del animal compañero. Esto es, mientras que el cuerpo permanece inerte, la capacidad de sentir y la voluntad se transfieren al *alter ego* (*tonalli*), permitiéndole realizar a distancia actos prodigiosos.<sup>22</sup>

No obstante, existen algunas diferencias que podemos percibir entre los conceptos explicados por los investigadores italianos y aquellos ya trabajados anteriormente por López-Austin. Por ejemplo, para este autor la entidad anímica que puede separarse y exteriorizarse en otro ser de manera voluntaria es el *ihíyotl* (el hígado), donde residen los sentimientos y pasiones.<sup>23</sup> Además, López-Austin señala como diferencias entre nagualismo y tonalismo que cada *nahualli* puede tomar muy distintas formas, es decir, puede introducir su *ihíyotl* en distintos seres (hasta 13 según la región de estudio) y no solamente en su propio *alter ego* animal. Aparte la relación entre el mago nahual y el ser en el que introduce su *ihíyotl* puede ser transitoria y no es definitiva como en el caso del

<sup>20</sup> Italo Signorini, *et al.*, *Los huaves de San Mateo del Mar, Oax.*, México, INI-CONACULTA, 1991, p. 191.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>22</sup> Lupo, *op. cit.*, p. 23.

<sup>23</sup> López-Austin, *op. cit.* (1996), p. 430.

vínculo que establece el individuo y su *alter ego* zoomorfo a lo largo de toda su vida como sucede en el “tonalismo”.<sup>24</sup>

Pero no vamos a seguir ahondando más sobre este tema, pues, al parecer, la problemática actual se centra ya en la precisión de que hasta qué punto se pueden llegar a tocar mutuamente el nagualismo y el tonalismo, o hasta qué momento resultan estar ligados entre sí.

Por lo tanto, pasaremos ahora a analizar la información que los códices mixtecos nos proporcionan sobre el tema del nagualismo en los gobernantes. Es decir, queremos observar de qué manera la iconografía de los códices puede llegar a aportar algo sobre las definiciones de nagualismo.

Para poder abordar adecuadamente dicho planteamiento, nos limitaremos aquí al análisis de solamente una imagen que representa una posesión nahualística por parte de los gobernantes y sacerdotes mixtecos. Es muy probable que existan otras imágenes que nos muestren una transfiguración de un individuo en una entidad zoomorfa como una serpiente o un jaguar, pero la figura a la que nos referiremos está plagada de diversos simbolismos que no han sido apropiadamente estudiados por los especialistas. Estamos hablando de la “Serpiente de fuego” o *xiuhcoatl* como se conoce en el mundo náhuatl o el *yahui* o *yaha yahui* como se le denomina en el ámbito mixteco.

Desde luego que no pretendemos agotar el tema del *yahui* en el presente estudio, sino únicamente queremos destacar los aspectos más importantes de esta representación que aparece estrechamente vinculada a los gobernantes y sacerdotes mixtecos como parte de este universo sagrado en el que tenían que participar, y, finalmente, buscamos descubrir qué elementos del nagualismo están presentes en los códices y de qué forma se presentan.

### 2.2.1. El *yahui*

La serpiente de fuego, *xiuhcoatl* o *yahui* es un complejo iconográfico que aparece comúnmente en el Posclásico mesoamericano, sin embargo, tuvo una mayor distribución entre los grupos nahuas del Centro de México y en los mixtecos de las zonas altas.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 430 y 431. Y Mercedes de la Garza, “La armonía animal-hombre entre los mayas”, en: *Diálogos*,

En los códices mixtecos se le representa como un animal fantástico dotado de diversos elementos que caracterizan a otros seres de la naturaleza: tiene una gran cabeza de serpiente con las fauces abiertas de modo similar al icono conocido como “el monstruo de la tierra” (figura 10). Dentro de sus fauces surgen grandes dientes y colmillos que se prolongan en forma de curva. La parte superior del hocico se alarga en forma de trompa tomando un diseño cuadrangular que culmina en la parte posterior de la nariz. En otras representaciones, se le dibuja más bien con una nariz alargada o redondeada con una hoja de cuchillo de pedernal en la punta (figura 11).

El cuerpo de este animal fantástico es muy alargado, pues se compone de una cadena de rectángulos colocados en forma sucesiva que quizá simbolizan las escamas que lo cubrían. La cola viene rematada con un largo cuchillo de pedernal flanqueado por dos volutas y dos vírgulas enroscadas que a veces tienen forma circular.

Según las imágenes que vemos en los códices, el animal es un cuadrúpedo pero debido a las convenciones de la escritura mixteca, que da preferencia a las figuras dibujadas en perfil, regularmente aparece la serpiente de fuego con dos patas alargadas o tres, provistas de enormes garras semejantes a las de un águila (figura 12).

Como podemos observar, no se trata definitivamente de un ser que exista en la naturaleza, sino de un animal fantástico que toma elementos de otros conformando uno diferente.

Mercedes de la Garza, quien ha trabajado con mayor detenimiento a estos animales sobrenaturales, los ha denominado “dragones”, debido a que precisamente combinan rasgos de diversos animales, predominando el carácter serpentino, del mismo modo que los dragones europeos y asiáticos.<sup>25</sup> Ella nos dice: “El término proviene del sustantivo latino *drácon*, ‘serpiente’, que deriva a su vez del verbo *dercomai*, el cual define la intensidad de la mirada, fija y paralizante de la serpiente”.<sup>26</sup>

La representación de la serpiente de fuego que estamos analizando, presenta una iconografía que combina elementos de diferentes animales: cabeza y cuerpo de serpiente, fauces del monstruo de la tierra o de un lagarto y extremidades con garras de águila o

---

p. 32, citada por Carmen Valverde en *Op.cit.*, p. 257 y 258.

<sup>25</sup> Mercedes de la Garza. “El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999, p. 180.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

cocodrilo. Por lo tanto, a este ser también lo identificamos como un dragón en el que predominan rasgos serpentinos.

Pero las semejanzas que tiene la serpiente de fuego con los dragones de la cultura maya son más que aparentes. De la Garza ha identificado numerosas representaciones de dragones en obras plásticas del período Clásico maya, principalmente, en lugares como Copán, Quiriguá y Palenque. Las cabezas de dragón llevan elementos semejantes a los que aparecen en las serpientes como son: mandíbula superior alargada hacia arriba y, sobre ella, nariz ondulante y con volutas o elementos flamígeros; nariguera; dientes curvados o flamígeros; molares; ojo ahuecado en forma rectangular; escama supraocular muy resaltada y adornada; orejera con ornamento en forma de bandas que cuelgan o de flamas; colmillo curvado o enrollado en la comisura de las fauces; lengua bífida; mandíbula inferior más pequeña que la superior y con dientes; barba flamígera (figura 13).<sup>27</sup>

Un notable ejemplo es el dragón bicéfalo de Copán que es una especie de lagarto con cuatro patas y con las características mencionadas arriba por de la Garza (figura 14).

Si bien es un poco aventurado señalar que los antecedentes de la serpiente de fuego del Posclásico pudieron haber estado en las representaciones de dragones en el período Clásico maya, al menos hay varios elementos que coinciden entre ambos complejos iconográficos. Por ejemplo, la serpiente de fuego de los códices mixtecos tiene también la mandíbula superior alargada hacia arriba o nariz ondulante que, en vez de tener volutas o diseños flamígeros, suele llevar un cuchillo de pedernal; muestra también dientes curvados y molares; escama supraocular muy resaltada y, sobre todo, colmillo curvado en la comisura de la boca, que es un elemento que no aparece en las imágenes de lagartos o serpientes que se encuentran en los códices. Además, la serpiente de fuego mixteca está pintada, en la mayoría de las ocasiones, en color rojo, lo que contrasta notablemente con el color verde de las serpientes y los lagartos (figura 15).

Estamos, entonces, frente a un animal fantástico que ha tomado rasgos de otros animales para conformar un nuevo ser con una constitución propia.

---

<sup>27</sup> Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, 1998, p. 164.

Ya hace casi un siglo, Eduard Seler había identificado a la serpiente de fuego en los códices nahuas y en el *Códice Nuttall* con el nombre de *xiuhcoatl*, “serpiente turquesa”, a la que considerara una imagen del dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*.<sup>28</sup>

No obstante, ya desde los textos de Sahagún hay referencias de la *Xiuhcoatl* bajo otras características. Efectivamente, bien conocido es el pasaje acerca del nacimiento de Huitzilopochtli en el que mata a su hermana Coyolxauhqui y vence a los Centzonhuitznahuah. Pues bien, el arma con la que hiere y hace pedazos a Coyolxauhqui es descrita por Sahagún como: “una culebra hecha de teas que se llamaba *xiuhcoatl*”, que fue encendida para ser usada por Huitzilopochtli y matar con ella a los enemigos de su madre, Coatlicue.<sup>29</sup>

Otra referencia sobre esta arma la encontramos en la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán, quien la describe como un báculo labrado en forma de serpiente y pintado en color azul.<sup>30</sup> Esta misma iconografía aparece registrada en el *Códice Ramírez* y en los *Primeros Memoriales* de Sahagún, quien la representa como un *coatopilli* (bastón de serpiente) dentro de los atavíos que componen a Huitzilopochtli (figura 16).<sup>31</sup>

Sin embargo, la descripción más elocuente y vívida sobre el poder y fuerza de la serpiente de fuego se encuentra narrada en los textos indígenas del *Códice Florentino*; justamente, en los momentos finales de sitio impuesto por los españoles a los mexicas. De acuerdo con esta extraordinaria relación, Cuauhtemoc designó a un gran capitán mexica llamado Opochtzin para que vistiera los ropajes del “Ticolote de quetzal” que habían pertenecido al *tlahtoani* Ahuitzotl. Lo singular de este traje era una insignia en la que estaba colocada la voluntad de Huitzilopochtli, pues era nada menos que la serpiente de fuego. El texto dice:

Era un largo dardo colocado en vara, que tenía en la punta un pedernal... Dijo el Cihuaóatl Tlacutzin: ‘Mexicanos tlatelolcas, ¡Nada es aquello con que ha

<sup>28</sup> Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, traducción de Joachim von Mentz, edición y estudio preliminar Brígida von Mentz, México, Casa Juan Pablos, 2004, p. 241.

<sup>29</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA, 2002, Lib. III, Cap. I, p. 302.

<sup>30</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, CONACULTA, 2002, p. 27.

<sup>31</sup> *Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, México, Editorial Innovación, 1979, p. 124. Y *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1958, p. 115.

existido México! ¡Con que ha estado perdurando la nación mexicana! ¡Se dice que en esta insignia está colocada la voluntad de Huitzilopochtli: la arroja sobre la gente, pues es nada menos que la serpiente de fuego (Xiuhcoatl), el perforador del fuego (Mamalhuaztli)! ¡La ha venido arrojando contra nuestros enemigos! Ya tomáis, mexicanos, la voluntad de Huitzilopochtli, la flecha. Inmediatamente la haréis ver por el rumbo de nuestros enemigos'.<sup>32</sup>

Si bien es verdad que con esta arma los mexicas no pensaban derrotar a los españoles, al menos sí conseguirían un poco de tiempo para escapar y tomar fuerzas necesarias para resistir.<sup>33</sup> No obstante, a pesar de haber conseguido algunos prisioneros, la *xiuhcoatl* no surtió el efecto esperado.

La idea de la serpiente de fuego como un arma mortífera se encuentra también en el *Códice Azcatitlan*, pues durante la peregrinación, los mexicas sostuvieron una gran batalla contra los de Tzompanco, de la cual salieron victoriosos gracias a la intervención directa de Huitzilopochtli quien aparece empuñando su serpiente de fuego (figura 17).

De esta manera, para los mexicas la *xiuhcoatl* era el arma letal de Huitzilopochtli, que parece contrastar con la imagen del animal fantástico que hemos analizado en los códices mixtecos. Sin embargo, la figura del dragón a la que hicimos referencia, sí se encuentra en muchas imágenes del mundo mexicana.

Efectivamente, la gran cabeza de serpiente con fauces del monstruo de la tierra y cuya mandíbula se alarga hacia la parte de arriba, la hemos encontrado en diversos códices como el *Borbónico*, el *Vaticano A-Ríos*, el *Telleriano-Remensis* y en la Piedra del Sol junto con otros monolitos que sobrevivieron a la conquista española.

Los ejemplos del *Códice Borbónico* son muy claros, pues en la página 20 se observa la cabeza de serpiente con la mandíbula superior alargada en forma semiredondeada y con el cuerpo compuesto de tres diseños rectangulares o trapezoidales. Esta serpiente de fuego está colocada en la nuca y espalda del dios Xiuhtecuhtli como parte de su vestimenta o atavíos que lo identifican (figura 18).

Otras láminas del *Borbónico* muestran a la serpiente de fuego acompañando a Tezcatlipoca pero, sobre todo, a Xiuhtecuhtli, señor del fuego (figura 19). Estas imágenes del *Borbónico* coinciden con los datos de Sahagún, pues de acuerdo con el franciscano la

<sup>32</sup> *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Introducción, selección y notas: Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1984, pp. 123-124.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 124.

figura del dios del fuego tenía a cuestras: “un plumaje hecho a manera de una cabeza de un dragón, labrado de plumas amarillas, con unos caracolitos mariscos”.<sup>34</sup>

La descripción de Sahagún de la serpiente de fuego como un dragón, nos corrobora la idea de que se trata del mismo ser fantástico que hemos analizado en los códices mixtecos, pero, sobre todo, nos llama la atención la designación que el fraile registró en los *Primeros Memoriales*. En dicho documento, Sahagún señala que uno de los atavíos de *Xiuhtecuhli* es el *xiuhcoanaual* que se encuentra dibujado como la cabeza de la gran serpiente cuya trompa se levanta en la parte superior terminando enroscada y con el cuerpo en forma de rectángulos con la cola rematada en punta o triángulo (figura 20).<sup>35</sup>

Según la traducción de León-Portilla, *xiuhcoanaual* es “su doble: una serpiente de turquesa”,<sup>36</sup> esto es, que el término alude indudablemente, al concepto de *nahualli* que tratamos anteriormente. No solamente la *xiuhcoatl* aparece como el nagual del dios del fuego, sino también de Huitzilopochtli, pues en las imágenes y textos de los *Primeros Memoriales*, también se encuentra la serpiente de fuego acompañando a la deidad patrona de los mexicas (figura 16).

En la *Historia general*, Sahagún claramente menciona la facultad de transformación que tenía Huitzilopochtli, pues lo califica de: “nigromántico o embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias”.<sup>37</sup>

De esta manera, el poder de transfigurarse en otros seres, sobre todo animales, era una de las características inmanentes de Huitzilopochtli, por lo que la práctica nagualística de la deidad era parte de su esencia. Aunque las fuentes que hemos consultado no lo dicen expresamente, es muy probable que el arma conocida como *xiuhcoatl*, haya experimentado la posesión completa de la deidad, pues si recordamos los textos indígenas del *Códice Florentino*, en el enorme dardo estaba “colocada la voluntad de Huitzilopochtli”,<sup>38</sup> que al parecer fueron considerados una misma cosa.

Es posible, entonces, que la práctica del nagualismo ejercida por la deidad, no haya sido únicamente para tomar la forma de algunos animales, sino también para introducirse en varios objetos, en este caso, en un arma que se convertía en una *xiuhcoatl*.

<sup>34</sup> Sahagún, *op. cit.*, Lib. I, Cap. XIII, p. 89.

<sup>35</sup> *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, op.cit.*, p. 126.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> Sahagún, *op. cit.*, Lib. I, Cap. I, p. 69.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*

Un ejemplo que parece mostrarnos la transfiguración de las deidades en una serpiente de fuego, se observa claramente en la denominada Piedra del Sol. En este conocido monolito, se hallan en bajo relieve dos gigantescas serpientes de fuego que enmarcan el perímetro de la piedra circular. Ambos cuerpos de la serpiente rodean al gran disco solar, cuyas cabezas se colocan una frente a la otra en la parte inferior de la piedra. Las dos enormes fauces de las serpientes de fuego muestran su mandíbula superior alargada y redondeada en forma de rosca, tienen grandes dientes y colmillos además del colmillo curvado en la comisura de la boca (figura 21).

El cuerpo de las serpientes está conformado por once diseños rectangulares colocados a modo de cadena en cuyos interiores están elementos flamígeros. Las colas de ambas serpientes terminan en forma de triángulo o pico de las que parecen salir unas bandas rectangulares.

De las fauces de las serpientes de fuego se asoman dos rostros humanos con las bocas abiertas y de las que salen dos lenguas en forma de cuchillos de pedernal.

Es muy probable que en este contexto, las serpientes estén estrechamente relacionadas con el sol y podrían, quizá, simbolizar los rayos o el fuego del sol. Los rostros que aparecen en las fauces, tal vez, representen a las dos deidades mexicas que podían transfigurarse en una serpiente de fuego, Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli, cuyo poder nagualístico hemos podido cotejar en las fuentes.

Por lo tanto, es posible que para los mexicas la serpiente de fuego o *xiuhcoatl* haya representado el fuego o los rayos del sol que tomaron la forma de un animal fantástico que podía descender del cielo a la tierra. También, la *xiuhcoatl* fue concebida como un arma, la más poderosa de todas, que podía recibir la posesión de Huitzilopochtli en forma de nagual para colocar en ella su voluntad.

No obstante, estas características observadas entre los mexicas, no parecen coincidir con las creencias de los mixtecos que quedaron plasmadas en los códices. Efectivamente, desde los elementos iconográficos y hasta el significado mismo de la serpiente, los grupos mixtecos parecen haber desarrollado su propio complejo simbólico en torno a este peculiar animal.

Iconográficamente, la serpiente de fuego mexicana se distingue de la mixteca en algunos rasgos; por ejemplo, en la trompa redondeada de la serpiente mexicana se encuentran

sobre la encía numerosos círculos u ojos que representan estrellas. La cola termina en una especie de punta o triángulo a diferencia del cuchillo de pedernal que remata en la cola del animal en la mayoría de las representaciones mixtecas. Por último, en las imágenes del *xiuhcoatl* en el *Códice Borbónico* aparece un tipo de tocado o yelmo en forma de pectoral colocado en la cabeza de la serpiente (figuras 18 y 10).

Estos elementos que difieren en ambas tradiciones nos muestran distintas concepciones sobre un mismo ser fantástico, al que se le añadieron nuevos símbolos bajo perspectivas particulares.

Para los mixtecos, la serpiente de fuego o *xiuhcoatl* no va a ser un arma poderosa de alguna deidad, sino que va a aparecer como un nombre personal o sobrenombre de numerosos gobernantes; también la hemos encontrado como un título o cargo sacerdotal que podía ser desempeñado por algunos soberanos; incluso, parece haber sido objeto de culto debido a la dedicación que se podía hacerle en un templo; finalmente, la serpiente de fuego llegó a ser uno de los seres favoritos para tomar su forma por parte de los naguales o de aquellos que practicaban el nagualismo.

En primer lugar, el nombre mixteco de la serpiente de fuego es *yahui* o *yauí*, vocablo que fue identificado por Mary Elizabeth Smith al realizar la paleografía de las glosas escritas en los *Códices Muro y Sánchez Solís*.<sup>39</sup>

La palabra *yahui* no tiene el mismo significado que el de la *xiuhcoatl* o “serpiente de turquesa” para los nahuas, pues el término parece señalar el nombre o apelativo de un tipo de mago o chamán que existía entre los mixtecos. En efecto, Smith encontró que en el diccionario de Alvarado la entrada para “hechizero, otro embaidor que por los ayres bolava”, es *yahui, yaha yahui*, que parece referir al nombre de una clase específica de mago que tenía la facultad de poder volar.<sup>40</sup>

Este nombre registrado por Alvarado coincide con otro que se encuentra en la gramática de Antonio de los Reyes, pues el dominico señala en su lista de los nombres reverenciales que “Nigromántico señor” se dice (entre otros vocablos), *yahuayavui*.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Mary Elizabeth Smith, “The Relationship between Mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in codices Muro and Sánchez Solís”, *Mesoamerican writing systems*, editado por Elizabeth P. Benson, Washington, Dumbarton Oaks, 1973, p. 62.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>41</sup> De los Reyes, *op cit.*, p. 79.

Sin embargo, en ninguna de estas fuentes fundamentales para estudiar la lengua mixteca del siglo XVI se pudo hallar el significado preciso de la palabra *yahui*, que indudablemente refiere, como lo demostró Smith, a la imagen de la serpiente de fuego que se conoció entre los nahuas como *xiuhcoatl*.

Únicamente he encontrado una referencia en el propio *Vocabulario* de Alvarado y en el diccionario de Arana y Swadesh que, quizá, pudiera relacionarse con la imagen de este animal fantástico. Se trata de la entrada “cometa erratica que corre”, que la registran como *yahuinduvua*,<sup>42</sup> y que coincide con el término *xiuitl* anotado por fray Alonso de Molina como “año, cometa, turquesa e yerva”.<sup>43</sup>

Si la glosa *xiuitl* significa también cometa, entonces, la palabra *xiuhcoatl* de los nahuas sería la “serpiente-cometa” y el *yahui* de los mixtecos también simbolizaría un cometa dibujado en forma de este animal fantástico. No obstante, reconocemos que este nombre no se encuentra bien documentado en las fuentes, pues Sahagún, por ejemplo, da el término *ciitlalpopoca*, “estrella que humea” a los cometas e incluso, en el *Vocabulario* de Alvarado “cometa encendida” la escribe como *teñooyocanañuma*, que también significa “estrella que saca humo”.<sup>44</sup>

Pero nos llama la atención que Molina mencione que “cometa grande o gran llama” es *xiuitl* en náhuatl; de la misma forma que *yahuinduvua* o “cometa-flecha” en el mixteco de Alvarado.<sup>45</sup>

Si, efectivamente, la serpiente de fuego o *yahui* es una representación simbólica de un cometa, entonces el nombre adjudicado por algunos magos o chamanes de *yahui*, refiere a este astro luminoso bien conocido por los antiguos mesoamericanos. El problema es que tenemos pocos datos para cerciorarnos sobre el significado que los mixtecos daban al nombre *yahui* y a la imagen del dragón o animal fantástico que hemos analizado.

Por lo pronto, vamos a quedarnos con la noción de *yahui* como un apelativo de una clase de mago cuya característica principal es la transfiguración o la práctica nagualística.

Si existen en los códices mixtecos numerosos señores y gobernantes con el sobrenombre de *yahui*, entonces creo que podemos pensar que para los mixtecos dicho

<sup>42</sup> Alvarado, *op. cit.*, f. 49v, y Arana y Swadesh, *Los elementos del mixteco antiguo*. México. INI, p. 133.

<sup>43</sup> Molina, *op. cit.* f. 159v.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> Molina, *op. cit.*, f. 27v, y Alvarado, *op. cit.* f. 49 v y 111v.

término evocaba a una entidad más de su amplia cosmovisión. El nombre personal de *yahui* fue tan recurrido y solicitado como los sobrenombres de jaguar, águila, coyote, quetzal, serpiente que ilustran abundantemente las denominaciones dadas a los gobernantes a lo largo de los códices.

El icono de *yahui* aparece, por ejemplo, en el nombre del señor 4-Viento, hijo de la célebre señora 6-Mono que perteneció a la familia real de Jaltepec (figura 22). El señor 4-Viento “Yahui” gozó de un poder semejante al de 8-Venado “Garra de Jaguar”, pues se convirtió en el fundador de un sitio llamado Lugar de Pedemales y fue de los pocos gobernantes capaces de recibir la nariguera de turquesa de manos de un señor tolteca (figura 23).

También dentro de la segunda y tercera dinastías de Teozacoalco existieron varios gobernantes que llevaron el sobrenombre de Yahui. Como el señor 8-Conejo “Yahui-fuego de Tlaxiaco”; el señor 12-Casa “Yahui que traspasa el cielo”; el señor 2-Agua “Yahui-Sami nuu” y el señor 10-Zopilote “Yahui de fuego” (figura 24).

Incluso, en el poderoso señorío de Tilantongo, hubo un soberano que llevó el nombre de Yahui, 13-Viento “Yahui de fuego”, a pesar de que en su dinastía había una gran preferencia por tener sobrenombres vinculados al jaguar (figura 25).

Lo interesante sería saber si todos aquellos gobernantes que ostentaban el sobrenombre de *Yahui* también adquirirían la facultad del nagualismo por nacimiento o era simplemente una denominación sin mayores implicaciones. Desafortunadamente, la información en los códices no es, en la mayoría de las ocasiones, muy detallada como para poder resolver este punto, sin embargo, tenemos algunos datos que se desprenden de biografías de ciertos gobernantes que destacaron por su singular papel en la historia de la Mixteca. Nos referiremos brevemente a la vida del señor 4-Viento “Yahui”.

En el *Códice Bodley* reverso, se menciona de forma más o menos detallada la vida de 4-Viento, por lo que quizá este manuscrito pueda proporcionarnos información acerca de las prácticas del nagualismo en la Mixteca prehispánica.

Después del nacimiento de 4-Viento, el señor 8-Venado “Garra de jaguar” ataca sorpresivamente al sitio llamado Lugar del Bulto de Xipe, en el que vivían los señores 11-Viento y 6-Mono. De todos los hijos de esta pareja de gobernantes únicamente sobrevivió

el joven 4-Viento, pues tanto sus padres como sus hermanos murieron sacrificados a manos de 8-Venado.

A lo largo de una extraordinaria narración que se registra en varios códices, 4-Viento logra forjar una serie de alianzas que le llevaron a conseguir la muerte del propio 8-Venado y poder consolidar así su posición como único soberano. Sin embargo, la muerte del importante señor de Tilantongo trajo a 4-Viento una serie de conflictos contra los antiguos aliados de 8-Venado. Efectivamente, el señor 4-Jaguar, destacado gobernante-sacerdote de Cholula, había sido un gran aliado y compañero de armas de 8-Venado, por lo que al enterarse del sacrificio del señor mixteco, emprende una gran persecución contra 4-Viento.

Las páginas 33 y 34 del *Códice Bodley* narran con detalle esta persecución que emprende 4-Jaguar contra el hijo de la célebre señora 6-Mono. En primer lugar, se observa cómo el señor 4-Jaguar se encuentra completamente armado de lanza y escudo mientras 4-Viento se introduce en un temazcal (figura 26). En la siguiente escena vemos la imagen de una especie de lagartija subida sobre un cerro que lleva en la nariz un cuchillo de pedernal acompañada del nombre de 4-Viento (figura 27). En seguida, 4-Jaguar tiene ya sujeto de los brazos a 4-Viento, quien se encuentra inclinado a merced del señor tolteca (figura 28). No obstante, nuevamente se escapa 4-Viento de su captor y parece refugiarse dentro de un tipo de planta pues solamente se le ven los pies y la cadera como si se estuviera sumergiendo dentro de la misma (figura 29).

Toda esta persecución culmina con la directa intervención de los dioses, en este caso, el señor 1-Muerte, dios del Sol, intercede por 4-Viento y obliga a ambos personajes a forjar una alianza entre sí. 4-Jaguar se ve obligado, entonces, a reconocer a 4-Viento y a otorgarle la nariguera de turquesa en el mismo lugar donde se la colocó a su antiguo aliado 8-Venado, esto es, en Cholula (figura 30). Con el reconocimiento de los toltecas, 4-Viento regresa a la Mixteca cargado de todos los símbolos sagrados y elementos de poder que lo consolidarán como nuevo soberano absoluto de la Mixteca Alta.

Lo extraordinario de toda esta descripción que hemos procurado resumir, es el papel nagualístico que seguramente trató de ejercer 4-Viento para escapar de su perseguidor. Es decir, he interpretado algunas de las escenas que acabamos de ver en el *Bodley* como ejemplos de nagualismo representado en los códices. En concreto, el tipo de animal que se

encuentra sobre el cerro del dios de la lluvia lleva sobre su nariz un cuchillo de pedernal semejante al icono del *yahui* que ya conocemos, además de estar acompañado del nombre 4-Viento (figura 27). Pensamos, por lo tanto, que el señor 4-Viento se convirtió en una especie de iguana o lagartija para escapar de las manos de 4-jaguar, pues la relación entre el nombre calendárico y el animal es tan estrecha que parece precisamente llamarlo así.

Poco después, 4-Viento nuevamente escapa de la captura de 4-Jaguar y ahora parece que se convierte en otro tipo de lagartija que se sube a un árbol arriba de un templo. El nombre de 4-Viento que se encuentra al pie del personaje está unido por medio de un lazo gráfico a la cola de la lagartija que está subida en el tronco del árbol. Aunque la línea negra está borrada en la escalinata del templo, parece ser que sí estuvieron unidos ambos lazos, lo que comprobaría la transformación de 4-Viento en otro animal (figura 31).

Por último, un poco más difícil de interpretar es la escena en la que 4-Viento se introduce boca abajo sobre una especie de planta de color rojo, y su posterior significado con la intervención del dios 1-Muerte (figura 29). Estas representaciones de individuos que se sumergen o introducen en objetos, se encuentran en otras imágenes de los códices. Como en el caso de la vida de la señora 6-Mono o en la del señor 3-Pedernal “Flechas” (figura 32). El único posible nexo que encontramos en esta serie de figuras, es que en ambas situaciones la acción de sumergirse dentro de la tierra precede a una visita que realizan estos personajes a la diosa 9-Hierba “Cráneo”, patrona de la muerte entre los mixtecos. Por lo tanto, es posible que el señor 4-Viento tuvo que introducirse en una especie de planta para lograr refugiarse con el dios 1-Muerte, y conseguir así su intervención para remediar su azarosa situación.

Reconocemos el carácter meramente hipotético de la serie de lecturas que hemos ofrecido en la vida de 4-Viento, pero al menos dejamos constancia de la relación que bien pudo existir entre los gobernantes que llevaban el nombre de *yahui* y su posible implicación con alguna práctica nagualística.

Esta descripción que aparece en los códices acerca de gobernantes que tienen la facultad de transfigurarse en otros seres, no es exclusiva de la Mixteca. Entre los quichés, por ejemplo, es bien conocido el pasaje del *Popol Vuh* que habla del señor Gucumatz como un rey prodigioso que tenía el poder de subir siete días al cielo y descender después a

Xilbaba, y por períodos de siete días cada uno se convertía en culebra, en águila, en jaguar y en sangre coagulada.<sup>46</sup>

O también el muy famoso pasaje del rey Tzutzumatzin de Coyoacán cuyos asombrosos poderes nagualísticos espantaron a los emisarios de Ahuizotl. Según refiere fray Diego Durán, el rey Tzutzumatzin de Coyoacán sabía “artes mágicas y hechicerías”, y como “brujo” realizó algunos encantamientos que puso en práctica contra los enviados de Ahuizotl que iban a ahorcarlo por su desobediencia ante el *Huey tlahtoani* mexica. El señor Tzutzumatzin puso gran resistencia a su captura al transformarse en águila, jaguar, serpiente y llamaradas de fuego, que evitaron momentáneamente su sacrificio. Sin embargo, Ahuizotl lo amenazó con atacar su ciudad y devastar a toda la población si no se entregaba. Tzutzumatzin finalmente se dejó ahorcar por los mexicanos pero profetizó una enorme inundación que destruiría a la ciudad de México (figura 33). Suceso que aconteció poco tiempo después.<sup>47</sup>

De esta manera, podemos apreciar cómo algunos gobernantes tuvieron la facultad de practicar el nagualismo en situaciones que para ellos eran necesarias. Es probable que el señor mixteco 4-Viento haya tenido que echar mano de su habilidad para transformarse en otros seres y poder escapar así de sus enemigos que amenazaban con matarlo. Pero una vez que se vio librado de tales peligros, pudo convertirse en un poderoso soberano cuyas facultades de transfiguración seguramente le sirvieron como arma política y le ayudaron a legitimar su nueva posición.

Ya habíamos señalado, al principio del apartado, que buscaríamos los elementos iconográficos que pudieran darnos alguna luz sobre la manera en que se presenta el fenómeno del nagualismo en los códices mixtecos. Pues bien, el caso del señor 4-Viento que acabamos de analizar creo que es bastante ilustrativo, pero no es el único. En efecto, si algunos de los gobernantes que llevaron el nombre de *Yahui* desde su nacimiento implicaba su predisposición o facultad innata al nagualismo, ¿qué sucedía con aquellos dignatarios que no habían nacido bajo este sobrenombre? ¿Era posible que ellos también practicaran el nagualismo? Según la información vertida en los códices esto parece que sí. Es decir, es factible pensar que a través del aprendizaje, los rituales ascéticos y los trances extáticos, el

<sup>46</sup> *Popol Vuh*, pp. 149-150, citado en Mercedes de la Garza, “Jaguar y nagual en el mundo maya”, *Studia Humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, México, UNAM, 1987, p. 198.

<sup>47</sup> Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. 1, Cap. XLVIII, pp. 427-433.

gobernante haya llegado a dominar la práctica del nagualismo que le era necesaria para adquirir el poder.

En los códices vemos a numerosos personajes que incorporaron en su ser la iconografía del *Yahui*, sin que esto signifique un sobrenombre dado desde su nacimiento. Hemos encontrado a muchos señores que tienen un nombre personal distinto y que adquirieron la vestimenta o transfiguración del *yahui* o serpiente de fuego.

Un buen ejemplo, lo tenemos en el caso del señor 3-Lagartija “Atado de pedernales”, nieto del gran fundador de Suchixtlán, 8-Viento “Águila de pedernales”. Según el *Nuttall*, 3-Lagartija aparece vestido como guerrero, pero en algún momento de su vida aprende las técnicas chamánicas y logra adquirir el nombre o título de *yahui* para poder convertirse en este ser fantástico (figura 34). Precisamente en la página 44 del *Nuttall*, vemos al señor 3-Lagartija transfigurado con la vestimenta del *yahui* y encabezando una visita mágica ante la diosa 9-Hierba (figura 35). Según esta figura del *Nuttall*, la imagen del *yahui* ha incorporado algunos elementos que no estaban presentes en las primeras representaciones que analizamos del dragón o animal fantástico (figuras 9, 10 y 11).

En efecto, el traje o vestimenta del señor 3-Lagartija añade al icono de la serpiente un gran caparazón o concha de tortuga colocada en todo el tórax del personaje; además, está dibujado detrás de su cabeza un caracol marino, del cual pende por medio de cuerdas un objeto redondo que parece sujetar a un diseño trapezoidal con una punta de pedernal flanqueada por volutas, muy semejante a la cola del animal fantástico ya ampliamente analizado.

Un poco más adelante regresaremos sobre estos nuevos elementos que han sido incorporados a la figura del *yahui*. Por lo pronto, únicamente queremos destacar aquí un cargo o título chamánico que era adquirido por algunos personajes a través, seguramente, de un aprendizaje.

Otro ejemplo de un personaje que no tuvo por nacimiento el sobrenombre de *yahui*, pero que pudo haberlo adquirido por medio de prácticas sacerdotales, es el señor 9-Flor “Flecha-copal”, hermano del señor 8-Venado, “Garra de jaguar”.

A lo largo de la vida de 8-Venado, 9 Flor fungió como un tipo de sacerdote personal de 8-Venado, pues lo vemos llevando a cabo una serie de actividades vinculadas a este

cargo. Una de las más significativas se encuentra en la página 69 de *Códice Nuttall*, donde realiza varios sacrificios en un ritual propiciatorio para una campaña guerrera (figura 36).

9-Flor se encuentra pintado completamente de negro, del mismo modo como lo hacían los sacerdotes, lleva sobre su brazo izquierdo un anillo que está sujeto por medio de una cuerda para detener el diseño trapezoidal con punta de pedernal y volutas que asemejan la cola del *yahui*, y realiza un sacrificio de extracción de corazón a un ser con características humanas y animales. A un lado del señor 9-Flor, desciende una figura de *yahui* que toma un corazón del pecho de un perro sacrificado con la sangre que emana por el frente. Por último, en el lado derecho de la imagen, están un jaguar y un águila en actitud de enfrentamiento o combate entre sí.

Una interpretación plausible a esta compleja escena estaría precisamente relacionada con el poder nagualístico del señor 9-Flor, quien al realizar los sacrificios utiliza sus animales naguales para completar el ritual. Uno de ellos, el *yahui*, desciende del cielo y toma el corazón del perro sacrificado, mientras que el águila como animal nagual celeste, parece combatir las fuerzas nocturnas del jaguar, como representante terrestre.

Una escena muy semejante a esta aparece registrada en el *Códice Selden*, donde un importante gobernante llamado 9-Casa, señor de Tilantongo y Teozacoalco, realiza por sí mismo un sacrificio humano a un personaje de nombre 13-Venado (figura 37). Este 13-Venado fue un guerrero capturado en batalla por el propio 9-Casa, quien parece efectuar el sacrificio en el patio o adoratorio del templo del bulto de Ñuhu en Jaltepec. Lo interesante de la representación que comentamos es el hecho de que, en el momento en que 9-Casa penetra el cuchillo en el pecho del sacrificado, suben al cielo para alimentar al sol la figura de un individuo con el cuerpo del caparazón de tortuga y cola de *yahui*, y un águila, ambos llevan corazones en su mano y garras en medio de chorros de sangre que llegan a la boca del sol que se encuentra unido a la banda celeste (figura 37).

Esta singular imagen la interpretamos nuevamente como una manifestación nagualística del señor 9-Casa, quien al momento de realizar uno o probablemente varios sacrificios humanos, su poderoso nagual se encarga de alimentar al sol en forma de águila y *yahui*. Esta combinación de águila y *yahui* coincide con el nombre dado por Alvarado al “otro embaidor o hechizero que por los aires volaba” como *yaha yahui*. *Yaha* significa

“águila”, y parece ser el otro animal que junto con el *yahui* conformaban el complejo iconográfico del nombre o título del sacerdote sacrificador.

Precisamente, tanto 9-Flor como 9-Casa, llevan a cuestas la cola del *yahui* y un calabazo o tocomate que los identifica como sacerdotes (figuras 36 y 37). Por lo tanto, proponemos que el título o apelativo de *yahui* refiere también a un cargo específico dentro de la religión mixteca vinculado a los sacrificios humanos. Varias imágenes en los códices parecen corroborar la estrecha relación entre *yahui*, águila y sacrificio.

En la página 2 del *Selden*, el señor 2-Hierba nacido del árbol sagrado de Achiutla, bien parece haber llevado como cargos o títulos adicionales los apelativos *yaha yahui*, pues a un lado de la banda celeste, están dibujados sobre dos vasijas las figuras de un águila y un *yahui* con las características añadidas del caparazón de tortuga. Además, unidos por medio de una línea o lazo gráfico, están relacionados un cuchillo de pedernal, una soga y una mano, que probablemente evocan el significado de sacrificio (figura 5). Otra representación de un *yahui* con connotaciones sacrificiales, aparece en la página 19 del *Nuttall*, en la que un individuo ataviado con los iconos ya conocidos y con un caparazón de tortuga sostiene dos cuchillos de pedernal en el momento de atravesar una formación rocosa (figura 38).

Escenas de personajes que se introducen en cuevas o penetran en peñas y acantilados se encuentran en otros manuscritos como el *Rollo Selden*, que muestra la figura de un sacerdote *yahui* en su ascenso y descenso de la tierra al inframundo (figura 39).

Esta interesante asociación del *yahui* con cuevas y piedras llevó a Maarten Jansen a pensar que se trata de un ritual específico o una experiencia visionaria que se realizaba en fechas asociadas a los días 6-Zopilote y 7-Movimiento.<sup>48</sup> Para Jansen, el *yahui* se puede identificar con las bolas de lumbre que vuelan por los aires y que suelen ser vistas por los actuales mixtecos en el campo y cuya facultad de perforar paredes de piedra es un poder especial para penetrar con la vista las superficies duras y ver hacia adentro de montes, casas, etc.<sup>49</sup>

Si bien son interesantes las propuestas de Jansen sobre el significado del *yahui* para los mixtecos, creemos, por otro lado, que el complejo simbólico es mucho más rico y

<sup>48</sup> Maarten Jansen, “Símbolos de poder en el México antiguo”, *Anales del Museo de América* 5, 1997, p. 88.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 76. Estamos completamente de acuerdo con Jansen en la serie de observaciones críticas que realiza a la interpretación de John Pohl pues la asociación del *yahui* con un administrador económico o supervisor de la recaudación de tributos es absolutamente infundada, en *Ibidem*, pp. 77-78. Y John Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville-Tennessee, Vanderbilt University, 1994.

significativo según la información analizada en los códices. El hecho de que los *yahui* aparezcan entrando en cuevas o montañas quizá refiere al dato expresado por Alejandra Cruz, en que los lugares que ocupan los brujos para transformarse son las cuevas.<sup>50</sup> Ya vimos, por ejemplo, que el nombre de *yahui* refiere a un apelativo de un tipo de mago o chamán que tenía la facultad de transfigurarse en otro ser. El señor 4-Viento había nacido bajo este sobrenombre, razón por la cual podía transformarse en cualquier animal y en cualquier objeto.

En el caso de los individuos que no habían nacido con el nombre de *yahui*, llegaban a adquirirlo tras una preparación especial, al término de la cual podían adoptar la forma de la propia serpiente de fuego o de cualquier otro animal. Tal es el caso precisamente del señor 9-Flor “Flecha-copal”, hermano de 8-Venado, quien podía convertirse también en una serpiente, según se observa en el *Códice Bodley* en el que recibe de manos de la señora 10-Zopilote un corazón para alimentarse (figura 40).

El caso del señor 8-Venado es también muy sintomático, pues se trata de un individuo que no pertenecía al linaje real de Tilantongo, ni era descendiente por línea directa de los antiguos fundadores de la dinastía. por lo que, para poder tener acceso al trono vacante de Tilantongo, tuvo que realizar una serie de rituales y actos guerreros con los cuales podía respaldar su legitimación para convertirse en gobernante. Es por eso que vemos a 8-Venado en constantes ritos y prácticas sacerdotales para llegar a ser un hombre sacralizado. Lo vemos así entrando en cuevas, realizando ofrendas, visitando deidades, y, sobre todo, tomando el cargo de sacerdote sacrificador y adquirir el nombre de *yaha yahui* que le permitía transfigurarse en cualquier ser o fenómeno natural (figura 41).

Las representaciones de sacerdotes-sacrificadores en los códices son numerosas. Estos personajes aparecen completamente pintados de negro llevando sobre sus espaldas u hombros un anillo del que cuelga el cuchillo de pedernal con volutas o “cola de *yahui*” (figura 42). Ellos suelen realizar una gran diversidad de actividades sacerdotales tales como entregar ofrendas, quemar tabaco, sacrificar codornices y otros animales, encender fuego, llevar hojas de abeto y, sobre todo en un grado o nivel superior, ejecutar los sacrificios humanos. Es por esto que pensamos, regresando a la vida de 8-Venado, que éste personaje

---

<sup>50</sup> Alejandra Cruz, *op. cit.*, p. 85.

tuvo que pasar por una serie de iniciaciones antes de convertirse en gobernante y legitimar su posición ante los dioses.

Precisamente, en el *Códice Nuttall* y en el *Códice Colombino* vemos a 8-Venado completamente pintado de negro y llevando en sus espaldas la insignia o atributo de la “cola de *yahui*” que le daba el título de sacerdote-sacrificador y con el cual puede realizar una serie de ofrendas y sacrificios a los dioses (figura 41 y 43). Es factible pensar, por lo tanto, que a través del aprendizaje, los rituales ascéticos, las prácticas sacerdotales y el trance extático, 8-Venado pudo llegar a dominar el ámbito religioso y adquirir el poder nagualístico de un *yahui*. En la página 50 del *Códice Nuttall*, encontramos a 8-Venado ataviado ya con la vestimenta del *yahui* entregando unas ofrendas a la diosa 9-Caña. Es posible pensar que la propia diosa le ha otorgado el título de *yahui* en recompensa a sus actividades sacerdotales para culminar así su preparación religiosa (figura 44).

Es posible detectar a lo largo de la vida de 8-Venado, según los datos registrados en el *Nuttall*, *Bodley* y *Colombino-Becker*, dos etapas importantes por las que tuvo que pasar. Primero, un periodo de actividades religiosas y conquistas que le permitieron llegar a ser soberano de Tututepec, adquirir el título de *yahui* y recibir la nariguera de turquesa de manos de los toltecas. Segundo, una etapa en la que imperó la actividad guerrera y de conquista que lo llevaron a consolidar su posición como gobernante de Tilantogo y a realizar una de las sagas militares jamás igualada por algún otro gobernante.

Pensamos que la vida de 8-Venado es el mejor ejemplo de un individuo que llega al poder sin haber pertenecido a un linaje de gobernantes. Fue un personaje que supo combinar muy bien la actividad guerrera con el ámbito religioso. A través de sus conquistas logra dominar a un gran número de pueblos en la esfera política, y por medio de sus prácticas rituales adquiere poderes mágico-religiosos que le permitieron dominar diferentes áreas del mundo sacro y conseguir su legitimación como nuevo soberano ante las deidades.

La forma en que 8-Venado y otros gobernantes llegaron a conservar la fuerza protectora de los primeros gobernantes y pudieron enlazarse con los dioses creadores que otorgaron la facultad de gobernar y mantener el poder, es materia de los siguientes capítulos concentrados en la segunda parte de este estudio. Por lo pronto, quisiéramos concluir el presente apartado retomando nuevamente la importancia de los aspectos religiosos dentro de la vida política de los gobernantes y conquistadores.

Si bien la práctica nagualística no fue determinante para la conquista de un pueblo o para subir a un trono vacante, al menos sí fue fundamental para allegarse un poder ideológico o religioso que sustentaba una serie de prácticas o un sistema de creencias que formaba la base de toda una cosmovisión. Para los mixtecos, el hecho de que sus gobernantes pudieran adquirir poderes mágico-religiosos los acercaba o equiparaba con los dioses, y los convertía en seres sobrenaturales con facultades muy diferentes a las del resto de los humanos. Por ello, era muy importante que el soberano diera demostraciones de su fuerza sobrenatural por medio del nagualismo con el cual dejaba muy en claro su papel como un ser sagrado.<sup>51</sup> En este sentido, los códices prehispánicos recogieron muy bien esta creencia en torno a los gobernantes, al mostrárnoslos como individuos cercanos a los dioses y dotados de poderes especiales.

Finalmente, en lo que toca al concepto de *yahui* profundamente analizado aquí, llegamos a las siguientes conclusiones: Existen, de acuerdo a lo analizado en las fuentes etnolingüísticas y en los códices mixtecos, tres distintos usos de la palabra *yahui*,

1. Como nombre o apelativo de una clase de mago o brujo, chamán que tenía la facultad de transfigurarse en otro ser de naturaleza animal o de fenómeno celeste como un cometa o estrella fugaz. En este sentido pensamos que la serpiente de fuego era en realidad una representación de un cometa o una estrella fugaz como lo analizamos según la analogía vista en vocablos del náhuatl y con base en la tradición oral de los pueblos mixtecos de la Costa quienes consideran a la estrella fugaz como un poderoso nagual en que pueden transformarse algunos brujos.<sup>52</sup>

2. Como cargo sacerdotal o sacerdote-sacrificador. Es el caso de algunos personajes que visten el atuendo de la serpiente de fuego al que se le han añadido cuchillos de pedernal en sus garras y de aquellos individuos pintado de negro realizando varias actividades rituales. Parece ser que el empleo del nombre de *yahui* conllevaba también la práctica de realizar sacrificios humanos, en los cuales intervenía el nagual del sacerdote-sacrificador.

---

<sup>51</sup> En el *Códice Vindobonensis* se muestra claramente el poder nagualístico de los dioses, como es el caso del señor 9-Viento "Quetzalcoatl", quien desciende del cielo acompañado del *yaha yahui*, nagual águila-serpiente de fuego. Atinadamente, Maarten Jansen identificó a Quetzalcóatl y a su nagual con un mito registrado por Gregorio García que habla de unos gemelos que tenían el poder de transformarse en águila y en serpiente voladora y a los que atribuye el origen del mundo como hijos de la primera pareja sagrada. Maarten Jansen, *Tmuhu niquidza yya. Temas principales de la historiografía mixteca*, Oaxaca, Gobierno del estado de Oaxaca, 1980, p. 28. Y Fray Gregorio García, *op. cit.* p. 328.

<sup>52</sup> Alejandra Cruz, *op. cit.*, pp. 85-89.

Esta doble actividad del *yahui*, nos recuerda a los primeros quichés según el *Título de Totonicapán*, pues eran tanto jefes políticos como sacerdotes. De acuerdo con este texto Balam Q'uitsé, Balam Ak'ab, Majucotaj e Iquí Balam son señalados como sacrificadores y grandes naguales,<sup>53</sup> por lo que seguramente entre los mixtecos existieron varios gobernantes que llegaron a desempeñar también la función de sacerdotes.

3. Como sobrenombre o nombre personal de un gobernante que nacía con la facultad de transfigurarse. Es muy probable que todo aquel gobernante que tuviera como sobrenombre un *yahui*, tendría la capacidad innata de practicar el nagualismo y llegar a convertirse en cualquier animal o fenómeno de la naturaleza.

En suma, creo que a través de la iconografía y de los datos provenientes de los códices, es posible percibir los elementos que existieron sobre el nagualismo en los mixtecos prehispánicos y descubrir la forma en cómo se presentan, esto es, que el nagualismo era una práctica llevada a cabo por sacerdotes y gobernantes en los que, al parecer, ocurría una transformación completa del individuo en otro ser o en la que también únicamente se revestía de la piel de ese ser sin llegar a perder del todo su forma humana. Pero serán necesarias muchas más investigaciones sobre esta materia para llegar a posiciones más concluyentes.

### 2.3. Ritos de toma de poder

En numerosas páginas de los códices mixtecos aparecen, regularmente, un buen número de gobernantes llevando a cabo prácticas rituales de diversa índole. Los vemos, por ejemplo, realizando autosacrificios, entregando ofrendas, quemando copal en los templos, vestidos como sacerdotes, bebiendo pulque, internándose en cuevas, etc. Lo que nos demuestra una muy activa participación del grupo dirigente en los ámbitos mágico-religiosos que en el fondo también sustentaban su poder.

---

<sup>53</sup> *El Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 177-178.

De toda esta amplia gama de ritos en los que llegaban a intervenir los soberanos, únicamente analizaremos aquí los que estaban relacionado con su entronización o con aquellos que constituían un cambio importante de *status*.

Los rituales en el México prehispánico son muy complejos, por lo que intentar definir su naturaleza o heterogeneidad en el mundo mesoamericano requiere una investigación aparte. Sin embargo, hemos considerado señalar brevemente aquí dos definiciones de rito. La primera es una propuesta recientemente formulada por Alfredo López-Austin con base en las concepciones religiosas mesoamericanas. En cambio, la segunda es de carácter un poco más universal pero útil para entender el rito dentro de un marco conceptual más amplio.

Para Alfredo López-Austin rito es una: “Práctica fuertemente regulada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida”.<sup>54</sup>

Este autor distingue además que la práctica del rito puede ser colectiva o individual y que ha quedado establecida por las costumbres o por la autoridad. En cuanto a los fines precisos que persigue, estos pueden ser: 1) percibir las formas de acción sobrenatural sobre el mundo, y 2) alcanzar un efecto o mantener un estado en el mundo por medio de la afectación del poder sobrenatural.<sup>55</sup>

En cuanto a la segunda definición, Catherine Bell nos advierte contra la tentación de reducir este complejo fenómeno a fórmulas simplistas o categorías estrictas. Ella señala: “Por lo general, el ritual es el medio escogido para invocar aquellas relaciones ordenadas que son pensadas obtenerse entre los seres humanos (en el aquí y ahora) y las fuentes no inmediatas de poder, autoridad y valor”.<sup>56</sup>

Si bien muchas de las prácticas rituales que vemos en los códices pudieran estar comprendidas entre estas definiciones, hemos decidido recurrir a las clasificaciones de Van Gennep y de Catherine Bell para ubicar con precisión los actos rituales.

De acuerdo con Van Gennep existen tres tipos de ritos:

---

<sup>54</sup> Alfredo López-Austin, “Los ritos. Un juego de definiciones”, *Arqueología mexicana*, vol. VI, núm. 34, noviembre-diciembre, 1998, p. 14.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>56</sup> Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. XI.

- a) ritos de separación
- b) ritos de transición o de pasaje
- c) ritos de incorporación.<sup>57</sup>

Los ritos de separación implican la muerte simbólica de quien los realiza; los de transición se caracterizan por el cambio de función simbólica y social en el grupo al que se pertenece, con lo cual se adquieren diferentes responsabilidades, derechos y obligaciones, dentro de los ritos de transición se encuentra la mayoría de los ritos de iniciación y los diversos tipos de rituales del ciclo de vida; por último, los ritos de incorporación implican la adquisición simbólica de un protector o ancestro familiar por parte de un nuevo grupo.<sup>58</sup>

Bell, por su lado, señala la variedad de clasificaciones y categorías que han existido para analizar el fenómeno ritual. Entre algunos de los sistemas propuestos, ella menciona los de Émile Durkheim, Victor Turner y Ronald Grimes; sin embargo, la autora pone particular énfasis en seis categorías principales de la acción ritual:

- Ritos de pasaje
- Ritos calendáricos y conmemorativos
- Ritos de intercambio y comunión
- Ritos de aflicción
- Ritos de fiesta, festivales y abstinencia
- Rituales políticos.<sup>59</sup>

Obviamente, no nos es posible tratar aquí todas y cada una de estas categorías, por lo que remitimos al lector interesado a la consulta de esta obra; no obstante, lo que nos interesa destacar es la adecuada identificación de los ritos de entronización que se efectuaron en la Mixteca prehispánica dentro de los diversos tipos de ritos que han podido ser clasificados. De ninguna manera pretendemos forzar los datos o la información de nuestras fuentes de forma arbitraria o irreflexiva, sino que únicamente queremos resaltar

---

<sup>57</sup> Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (1960), citado por Enrique Bonavides Mateos, "Ritos de pasaje entre los mayas antiguos", *Estudios de Cultura Maya*, XIX, 1992, pp. 397-425.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>59</sup> Catherine Bell, *op. cit.*, pp. 93-137.

aquellos rasgos que pudieran ser comprendidos en ciertas tipologías que ayuden a formular una perspectiva teórica más amplia.

Los ritos de toma de poder que se encuentran plasmados en los códices son un tanto escuetos, pero creemos que a través del análisis iconográfico y su inmediata relación con las fuentes históricas disponibles, estas imágenes nos pueden ayudar a comprender la naturaleza de los rituales que fueron registrados en los manuscritos pictóricos.

Para el caso específico de los ritos de entronización hemos encontrado tres ejemplos bien documentados en los códices y cuyas representaciones son inequívocas dentro del conjunto de escenas y situaciones que se hallan a lo largo de todas las pictografías.

El primero es un tipo de ritual en el que el gobernante, antes de tomar posesión de su señorío, aparece representando como sacerdote ofreciendo tabaco y copal ante el bulto sagrado de su pueblo. Es el caso de los señores de Jaltepec que podemos apreciar en varias páginas del *Códice Selden*.

El segundo tipo se encuentra registrado en varios códices, como el *Bodley, Becker y Vindobonensis*, y consiste en un acto en el que el gobernante aparece ataviado con vestimentas especiales y porta una corona de flores en la cabeza mientras ofrece una vasija de pulque a los sacerdotes o incluso a algunas deidades.

Finalmente, la tercera clase de ritual que hemos clasificado es la relacionada a la de la perforación de la nariz para la colocación de la nariguera de turquesa, conocida en el mundo náhuatl como “ceremonia para hacer *tecuhtli*”, y a la que recurrieron pocos gobernantes mixtecos pero que, sin duda, fue altamente prestigiosa para fundar nuevas dinastías.

A continuación realizaremos una breve descripción de cada uno de estos ritos para finalmente destacar los rasgos más importantes y proponerlos dentro de un marco clasificatorio según lo expuesto anteriormente.

### 2.3.1. Ritual ante el bulto sagrado

Este rito de entronización se encuentra relatado, más o menos con detalle, en varias páginas del *Códice Selden*. Los gobernantes implicados parecen haber tenido que pasar por

un tipo de iniciación sacerdotal o haber profesado como sacerdotes en el templo antes de casarse y tomar posesión de su señorío.

Los futuros gobernantes suelen aparecer representados de dos maneras. Una, en que se les muestra semidesnudos con el cuerpo pintado completamente de gris y llevando sobre su cuerpo una soga de espinas en señal de autosacrificio. El personaje realiza actividades plenamente sacerdotales como quemar copal con un sahumador y arrojar tabaco o *picietl* al bulto sagrado que se haya colocado dentro del templo (figura 45).

La segunda forma en que suelen aparecer los señores es vistiendo un tipo de camisola o *xicolli* en color blanco, con una serie de puntos moteados dispersos sobre la tela. Están pintados también completamente de color gris y, al igual que los señores señalados anteriormente, llevan un peinado con el cabello corto y la coronilla sujeta para arriba. Ofrecen, a su vez, tabaco y sostienen un incensario que despide humo ante el bulto sagrado (figura 46).

A pesar de estas diferencias mínimas, creemos que se trata del mismo ritual llevado a cabo por distintos dignatarios. A lo largo del *Códice Selden*, fueron cinco los aspirantes al señorío los que realizaron este ritual antes de convertirse en soberanos. Los personajes son:

- El señor 10-Caña “Águila de fuego”, Primer gobernante de Jaltepec (figura 47).
- El señor 3 –Lluvia “Juego de pelota”, tal vez hijo del anterior, pero cuya filiación no es muy clara (figura 48).
- La señora 9-Viento “Quechquemitl de Pedernales”, hija del famoso fundador de Suchixtlán 8-Viento “Águila de Pedernales”, por lo que era una persona externa a Jaltepec (figura 49).
- El señor 1-Lagarto “Águila del juego de pelota”, hermano del conquistador 4-Viento “Yahui” e hijo de la señora 6-Mono (figura 50).
- El señor 10-Mono “Lluvia que baja del cielo”, hijo del señor 5-Agua “Jaguar de Tlaxiaco” (figura 51).

Alfonso Caso consideró que la realización de esta ceremonia era necesaria para convertirse en señor del lugar.<sup>60</sup> Sin embargo, no tomó en cuenta la diversidad de edades que tuvieron cada uno de los personajes al momento de llevar a cabo este ritual.

Efectivamente, nos llama la atención el amplio rango de edades que llegaron a tener los futuros gobernantes cuando hicieron sus ceremonias sacerdotales. Por ejemplo, el señor 10-Caña, primer gobernante de Jaltepec, realizó su ceremonia como sacerdote a la edad de 33 años. En cambio, el señor 1-Lagarto tenía únicamente 7 años cuando lleva a cabo sus ofrendas ante el bulto sagrado.

Es difícil precisar si había una edad aproximada para realizar este tipo de rituales, pues todo dependía del momento en que llegaba a morir su antecesor para inmediatamente después convertirse en gobernante.

El caso del señor 10-Caña es atípico, ya que estamos hablando del primer soberano de Jaltepec, hijo de los fundadores del linaje como son el señor 2-Hierba “Serpiente de hueso” y la señora 8-Conejo “Tocado de sol”, cuyo nacimiento milagroso a través de los árboles y cuevas vimos en el capítulo anterior. Incluso, el propio año de nacimiento de 10-Caña no es nada claro, pues pudo haber ocurrido en el mismo año en que contrajeron matrimonio sus padres, es decir, 10-Caña, o en el año 2-Pedernal, fecha en la que se realiza una ceremonia en la que se preparan los bultos sagrados.

Maarten Jansen propone que la fecha de nacimiento de 10-Caña fue en 2-Pedernal o 936 d.C.,<sup>61</sup> mientras que la fecha 10-Caña corresponde a 931 d.C. Pero sea cualquiera de las dos fechas (pues la diferencia es únicamente cinco años), el hecho es que 10-Caña ya aparece realizando diversas actividades en una edad muy temprana para finalmente casarse a los 36 años. Es decir, son lapsos de tiempo demasiado largos para pensar que existieron una serie de rituales consecutivos que lo condujeron a su último acto sacerdotal: las ofrendas al bulto sagrado.

Por lo tanto, considerando la naturaleza sagrada de los primeros gobernantes y el nacimiento milagroso de los padres de 10-Caña es, entonces, factible pensar que todavía en estas primeras páginas del *Códice Selden* los periodos de edad no son del todo precisos en comparación a los hombres ya nacidos de “carne y hueso” de los tiempos posteriores.

<sup>60</sup> Caso, *op. cit.*, (1960), p. 37.

<sup>61</sup> Jansen y Pérez Jiménez, *op. cit.*, (2000), p. 109.

Esto es, si 10-Caña nació en 2-Pedernal (936), difícilmente pudo haber estado presente en la ceremonia de preparación de los bultos sagrados como lo indica el propio *Códice Selden* en ese mismo año, aunque, reconocemos, no pudo haber sido tampoco imposible, pues quizá como recién nacido presidió la ceremonia de los bultos (figura 52).

Tres años después en 5-Caña o 939 d.C., 10-Caña recibe la visita de 16 señores que parecen reconocerlo como su soberano, y uno de ellos, el señor 9-Lluvia le hace entrega del bulto sagrado del ñuhu, la flecha de ñuhu y 19 objetos que incluyen elementos de autosacrificio (figura 53).

Podemos argumentar que hasta aquí no hay problema, el bebé recién nacido preside la preparación de los bultos y a los tres años de edad es reconocido como gobernante por un grupo de señores que le hacen entrega de los símbolos sagrados y de los instrumentos de sacrificio. Sin embargo, transcurrieron 29 años para la escena subsecuente e inmediata a la visita de los 16 señores, cuando 10-Caña todavía no toma posesión del señorío. En efecto, sin ninguna interrupción aparente en el relato del código, volvemos a encontrar en seguida a 10-Caña subido en un cerro con la fecha 8-Pedernal (968 d.C.) y, justamente, en el año siguiente 9-Casa o 969, vemos en el código a 10-Caña ataviado como sacerdote y realizando las ofrendas al templo de Jaltepec a los 33 años de edad (figura 54).

Finalmente, tres años después de esta ceremonia, 10-Caña se casa con la señora 2-Lagartija en el año 12-Pedernal o 972 d.C., a los 36 años (figura 55).

Varias interpretaciones pueden desprenderse de toda esta descripción.

En primer lugar, si desde muy pequeño ya había recibido los símbolos sagrados y el reconocimiento de un grupo de señores provenientes de pueblos vecinos, ¿por qué razón transcurrieron 30 años para tomar posesión del señorío de Jaltepec? Bien se puede argumentar que todo esto ocurrió hasta la muerte de su padre 2-Hierba, razón por la que no había subido al trono. Sin embargo, el señor 2-Hierba que surgió del árbol de Achiutla, nació y se casó al mismo tiempo, es decir, en el año 10-Caña o 931 realizó ambas actividades. De esta manera estamos ante el carácter sagrado de los fundadores y primeros señores mixtecos, pues sólo ellos pudieron hacer el acto milagroso de nacer y casarse a la vez.

Por esta razón, pensamos que el criterio cronológico no es muy tomado en cuenta en estos primeros tiempos de la formación de las dinastías. No se menciona para nada cuándo

muere 2-Hierba y nunca sabremos qué edad tenía. De esta forma, vemos que las fechas se desdibujan y todo intento de arreglarlas para un período de vida normal o humano, resulta a veces infructuoso.

Por lo tanto, proponemos que en realidad lo que tenemos en las primeras páginas del *Selden*, es un relato sobre los rituales primigenios, el rito arquetípico realizado por los seres sagrados o señores fundadores en el tiempo mítico de los comienzos. Para Eliade, “las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modo ejemplar de todas las actividades humanas significativas”.<sup>62</sup>

Si el primer gobernante de Jaltepec, el ancestro divino de todo el linaje, realizó el ritual ante el bulto sagrado, de la misma manera tenían que hacerlo todos los descendientes posteriores sin importar el número de años que les llevaría. El ritual del bulto sagrado quedó prescrito así, el señor 10-Caña lo hizo de esa manera la primera vez, razón por la cual el rito quedó establecido como modelo a seguir. Claramente estas primeras páginas del *Selden* todavía relatan acontecimientos míticos: los sucesos sagrados del primer descendiente o hijo único de la pareja fundadora del linaje de Jaltepec. Así: “la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría”.<sup>63</sup>

El caso del ritual de entronización del señor 10-Caña es ejemplar, constituye la toma de posesión del primer gobernante, del primer señor. Por lo que la edad real que pudo haber tenido antes de convertirse en soberano no importa. Lo que interesa en verdad es el acto mismo del ritual, implantado en los comienzos por el antepasado divino del linaje.

Por esta razón, se presupone que todos y cada uno de los soberanos subsecuentes o descendientes de 10-Caña llevaron a cabo el mismo ritual una y otra vez, aunque de hecho no se representen a lo largo de todo el códice. A este respecto, estamos de acuerdo con Rossell en que esta parte del *Códice Selden* muestra las ceremonias de ascensión al poder en todos sus aspectos, las cuales pudieron llegar a ser representadas posteriormente de forma abreviada en la ofrenda final ante el bulto sagrado.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 17.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>64</sup> Rossell y Ojeda Díaz, *op. cit.*, p. 49.

Si bien es acertado señalar que este ritual de entronización no fue repetidamente dibujado para simplificar la narrativa de la historia, podemos suponer que los que sí llegaron a representarse nos están marcando una situación muy especial que aconteció en la historia de la dinastía de Jaltepec.

Como mencionamos anteriormente, el ritual de entronización fue únicamente pintado cinco veces a lo largo de la historia del señorío. El primer registro de la ceremonia constituye el rito arquetípico llevado a cabo por el primer gobernante, entonces, ¿por qué razón tenemos dos escenas del ritual de manera consecutiva y solamente de forma esporádica se señalaron dos más?

Desafortunadamente, el códice es muy escueto en esta información y no es posible saber detalladamente lo que ocurrió en la historia temprana de Jaltepec.

Sucede que después del matrimonio del señor 10-Caña aparece realizando la ceremonia de entronización un personaje llamado 3-Lluvia “Juego de pelota” cuyo nexo o filiación con 10-Caña no es nada claro. En seguida, se muestra el matrimonio de 3-Lluvia con una señora llamada 7-Muerte, pero al término de esta información, nuevamente sin mayor explicación, encontramos ahora a una mujer de nombre 9-Viento “Quechquemitl de pedernales” realizando las ofrendas de copal y tabaco al bulto sagrado de Jaltepec. Tenemos, por lo tanto, dos ceremonias de entronización de manera consecutiva cuya relación genealógica entre estos gobernantes es completamente nula.

Se supone que 3-Lluvia es hijo de 10-Caña, aunque no hay ningún glifo que lo señale, pero en determinado momento se podría apoyar esta idea.<sup>65</sup> Sin embargo, lo que sí salta a la vista es que la siguiente persona que realiza el ritual al bulto sagrado es la señora 9-Viento, quien claramente aparece como hija del señor 8-viento “20-Águilas”, primer gobernante de Suchixtlán (figura 56). Por lo que la señora 9-Viento llegó de un lugar externo a Jaltepec a tomar posesión del señorío.

No es fácil poder explicar estos complejos cambios en la historia temprana de Jaltepec. Caso consideró que había ocurrido una ruptura en la primera dinastía y que la señora 9-Viento funda la segunda dinastía al realizar el conocido ritual.<sup>66</sup> Jansen, por su parte, descarta la posibilidad de la interrupción dinástica y piensa que la madre de 9-Viento,

<sup>65</sup> Caso, *op. cit.*, (1969), p. 30 y Jansen y Pérez Jiménez, p.114.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 31.

la señora 10-Venado, es hija del señor 3-Lluvia.<sup>67</sup> Pero, como hemos señalado en el primer apartado del presente capítulo, la señora 10-Venado aparece como hija de los primeros señores de Apoala, los señores 5-Viento y 9-Lagarto, según se menciona en el *Códice Bodley*.<sup>68</sup>

De esta manera, nos inclinamos a pensar en la propuesta de Caso como la más factible, debido precisamente a la información genealógica que recogimos en el *Bodley* y a la importancia misma que el *Códice Selden* pare darle al ritual de entronización de la señora 9-Viento.

Efectivamente, sospechamos que la inclusión de las ceremonias ante el bulto sagrado a lo largo del *Códice Selden*, marcan momentos neurálgicos en la historia del Jaltepec; nos están señalando situaciones de crisis dentro de la dinastía que era necesario reparar por medio del ritual sagrado. Recurriendo los nuevos gobernantes al ritual primigenio se fomentaba una renovación y una vuelta al orden que había caído en caos al quedar el pueblo sin gobernantes. Quizá el ejemplo más claro sobre lo que queremos demostrar se encuentre en el caso del señor 1-Lagarto “Águila del Juego de pelota”.

Según los datos del *Selden*, el señor 1-Lagarto realiza las ceremonias ante el bulto sagrado de Jaltepec a la edad muy temprana de 7 años (figura 57). Él nació en el año 5-Caña o 1095 d.C., y en el año 12-Conejo o 1102 lleva a cabo el ritual de entronización en Jaltepec. ¿Por qué a una edad tan corta tiene que ascender al trono cuando aún no está capacitado para ello y cuando dicha edad no coincide con la del ancestro fundador?

Mencionaremos brevemente que esto responde a una crisis y a un período de interregno en el cual no hay gobernante en Jaltepec. La madre de 1-Lagarto, la señora 6-Mono, había muerto sacrificada escasamente un año antes, y en el señorío de Jaltepec habían ya muerto, seguramente, la señora 9-Viento “Quechquemitl de pedernales” y su esposo el señor 10-Águila “Jaguar de piedra”,<sup>69</sup> por lo que para evitar un desorden cosmológico en términos rituales y un conflicto en términos políticos, se ascendió al trono al joven 1-Lagarto quien, probablemente, tuvo que ser asistido por un grupo de sacerdotes o nobles para encargarse de los asuntos del señorío. Una vez que cumplió con la edad

<sup>67</sup> Jansen y Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 115.

<sup>68</sup> *Vid. supra.*, apartado 2.1.

<sup>69</sup> Ni en el *Códice Selden*, *Bodley* o en algún otro, se menciona para nada la muerte de estos gobernantes, por lo que se ignora la fecha precisa de su deceso y la edad de pudieron haber tenido, aunque se estima que quizá tuvieron alrededor de 60 o 70 años. Jansen y Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 117.

suficiente, 1-Lagarto se casó en el año 6-Conejo (1122), con dos hijas del señor 8-Venado a la edad de 27 años.

Lo interesante también del caso de 1-Lagarto es preguntarnos si a los siete años realiza efectivamente esas prácticas de ayuno y de autosacrificio según nos menciona el códice. De acuerdo con la información de Antonio de Herrera, los mixtecos acostumbraban meter a los niños desde los siete años a realizar prácticas religiosas. Este autor nos dice:

... metían los Muchachos de siete años en los Monasterios, i allí los enseñaban la Religion , i buenas costumbres, i los padres los sustentaban: subían de grado en grado en las Dignidades: eran los Oficios por quatro Años: el Rei hacia los nombramientos, i proveía los cargos.<sup>70</sup>

Así que si existía la costumbre de meter a los niños desde pequeños a aprender las cuestiones religiosas, entonces no debe sorprendernos la temprana edad de 1-Lagarto para realizar los rituales necesarios antes de convertirse en soberano. Sin embargo, podemos mencionar con cierta seguridad, que no todos los aspirantes al trono entraban al templo a hacer sus sacrificios desde edad pequeña. Este es el caso del quinto y último ejemplo que nos muestra el *Códice Selden* sobre las ceremonias de entronización.

En la página 14 del *Selden*, se muestra el nacimiento del señor 10-Mono “Lluvia que baja del cielo”, en el año 2-Caña o 1391 d.C. (figura 51). El manuscrito no vuelve a mencionar más noticias de él sino hasta el año 9-Caña o 1411, cuando contaba ya con 20 años. Es precisamente hasta esta edad, en la cual 10-Mono realiza las ofrendas y ceremonias ante el bulto sagrado para ascender al trono de Jaltepec. Tres años después, en el 12-Conejo o 1414, 10 Mono se casa a los 23 años de edad (figura 58).

Por lo tanto, no era necesario que desde una edad tan corta el aspirante a soberano realizara los rituales ante el bulto sagrado, sino más bien, todo dependía de las situaciones políticas que en algún momento se suscitaban para precipitar el ascenso al poder.

Esta ceremonia de entronización de los señores de Jaltepec parece coincidir con los datos recopilados por Antonio de Herrera sobre las costumbres de los antiguos mixtecos, ya que él señala:

---

<sup>70</sup> Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia General de los hechos de los castellanos...*, Década 3, Lib. 3, Cap. 13, p. 169.

Acostumbraban, que todos los Caciques Maiorazgos havian de ser un Año Frailes. Llegado el Dia del Abito, le acompañaba el Papa, i todo el convento, i los señores, con sus musicas de Atambores... en llegando al Templo, le desnudaban, i ponian unos pañetes untados de cierta Goma, e le ponian otra Manta diferente, i el Papa le daba un cañutillo de Lancetas de Pedernal para sacar sangre de la Lengua, i de las Orejas, para servir á los Dioses; untavanle la frente, los carrillos, pechos, i espalda con Hojas de Beleño, i con esta uncion quedaba santificado, i estaba el Año en el Monasterio; adonde era Castigado i enseñado sin regalo, pasando los trabajos de obediencia, i Abstinencia. Pasando el Año iban por él con gran alegría, i pompa, i poniendole su primer Abito, le bolvian á su casa, i lo llevaban á bañar, i quatro Doncellas, Hijas de Caballeros, le lababan el cuerpo con Jabon, porque iba mui negro de Humo de la Tea, como andaban de ordinario los Sacerdotes, que parecían Negros de Etiopia.<sup>71</sup>

Esta extraordinaria cita de Antonio de Herrera coincide perfectamente con lo que hemos visto registrado en el *Códice Selden*, pues el aspirante a gobernante lleva a cabo una serie de prácticas ascéticas con el fin de convertirse en un hombre sacralizado, dotado de poderes especiales y completamente capacitado para gobernar. El ascetismo del futuro gobernante, el autosacrificio y, quizá, la ingestión de sustancias psicotrópicas, sin duda, contribuyeron a facilitar un estado extático o trance que le permitía la comunicación con los dioses y a buscar su consentimiento para llegar al trono.

Un rito de poder muy semejante al descrito por Herrera y al representado en el *Códice Selden*, se encuentra narrado por fray Juan de Torquemada entre los nahuas de Tenochtitlan. De acuerdo con el franciscano, una vez fallecido el gobernante anterior y elegido el nuevo señor, lo llevaban al templo de Huitzilopochtli donde el sumo sacerdote le teñía todo el cuerpo con una tinta negra y lo rociaba con una especie de hisopo hecho de ramas de cedro y sauce. En seguida, el sacerdote vestía al futuro gobernante con una manta pintada de calaveras y huesos y encima de la cabeza le ponía otra manta negra y azul con los mismos diseños de huesos y cráneos. Finalmente, le colgaban al cuello el calabazo o tocomate con polvos de tabaco y le colocaban en el brazo una taleguilla con incienso junto con un incensario con brasas encendidas para ofrecer al dios. Después, el sacerdote le dirigía varias palabras y exhortos al señor recién ungido y lo llevaban a una pequeña sala o aposento llamado *Tlacatecco* para dejarlo ahí por cuatro días para que realizara penitencias, ayunos, ofrendas y autosacrificios. Transcurridos los cuatro días, un grupo de señores lo

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 168-169.

sacaban del templo y con mucho regocijo lo llevaban a su palacio real donde tomaba su autoridad como nuevo gobernante.<sup>72</sup>

Este rito de poder entre los mexicas era muy semejante al de los mixtecos, sólo que la diferencia entre los cuatro días de penitencias y el año completo de ascetismo es digna de tomarse en consideración. Pero en sí, la finalidad del autosacrificio y la sacralización del gobernante era la misma en ambos pueblos.

Juan Bautista de Pomar reseña de manera un poco diferente el rito de entronización de los señores de Tezcoco, pues menciona que una vez elegido el nuevo soberano se le colocaba su tilma real de color azul y se le ponía en la cabeza la *xiuhuitzolli* o diadema de turquesa, para después dirigirse al templo de Tezcatlipoca e incensar a la deidad.<sup>73</sup> Sin embargo, Pomar coincide con Torquemada en que los futuros gobernantes pasaban cuatro días en un aposento colocado al pie del templo llamado *tlacatecco* en el cual ayunaban y hacían penitencia.<sup>74</sup>

Lo interesante en la descripción de Pomar es que en esta pequeña sala o aposento se encontraban resguardados los bultos o envoltorios sagrados de los dioses Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, por lo que es muy probable, aunque no lo menciona Pomar, que el aspirante a soberano haya realizado autosacrificios y ofrendas a los bultos de ambos dioses para ponerse en contacto con ellos.

Ya veremos en el siguiente capítulo la importancia y el significado de los bultos sagrados para la religión mixteca y mesoamericana en general, por lo pronto queremos señalar que es muy posible que los señores de Jaltepec, además de ofrecer copal y tabaco al bulto sagrado del ñuhu, con toda probabilidad realizaban un autosacrificio a este envoltorio como parte del ritual que conllevaba la toma de poder.

De esta manera, entonces, los rituales de toma de poder por parte de los gobernantes convertían a los nuevos soberanos en seres sacralizados, imbuidos de poderes especiales que les ayudaban a intervenir en el mundo y a mantener el equilibrio en el cosmos.

<sup>72</sup> Fray Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana*, Vol. IV, México, UNAM, 1977, Lib. XI, cap. XXVIII, pp. 77-80. Casi el mismo ritual se encuentra registrado por Sahagún en el libro 8 de la *Historia general*. Ver *op. cit.*, pp. 527-528.

<sup>73</sup> *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. 3, México, UNAM, 1986, pp. 78-79.

<sup>74</sup> *Loc. cit.*

### 2.3.2. Ritual de la bebida del pulque

Esta ceremonia de la bebida del pulque la hemos interpretado como un ritual de poder debido a las características particulares que presenta. No he podido encontrar información en otras fuentes que clarifiquen su significado, por lo que únicamente contamos con el registro iconográfico plasmado en varios códices. Dicho ritual, está documentado en la vida del señor 8-Venado y en la de 4-Viento, cuyos notables hechos y hazañas fueron dignos de consignarse en los códices.

En el caso del señor 8-Venado, lo encontramos en la cima de su poder, después de haber conquistado el Lugar de Bulto de Xipe. En la página 12 del *Códice Becker 1*, se representa una importante escena, en la que aparece el señor 8-Venado sentado en su gran trono sobre un magnífico palacio, lleva su nariguera de turquesa y recibe una serie de insignias que quizá lo colocaban como el señor supremo de la Mixteca (figura 59).

Precisamente vemos a 8-Venado ofreciendo una vasija de pulque a un grupo de personajes que parecen hacerle entrega de diversos objetos. Los elementos colocados delante de 8-Venado son: un *xicolli* o vestimenta en color rojo que muestra una cenefa con el diseño del glifo de la guerra; una corona de flores amarradas por medio de una cinta, y un pequeño bastón o abanico con una pluma negra enhiesta acompañada de plumas de quetzal.

El señor 8-Venado ya tiene puesta la corona de flores sobre su cabeza e incluso trae colocado el pequeño bastón que en realidad es un tocado de plumas, pues los mismos elementos los lleva colocados en sus cabezas el grupo de personajes que llegan hasta él (figura 59). Un tipo de *xicolli* muy interesante es el que lleva 8-Venado, pues en el frente se halla diseñado un pequeño glifo que he identificado como *tacu* y que llega a formar parte de numerosos nombres personales en los señores mixtecos.<sup>75</sup>

El *xicolli* con glifos de *tacu* le fue entregado por uno de los personajes que también visten *xicolli* rojo y llevan en sus manos vasijas de pulque (figura 60).

<sup>75</sup> Hermann Lejarazu, *Códice Muro. Un documento mixteco colonial*, Oaxaca, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, 2003. Y Hermann Lejarazu, "Antroponimia mixteca: análisis, morfología y representación glífica", en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán B., Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Portilla (coords.), México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 917-930.

Proponemos que esta ceremonia del pulque y el *xicolli* de *tacu* estén relacionadas con algún rito de fertilidad, pues este glifo de *tacu* parece representar al grano de maíz o una entidad mágico-religiosa relacionada al temazcal (figura 61).

La página 10 del *Códice Bodley* también muestra, aunque de manera más escueta, este mismo ritual de toma de poder, pues en esta imagen el señor 8-Venado ofrece la vasija de pulque a un personaje llamado 13-Jaguar que también viste un *xicolli* rojo con una faja del glifo de guerra (figura 62).

El otro gobernante que también lleva a cabo este ritual es el señor 4-Viento “Yahui”. En el *Códice Bodley* aparece ofreciendo una vasija de pulque y una de cacao a un grupo de deidades como la señora 9-Hierba, el señor 7-Flor y la diosa 9-Caña. Precisamente ante 7-Flor y 9-Caña, el señor 4-Viento lleva también el *xicolli* rojo con la figura de *tacu* y tiene sobre su cabeza la corona de flores, lo que corrobora que se trata del mismo ritual que el de 8-Venado (figura 63).

En la última escena de esta ceremonia, 4-Viento es recibido por un grupo de personajes que también le ofrecen pulque, colocados delante de un templo que tiene un bulto sagrado y que se encuentra localizado en Lugar de Pedernales, sede del nuevo señorío de 4-Viento.

En suma, creo que disponemos de diferentes elementos para proponer que la ceremonia del pulque tuvo un carácter ritual muy importante en la toma de poder de los gobernantes. En muchas escenas de los códices, vemos a los señores llevando sobre su cabeza la corona de flores como símbolo de su poder en el momento de su matrimonio, por lo que consideramos que para la colocación de esta guirnalda se tenían que llevar a cabo las ceremonias relacionadas al pulque, quizá como un rito alternativo a la ofrenda ante el bulto sagrado (figura 64).

Es probable también que dicho ritual esté relacionado al ritual arquetípico llevado a cabo por los dioses en las etapas primigenias. Precisamente en el *Códice Vindobonensis*, se muestra el primer ritual llevado a cabo por los dioses en el que se encuentran bebiendo pulque y portando las coronas de flores sobre su cabeza (figura 65). Por lo tanto, es posible que el ritual realizado por los gobernantes en el tiempo de los hombres, sea una emulación del ritual hecho por los dioses en el tiempo de los orígenes, cuando aún comenzaba a ordenarse el mundo.

### 2.3.3. Ceremonia de *tecuhtli*

Si bien la ceremonia que elevaba al rango de *tecuhtli* no era una práctica común en la mixteca prehispánica, hemos decidido incluirla precisamente por su carácter incidental en la historia registrada en los códices.

Los dos grandes momentos en que se representa dicha ceremonia son durante la vida de 8-Venado “Garra de jaguar” y 4-Viento “Yahui”. Es en los códices *Nuttall, Bodley* y *Colombino-Becker*, donde se muestra con detalle la ceremonia “para hacer *tecuhtli*” que consistía en la perforación del *septum* de la nariz para ser colocada una nariguera de turquesa.

Según nos indican varias fuentes, esta práctica o ritual se llevaba a cabo comúnmente entre los nahuas de Tlaxcala, aunque también la realizaban con frecuencia en Huexotzingo y Cholula. Cada región tenía sus muy particulares variantes para hacer el ritual pero, en general, ejecutaban el mismo orden.<sup>76</sup>

De acuerdo con Mendieta, la dignidad o dictado de *tecuhtli* se lograba por los méritos particulares que alcanzaba algún rey o noble, aunque, según los documentos publicados por Carrasco, sí era permitido que alguien que no perteneciera a un linaje, como un mercader, podía llegar a ser *tecuhtli*, pero en México o Tlaxcala si no era “principal de solar conocido” no podía serlo.<sup>77</sup>

Mendieta nos dice con respecto a la ceremonia:

Llegado el tiempo que el mancebo había de recibir la dignidad de Tecuhtli, elegían día de buen signo... y entrados en el patio subían al mancebo a lo alto del templo, el cual habiendo hecho acatamiento a los ídolos, y puesto de rodillas, venía el sacerdote mayor del templo, y con una uña de águila y un hueso de tigre delgado como punzón, horadábale encima de las ventanas de la nariz, y en cada parte le hacía un pequeño agujero, y allí le ponía unas pedrezuelas de azabache negro, hasta que acabase su penitencia, porque después servían aquellos agujeros para poner en ellos unas pedrezuelas de turquesa o esmeralda, o unos granos de oro no mayores que cabezas de alfileres

<sup>76</sup> Pedro Carrasco, “Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos”, *Tlalocan*, vol. V, núm. 2, 1966, p. 135.

<sup>77</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica.*, t.1, lib. 2, cap. XXXVIII, p. 285 y Carrasco, *Loc. cit.*

gordos, porque no eran mayores los agujeros, y en aquello conocían todos que era Tecuhtli.<sup>78</sup>

La colocación de una nariguera de azabache no era sino el principio de toda una serie de rituales de iniciación por los que tenía que pasar el individuo hasta antes de recibir la nariguera de turquesa. Según Mendieta y Torquemada, pasaba el iniciando cuatro días de penitencia, ayuno, autosacrificio y haciendo ofrendas a los dioses. Estos primeros cuatro días eran los más rudos para el oficiante, pues al término de los mismos, pedía permiso para trasladarse al templo próximo a su barrio y continuar ahí por todo un año las penitencias y ayunos que necesitaba.<sup>79</sup>

También mencionan que una vez colocada la nariguera, el nuevo *tecuhtli* tenía que padecer una serie de injurias, empujones y jalones sobre su vestimenta para ponerlo a prueba sobre su tolerancia y carácter. Finalmente, al término del año (o dos según las posibilidades que alcanzaba su economía) el elegido regresaba al templo principal para que le colocaran nuevas mantas con las insignias de su rango, le ataban los cabellos con una correa colocada para ponerle unos plumajes y le daban un arco en la mano izquierda y unas saetas en la derecha, para culminar todo con una gran fiesta y comida.<sup>80</sup>

Desde luego que todo este ritual no aparece representado en los códices, pues de hecho sólo se relata la parte inicial de la perforación de la nariz, pero, al parecer, el señor 8-Venado no tuvo que pasar por todos estos días para culminar su ritual, pues según nos indica el *Códice Nuttall* y el *Colombino*, transcurrieron solamente seis días para que el nuevo *tecuhtli* mixteco reiniciara sus conquistas y emprendiera el camino de regreso a su natal Tilantongo.

Efectivamente, de acuerdo con los códices, la ceremonia de perforación se lleva a cabo en el día 1-Viento del año 7-Casa (1097) y tres días después, en el día 4-Serpiente, vemos a 8-Venado realizando una serie de ofrendas ataviado con los elementos de sacerdote-sacrificador y colocado en posición de cuclillas enfrente del señor 4-Jaguar. Por último, en el día 7-Conejo, 8-Venado conquista un sitio llamado “Lugar del águila” y en 8-Agua hace lo mismo en “Cerro del águila” (figura 66).

<sup>78</sup> *Loc. cit.*

<sup>79</sup> Torquemada, *op. cit.*, pp. 81-82 y Mendieta, pp. 285-287.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 288-291. Guilhem Olivier, “Apuntes para el estudio de los ritos de acceso a la nobleza”, ponencia sustentada en el Simposio “Esteras y Tronos”, Holanda, Universidad de Leiden, 2000.

Lo interesante del caso del señor 8-Venado es preguntarse exactamente ¿qué significado tuvo para un señor mixteco el haber recibido una insignia o título externo que no se otorgaba en la Mixteca misma? ¿Qué consecuencias hubo para los señoríos mixtecos la introducción de un elemento extranjero?

Recordemos nuevamente que la vida de 8-Venado es ejemplar. Se trata de un personaje que no pertenecía al linaje de los gobernantes. si bien su padre y madre eran de estrato noble, no pertenecían para nada al linaje ilustre y gobernante de Tilantongo, por lo que las oportunidades para convertirse en señor eran escasas. No fue sino a través de una prestigiosa carrera militar y de una prolongada preparación religiosa, como 8-Venado fue adquiriendo los méritos necesarios para alcanzar el poder.

Ya vimos las prácticas religiosas llevadas a cabo por 8-Venado para adquirir el título de *yaha yahui* y dominar la facultad de transfiguración por medio del nagualismo. Ahora revisaremos parte de su trayectoria militar que llamó la atención de los toltecas de Cholula.

8-Venado se convirtió en gobernante de Tututepec con la ayuda o apoyo de algunas deidades como la señora 9-Hierba, patrona de la muerte entre los mixtecos. Una vez instalado en el importante señorío de la Costa, el nuevo señor lleva a cabo una extensa campaña militar que le permite dominar numerosos pueblos de esta región.<sup>81</sup> Ya consolidado en su nueva situación, los toltecas parecen interesarse en el gran conquistador, pues envían una importante embajada encabezada por un sacerdote Quetzalcóatl que le entregan presentes y símbolos de poder.

Al parecer, el motivo de la visita era concertar una fuerte alianza militar que se logra pactar a través de un juego de pelota. El señor tolteca interesado en dicha alianza era un gobernante-sacerdote llamado 4-Jaguar, quien le encomienda al gobernante mixteco realizar una serie de conquistas en un sitio no identificado pero llamado Cerro de la Luna. 8-Venado logra vencer a los señores de este sitio y los lleva prisioneros ante 4-Jaguar hasta la propia ciudad de Cholula (figura 67).

---

<sup>81</sup> Arthur A. Joyce, Andrew Workinger y Byron Hamann, "Tututepec: un centro imperial del Posclásico Tardío en la Costa oaxaqueña", *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo, Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán*, Nelly Robles (editora), México, INAH, 2004, pp. 205-230.

Entre paréntesis brevemente comentaremos que el sitio representado en los códices como Lugar de Tules dio pie a una serie de identificaciones diversas por parte de los investigadores. Alfonso Caso, por ejemplo, pensó que se trataba de la Tula arqueológica de Hidalgo, en cambio Mary Elizabeth Smith la identificó con Tulixtlahuaca de Jicayán, un pueblo cercano a la Costa.<sup>82</sup> Marteen Jansen, por su parte, propone que se trata de Tollan-Cholollan, la gran metrópoli tolteca que se encontraba en auge para ese momento y la cual sirvió de marco para la ceremonia de la nariguera.<sup>83</sup> En lo particular consideramos que la identificación de Lugar de Tules como Cholula, según la propuesta de Jansen, es acertada debido a que la documentación disponible sobre la ciudad tolteca coincide con su representación en los códices mixtecos.

Durante un largo recorrido, 8-Venado llega a la ciudad de Cholula y en una ceremonia recibe de manos de 4-Jaguar la nariguera de turquesa que lo eleva al rango de *tecuhli* (figura 68).

Pero nos llama la atención acerca del interés que pudo haber tenido 8-Venado en recibir la nariguera si él ya era gobernante del prestigioso señorío de Tututepec, por lo tanto ¿qué significaba dicho rango?

Según la *Relación Geográfica de Cholula*, a este lugar llegaban los gobernantes y reyes para confirmarse en sus señoríos y estados, para después regresar y tomar posesión de sus tierras.<sup>84</sup>

Es probable, entonces, que la ceremonia de la horadación de la nariz tenía un significado distinto al ritual celebrado en Tlaxcala o México. Para los tlaxcaltecas, el rango de *tecuhli* significaba un ascenso prestigioso en la escala social y política pues los nuevos *tetecuhlin* se hacían señores de un *teccalli* y tenían mando sobre cierta cantidad de gentes que estaban adscritas a esa casa.<sup>85</sup>

Los nuevos *tetecuhlin* que habían adquirido su rango por méritos en la guerra, no podían heredar el cargo a sus hijos, sino únicamente los señores supremos o *tlahtoque* otorgaban el título por sus hazañas de guerra. El *tecuhli*, por tanto, se beneficiaba de su

<sup>82</sup> Mary Elizabeth Smith, *Picture writing from ancient Southern Mexico*. Norman, University of Oklahoma Press, 1973, p. 70

<sup>83</sup> Maarten Jansen, "Un viaje a la casa del sol", en: *Arqueología mexicana* vol. IV, núm 23, enero-febrero 1997, pp. 44-49.

<sup>84</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. 2, pp. 130-131.

<sup>85</sup> Carrasco, *op. cit.*, p. 142.

casa solariega con las tierras y gentes que le correspondían para entregarle tributo y prestarle servicios.

Como podemos observar, esto no parece ocurrir en la Mixteca prehispánica, ya que este tipo de organización social y política no existía en la Mixteca. El señor 8-Venado ya era gobernante de un importante lugar en la Mixteca de la Costa, por lo que seguramente recibía tributos y servicios de los pobladores sujetos a él en aquella comarca, por lo tanto, el interés real de 8-Venado era conseguir el señorío de Tilantongo y ser reconocido como el nuevo soberano de Mixteca Alta.

Si bien el *Códice Bodley y Colombino* parecen indicar que el rango de *tecuhtli* le fue otorgado a 8-Venado por sus méritos militares en la conquista del “Cerro de la Luna”, por el contrario, el *Códice Nuttall* no menciona para nada dicha conquista, y parece mostrarnos más bien que el reconocimiento de los toltecas de 4-Jaguar fue en términos de colaboración y alianza entre iguales. Varias escenas muestran a 8-Venado y a 4-jaguar realizando ofrendas en común y llevando a cabo grandes campañas militares.

De esta manera, 8-Venado consigue un muy importante apoyo externo para consolidar su posición en la Mixteca y fundar una nueva dinastía en Tilantongo.

Como menciona el *Nuttall* y el *Colombino*, 8-Venado llega a Cholula con todos los símbolos sagrados que había tenido en Tututepec para que fueran investidos de un nuevo poder. En efecto, tanto el bulto sagrado como el bastón cosmológico fueron llevados de Tututepec a Cholula y luego, finalmente, transportados a Tilantongo para ser depositados en el templo y fundar simbólicamente una nueva dinastía.

La nariguera de turquesa le significó, entonces, a 8-Venado, su reconocimiento como fundador de un nuevo linaje y de un nuevo sistema político que contrapunteara al viejo sistema de linajes de la Mixteca. Es muy probable que 8-Venado jamás hubiera sido reconocido como verdadero gobernante por los linajes tradicionales, así que tuvo que recurrir a símbolos externos que lo legitimaran como un fundador de dinastías apoyado, desde luego también, por los símbolos internos de prestigio y poder otorgados por los dioses, como son los bultos sagrados, los bastones cosmológicos y otros elementos.

Un indicio de que 8-Venado fue fundador de su propio linaje lo vemos en la lista de gobernantes de Tezacoalco, en la que se presentan todos sus sucesores en línea recta,

desde 4-Perro, su hijo, hasta 13-Águila, su tataranieta, mostrando todos y cada uno de ellos la nariguera de turquesa como símbolo de su nuevo rango y poder (figura 69).

Por lo tanto, la nariguera de turquesa se convirtió, para los mixtecos, en un símbolo de poder supremo, enteramente hereditario y exclusivo de un linaje.

En suma, la ceremonia de *tecuhtli* para los señores mixtecos representó: 1) un símbolo externo, 2) una nueva forma de legitimación, 3) estaba en contraposición con los antiguos linajes tradicionales, y 4) era un título hereditario.

En conclusión, creo que podemos finalmente resaltar la importancia de los rituales de entronización o rituales de toma de poder en los términos inicialmente descritos, es decir, como señalaron Arnold van Gennep y Catherine Bell, los ritos de pasaje marcan culturalmente la transición de una persona de una etapa de la vida social a otra. Estos ritos frecuentemente representan un orden sociocultural que sobrepasan el orden biológico natural.<sup>86</sup>

En el caso de los ritos de poder analizados en la Mixteca, vimos cómo los señores antes de convertirse en gobernantes tuvieron que pasar por una etapa previa de autosacrificios y prácticas ascéticas que los llevaron a ser hombres sacralizados, es decir, los aspirantes al trono dejaron atrás, primero, su propio grupo e identidad social y pasaron a través de una etapa de “no identidad ni filiación” antes de ser admitidos en otro grupo social que les confiere una nueva identidad.<sup>87</sup> Estos ritos de iniciación caracterizan el acceso de todo individuo a otro grupo y dichas etapas crean estados y pasajes simbólicos que redefinen la identidad social y personal.

El señor mixteco al dejar su anterior *status* como primogénito o futuro sucesor del soberano, entra a una etapa de transición religiosa al realizar prácticas sacerdotales, al término de las cuales ocurre una transformación completa del individuo ahora capacitado para tomar el poder y convertirse en un gobernante o *yya*. El nuevo señor cambia de un estado a otro y se vuelve un personaje que ya no pertenece al orden común sino al ámbito sacro que lo capacita para ejercer el poder.

La entronización del señor, la adjudicación de los emblemas y símbolos de poder, las insignias, vestimentas y todos aquellos iconos que demuestran la autoridad de un soberano forman parte de los ritos políticos. Como habíamos mencionado en la

---

<sup>86</sup> Bell, *op. cit.*, p. 94

introducción del presente trabajo, los ritos políticos definen el poder en dos dimensiones: la primera, en la cual hacen uso de los símbolos y de la acción simbólica, y la segunda, demuestran la legitimación de esos valores y metas por medio de su iconocidad.<sup>88</sup>

Pero en lo que se refiere al uso y significado de tales símbolos, corresponde la segunda parte de este escrito que iniciaremos a continuación.

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 129.

### CAPÍTULO 3

#### BULTOS SAGRADOS

El culto al bulto sagrado es una actividad ritual que se halla de manera frecuente en diversas partes de Mesoamérica. Representaciones y descripciones de los bultos sagrados están documentadas en códices y manuscritos del mundo nahua, maya, quiché, zapoteco y, desde luego, mixteco. Es precisamente en los códices mixtecos donde encontramos un buen número de imágenes que aluden a los diversos tipos de bultos que existían. Efectivamente, los bultos sagrados no solamente se distinguían por su forma, sino también por su contenido y por los objetos asociados a ellos.

A pesar de la importancia de los bultos sagrados en Mesoamérica, pocos han sido los estudios dedicados a ellos. Entre los más destacados podemos mencionar a Stenzel (1972), quien realizó una interesante comparación entre los bultos de los pueblos de Estados Unidos y los que existieron en Mesoamérica. A su vez, Nowotny (1961, 1966) identificó numerosas imágenes de envoltorios en los códices, además de analizar un ritual en el *Códice Borgia* que consistió en la apertura de un bulto sagrado. El autor austriaco también se percató de las similitudes entre los bultos norteamericanos y los mesoamericanos. En los últimos años, Nelly Gutiérrez (1986) vuelve a señalar la importancia de este tipo de objetos en la religión mesoamericana y John Pohl (1994) retomó los datos existentes en la etnografía norteamericana sobre el empleo de los bultos y los aplicó en algunas de las imágenes de fardos en los códices mixtecos. Guilhem Olivier (1995) hace un análisis muy completo sobre el significado de los bultos y en un trabajo reciente (manuscrito en prensa) identifica varios bultos sagrados en el *Mapa de Cuauhtinchan 2* y propone novedosos esquemas interpretativos.

En el estudio que mostraremos a continuación, hemos podido identificar varios tipos de bultos sagrados que se hallan representados en los códices mixtecos. Dicha variabilidad se debe, al parecer, al uso específico de cada uno y al contenido o deidad al que estaba dedicado.

De acuerdo al análisis que hemos realizado en los códices mixtecos, es posible clasificar a los bultos bajo tres categorías: 1) por su forma, 2) por su contenido, y 3) por el ritual al que estaban asociados.

### 3.1. Forma

Por la forma en que están representados los diferentes bultos, los hay circulares u ovalados y rectangulares o alargados. Los bultos circulares u ovalados (que son los más conocidos en la plástica mesoamericana) aparecen frecuentemente de color blanco y por lo general se les dibuja completamente amarrados por medio de unas cuerdas que sujetaban una o varias mantas (figuras 1 y 3). Según se observa en algunos códices, las cuerdas amarradas llegaban a caer por ambos extremos del envoltorio y eran colocados uno o varios moños arriba de ellos; pero en otras imágenes, una especie de paño o manta parece cubrir los dos lados del bulto. En el *Códice Nuttall*, por ejemplo (figura 2a), se encuentra un bulto blanco asociado a los instrumentos para encender el fuego. En ambos lados del bulto se ve el dibujo de una tela o paño en color blanco que cubre la parte superior. Sin embargo, es en el *Códice Colombino* y *Becker 1* donde encontramos una gruesa tela en color rojo que cubre casi completamente el bulto redondo (figura 2 b). En otras representaciones, una pequeña manta en forma triangular atraviesa la parte central del fardo como si fuera una última cubierta que lo envuelve. En la mayoría de las ocasiones, esta manta triangular aparece pintada de color rojo y blanco, o rojo y amarillo (figura 3).

Según observamos en varias páginas de los códices, algunos bultos eran adornados con plumas de quetzal en la parte superior (tal y como aparece en el *Bodley*, figura 4a), o con recortes de papel o tiras de tela colocadas también por arriba como aparece en el *Becker 1* (figura 4b).

Los bultos circulares en color blanco indudablemente refieren a que las mantas que lo formaban no eran teñidas, sino que conservaban el blanco natural de algodón. Sin embargo, existen representaciones en las que el bulto ovalado aparece en diferentes colores, por ejemplo, en el *Códice Colombino* el fardo está pintado en color azul cubierto por otras telas en color rojo (figura 2b). En el *Becker 1*, el bulto redondo está en color rojo y en el

*Bodley* (figura 2c) suele aparecer también pintado en azul, lo que hace suponer que en todos estos casos las mantas estaban teñidas con esos colorantes.

Como bulto rectangular hemos denominado al que aparece en una posición enhiesta, alargada, cuyo empleo se encuentra ampliamente documentado en los códices mixtecos. Fue la página 3 del *Códice Selden* la que nos dio la pauta para identificar a este tipo de envoltorios (figura 5). Al inicio de dicha página, (en la parte central de una especie de patio almenado) se encuentra un sacerdote llamado 10-Lagartija, quien se halla amarrando un tipo de bulto que parece estar todavía abierto. Los elementos que aparecen ahí dibujados como las plumas rojas, el recorte de papel y la cabeza de mujer, forman parte del contenido del bulto (figura 5), pero por ahora fijaremos nuestra atención en la forma que presenta este fardo que en la siguiente franja de lectura del códice se encuentra ya cerrado.

El envoltorio tiene una forma semicircular en la parte inferior y rectangular en la superior (figura 5b). La parte central de lo que parece una bolsa está atravesada por dos tiras alargadas que terminan en puntas o conos pintadas en color ocre y rojo; la parte superior del conjunto se encuentra rematado por tres tiras verticales de piel de jaguar que parecen asomarse o salir del bulto; finalmente, por el lado derecho de la bolsa, está dibujada en forma alargada una espiga o flor de maíz.

Debido a las características que presenta, Alfonso Caso lo denominó “bulto de Xipe” y lo identifica, a su vez, como parte del nombre de un lugar o topónimo que tuvo gran importancia en la historia mixteca (Caso, 1960: 26) (figura 6).

La representación del Bulto de Xipe en los códices mixtecos varía un poco entre sí. Por ejemplo, en el *Códice Bodley* si bien conserva la forma redondeada en la parte inferior y rectangular en la superior, los colores asociados son el blanco y el rojo, a diferencia de los bultos del *Selden* en los que aparece el color ocre. Pero en ambas variantes se dibujaron por igual las tiras alargadas que cruzan el fardo y que terminan en un cono que sale de un anillo o rueda (figura 7 a y b). Precisamente, todos estos elementos están asociados a la deidad conocida en el mundo nahua como Xipe, incluso en el *Códice Nuttall* se muestra un conjunto de sacrificios con personajes que portan el tocado de esta deidad (figura 7 c y d).

Pero el Bulto de Xipe, además de presentar esta forma redondeada en el extremo inferior, se le llega a dibujar de otra forma en los *Códices Nuttall* y *Vindobonensis*. En estos códices dicho bulto no tiene la forma redondeada, sino que es completamente rectangular y

parece cubrir solamente una especie de atado de madera o ramas que incluso sale por debajo del envoltorio, mas conserva las bandas terminadas en punta, las tiras que salen por arriba de él y los colores rojo y blanco (figura 8).

Llama la atención que el elemento rojo y blanco sea, en efecto, algún tipo de piel doblada y pintada, pues podría tratarse también de textiles o quizá papel doblado y pintado con los colores asociados a Xipe. Por esta razón, algunos autores modernos prefieren referirse a este fardo como simplemente “bulto rojo y blanco” o “haz de varitas”.<sup>1</sup>

Lo interesante de este bulto en las representaciones del *Nuttall* y *Vindobonensis* es que podemos observar su contenido, su presencia en diferentes rituales y, sobre todo, porque nos sirvió para identificar otro tipo de bultos rectangulares. Efectivamente, en el *Códice Vindobonensis* además de los bultos verticales de color rojo y blanco, aparece también otro tipo de bultos representados de la misma forma, pero sus colores son ocre y blanco. En la página 35 del *Vindobonensis* (figura 9), se representa por primera vez a este bulto junto con lo que parece una caja o jaula de madera. El contenido de este bulto es el mismo que el de color rojo y blanco: un atado de varas o palos de madera que se encuentran envueltos por una tela o papel con franjas ocre y blancas. Justo por en medio se cruza un moño con el mismo diseño del otro bulto, ya que también termina en punta o cono. La semejanza entre el bulto rojo y blanco y el fardo ocre y blanco es enorme. No se trata únicamente de un atado de maderos o leña, porque incluso en el *Vindobonensis* aparece precisamente esta representación (una carga de leña se encuentra atada con una hoja de papel colocada como ofrenda, figura 10), sino que sugerimos que se trata de un tipo de bulto sagrado asociado a ciertos contextos rituales. Incluso en el *Códice Nuttall*, aparecen asociados ambos tipos de bultos, sólo que uno muestra su envoltorio salpicado de gotas de hule y sujetando unas varas en color verde. Mientras que el de color rojo y blanco envuelve a las maderas o ramas ya conocidas (figura 11).

Otra imagen del bulto rectangular que aparece en el *Nuttall* y en el *Vindobonensis* lo encontramos en el *Códice Becker 1*, donde el bulto rojo y blanco aparece como nombre de un lugar conquistado por el Señor 8-Venado. En la página 11 del *Códice Becker 1*, el fardo aparece con la parte inferior redondeada y con su extremo superior rectangular, tal como lo

---

<sup>1</sup> Bruce E. Byland y John M. D. Pohl, *op.cit.*, (1994), pp. 72-73; Maarten Jansen y G. Aurora Pérez Jiménez, *op.cit.*, (2000), p. 109.

vimos en el *Selden y Bodley*, pero sabemos que se trata del mismo tipo de bulto pues es exactamente el mismo lugar conquistado por 8-Venado en el *Códice Nuttall* (figura 12).

Otro tipo de bulto alargado lo hayamos en la página 31 del *Vindobonensis* (figura 13a), cuya forma es muy similar a la del rojo y blanco, sólo que su contenido es diferente. En este bulto vemos cuatro mazorcas de maíz amarradas o atadas con la misma franja o moño en color rojo y blanco, como el Bulto de Xipe. De que se trata también de un bulto podemos comprobarlo por el hecho de que también aparecen bultos circulares cuyo contenido es maíz (figura 13 b).

Una clase de bulto alargado, pero con forma redondeada en la parte de abajo, lo encontramos en la página 7 del *Códice Bodley* (figura 14). Este fardo es muy diferente a todos los anteriores, pues la envoltura principal parece ser de algún tipo de textil adornado con grecas. Al parecer, el contenido de este bulto está relacionado con flores que parecen asomarse en la parte superior.

Por último, vamos a referirnos a un bulto que tiene forma rectangular pero cuya característica principal es la de poseer una máscara sobrepuesta en la parte superior. En la página 39 del *Vindobonensis* (figura 15), se encuentra un diseño alargado y rectangular pintado con bandas en color blanco y ocre. Por la forma enhiesta que tiene, parece tratarse de un bulto con la efigie del dios de la lluvia, aunque también tiene pequeñas protuberancias o volutas que simbolizan a una figura de piedra. El bulto se encuentra colocado dentro de una cuna y, al parecer, forma parte del nombre de una serranía o planicie. La máscara o efigie del dios de la lluvia sobrepuesta al envoltorio quizá nos refiera al contenido, pues es probable que en su interior existiera algún objeto o figura relacionada a esta deidad, aunque, como mencionamos, pudiera tratarse también de una figura de piedra del dios de la lluvia.

Una representación semejante, la encontramos en la página 37 del *Nuttall* (figura 16), donde observamos nuevamente una máscara del dios de la lluvia colocada dentro de una cuna en medio de dos grandes cerros. Si bien el objeto en el que descansa la efigie del dios de la lluvia no es muy claro, al menos guarda cierta semejanza con el sitio en el que se encuentra, lo que nos hace pensar en la similitud con el lugar que vimos en el *Vindobonensis*.

Un envoltorio rectangular muy interesante se encuentra en la página 8 del *Códice Becker I* (figura 17). A pesar de lo deteriorado de este documento, se alcanza a apreciar un objeto alargado en color café u ocre que muestra sobrepuesta una cabeza de animal de grandes dimensiones. No acertamos a identificar la clase de animal de que se trate, pero todavía se puede apreciar parte de la oreja, del ojo y del hocico, que nos recuerda la forma del jaguar. Sospechamos que se trata de un bulto por la presencia de las tiras alargadas en color rojo y blanco que parecen envolver a la figura y por el moño que se encuentra colocado en la parte central.

Esta muy particular representación nos refiere a la elaboración de bultos hechos con pieles de jaguar en los que tal vez se colocó la cabeza de este animal.

### 3.2 Contenido

El contenido de los bultos o envoltorios sagrados está ampliamente documentado tanto en fuentes prehispánicas como en escritos coloniales a lo largo de diversas regiones de Mesoamérica. Incluso podemos decir que el contenido era tan variado que no es posible circunscribirlo a un solo elemento. Del mundo nahua provienen descripciones muy completas acerca del contenido de los bultos sagrados. Por ejemplo, el cronista Juan Bautista de Pomar refiere en su *Relación Geográfica de 1582* la existencia de dos bultos muy reverenciados en la ciudad de Tezcoco.<sup>2</sup>

Según Pomar, los bultos estaban resguardados en un aposento llamado *tlacatecco*, lugar que se ubicaba a un lado del templo mayor de Tezcoco; él nos dice:

Junto al cu y templo mayor, había una sala y aposento que llamaban *tlacatecco*, que se interpreta por 'casa de hombres de dignidad', en donde se guardaban, por cosas principalísimas y divinas, dos envoltorios o lios de muchas mantas muy ricas y muy blancas: el uno, del ídolo de Tezcatlipoca, y el otro, de Huitzilopochtli. En el de Tezcatlipoca estaba un espejo de alinde, del tamaño y compás de una media naranja grande, engastado en una piedra negra tosca. Estaban, con ella, muchas piedras ricas sueltas, como eran chalchihuites, esmeraldas, turquesas, y de otros muchos géneros. Y la manta que estaba más cercana del espejo y piedras, era pintada de osamenta humana.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> René Acuña (editor), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, vol. 3, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, t. VIII, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 59.

De acuerdo a lo que nos dice esta autor, el bulto de Tezcatlipoca tenía como contenido el espejo o *tezcutl*, emblema característico de esta deidad, junto con otras piedras preciosas que permanecían envueltas con él. Por otra parte, en cuanto al de Huitzilopochtli, continúa describiendo el autor, el contenido eran dos espigas de maguey que se encontraban atadas o envueltas en muchas mantas.<sup>4</sup>

Otro historiador indígena de finales del siglo XVI, Cristóbal del Castillo, escribió una asombrosa relación histórica sobre la salida y migración de los mexicas cuando partieron de un lugar llamado Aztlán-Chicomóztoc.<sup>5</sup> Toda la peregrinación, de acuerdo con Del Castillo, era guiada por un gobernante llamado Huitzilópoçh, quien tenía la facultad de poder hablar con Tetzauhtéotl, el dios patrono de los mecitin. Cuando los migrantes llegan a Culhuacan, muere Huitzilópoçh por su avanzada edad, pero su cuerpo es depositado en una caja de piedra de la cual, después de cuatro años, sus huesos son extraídos y colocados dentro de un bulto que servirán como repositorio del dios Tetzauhtéotl.<sup>6</sup> Es decir, los huesos de Huitzilópoçh sirvieron como morada para que residiera en ellos la deidad principal y por medio de los cuales Tetzauhtéotl podría comunicarse y manifestar sus designios a los sacerdotes encargados del envoltorio. De esta manera, el guía y gobernante deificado llevaría el nombre de Huitzilopochtli-Tetzauhtéotl.

De acuerdo con esta descripción, el famoso bulto sagrado de Huitzilopochtli contenía los huesos de un personaje llamado Huitzil o Huitzilópoçh que se había convertido, tras su muerte, en la imagen o representante del dios tutelar de los mexicas, llamado en esta fuerte Tetzauhtéotl. De esta manera, dios y hombre-dios estaban unidos por medio de los huesos que conformaban el contenido del envoltorio sagrado.

Según otras descripciones, como la de fray Gerónimo de Mendieta, los contenidos de algunos bultos eran las mantas o vestimentas de los dioses que se habían sacrificado en tiempos primigenios para darle movimiento al sol.<sup>7</sup> Estas vestimentas habían sido envueltas

---

<sup>4</sup> *loc. cit.*

<sup>5</sup> Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 121 y 123.

<sup>7</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, estudio preliminar de Antonio Rubial García. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, vol. 1, p. 184.

por los primeros sacerdotes o seguidores de las deidades junto con algunos palos que tenían en su interior piedras de chalchihuite y pieles de serpiente y jaguar.<sup>8</sup>

Un último ejemplo, lo encontramos en la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, quien refiere la existencia de un bulto sagrado en poder de Gonzalo Tecpanécatl, señor de la parcialidad de Tepeticpac.<sup>9</sup> Según nos menciona este autor, el cacique indígena poseía las cenizas del dios Camaxtle, patrono de los tlaxcaltecas, en un pequeño adoratorio dentro de su casa. Cuando Gonzalo Tecpanécatl entrega el envoltorio a fray Diego de Olarte, guardián de Tlaxcala, éste lo desata y encuentra, además de las cenizas, un pequeño cofre de palo que contenía un chalchihuitl y cabellos rubios que pertenecieron a Camaxtle.<sup>10</sup>

Dentro de la iconografía nahua, encontramos varias representaciones de bultos sagrados que muestran el contenido de cada uno de ellos. En la lámina 3 del *Códice Azcatitlan* se representa una extraordinaria escena donde aparecen nueve *teomamaque* o cargadores de dioses que parecen encabezar la migración mexicana tras su paso por Culhuacán. Cada uno de los sacerdotes o cargadores lleva a cuestas un bulto en forma rectangular en cuyo borde superior se asoma una figura o imagen que representa la deidad protectora del grupo. Este conjunto de nueve *teomamaque* o cargadores es único dentro de la historiografía de la migración mexicana pues, como menciona Graulich, el *Códice Azcatitlan* relata mayores detalles que ninguna otra fuente sobre la migración.<sup>11</sup>

Es interesante anotar que en este manuscrito los bultos sagrados están dibujados en forma rectangular salvo el que es transportado por la mujer Chimalma que tiene la forma ovalada más conocida.

El contenido de cada uno de los bultos es muy variado y el glifo o elemento que aparece ahí, indudablemente refiere una representación de la deidad. Considerando la importancia de esta página, describiremos a continuación la deidad transportada por cada uno de los cargadores (figura 18).

<sup>8</sup> *loc. cit.*

<sup>9</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, pp. 235 y 236.

<sup>10</sup> *loc. cit.*

<sup>11</sup> *Codex Azcatitlan*, introducción de Michel Graulich y comentario de Robert H. Barlow revisado por Michel Graulich, París, Bibliothèque nationale de France, Société des Americanistes, 1995, p. 28.

En primer lugar, se encuentra un sacerdote llama Axayacatl que lleva en el bulto la imagen del dios Tlaloc. Enseguida aparece un personaje cuyo antropónimo podría ser Coatzon, “Cabellera de Serpiente”,<sup>12</sup> quien lleva a cuestas un elemento que parece representar un templo o casa rematado por una pluma. El tercer *teomama* o cargador es Chimalma, que porta un bulto ovalado, pero cuyo contenido es diferente a los demás, ya que podría tratarse de la insignia de plumas de garza o *aztaxelli* que llevan los guerreros representados en este mismo códice. Por lo que quizá este elemento simbolizaría el aspecto guerrero de Huitzilopochtli. El cuarto personaje, Apanécatl, cuyo antropónimo aparece asociado a otros glifos que llevan otros sacerdotes, carga también como deidad a la misma insignia que lleva Chimalma, las plumas de garza que eran colocadas en la cabeza de los guerreros. El quinto sacerdote llamado Cuauhcoatl carga un bulto sagrado que contiene un objeto semicircular en color rojo y del que salen volutas oscuras. Se trata del bulto sagrado de Tezcatlipoca, cuya imagen nos recuerda la descripción de Pomar sobre el fardo que se conservaba en Texcoco. El siguiente sacerdote se puede identificar como Tezcacoatl, aunque el glifo de serpiente no tiene dibujados los espejos, pero es el que lleva la imagen de Huitzilopochtli, la cabeza del colibrí, tal y como se menciona también en el *Códice Boturini* (figura 19).<sup>13</sup> El contenido del séptimo fardo no puede identificarse, pues no se representó ninguna imagen en el bulto que transporta el sacerdote. El penúltimo personaje, que lleva por antropónimo el signo de una flor, carga la imagen del dios o diosa 7-Serpiente, representado aquí por su nombre calendárico. Por último, aparece un *teomama* con un antropónimo compuesto por un glifo de cerro y una mano que porta en el bulto una pequeña figura humana adornada con el *aztaxelli* o plumas de garza en la cabeza. La representación de esta deidad es desconocida en la iconografía mexicana, pero proponemos que se trata de una imagen del jefe-guía Huitziton o Huitzilopoch que, de acuerdo con Cristóbal del Castillo, era el guía durante la peregrinación.

Por lo descrito hasta aquí, hemos podido percatarnos de la amplia variedad de bultos sagrados que existían y la manera tan diferente en que aparecen representados. Sobre estas páginas estamos de acuerdo con Graulich en que los nueve sacerdotes o cargadores no son los guías o *teomamaque* de las ocho tribus migratorias que encontraron los mexicas a su

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>13</sup> *Códice Boturini*, reproducción facsimilar de Dinorah Lejarazu y estudio introductorio de Manuel A. Hermann Lejarazu, México, Grupo Gisma, 1991. p. 2.

paso por Culhuacán, sino que son los diferentes bultos que eran adorados por los diversos calpulli que integraban a los mexicas desde su salida de Aztlán.<sup>14</sup>

La razón de este breve análisis en el mundo nahua lo hemos realizado para poder identificar el contenido de los bultos sagrados en la cultura mixteca. Afortunadamente contamos con algunas descripciones en fuentes coloniales que refieren al contenido de los bultos tanto entre los mixtecos, como entre otros grupos oaxaqueños.

Efectivamente, entre los ixcatecos existía un importante culto a dos bultos sagrados que contenían los ídolos o deidades adoradas por la población.<sup>15</sup> Según se menciona en la Relación Geográfica de Ixcatlán, los dos ídolos estaban hechos de piedra verde y se encontraban forrados en mantas metidos dentro de unos cestos que eran resguardados por los sacerdotes. Los dos bultos permanecían ocultos en el templo y únicamente durante las fiestas del año eran sacados para recibir las ofrendas del pueblo.<sup>16</sup>

En el pueblo zapoteco de Quiégolani, según menciona fray Francisco de Burgoa, existía un importantísimo culto a un envoltorio cuyo contenido era una mazorca. De acuerdo a su descripción, durante la cosecha de maíz los zapotecos escogían la mazorca más grande y de mejor grano que se había dado ese año para ofrendarla como deidad. La mazorca era colocada en un altar a la que le dedicaban ceremonias, sacrificios, cantos y bailes. Incluso, la mazorca misma era vestida con ropa a su medida a la que le ponían piedras verdes como adornos. Una vez que terminaban las ceremonias, la mazorca era envuelta en un lienzo blanco de algodón y quedaba guardada hasta la temporada de siembras. Llegada la época de la siembra, los sacerdotes llevaban el bulto al lugar donde se encontraban las milpas y lo ponían dentro de un cuero de venado para enterrarlo en un hoyo justamente en medio de los sembradíos.<sup>17</sup>

De todas estas detalladas descripciones, no nos cabe la menor duda sobre la variedad de bultos que existían y los diferentes rituales a los que estaban dedicados. En los

<sup>14</sup> *Códice Azcatilán, op.cit.*, p. 48.

<sup>15</sup> René Acuña (editor), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. 1, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 230.

<sup>16</sup> *loc. cit.*

<sup>17</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América...*, edición facsimilar de la obra publicada en 1674, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, UNAM, CNCA, Universidad Autónoma Benito Juárez, 1997, t. 2, f. 332 r y v.

códices mixtecos hemos podido identificar, de acuerdo a su contenido, nueve diferentes bultos que probablemente aluden a un culto en particular.

En una buena parte de los códices mixtecos, los bultos circulares aparecen representados únicamente con uno o varios moños y con las telas o cuerdas que los sujetaban. En estos bultos no podemos identificar el contenido debido a que no se dibujó encima de ellos ninguna figura o efigie que podría indicarnos el culto al que estaba relacionado. Sin embargo, en otras ocasiones, es en realidad el contexto de la narrativa lo que nos ayuda a identificar el contenido del bulto (figura 20).

En efecto, en las páginas 14 y 15 del *Códice Nuttall* aparecen representados varios bultos circulares que son transportados por dos sacerdotes llamados 10-Caña y 10-Zopilote (figura 21 a y b). El contenido del bulto se nos revela en la página 15-II, donde encontramos dibujado un gran fardo redondo con una imagen de un cuchillo de pedernal y un rostro o cara que se asoma desde su interior. Se trata del envoltorio sagrado del Señor 9-Viento “Quetzalcoatl” que podemos identificarlo tanto por el nombre calendárico que lo acompaña como porque está colocado dentro del templo de la serpiente emplumada (figura 21 c). Este lugar, al parecer, estaba destinado como asiento o pueblo para la Señora 3-Pedernal y el Señor 5-Flor, protagonistas de estas páginas, que habían emprendido una peregrinación acompañados por cuatro sacerdotes.

El hecho de que el bulto sagrado esté relacionado con la representación de un gran pedernal, nos remite indudablemente al mito que se encuentra narrado en el *Códice Vindobonensis* (figura 22), en el que se menciona el nacimiento de Quetzalcoatl precisamente de un gran pedernal. El contenido del envoltorio, por lo tanto, era el pedernal del que había nacido la deidad, por lo que en varias ocasiones a lo largo del *Códice Nuttall*, se identifica a Quetzalcoatl con este mismo mineral.

En la página 19 del *Nuttall* (figura 23), aparece representado el templo con el envoltorio sagrado que tiene dibujado encima de él un gran pedernal acompañado de un madero y un taladro o caña que servían para encender el fuego. En la siguiente sección de esta página, nuevamente aparece el fardo circular con el gran pedernal y el rostro de Quetzalcoatl junto con su nombre calendárico y los instrumentos para encender el fuego (figura 24). Lo interesante aquí es mencionar que el bulto de Quetzalcoatl está colocado en

un lugar diferente, pues se halla puesto en un sitio llamado Cerro Blanco de Pedernales, y no vuelve a aparecer colocado dentro del Templo de la Serpiente Emplumada.

Según nuestra interpretación, el hecho de que el bulto de Quetzalcoatl fuera reubicado en otro sitio, se debe a que la Señora 3-Pedernal tuvo que mudarse de asiento para casarse con el Señor 12-Viento y fundar juntos un nuevo pueblo en Cerro Blanco de Pedernales. La lectura global de la página 19 del *Nuttall* así nos lo indica (figura 25). Precisamente, del templo donde estaba colocado originalmente el bulto de Quetzalcoatl hay un camino que sale por debajo pintado con huellas de pies. Sobre este camino van dos personajes que llevan a la Señora 3-Pedernal rumbo a su boda con el Señor 12-Viento, cuyo baño ritual se realiza junto al Cerro Blanco de Pedernales.

Por lo tanto, el culto al bulto sagrado de Quetzalcoatl que originalmente se realizaba en el Templo de la Serpiente emplumada, tuvo que realizarse posteriormente en el Cerro Blanco de Pedernales, lugar en el que se casan los señores 3-Pedernal y 12-Viento, inaugurando así un nuevo lugar dedicado a Quetzalcoatl. Sin embargo, el sitio final del culto al envoltorio de 9-Viento no iba a ser Cerro Blanco de Pedernales, sino Tilantongo, uno de los más importantes señoríos de la mixteca. Efectivamente, en la página 21 del mismo *Códice Nuttall* (figura 26), nuevamente encontramos al Señor 12-Viento, esposo de 3-Pedernal, cargando sobre sus espaldas un gran templo en cuyo interior está un bulto circular. Este personaje, junto con su acompañante llamado 3-Pedernal que también carga un bulto redondo, se dirige a un lugar llamado Cerro del Sol, en cuya cima se ha colocado un templo con el nombre calendárico de 9-Viento que ya contiene dentro de él el bulto sagrado, el madero para encender el fuego y una vara o bastón de papel.

Como mencionamos en el capítulo uno, no se ha podido ubicar con precisión el lugar denominado Cerro del Sol por parte de diversos investigadores, pero los personajes que aparecen representados aquí son los mismos que encontramos en la página 1-III del *Códice Bodley*, y que Alfonso Caso reconoció como los fundadores del Señorío de Tilantongo.<sup>18</sup> Se trata de la Señora 1-Muerte "Adorno de Sol" y del Señor 4-Lagarto "Águila Sangrienta", quienes reciben la llegada de 12-Viento. Según el *Códice Nuttall*, el

<sup>18</sup> Alfonso Caso, *op. cit.*, (1960), pp. 25 y 26. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez. *Crónica Mixteca: el rey 8-Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teoznoalco - Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Nuttall*, España - Austria - México, Sociedad Estatal Quinientos Centenario, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 134.

culto al bulto sagrado de 9-Viento se instaura en el Cerro del Sol, cuyo repositorio final sería posteriormente el Templo del Cielo, lugar reconocido en la Relación Geográfica de Tilantongo como el asiento del adoratorio fundado en la cima de una peña.<sup>19</sup> Por esta razón, pensamos que el lugar Cerro del Sol debe encontrarse en un sitio cercano al actual Tilantongo, si no es que incluso éste fue el nombre del antiguo lugar en el que posteriormente se fundaría el Templo del Cielo. También por esta razón en la página 42 del *Nuttall* encontramos representado el Templo del Cielo de Tilantongo con el bulto sagrado de Quetzalcoatl en forma de pedernal colocado dentro de él (figura 27).

Sin embargo, al parecer, no todos los bultos sagrados contenían las reliquias o los objetos relacionados a una deidad. Efectivamente, continuando con nuestro análisis de las páginas 14 a 22 del *Nuttall*, nos hemos percatado que uno de los bultos circulares cargados por los sacerdotes asociados a la Señora 3-Pedernal lleva sobrepuestos los instrumentos para encender el fuego. Si efectivamente la figura o efigie colocada encima del bulto nos refiere al contenido, tal y como vimos en el caso de 9-Viento “Quetzalcoatl”, y en los del *Códice Azcatlan*, entonces el contenido de este bulto es el madero horadado y el taladro para producir el fuego. En la página 15-I del *Nuttall*, se observa claramente que son dos bultos circulares los transportados por los sacerdotes acompañantes de la Señora 3-Pedernal (figura 21b). El primero, ya sabemos, contenía el pedernal de 9-Viento; mientras que el segundo, probablemente, guardaba los instrumentos para encender el fuego.

En la página 17-II de este mismo códice, nuevamente encontramos representado el Templo de la Serpiente Emplumada en cuyo interior se encuentra un bulto redondo con los instrumentos para encender el fuego arriba de él. En este caso podría tratarse de que únicamente fue representado uno de los dos bultos introducidos en el Templo de la Serpiente Emplumada, pero quizá implícitamente si haga mención a los dos (figura 28b). La razón de esta idea la sustentamos por el hecho de que también encima de este bulto se representó un bastón o barra de papel relacionada a Quetzalcoatl. En la página 48 del *Vindobonensis* (figura 29), se muestra el momento en que 9-Viento “Quetzalcoatl” desciende del cielo por medio de una cuerda llevando consigo todos los emblemas y símbolos sagrados. 9-Viento lleva en el brazo derecho la barra o bastón de papel que

<sup>19</sup> René Acuña (editor), *op. cit.*, t. II, p. 234.

aparece encima del bulto de la figura 28 b; mientras que en el brazo izquierdo porta el denominado por Caso Bastón de Venus.

La asociación de la barra de papel con Quetzalcoatl es interesante, pero es posible también que no necesariamente este objeto esté vinculado directamente al culto a Quetzalcoatl. En la página 18 del *Nuttall*, nuevamente volvemos a encontrar el Templo de la Serpiente emplumada con un bulto circular dentro de él (figura 30a). Lo extraño aquí es que en esta escena no se dibujó ninguna figura u objeto encima del fardo, por lo que no sabemos a cuál de los dos objetos se está representando. Por el contexto de la narrativa sabemos que se trata del bulto de 9-Viento, pues al parecer esta sección del *Códice Nuttall* nos habla en general de la introducción del culto a Quetzalcoatl en la Mixteca.<sup>20</sup>

Si en esta escena del *Nuttall* no se reveló el contenido del bulto, en cambio sí vuelve a mencionarse en la página 19, donde otra vez encontramos dentro del templo el bulto circular con un gran pedernal y los instrumentos del fuego dibujados a arriba de él. En este caso concreto, sospechamos que sí se hace nuevamente mención a dos diferentes bultos: el primero, el de Quetzalcoatl, conteniendo el gran pedernal, y el segundo, con los instrumentos para encender el fuego (figura 30b).

La idea que tenemos con respecto a que el contenido de uno de los bultos representados en esta sección del *Códice Nuttall* sean los instrumentos para hacer el fuego, la tenemos apoyada en dos argumentaciones. Una proviene de las imágenes encontradas en los códices mixtecos mismos, la segunda procede de un relato registrado por fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana*.

El primer argumento lo apoyamos nuevamente en las escenas de la página 19 del *Nuttall* (figura 31) donde el Señor 12-Viento, antes de su matrimonio con la Señora 3-Pedernal, recibe en el cielo de manos de los dioses 4-Lagarto y 11-Lagarto un pequeño templo o casa y el madero horadado con la caña. Del mismo modo como lo hiciera 9-Viento “Quetzalcoatl”, el Señor 12-Viento desciende del cielo por medio de una cuerda acompañado por cinco personajes que fungen como sus acompañantes o sacerdotes. Todos estos personajes que descienden del cielo llevan cargando los emblemas o los símbolos sagrados junto con otros instrumentos de culto (figura 31). Uno de los sacerdotes que ayuda a 12-Viento en su descenso lleva por nombre 5-Perro “Flecha emplumada”, quien porta en

<sup>20</sup> John Pohl, *op.cit.* (1994), p.33 y 35.

sus espaldas precisamente un bulto circular con el madero y el taladro encima. Esto nos lleva a pensar que se trata precisamente de los objetos entregados a 12-Viento por los dioses y que fueron transportados, por su compañero, del cielo a la tierra envueltos en mantas y hechos lio. Como complemento, el Señor 12-Viento mismo carga en sus espaldas el pequeño templo o casa también entregado por los dioses para depositarlo en la tierra.

Otra de las representaciones de bultos circulares cuyo contenido podría ser los instrumentos para hacer fuego, la encontramos en la página 25-III del *Códice Nuttall*, en la cual el Señor 5-Lagarto se perfora la oreja para ofrendar su sangre al bulto sagrado. El lugar de esta escena es el Templo del Cielo de Tilantongo, por lo que podemos pensar que en este importante lugar se guardaba además del bulto de 9-Viento Quetzalcoatl, el bulto con el madero y el taladro que habían sido llevados ahí por el Señor 12-Viento (figura 32).

Otro lugar donde se encuentra depositado un bulto circular con la representación de los instrumentos del fuego como su probable contenido, lo encontramos en la página 83-II del *Nuttall* (figura 33a). En esta escena el bulto ovalado está colocado junto a un juego de pelota ubicado en un lugar llamado Cerro del Águila, sitio relacionado estrechamente al pueblo de Bulto de Xipe que fuera conquistado por el Señor 8-Venado "Garra de Jaguar". En la página 19-I del *Colombino* también hallamos un bulto circular con el madero encima, pero debido a lo destruido de la página no podemos saber si también se acompañaba de la caña o taladro (figura 33 b).

El segundo argumento que tenemos para proponer que el contenido de estos bultos eran los instrumentos para hacer el fuego, proviene de fray Juan de Torquemada. Según nos relata el cronista franciscano, durante la peregrinación de los mexicas, aparecieron dos pequeños envoltorios o *quimiles* en un lugar llamado Cohuatlycamac. Uno de los envoltorios contenía una piedra preciosa que resplandecía como esmeralda, la cual inmediatamente fue objeto de disensiones y contiendas entre los mexicas por poseerla. En cuanto al segundo envoltorio, al desatarlo descubrieron que sólo contenía dos palos, por lo que los mexicas no le hicieron caso, pero a través de ellos el guía Huitziton prendió el fuego y les enseñó que esto serviría mucho más que la piedra preciosa.<sup>21</sup>

Por lo tanto, los instrumentos para encender el fuego eran considerados también divinos por los antiguos nahuas y mixtecos, pues fueron empleados tanto para dar inicio al

<sup>21</sup> Fray Juan de Torquemada, *op.cit.*, vol. 1, lib. 11, cap. 11, pp. 115 y 116.

ciclo ritual del "fuego nuevo" por parte de los nahuas, como utilizados por los mixtecos para fundar un pueblo y establecer un nuevo espacio sagrado. Los instrumentos, entonces, quedaron guardados en los envoltorios y colocados dentro de los templos.

Hasta el momento hemos identificado el contenido de dos bultos que van a jugar un papel muy importante en el establecimiento y fundación de los primeros linajes y dinastías de la Mixteca prehispánica. Anteriormente, ya habíamos mencionado que logramos identificar nueve diferentes bultos en los códices de acuerdo a su contenido, por lo que pasaremos a continuación a analizar los siete restantes.

### Bulto de Dzavui

Dzavui, el dios de la lluvia para los mixtecos, es sin duda una de las deidades más importantes para los habitantes de esta región. Incluso los mixtecos se denominan a sí mismos como Ñuu Dzavui o "El pueblo del dios de la lluvia", por lo que nos llama la atención la escasez de representaciones de bultos sagrados que contengan una efigie del dios Dzavui. Únicamente hemos localizado un bulto sagrado del dios de la lluvia, tal vez dos, en los códices mixtecos prehispánicos.

En la página 3-II del *Códice Selden*, aparece la representación de un bulto ovalado con la máscara del dios de la lluvia en su parte superior (figura 34). Este bulto está directamente asociado con un bulto alargado que al parecer contiene una flor de maíz. Todo el conjunto está relacionado en sí con una serie de ofrendas y bultos que son preparados por varios sacerdotes para el Señor 10-Caña "Águila de Fuego", primer gobernante de Jaltepec. Pensamos que el bulto ovalado con la figura de Dzavui seguramente contenía una representación en piedra o en otro material de esta deidad tan importante para los mixtecos.

Posiblemente otro bulto del dios de la lluvia se encuentra en la página 39-III del *Códice Vindobonensis*, en el que se muestra colocado dentro de una cuna y que es, al parecer, la misma representación del *Nuttall*, (figura 35 a y b). Pero, como volvemos a repetir, es extraño que no existan tantas representaciones de envoltorios sagrados con la figura del dios de la lluvia. Esto no quiere decir que los mixtecos no rindieran culto a su

deidad patrona, pues es en documentos del siglo XVI donde se registran los ritos y ceremonias que todavía practicaban los mixtecos en honor a Dzavui.<sup>22</sup>

### Bulto de Ñuhu

El bulto de Ñuhu parece haber tenido un especial culto en el pueblo mixteco de Jaltepec: sin embargo, también aparece en numerosas ocasiones en el *Códice Colombino* y en el *Códice Bodley*.

Dentro de la literatura de los estudios mixtecos se conoce como Ñuhu al ser o espíritu de la tierra que vive en la naturaleza y que puede aparecer en los ríos, manantiales, piedras, caminos o en la milpa. También se le concibe como un protector de las siembras y es el dueño de las montañas y cuevas.

En los códices mixtecos se le suele representar como una pequeña figura antropomorfa en color rojo u ocre pintada con pequeñas proyecciones rectangulares arriba de su cabeza o alrededor de su cuerpo, simbolizando quizá, una consistencia pétrea o rugosa. El Ñuhu suele aparecer también sin brazos ni piernas, pero conserva los ojos redondos y una hilera de colmillos que salen de su boca (figura 36).

Precisamente en el *Códice Selden* es donde encontramos el mayor número de apariciones del bulto de Ñuhu. En estas imágenes el bulto se encuentra dentro del templo de Jaltepec (figura 37), lugar al que deben acudir, como sacerdotes, todos los gobernantes de este sitio antes de tomar posesión del señorío.

Según nos menciona este códice, el culto al bulto de Ñuhu parece haberse iniciado con el Señor 10-Caña "Águila de Fuego", primer gobernante de Jaltepec. En la página 3-III (figura 38), aparece este personaje recibiendo la visita de varios señores o caciques de pueblos vecinos a Jaltepec que le llevan diversos objetos que son presentados ante él. Entre los objetos que le son entregados a 10-Caña se encuentra precisamente el bulto redondo del Ñuhu, una flecha y un escudo que también tiene colocada la cabeza de Ñuhu. Después de una lista de trece pueblos que, al parecer, reconocen el señorío de 10-Caña, vemos a este gobernante vestido de sacerdote entrando al templo de Jaltepec y rindiendo culto al bulto de

<sup>22</sup> AGN, Ramo Inquisición, vol. 37, exps. 5, 7, 8, 9, 10 y 11.

Ñuhu en su ritual de entronización. Pasados tres años de su función sacerdotal, el Señor 10-Caña contrae matrimonio y toma posesión del señorío (figura 39).

A partir de este momento, y en las generaciones subsecuentes, cada uno de los gobernantes de Jaltepec tuvo que hacer este ritual antes de convertirse en soberano de su pueblo, tal y como lo realizó el ancestro fundador de la genealogía. ¿Pero exactamente, cuál era el contenido del bulto de Ñuhu?

Según nos menciona Maarten Jansen, la palabra *ñuhu* significa “dios”, pero debido a los cambios tonales, que son parte característica del mixteco, *ñuhu* puede significar también “tierra” o “fuego”.<sup>23</sup> Sin embargo, el concepto de *ñuhu* que es empleado en la religión mixteca refiere, por lo general, al mundo sagrado, a lo divino y, en algunos términos registrados por Alvarado, la palabra mixteca para “Ymagen del diablo o ydolo” es *naa ñuhu* o *nuu midzunuhutu ñuhu*.<sup>24</sup>

Para Jansen, el bulto con cabeza de Ñuhu parece ser equivalente al bulto circular que no tiene figura que lo identifique, “bulto esférico simple”, como él lo llama.<sup>25</sup> Supone, entonces, que el concepto *ñuhu*, “cosa sagrada”, “dios”, está implícito en el bulto redondo y por lo tanto se suprime su imagen en la mayoría de los casos.

Más adelante, este mismo autor nos menciona que los fundadores de las dinastías pudieron haber sido considerados como *ñuhu*, por lo que en algunos casos los ancestros, fundadores de las dinastías, fueron equiparados con las fuerzas de la naturaleza.<sup>26</sup> Por lo tanto, para Jansen, el culto al bulto circular es un culto al *ñuhu*, y como *ñuhu* fueron considerados tanto fuerzas de la naturaleza, como fundadores de dinastías.<sup>27</sup>

Sobre estos comentarios nos surgen, sin embargo, algunas dudas. Para este autor, los bultos de Ñuhu son una referencia genérica a un bulto divino o a un bulto que tiene un dios, sin reparar en el contenido específico que puedan guardar. Por lo que, entonces, la función primordial de los bultos, como elementos centrales en la fundación de las dinastías, era establecer el culto a los antepasados y legitimar el poder dinástico.

Un poco más adelante ya discutiremos sobre el uso y los rituales a los que estaban asociados los bultos sagrados, pero por el momento quisiéramos señalar que, si bien los

<sup>23</sup> Maarten Jansen, *op.cit.*, (1982), t. I, p. 295.

<sup>24</sup> Jansen, *op. cit.*, p. 296, y fray Francisco de Alvarado, *op.cit.*, f. 130 v.

<sup>25</sup> Jansen, *op. cit.*, p. 319.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 325.

fardos, efectivamente, pudieron haber sido empleados como símbolos de legitimación por parte de los gobernantes y que a través del culto a ellos se recordaba a los ancestros, es necesario puntualizar que había bultos específicos para un determinado ritual. Por tanto, consideramos que las afirmaciones de Jansen son generalizadas y no particularizan en la variedad de bultos que existían y la diversidad de rituales a los que estaban asociados.

Ya vimos que en Tilantongo existía el culto al bulto de 9-Viento y al bulto que contenía los instrumentos para encender el fuego, pero también aparecen otros bultos implicados en la historia dinástica de Tilantongo. En efecto, en la página 13-I (figura 40) del *Códice Bodley* se narra una interesante historia sobre lo que parece una querrela dinástica entre dos hermanos por la sucesión del señorío. Los personajes implicados llevan por nombres 1-Lagartija “Jaguar de la Garra de Sangre” y 8-Hierba “Coyote Sacrificado”. Ambos señores realizaron sus labores sacerdotales en los templos de Tilantongo y Teozacoalco, pero en una escena muy interesante los dos hermanos tocan instrumentos musicales a un bulto sagrado que parece contener un Ñuhu, con el nombre calendárico de 4-Lagarto. Según Caso, el ritual que se realiza ante el bulto de 4-Lagarto tuvo como objeto invocar al espíritu del ancestro fundador del linaje para que resolviera el problema de la sucesión.<sup>28</sup> No obstante, parece que la consulta no tuvo buenos resultados, pues en la siguiente escena el señor 1-Lagartija parece echar del templo a su hermano 8-Hierba que tiene que dejar Tilantongo junto con el padre de ambos.

En este caso particular, estamos de acuerdo con Jansen en que el bulto circular del Ñuhu estaba dedicado al ancestro fundador de la dinastía y que era necesario consultarlo para lograr la legitimación del poder para el futuro gobernante. Pero todo ello nos indica, a nuestro parecer, sobre la existencia de bultos particulares que solamente pertenecían al linaje o a la familia que les ofrendaba a través de ceremonias privadas; por lo que dichos bultos se diferencian notablemente de los que eran adorados por la colectividad y que eran exhibidos en las ceremonias y rituales públicos.

Pero sobre este aspecto ya regresaremos más adelante, por lo pronto quisiéramos señalar que el bulto de Ñuhu de 4-Lagarto, probablemente contenía las reliquias o algún objeto que le perteneció al fundador del linaje, pues el señor primordial, indudablemente,

---

<sup>28</sup> Caso, *op. cit.*, 1960, p. 44.

era deificado tras su muerte y considerado por sus descendientes como un Ñuhu o ser divino.

Otro ejemplo de un bulto redondo con figura de Ñuhu, lo encontramos en la vida del Señor 8-Venado "Garra de Jaguar". Este bulto que está implicado en el largo viaje que realiza 8-Venado en compañía de un gran séquito aparece colocado en diversos sitios o pueblos antes de su llegada a Tollan-Cholollan.

Si bien, la representación del Ñuhu está bastante deteriorada en las páginas del *Colombino* (figura 41), al menos es posible ver la cabeza roja y las protuberancias de este ser encima de los bultos circulares que son colocados en cada uno de los lugares por donde va pasando la peregrinación. Lo importante de esta escena, en su conjunto, es que el guerrero mixteco entrega un personaje cautivo al Señor 4-Jaguar, gobernante de Cholula, quien en recompensa a sus conquistas le coloca una nariguera de turquesa como símbolo de su reconocimiento como gobernante y nueva cabeza de linaje.<sup>29</sup>

El bulto de Ñuhu aparece en combinación con una flecha que no está indicando el acto de conquista, sino que al parecer es un elemento o símbolo con implicaciones reales o de poder (figura 41). Esta misma representación del bulto ovalado y flecha la encontramos en el *Códice Bodley* (figura 42a), asociados precisamente a 8-Venado tras su regreso a Tilantongo después de recibir la nariguera de turquesa. Y una última mención de ambos elementos combinados proviene del *Códice Selden*, donde el bulto de Ñuhu y la flecha de Ñuhu eran adorados por los señores de Jaltepec (figura 42b).

Lo que nos parece interesante es que el bulto de Ñuhu, cuando no aparece especificado el nombre calendárico de algún ancestro, pudiera estar relacionado, más bien, como un símbolo de guerra sagrada que tenía que ser transportado a los lugares de guerra y al que tenían que ofrendarle como deidad protectora en la lucha. La asociación de un bulto de Ñuhu con una flecha y un escudo, tal vez nos indican el concepto de la guerra como una actividad sagrada en la que las fuerzas o seres divinos moraban en los objetos llevados a la guerra. Por lo tanto, proponemos que el contenido de estos bultos bien pudo haber sido una efigie o ídolo de un Ñuhu, es decir, una representación escultórica de esta imagen que vemos en los códices. Precisamente, la figura de Ñuhu que se conserva en el Museo

<sup>29</sup> Caso, *Interpretación del Códice Colombino*, México. Sociedad Mexicana de Antropología, 1996, p.30; Jansen, *op. cit.*, (1992), pp. 195-198; Pohl, *op. cit.*, (1994), p. 90.

Etnográfico de Viena bien pudo haber provenído de un bulto sagrado,<sup>30</sup> aunque faltarían mayores datos para comprobarlo.

### Bulto de maíz

Ya habíamos hecho referencia que entre los zapotecos de Quiégolani existía un culto muy importante a un bulto sagrado que contenía una mazorca de maíz que representaba a las buenas cosechas que se habían dado durante el año.<sup>31</sup> Pues precisamente en el *Códice Vindobonensis* y en el *Selden* existen algunas representaciones de bultos cuyo contenido es maíz.

En la página 26 del *Vindobonensis* (figura 43) encontramos la figura de un bulto redondo amarrado por varios mecates al que se le colocaron una planta o mata de maíz con su flor y una mazorca. Indudablemente, este bulto contiene casi los mismos elementos que describió Burgoa en el ritual del maíz. Lo interesante, precisamente, es que este bulto de maíz aparece en un contexto muy amplio que narra un complejo ritual agrícola en la que están implicadas representaciones de la deidad de la lluvia, el Ñuhu del maíz y varias ofrendas de leña y hule. Por lo tanto, el bulto de maíz aquí señalado, formaba parte de una amplia ceremonia que desde luego solicitaba buenas cosechas.

Otra representación de lo que pareciera un bulto de maíz, lo encontramos en la página 31-I del *Vindobonensis* (figura 13), sólo que en esta ocasión quizá podría tratarse de un bulto rectangular pues la posición de las mazorcas así lo sugiere. Este bulto está dentro de un templo y curiosamente se encuentra amarrado por las tiras y moño en forma de cono en color rojo y blanco que nos recuerda al Bulto de Xipe. De esta manera, podemos proponer que algunos de los bultos rectangulares también contenían mazorcas de maíz del mismo modo como los circulares.

Sin duda, el ejemplo más claro de un bulto alargado guardando en su interior el maíz, lo tenemos en la página 3-II del *Códice Selden* (figura 44). Este bulto forma parte de la serie de fardos que son preparados por los sacerdotes de Jaltepec delante del Señor 10-

<sup>30</sup> Pohl, 1994, p. 29.

<sup>31</sup> Burgoa, *op. cit.*, f. 332 v y r.

Caña. El bulto vertical presenta, del lado derecho, la flor de maíz, aunque ésta aparece algo doblada o caída. Sin embargo, es interesante la asociación que presenta con el dios de la lluvia, por lo que la implicación agrícola es evidente.

#### Bulto de flores

Este bulto únicamente lo hemos podido documentar en la página 7-III del *Códice Bodley*, y, al parecer, forma parte de una serie de objetos que le son entregados al Señor 5-Lagarto “Lluvia-Sol”, importante sacerdote de Tilantongo y padre del conquistador 8-Venado. El bulto alargado parece estar conformado por lienzos o telas de colores o con bordados de grecas a su alrededor (figura 45a). En la parte superior, se observan cuatro círculos en color ocre y una pequeña banda de flecos o flores. Pensamos que este último elemento son flores debido a la similitud que tiene con la corona de flores que un sacerdote entrega al Señor 5-Lagarto en el momento de su matrimonio. Esta corona de flores la lleva 5-Lagarto cuando se casa tanto con la Señora 11-Agua, como con la Señora 9-Águila (figura 45 b y c), por lo que al parecer, forma parte de una insignia o distintivo que usan los señores importantes.

#### Bulto de planta de zacate

Solamente existe en los códices mixtecos una sola representación del bulto circular en cuyo interior quizá se encontraba la planta de zacate. Esta imagen la encontramos en el *Bodley* 31-III (figura 46), y forma parte de la escena en que el Señor 4-Viento “Yahui” toma posesión del señorío Lugar de Pedernales o Mogote del Cacique. El bulto circular se encuentra colocado junto a una casa que tiene techo cónico con una gran coa en su interior. El bulto se encuentra adornado por tres o cuatro plumas de colores y la representación de lo que podría ser una planta de zacate. Una figura muy similar a ésta se encuentra en el *Lienzo de Zacatepec II* (figura 47), donde esta planta es utilizada como nombre de lugar o topónimo.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Mary Elizabeth Smith, *Picture Writing from ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps*, Norman, University of Oklahoma Press, 1973, pp. 96 y 294.

Indudablemente, nos llama la atención que exista un bulto sagrado cuyo contenido sea una planta de zacate. Hasta el momento no hemos encontrado ninguna referencia en las fuentes o manuscritos históricos que nos mencionen este tipo de culto. Sin embargo, éste no es el único caso en que una planta sea el contenido de un bulto.

#### Bulto con tronco de árbol

En efecto, una notable representación de un bulto circular asociado directamente a una planta o árbol se encuentra en la página 17-1 del *Códice Colombino* (figura 48). En esta escena, se encuentra un personaje que lleva a cuestas un bulto del que surge una planta o árbol por la parte superior, lo que nos indica que el contenido de este fardo quizá haya sido un pedazo del tronco o ramas de este árbol. Pero ¿qué significado tiene un bulto con troncos o raíces de árbol?

La aparición de este personaje está directamente relacionada con la vida del Señor 8-Venado “Garra de Jaguar”. Según se observa en el *Códice Colombino*, el cargador del bulto lleva por nombre el numeral uno, pero desafortunadamente su signo del día fue borrado. El contexto en que aparece es una gran reunión o junta de ciento doce señores mixtecos que visitan a 8-Venado en Tilantongo. Al parecer, el objeto de la reunión fue reconocer a 8-Venado como nuevo soberano de Tilantongo, después de haber recibido la nariguera de turquesa en Cholula. Esta misma escena se encuentra en el *Códice Nuttall*, donde se representan a todos y cada uno de los caciques o señores que concurren a la reunión de 8-Venado. Precisamente, en la página 55-III (figura 49), aparece un señor denominado 1-Muerte que se encuentra arriba de un bulto ovalado cubierto con hojas o plantas en color amarillo.

1-Muerte, es el nombre calendárico del dios del sol entre los mixtecos, pero en esta página del *Nuttall*, el personaje está asociado al templo de la muerte, lugar de la diosa 9-Hierba y patrona del inframundo. Pensamos que el señor 1-Muerte del *Códice Nuttall* es el mismo que aparece en el *Colombino*, sólo que en este códice su nombre calendárico fue borrado, pero el hecho de que ambos personajes lleven bultos circulares con un árbol y hojas o plantas, nos refuerza la idea de que se trata del mismo personaje.

Justamente en la página 17-II del *Colombino* (figura 50), se encuentra el templo de la muerte con la representación de un árbol muy semejante, tal vez es el mismo, que lleva cargando el sacerdote 1-Muerte. En este contexto del *Colombino*, se está hablando de los árboles direccionales o árboles dedicados a los puntos cardinales. El árbol con el templo del cráneo o de la muerte representa la región del sur, entre los mixtecos.<sup>33</sup>

Por lo tanto, creemos que el Señor 1-Muerte es un sacerdote con atributos solares pero que lleva el bulto que representa la región de la muerte; es decir, a través del bulto sagrado con el árbol direccional del inframundo se especifica el lugar del que proviene. No obstante, es muy probable también que el bulto no únicamente sea una representación simbólica de un lugar, sino que, en efecto, el sacerdote 1-Muerte haya llevado parte del culto de la región de la muerte a Tilantongo, porque en la página 18-I del *Colombino* (figura 51), nuevamente volvemos a encontrar este mismo árbol ahora colocado en la cima de un cerro que está detrás del templo del cielo de Tilantongo. Esta escena del árbol sobre un cerro con el templo de Tilantongo no vuelve a aparecer en ningún otro códice, por lo que nos llama la atención el significado de este elemento único en los códices mixtecos.

#### Bulto con atado de maderas o ramas (Bulto de Xipe)

El bulto rectangular pintado en color rojo y blanco, o “Bulto de Xipe”, como lo llamó Caso, es sin duda un elemento de culto que nos intriga y, al mismo tiempo, nos invita a un análisis detallado.

La primera aparición de este bulto es, desde luego, en un contexto primordial, donde los dioses creadores introducen los símbolos sagrados para el establecimiento de los linajes y dinastías. En la página 48 del *Códice Vindobonensis* (figura 52), es el dios 9-Viento “Quetzalcoatl” quien está íntimamente relacionado con el Bulto de Xipe. Precisamente, 9-Viento lleva en su pecho una pequeña representación del bulto indicándonos tal vez una función sacerdotal como cargador de este fardo. Es interesante que esta representación de 9-Viento esté relacionada a otra que lleva en el pecho a un pequeño Ñuhu en color rojo.

<sup>33</sup> Jansen, *op.cit.*, 1982, p. 248.

Como veremos más adelante, existe una relación estrecha entre el Bulto de Xipe y el Ñuhu en varias páginas del *Códice Vindobonensis*.

Pero, sin duda, la representación más importante que nos refuerza la idea de que este bulto rectangular es un bulto sagrado y no una carga de leña u ofrenda determinada, la tenemos en la misma página 48 del *Vindobonensis*, donde encontramos al Señor 9-Viento recibiendo de los dioses creadores todos los instrumentos, insignias, símbolos y elementos sagrados que deben ser llevados a la tierra para entregarse a los ancestros. Precisamente, en la parte superior de esta escena (figura 53), aparecen cuatro pequeños templos que les son entregados a 9-Viento. El primero, de izquierda a derecha, lleva en su interior un bulto circular amarrado con cuerdas y moños. El segundo templo tiene un bulto rectangular en color rojo y blanco con el gran cono y anillo característicos de Xipe. El tercer templo tiene un techo cónico rematado por un caracol cortado, elemento característico de Quetzalcoatl. Por último, el cuarto templo lleva en su interior un bastón o báculo denominado por Caso "Bastón de Venus".

9-Viento desciende del cielo por medio de una cuerda completamente ataviado y llevando consigo todos los símbolos e instrumentos entregados por los dioses (figura 53). Aunque no vuelve a aparecer representado el templo con el bulto circular, podemos pensar que sí forma parte de los objetos traídos por 9-Viento a la tierra. Uno de los templos transportados por los nahuales o acompañantes de 9-Viento lleva en su interior una pequeña cabeza o efigie de Xipe. Tanto en la representación que lleva cargando el hombre ataviado de águila, como en el templo en la parte inferior de la página, el rostro o cabeza de Xipe tiene la boca abierta y un hueco alrededor de la órbita ocular. Lo que indudablemente refiere a una piel desollada. Incluso, la cabeza dentro del templo presenta una nariguera con el cono o *yopitzontli*, que caracteriza a la deidad.

Pensamos que hay una relación entre el templo con cabeza de Xipe y el templo con el bulto rectangular, pero definitivamente el contenido de este fardo no es algo propio o característico del dios desollado, sino que puede llegar a resguardar cosas muy diversas. Efectivamente, en las subsecuentes representaciones del bulto rectangular en el *Vindobonensis*, podemos observar que su contenido está formado por un atado o manojo de ramas, hierbas pequeñas o barras de madera que están cortadas al mismo tamaño y grosor, y envueltas por el diseño rojo y blanco (figura 54).

Proponemos que en el caso de los bultos alargados o Bultos de Xipe, la forma que tienen se debe, indudablemente, al contenido que lleva, pues en muchas escenas las ramas o varas atadas están colocadas verticalmente, a diferencia de las cargas de leña entregadas como ofrendas que son colocadas horizontalmente (figura 56) La diferencia radica, entonces, en el material o forro que envuelve el contenido del bulto. Si el bulto ovalado se caracteriza por envolver a un objeto con mantas o lienzos blancos de algodón, el bulto rectangular se distingue por envolver piezas de rama o madera, con papel pintado o quizá piel pintada con los colores rojo y blanco que identifican el culto a Xipe Totec (figura 55).

Ya habíamos externado nuestras dudas, al principio, de que si efectivamente el Bulto de Xipe estaba elaborado con la piel de un desollado; en varias páginas del *Códice Vindobonensis* encontramos bultos verticales cuyo forro o envoltura tiene pintados colores ocre y blancos (figura 57a). El contenido de estos bultos es el mismo que el rojo y blanco: madera o ramas, pero los contextos y los elementos asociados son distintos. El bulto ocre y blanco únicamente aparece relacionado con una serie de ofrendas que implican cargas de madera, cajas o guacales, y manojos de plantas o hierbas atadas con papel (figura 57 b). Es importante anotar que la presencia del bulto ocre y blanco solamente la tenemos documentada formando parte de este conjunto de ofrendas que son entregadas a un sacerdote o a una pareja de señores, mientras que, por otro lado, el bulto rojo y blanco aparece en contextos muy diferentes y relacionado a diversos elementos.

De esta manera, creemos que el bulto ocre y blanco, si bien guarda o envuelve un atado de madera o ramas como el fardo rojo y blanco, el significado e importancia no es el mismo. El elemento que nos da la clave para considerar el bulto rojo y blanco como un objeto de culto y con un simbolismo particular que no tiene el otro es precisamente el color del material o forro que lo constituye. El bulto ocre y blanco parece ser que estaba hecho de papel pintado con estos colores, sobre todo si lo consideramos como parte de una ofrenda donde varios atados de madera o plantas sí aparecen envueltos en papel, pero en lo que se refiere al bulto rojo y blanco, los colores y el tipo de rituales en los que aparece asociado, nos hablan de una mucho mayor importancia dentro del culto a los bultos sagrados.

Ya en el siguiente apartado analizaremos con cuidado los contextos rituales en los que se representa el bulto rojo y blanco. Por lo pronto, queremos hacer énfasis en los colores y en el material o forro que envuelve las ramas o barras de madera. En cuanto al

material de este fardo, queremos proponer la posibilidad de que también haya sido un tipo de tela o lienzo recortado y pintado especialmente para hacer este bulto. Si observamos algunas representaciones del bulto rojo y blanco en el *Vindobonensis* (figura 54), podremos percatarnos que en los extremos de las cintas que amarran los conos o puntas del fardo, así como en las orillas de la envoltura, aparecen dibujadas pequeñas rayas verticales en color negro, del mismo modo como si se tratara del fleco de un paño o manta que es usado por algunos personajes como parte de su ropa (figura 58).

Si efectivamente estas pequeñas líneas verticales en los extremos de las tiras u orillas de lo que envuelve al bulto son retazos de tela, entonces podremos pensar que la envoltura de las ramas o palos era tela especialmente cortada y pintada para hacer este bulto. Sin embargo, nos llama la atención que en el bulto rectangular que está en el *Códice Selden*, si se encuentran representadas en la parte superior tres tiras alargadas en color café con pequeños círculos simbolizando la piel de jaguar (figura 59). Es este caso concreto, quizá sí podemos decir que, en ocasiones, el bulto rectangular era adornado con piel de animal. Recordemos que este bulto contiene una planta de maíz, por lo que, quizá, aparecen combinados trozos de tela con tiras de piel de jaguar para formarlo. Pero, en otras representaciones de bultos alargados, vemos que por la parte superior fueron colocadas tiras en color blanco con los extremos terminados con rayas verticales, indicándonos entonces que están hechas de tela pintada (figura 60 a y b).

En cuanto al color rojo y blanco, creo que no nos queda ninguna duda en relacionarlo con el culto a Xipe entre los mixtecos, pues existen bastantes representaciones de esta deidad en los códices con el nombre calendárico de 7-Lluvia (figura 60 c), pero lo interesante aquí es que los mixtecos crearon un culto especial a esta deidad por medio de un bulto formado por papel pintado, tela o incluso piel con los colores atribuidos directamente a la deidad de los desollados.

Por lo tanto, podemos concluir que el contenido de los bultos rectangulares (o en la mayoría de ellos) era de troncos, madera o ramas, aunque también hemos visto bultos rectangulares con hojas de maíz en su interior o conteniendo las reliquias de algún antepasado, pero, sin lugar a dudas, la importancia de este bulto parece haber estribado en el tipo de forro o tela que envolvía al contenido. El bulto rectangular que hemos denominado ocre y blanco envolvía a un atado de ramas o madera por medio de papel

pintado con estos colores. El bulto rojo y blanco, de mayor importancia, también contenía en su interior un puñado de madera o ramas sólo que su significado estaba más relacionado con el tipo específico de cubierta: un trozo de tela o papel pintado en colores rojo y blanco característicos de la deidad de Xipe Totec. Por último, existían algunos bultos alargados formados o adornados con elementos de piel de animal, pero cuyo contenido varía, pues pueden envolver maíz, plumas o reliquias de los antepasados.

### 3.3. Uso y significado de los bultos

El uso y significado de los bultos sagrados en la cultura mixteca es tan variado y diverso como su número, forma y contenido, según lo analizamos en los apartados anteriores.

Desde luego, lo que tienen en común es que forman parte de una serie de cultos y ceremonias en los que gobernantes y sacerdotes participan de una manera activa.

Ya habíamos visto cómo los bultos sagrados pudieron haber sido considerados un elemento central en la fundación de la dinastía por parte de los principales señoríos mixtecos. Maarten Jansen propone que el culto a los bultos sagrados era una forma de institucionalizar el culto a los antepasados divinos y una forma de legitimar el poder dinástico.<sup>34</sup> Según nos menciona este autor, en el momento en el que los gobernantes ascendían al poder debían realizar las ceremonias a los bultos sagrados que contenían las reliquias de sus antepasados que habían sido fundadores de sus dinastías: “Ser descendiente de la pareja original se combina con la obligación de rendir culto a sus bultos”.<sup>35</sup>

En el *Códice Selden*, por ejemplo (figura 61), parece aplicarse muy bien esta idea de Jansen en la fundación de la dinastía de Jaltepec, donde en las primeras páginas del manuscrito se encuentra el Señor 10-Caña “Águila de Fuego” recibiendo los bultos sagrados, de parte de los sacerdotes, cuyo contenido quizá haya sido las reliquias de sus padres fundadores: un bulto rectangular con la cabeza de la Señora 8-Conejo y un bulto ovalado con el ojo que pertenece al árbol donde nació el Señor 2-Hierba.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Jansen, *op.cit.*, (1982), p. 322.

<sup>35</sup> *loc. cit.*

<sup>36</sup> Jansen, *op.cit.*, (2000), p. 109.

Pero, por otro lado, nosotros consideramos además que existen otros tres bultos en este códice que no pudieron haber sido formados a partir de las reliquias de algún antepasado o fundador. Nos referimos en concreto al bulto ovalado de Dzavui, el bulto alargado de maíz y el bulto de Ñuhu (figura 62). Como recordaremos, el bulto de Dzavui y el bulto de maíz fueron también entregados a 10-Caña por parte de sus sacerdotes, en la misma ceremonia religiosa; por su parte, el bulto de Ñuhu, junto con la flecha de Ñuhu y el escudo de guerra, formaron parte de los objetos entregados por los señores o caciques al Señor de Jaltepec.

Por lo tanto, pensamos que el bulto de Dzavui y el bulto de maíz formaban parte, más bien, de las fiestas o ceremonias que involucraban a toda la comunidad, pues el dios de la lluvia, conservado en un envoltorio, era sin duda ofrendado por los sacerdotes para la petición de la lluvia y de los buenos temporales. El bulto de maíz, a su vez, nos recuerda la narración de Burgoa donde existía un culto comunitario a la mazorca para agradecer las buenas cosechas y propiciar mejores siembras.

Todo ello nos indica entonces que existían bultos para cultos particulares que involucraban a un linaje o a la élite gobernante, y fardos que guardaban imágenes o símbolos de importancia común para todo el pueblo.

Hemos encontrado bastantes referencias que nos indican que particularmente entre los mixtecos el culto a las deidades se hacía principalmente a través de sus imágenes guardadas en envoltorios. Efectivamente, en el proceso inquisitorial contra el cacique y gobernadores de Yanhuitlán, en 1544-1546, existen numerosas descripciones de las fiestas, ceremonias y ofrendas que se daban a los dioses patrones de Yanhuitán y a los dioses que pertenecían a la familia del cacique y a los principales del pueblo.<sup>37</sup>

Según los testimonios que hemos podido analizar, un grupo de cuatro sacerdotes se encargaba de cuidar y ofrendar a las cuatro deidades o “ídolos” del pueblo de Yanhuitán. Uno de estos sacerdotes, de nombre *Caxaa* (que pudiéramos traducir como 1 o 12-Águila) tenía bajo su cargo especialmente el ídolo de *Zagui* (Dzavui, el dios de la lluvia) y describe que era un ídolo de piedra al que le ofrecía copal, plumas, hule quemado y sangre. Pero una

<sup>37</sup> *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544- 1546*, edición de María Teresa Sepúlveda y Herrera, México, INAH, 1999.

vez que terminaba de ofrendarle y pedirle que trajera la lluvia, el sacerdote tomaba las cenizas, las ofrendas y al ídolo mismo, y lo hacía un envoltorio y lo guardaba.<sup>38</sup>

De acuerdo a la declaración de Diego, un indio esclavo que vivía en casa del gobernador don Juan, había presenciado una serie de ceremonias en honor al maíz:

Y que todos los años, a la cosecha de maíz que es por todos santos, en una fiesta del demonio que se llama huicotuta, mandaba el dicho don Juan sacar todos sus demonios y desatados a cada envoltorio mataba una paloma o codorniz o otra ave y sobre ello llevaba al demonio y echábalos copal y los dichos papas se sacrificaban juntamente y que otras veces entre el año hace el dicho don Juan las mismas fiestas.<sup>39</sup>

De esta importante referencia podemos conocer no solamente el nombre mixteco de la fiesta que se dedicaba a la cosecha de maíz (*huicotuta*, fiesta del agua), sino también la manera en que eran ofrendadas las imágenes.

Tenemos otra noticia de este proceso que nos refuerza la idea de que el culto a los dioses en la Mixteca se realizaba principalmente a través de sus imágenes guardadas en bultos, ya que el encomendero de Yanhuilán, Francisco de las Casas, había mandado recoger “todos los demonios” que tenían en la región para guardarlos y evitar así que quemaran al cacique y gobernadores durante su proceso inquisitorial):

Y este testigo y otros sus compañeros trajeron los dichos demonios a cuestras y de noche, los metieron en casa del dicho cacique porque así se lo había mandado porque como este testigo y los demás trajeron los dichos demonios un día en amaneciendo fue allá el dicho Francisco de las Casas y Juan de las Casas y el dicho Juanico por mandado abrió las dichas petacas y envoltorios y sacó los dichos demonios en presencia de este testigo y don Juan y de don Francisco Tuerto y Domingo Estumeca y visto todo lo que habían traído las piedras y demonios echó en una petaca y lo mandó llevar a su casa al dicho Juanico su criado y que este testigo no sabe más y que en ellos habían muchas piedras buenas por ser los mejores diablos y antiguos de esta Mixteca.<sup>40</sup>

Desconocemos a ciencia cierta el destino de todas las deidades recogidas por el encomendero y el número exacto de pueblos que le entregaron los bultos, pero

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 183- 184.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 178.

definitivamente podemos cerciorarnos que las efigies, esculturas o imágenes de los dioses eran guardadas en los envoltorios sagrados.

Esta información concuerda con la *Geográfica Descripción* de Burgoa cuando relata el descubrimiento de fray Benito Hernández del envoltorio sagrado de Achiutla, que contenía una escultura de la serpiente emplumada denominada ahí como el *Corazón del pueblo*:

era una esmeralda tan grande como un grueso pimientó de esta tierra, tenía labrada encima una avcsita, ó pajarillo, con grandísimo primor, y de arriba à baxo enroscada una culebrilla con el mesmo arte. la piedra era tan transparente, que brillaba desde el fondo, donde parecía como la llama de una vela ardiendo; era antiquísima alhaja, que no había memoria del principio de su culto, y adoración.<sup>41</sup>

Por último, también describe Burgoa que entre los zapotecos de Nexapa, el fraile Alonso de Espinoza había encontrado una cueva en la existía un altar con dos ídolos de cantera a los que se les había ofrecido copal, plumas verdes y navajas de pedernal.<sup>42</sup> Lo interesante es que frente a las imágenes había muchas mantas y lienzos en las que seguramente se encontraban envueltos los dioses.

De esta manera, podemos pensar que una buena parte del culto a los dioses en la Mixteca, y en otros pueblos de Oaxaca (tales como Ixcatlán y Nexapa), se hacía a través de las imágenes guardadas en los bultos sagrados. Pero lo interesante es que estos dioses eran ofrendados y reconocidos por la colectividad, pues en todo el señorío de Yanhuatlán, por ejemplo, don Francisco y don Juan ordenaban que se les rindiera culto en toda la región.<sup>43</sup>

Tenemos entonces hasta el momento identificados dos tipos de culto al fardo sagrado. Uno realizado por los gobernantes y señores como parte del culto a sus antepasados, y otro, realizado por sacerdotes durante alguna fiesta o ceremonia en que se vinculaba a la comunidad. Pero el uso y significado de los envoltorios sagrados no se limitaba a estas actividades. En efecto, hemos encontrado en los códices y en otros testimonios históricos un uso muy amplio de los bultos que sobrepasaba las dos esferas que hemos analizado.

<sup>41</sup> Burgoa, *op.cit.*, t. 1, f. 156 v.

<sup>42</sup> Burgoa, *Palestra Historial de virtudes, y exemplares apostólicas*, edición facsimilar de la obra publicada en 1670, Gobierno del Edo. de Oaxaca, UNAM, CNCA, f. 98 r.

<sup>43</sup> *Procesos por idolatría al cucúque de Yanhuatlán, op.cit.*, p. 137.

Regresando al *Códice Selden*, volvemos a tocar el punto sobre la importancia en el pueblo de Jaltepec al bulto de Ñuhu. Desde luego que por considerarse un elemento primordial para la legitimación de la dinastía, vemos que a lo largo de la historia de este pueblo varios gobernantes deben entregarle sus ofrendas, por lo tanto, en términos genealógicos y dinásticos, era esencial su culto y dedicación por parte de los soberanos (figura 63). Sin embargo, nos llama particularmente la atención que las ofrendas de entronización hayan sido al bulto que fuera entregado por los pueblos vecinos a Jaltepec, y no a los bultos con las reliquias de los antepasados.

De ahí entonces que debamos analizar con mayor cuidado el significado del bulto de Ñuhu en Jaltepec, y los contextos en particular en los que aparece.

Ya hemos mencionado que el bulto de Ñuhu suele aparecer relacionado a una flecha y a un escudo. La flecha también tiene una figura de Ñuhu a su lado y particularmente la punta despide un chorro de sangre. Otra escena en la que aparece el bulto de Ñuhu, flecha con Ñuhu y escudo, se encuentra asociada al templo de Bulto de Xipe, y al sacrificio de un personaje llamado 6-Lagartija (figura 64). El contexto de dicha escena nos habla de una guerra sostenida por la Señora 6-Mono en contra de un lugar llamado Cerro de la Luna y Avispa. La Señora 6-Mono conquista y toma prisioneros a los caciques de este lugar para sacrificarlos después en Jaltepec y en lugar Bulto de Xipe, sitio que se convertirá en su nuevo hogar al casarse con el señor de allí (figura 64).

Lo que queremos destacar aquí es que precisamente el bulto de Ñuhu, la flecha y el escudo, probablemente, fueron trasladados de Jaltepec a Bulto de Xipe como parte de la ofrenda al sacrificio del gobernante.

El bulto ovalado, la flecha de Ñuhu y el escudo vuelven a parecer más adelante en otro contexto de guerra. En efecto, el Señor 9-Lagartija, gobernante de Jaltepec, lleva el bulto junto con la flecha y escudo a una guerra que sostiene contra los nahuas del sur de Puebla en compañía del Señor 9-Casa, soberano de Tilantongo y Jaltepec.<sup>44</sup>

Justamente en un lugar llama Cerro de las Flechas (tal vez Miltepec, en la Mixteca Baja), están colocados el bulto y las armas de Ñuhu en el momento en que 9-Lagartija toma a un prisionero. Más adelante, el Señor 9-Casa sacrifica a otro prisionero y ofrece su

---

<sup>44</sup> Jansen, *op.cit.*, 2000, p. 159 y 160. Hermann Lejarazu, "Estrategias de integración y alianza en la Mixteca según el *Códice Bodley*", *Estudios Mesoamericanos* 2, julio- diciembre 2000, p. 61.

corazón al sol, en presencia del bulto y la flecha de Ñuhu ya colocados en el templo de Jaltepec (figura 65).

Por todo ello, quizá podamos considerar la posibilidad de que el bulto de Ñuhu tal vez estaba dedicado, en este particular contexto, a la guerra, y el hecho de que haya sido entregado al primer gobernante de Jaltepec, quizá refiera un culto en particular que tenían que realizar los caciques de este señorío. El bulto de Ñuhu, como tal, entonces tenía que ser llevado a la guerra como una fuerza divina que garantizaría la victoria de los señores de Jaltepec en cada uno de los conflictos en los que se vieron inmersos. La fuerza sagrada del bulto de la guerra tenía que acompañar a cada gobernante en el momento de su entronización, de ahí que tenía que ser ofrendado por los soberanos-sacerdotes antes de tomar posesión del cacicazgo. Por lo tanto, el uso particular de este bulto era para hacerse acompañar por las fuerzas divinas y probablemente para dotar de mayor poder al gobernante durante la guerra.

Así que en el pueblo de Jaltepec existían al menos cinco diferentes bultos sagrados. El bulto rectangular con las reliquias de la Señora 8-Conejo, fundadora de la dinastía. El bulto ovalado, con los restos del árbol del que nació 2-Hierba, también fundador. El bulto que contenía el "ídolo" o la imagen en piedra o jade del dios de la lluvia. El bulto que envolvía la hoja de maíz o una mazorca para el culto durante la siembra y las cosechas. Y el bulto de Ñuhu que contenía una efigie o ídolo del Ñuhu relacionado a la guerra y a la legitimación de la dinastía gobernante.

Existen también otras referencias en los códices de que los bultos sagrados eran llevados a la guerra. En la página 68 de *Códice Nuttall*, el Señor 8-Venado emprende un viaje durante seis días consecutivos acompañado de su medio hermano 12-Movimiento y de varios sacerdotes que portan las insignias y los emblemas del poder (figura 66). Uno de los sacerdotes llamado 2-Mono carga el bulto redondo junto con el bastón de Xipe y la barra de papel, mientras que 8-Venado y 12-Movimiento llevan las armas para el combate. Después de pasar por varios lugares, la comitiva llega a una amplia meseta o valle donde se realizan varios sacrificios y ofrendas al sol: una escena muy similar a ésta la acabamos de ver en el

*Códice Selden* (vid. figura 65 y 67), en la vida del Señor 9-Lagartija e identificadas por M. E. Smith como sacrificios dedicados al sol.<sup>45</sup>

Por lo tanto, el bulto sagrado junto con los emblemas del poder y el culto al sol están relacionados a rituales preparatorios para la guerra o para augurar el buen éxito en alguna campaña militar.

En este sentido, por ejemplo, recordemos que en la *Leyenda de los Soles*, los cinco hijos del Sol mataron en una guerra a los cuatrocientos *mimixcohua* y con su sangre sirvieron de comer y de beber al Sol.<sup>46</sup> Y uno de los *mimixcohua* se apoderó de un pedernal blanco que brotó de la diosa Itzpapalotl para envolverlo en una manta, y luego lo cargó a cuestas y se fue a combatir en un lugar llamado Comallan.<sup>47</sup>

De esta manera, hay una asociación directa entre bultos sagrados, guerra y ofrendas al sol entre algunos pueblos de Mesoamérica.

Otro uso o empleo de los bultos lo tenemos a través de las peregrinaciones de fundación de algún linaje o dinastía, donde el fardo es transportado, junto con los bastones divinos, por un grupo de sacerdotes.

En las primeras páginas del *Códice Egerton*, se describe una larga peregrinación en la que varios sacerdotes llevan los emblemas de culto a un sitio llamado Lugar del Jaguar, donde se encuentran los fundadores 1-Lagarto. Uno de los sacerdotes encargados de introducir el bulto y la legitimación de la dinastía lleva a cuestas una efigie de Ñuhu en un tipo de mecapal en forma de serpiente. Este personaje llamado quizá 1-Venado está relacionado a un templo que lleva en su interior una cara de Ñuhu, que está colocado encima del Cerro de la Sangre. Por tanto, el culto a Ñuhu en este lugar fue transportado por 1-Venado a través de un bulto sagrado para ser colocado en Ñuu Cuiñe o Lugar del Jaguar.

En el documento conocido como *Rollo Selden*, se representa otra extraordinaria peregrinación con el envoltorio sagrado. Se trata de la fundación del lugar llamado Cerro de las Serpientes, tal vez Coixtlahuaca, en la que intervienen cuatro sacerdotes que llevan los bastones ceremoniales y el bulto divino de Quetzalcoatl (figura 68). Así como lo vimos en

<sup>45</sup> Smith, "Regional points of view in the Mixtec codices", *The Cloud People: Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, editado por Kent V. Flannery y Joyce Marcus, New York, Academic Press, 1983, pp. 261-264.

<sup>46</sup> *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 3ra. Edición, México, UNAM, 1992, p. 123.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 124.

el *Códice Nuttall*, en el *Rollo Selden*, se enfatiza el interés por introducir el culto a Quetzalcoatl a través de su envoltorio y formar parte de los rituales de fundación que llevan a cabo varios sacerdotes después de una larga peregrinación. Pero no únicamente los bultos redondos están implicados en ceremonias de fundación o en inauguración de dinastías, sino también los bultos rectangulares ofrendados a Xipe.

Efectivamente, no sólo hemos visto ya al bulto rojo y blanco como parte de los objetos de culto entregados a 9-Viento "Quetzalcoatl", sino que también aparece en otros contextos sobre el origen de varios linajes.

En la página 1 del *Códice Nuttall*, aparece un personaje llamado 12-Lagarto quien lleva cargando a sus espaldas un bulto vertical rojo y blanco que contiene el atado de ramas o madera. Este personaje lleva en la mano derecha un gran bastón o báculo con los mismos elementos y colores que el Bulto de Xipe: es decir, en medio del bastón se encuentra un nudo o atado con tiras horizontales que terminan en puntas o conos en color rojo y blanco (figura 69). Todo este conjunto se relaciona con el surgimiento o nacimiento de la tierra del Señor 8-Viento "Águila de Pedernales", fundador y primer señor del pueblo mixteco de Suchixtlán.

El papel del Señor 8-Viento como primer soberano y fundador de linajes en Suchixtlán, tiene una particular importancia en las primeras páginas del *Códice Nuttall*: precisamente a su paso por el Cerro de la Lluvia, donde es adorado y recibido por varios señores, 8-Viento es acompañado nuevamente por el Señor 12-Lagarto, quien ahora lleva a cuestas un bulto circular y porta en las manos el otro bastón, el bastón de las cinco direcciones o Bastón cosmológico (figura 70). Por lo tanto, el Señor 8-Viento para ser reconocido como primer gobernante, tuvo que mostrar su legitimación a través de los símbolos y objetos sagrados traídos por Quetzalcoatl a la tierra.

Otra asociación muy interesante de los cuatro elementos que, al parecer, son recurrentes como símbolos sagrados, la encontramos en la página 18 del mismo *Códice Nuttall* (figura 71). En esta escena aparecen colocados al pie de la escalinata del Templo de la Serpiente Emplumada, el bastón con el Bulto de Xipe, el bulto rectangular dedicado a Xipe, el Bastón Cosmológico y, en el interior del templo, el bulto redondo dedicado a Quetzalcoatl. De este manera, podemos observar que los contextos en que aparece el bulto

rectangular rojo y blanco son muy diferentes a los del fardo ocre y blanco, pues aparece más relacionado como símbolo sagrado introducido por 9-Viento “Quetzalcoatl”.

Ya habíamos visto que el Bulto de Xipe suele estar relacionado con la imagen del Ñuhu, pues bien, en varias páginas del *Códice Vindobonensis*, Bulto de Xipe y Ñuhu aparecen juntos en diferentes rituales acompañando a alguna deidad. En la página 31 del *Vindobonensis* (figura 72), se encuentra una extraordinaria representación del Bulto de Xipe con un brazo extendido, como si tratara de un ser vivo. Justamente detrás del bulto, se encuentra un Ñuhu con la misma posición del brazo extendido. Ambos se encuentran detrás de 9-Viento “Quetzalcoatl”, quien parece rociar o “hacer limpias” a un gran número de templos y temazcales dibujados en toda la página.

Esta imagen del Bulto de Xipe con un brazo nos refiere a que este elemento debe ser considerado, tal vez en algunos casos, como un ser animado, dotado de una entidad similar al Ñuhu; o quizá también, precisamente se le representa junto al Ñuhu, significando que este bulto es, por sí mismo, un objeto sagrado o divino. El Bulto de Xipe y el Ñuhu no únicamente aparecen formando parte de ofrendas o acompañando a alguna deidad, sino que también aparecen juntos dentro de algunos templos que son consagrados o dedicados a un grupo de dioses en particular (figura 73).

De esta manera, el papel jugado por los dos tipos de bultos (circular y rectangular) dentro de las fundaciones de lugares, linajes o dedicaciones a templos, está estrechamente relacionado a un amplio uso como símbolo sagrado, símbolo de poder y repositorio o tabernáculo de dioses.

Para cerrar nuestro análisis, consideraremos finalmente a los bultos que formaban parte de un culto particular, llevado a cabo por algunos gobernantes que poseían envoltorios personales, posiblemente heredados de su familia los cuales consultaban y adoraban en ceremonias privadas.

En el Proceso Inquisitorial de Yanhuatlán, se menciona que el gobernador don Francisco tenía guardados en su casa los ídolos que habían pertenecido a sus padres, además de poseer los suyos, y que todos ellos estaban al cargo de dos sacerdotes:

Preguntado para qué efecto los tiene el dicho don Francisco en su casa, dijo que para adorarlos como los adora y que el uno de los dichos ídolos se llama Xioco que es un ídolo envoltorio al cual llama el dicho don Francisco cuando ha de ir a alguna

parte y que tiene otros muchos, que no sabe cómo se llama pero que cada noche los adora y se sacrifica.<sup>48</sup>

De acuerdo a este interesante testimonio, don Francisco poseía bultos sagrados que contenían ídolos de los dioses que eran ofrendados en ceremonias privadas. En este caso concreto, don Francisco consultaba al envoltorio cuando iba a realizar un viaje, al que seguramente pedía protección, y lo mantenía resguardado en su casa como parte de su culto particular. También se relata que el cacique don Domingo tenía sacerdotes en su casa que estaban a cargo de “veinte adoratorios de ídolos” a los cuales ofrendaba ordinariamente.<sup>49</sup> Por último, la mayoría de los testigos aseveraba que los ídolos resguardados en las casas del cacique y los gobernadores “eran los ídolos de sus padres y los suyos”.<sup>50</sup>

Por lo tanto, estamos definitivamente ante un culto a los envoltorios que pertenecían a una familia o linaje en particular, los cuales eran guardados en las casas o palacios de los señores con un grupo de sacerdotes encargados de su cuidado.

Un relato muy interesante describe Burgoa entre los zapotecos de Nexapa, pues menciona que dentro de la tumba de un importante señor se hallaron dos ídolos “que eran los más estimados del difunto”, colocados a un lado de su mortaja junto con braceros y penachos.<sup>51</sup>

Finalmente, podríamos mencionar las detalladas descripciones de Hernando Ruiz de Alarcón, durante sus pesquisas entre los nahuas de Guerrero, quien encontró numerosos casos de personas que guardaban celosamente “petaquillas” o “cestoncillos” que contenían objetos sagrados de antepasados difuntos heredados a los hijos y descendientes, en una clara referencia a bultos sagrados familiares<sup>52</sup>.

En conclusión, a lo largo de este análisis creo que podemos argumentar la existencia de distintas clases de bultos dedicados cada uno a un ritual, ceremonia o deidad en particular, y que eran ofrendados en muchos pueblos mixtecos.

<sup>48</sup> *Procesos por idolatría al cacique, op.cit.*, p. 164.

<sup>49</sup> *loc. cit.*

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>51</sup> Burgoa, *Geográfica Descripción, op.cit.*, f. 321 r.

<sup>52</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 31 y 32.

Tenemos entonces varios cultos a los bultos sagrados: uno, realizado o efectuado por los gobernantes como parte de su entronización o toma de poder que les significaba la legitimación de su alto status, y su pertenencia a un linaje que en ese momento gobernaba en el pueblo. Era también una forma de rendir culto a sus antepasados, los fundadores de su dinastía, que le permitían llegar al poder y tener la prerrogativa de gobernar con una facultad heredada de los ancestros. Esta clase de bultos serían los denominados por Maricela Ayala “Bultos de poder” entre los mayas.<sup>53</sup> Pero a diferencia de éstos, los bultos de poder mixtecos contenían las reliquias o restos de los fundadores.

Otro tipo de cultos realizados a bultos diferentes, involucraban directamente a toda la comunidad. Estos fardos guardaban imágenes o símbolos que identificaban a todo el pueblo y que eran adorados en las fiestas y ceremonias religiosas para propiciar las buenas cosechas y beneficiar las siembras. Estos bultos servían para identificar a todo el pueblo bajo un culto en común.

Tenemos también bultos que servían para ser llevados a la guerra y dotar a algunos gobernantes de mayor poder durante el conflicto y garantizar su victoria ante sus enemigos.

Vimos los envoltorios que fueron cargados y llevados en peregrinaciones desde los tiempos primordiales para la fundación del pueblo o señorío en el que se contenían los instrumentos para encender el fuego que consagraba ritualmente el espacio divino para la instauración de la nueva comunidad.

Por último, tenemos los bultos que pertenecían a los gobernantes para su consulta, adoración y protección tanto personal, como familiar, tal vez podríamos pensar que se trata de deidades patronas de linaje o de la dinastía.

Presentaremos finalmente a continuación un cuadro que resume el número total de bultos encontrados en los códices y en las fuentes históricas provenientes de la Mixteca, colocados por pueblos y contenidos.

---

<sup>53</sup> Maricela Ayala Falcón , *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, 2002, p. 142.

Pueblo	Bulto	Contenido
Tilantongo	Bulto de 9-Viento Quetzalcoatl	Un pedernal
	Bulto con instrumentos para el fuego	Madero y taladro; tal vez vara de papel.
	Bulto de 1-Muerte	Reliquias de la Señora fundadora del linaje
	Bulto de 4-Lagarto Bulto de Ñuhu	Reliquias del señor fundador Imágenes de Ñuhu
Jaltepec	Bulto de 8-Conejo	Reliquias de la Señora fundadora, papel pintado, plumas de guacamaya.
	Bulto de 2-Hierba	Reliquias del fundador del linaje
	Bulto de Dzavui	Imagen del dios de la lluvia
	Bulto de maíz Bulto de Ñuhu	Hojas de maíz, mazorcas Imágenes de Ñuhu
Lugar de Pedemales	Bulto de zacate	¿Plantas de zacate?
Chalcatongo	Bulto de árbol	¿Raíces u hojas de árbol?
Suchixtlán	Bulto de Xipe	Trozos o piezas de madera o ramas
	Bulto circular blanco	¿Madero y taladro?
Tututepec	Bulto circular azul	Elemento borrado
Yanhuitlán	Bulto de Dzavui	Imagen o figura de la deidad
	Bulto de Tizono	Imagen o figura de la deidad
	Bulto de Toyna	Imagen o figura tallada
	Bulto de Xitondozio	Imagen o figura tallada
	Bulto de Siquiny	Imagen o figura tallada
	Bulto de Xivisin	Imagen o figura tallada
	Bulto de Quequiyo	Imagen o figura tallada
	Bulto de Quaquxio	Imagen o figura tallada
Bulto de Quaquy Bulto de Xioco	Imagen o figura tallada Imagen o figura tallada	
Achiutla	Bulto del corazón del pueblo	Imagen de Quetzalcoatl
Cerro del águila	Bulto para encender fuego	Madero y taladro

## CAPÍTULO 4. BASTONES CEREMONIALES

Los bastones o varas ceremoniales jugaron un papel muy importante dentro de los diferentes rituales llevados a cabo por los gobernantes mixtecos. En la iconografía de los códices podemos identificar diversos tipos de bastones que se encuentran relacionados a cultos o ceremonias particulares que vinculan al gobernante con el mundo sagrado de los dioses. El estudio de estos bastones ha llamado la atención de algunos de los investigadores dedicados a los códices mixtecos, pero ninguno ha profundizado lo suficiente en su simbolismo o en los contextos específicos en que suelen aparecer. Alfonso Caso se había dado cuenta de la presencia de estos elementos a los que denominó “Bastones de Venus”, debido quizá a la forma de quincunce o cinco puntos que tiene en la parte superior y que evoca a las representaciones mesoamericanas relacionadas con este planeta (figura 1). Sin embargo, Caso no se adentra en su significado y únicamente se limita a registrar su aparición a lo largo de los códices.<sup>1</sup>

Maarten Jansen intenta ir un poco más allá e interpreta a los bastones como símbolos de autoridad o de poder dinástico, llamándolos concretamente “Bastones de mando”, ya que aparecen principalmente como señal de la dignidad y/o autoridad de los gobernantes.<sup>2</sup> Por otra parte, este mismo autor los compara con el “cetro maniquí” y las barras ceremoniales de los señores mayas del período clásico.<sup>3</sup>

No obstante, como más adelante demostraremos, si bien estas varas o bastones están vinculados al origen y entronización de los gobernantes, no funcionan precisamente como símbolo de autoridad o de poder político, sino como elementos necesarios para el orden cósmico y el establecimiento de la dinastía o linaje.

---

<sup>1</sup> Caso, *op. cit.*, (1977), p. 33.

<sup>2</sup> Jansen, *op. cit.*, (1992), pp. 85-86, nota 2.

<sup>3</sup> Jansen, *op. cit.*, (1997), pp. 88-89.

Es importante mencionar que los bastones se encuentran estrechamente asociados a los bultos sagrados, por lo que, a lo largo del presente capítulo, nuevamente haremos referencia a éstos.

#### 4.1. Bastón Cosmológico y Bastón del Bulto de Xipe

Como habíamos mencionado anteriormente, si bien Alfonso Caso identifica la presencia de algunos bastones en las páginas históricas y genealógicas de los códices mixtecos, no nos explica, por el contrario, su significado; o por qué los vincula concretamente con el culto al planeta Venus o, a fin de cuentas, no nos dice qué tienen que ver con los gobernantes.

El denominado por Caso “Bastón de Venus” se compone de diversos elementos o atavíos que hay que analizar primero antes de encontrar su significación (figura 1). El bastón o vara se puede dividir en tres partes. La sección central, que quizá es la más importante, está conformada por una especie de rosetón en color rojo cuyo interior está adornado con cinco círculos grandes que contienen cada uno a su vez un pequeño círculo al centro. De la parte inferior de este rosetón, cuelgan tiras o bandas en color rojo cuyo número varía de dos a tres, según la representación. Cada banda o tira se encuentra unida a un pequeño círculo azul sobrepuesto a un rectángulo amarillo y largas tiras en color rojo; en ocasiones, en la parte de abajo del rosetón, una larga banda termina en flecos en lugar de las tres tiras, o incluso, el bastón se llega a representar sin ningún tipo de bandas en la parte inferior (figura 2).

Por último, en la parte superior del rosetón se levanta un largo penacho de plumas rojas acompañado de un gran pedernal colocado en forma enhiesta. Las plumas rojas que suelen caer por un lado del bastón están adornadas con pequeños círculos azules y rectángulos amarillos que parecen unidos a otras bandas alargadas semiredondas pintadas en blanco y negro.

En otros códices, como en el *Colombino* y *Bodley*, el rosetón de la parte central lleva los cinco círculos en color amarillo pero sin los pequeños círculos centrales, e incluso

en el *Códice Bodley* se llega a representar este bastón sin los cinco círculos dentro del rosetón (figura 3).

De todos estos elementos descritos que dan forma al bastón, creemos, sin duda, que el elemento principal es el que se encuentra en la parte central. El gran rosetón rojo tiene colocados cinco puntos que evidentemente evocan a una representación de los cuatro rumbos del universo y el centro (figuras 1 y 4). La disposición misma de los cinco puntos en el rosetón confirma esta idea: cuatro puntos están colocados en los extremos del rosetón, conformando una especie de cruz y justamente al centro se localiza un quinto punto. Entonces, es muy probable que la parte principal del bastón refiera al ordenamiento cósmico según la visión de muchos pueblos mesoamericanos, incluyendo desde luego a los mixtecos, los cuatro cuadrantes o rumbos del universo con el centro como quinto rumbo.

Existen algunas figuras en el mundo maya de pequeños bastones o cetros que pueden representar el *axis mundi* y los cuatro sectores cósmicos. Tal es el caso, por ejemplo, del dintel 5 de Yaxchilán, donde se encuentra un gobernante portando dos objetos en forma de cruz en cuya parte superior está colocada un ave (figura 5).<sup>4</sup>

De acuerdo con Mercedes de la Garza, la forma cuatripartita de este cetro refiere a una representación de los cuatro puntos del universo, por lo que existe una analogía interesante con el bastón mixteco que podría simbolizar un modelo reducido de la cosmovisión mesoamericana. Por esta razón, hemos denominado como “bastón cosmológico” a este elemento singular que aparece en las ceremonias y rituales plasmados en los códices mixtecos. Cuando analicemos más adelante los contextos en los que suele aparecer el “bastón cosmológico”, nos daremos cuenta de la inexistente relación con el planeta Venus y el verdadero simbolismo que hay detrás de él.

Por lo pronto, hay todavía otros elementos susceptibles de ser analizados en el bastón mixteco. Nos referimos al adorno de plumas rojas que está colocado encima del rosetón (figura 6). Muy probablemente, las plumas rojas pertenecen a una guacamaya y contrastan notablemente con las plumas verdes del “Bastón del Bulto de Xipe” que pertenecen a un quetzal. En un momento más, hablaremos sobre este último bastón que aparece siempre junto al ahora denominado “cosmológico”, pero queremos destacar el

---

<sup>4</sup> De la Garza, M., “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”. *Estudios de cultura maya*, Vol. XXII, México, UNAM, 2002. p. 251.

significado de las plumas rojas como un posible atributo solar. Efectivamente, si bien es cierto que entre los mixtecos no hay indicios de una adoración particular a la guacamaya vista como encarnación del fuego del sol, tal y como existía entre los mayas,<sup>5</sup> al menos el color de las plumas y el rosetón nos recuerdan a las representaciones de dios solar mixteco llamado I-Muerte, que siempre aparece en los códices con su cuerpo pintado en color rojo (figura 7). Aunque el dios I-Muerte no lleva atavíos con plumas de guacamaya, la asociación del color rojo con las plumas del bastón pudiera tener una significación solar, pero también es igualmente posible que el rojo simbolice la sangre y haya una asociación directa con el cuchillo de pedernal que se encuentra en la parte superior del bastón. Sin embargo, no hay una relación directa del bastón cosmológico con los sacrificios, ya que los contextos en los que aparece este bastón no están vinculados directamente con ellos, salvo una sola excepción.

Pero antes de establecer el significado del bastón cosmológico es necesario analizar al otro bordón con el que aparece estrechamente relacionado: el Bastón del Bulto de Xipe (figura 8). Este elemento también está conformado por una vara o palo en el que está sobrepuesto un bulto sagrado al que he denominado “bulto rectangular”. El bulto rectangular que se encuentra colocado en el bastón es idéntico al Bulto de Xipe que hemos analizado en el capítulo anterior (figura 9). Esto es, el envoltorio tiene una forma alargada y justamente por en medio lo atraviesan tres tiras que terminan en puntas o conos que salen de un anillo o rueda. Como ya hemos visto, los colores rojo y blanco que aparecen en el envoltorio están estrechamente relacionado con el culto a Xipe entre los mixtecos, por lo que entonces este otro bastón podría relacionarse directamente con esta deidad.

El Bastón del Bulto de Xipe, al igual que el Bastón Cosmológico, suele aparecer adornado en la parte inferior por tiras o bandas alargadas en color blanco y rojo, pero, sin duda, lo más interesante también es que lleva un penacho en el parte superior compuesto de plumas de un ave y de un color diferente al del bastón cosmológico (figura 8). En efecto, el Bastón de Xipe está adornado con plumas de quetzal que salen por la parte superior del envoltorio rectangular. Como sabemos, el quetzal es una de las aves que mayor simbolismo tiene para muchos pueblos mesoamericanos. Por sus características particulares, tales como su larga cola de plumas verdes o su hábitat en las cimas de las montañas, el quetzal fue

---

<sup>5</sup> De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, México, UNAM, 1995, p. 50.

elegido como representante de la deidad celeste entre diversos grupos mayas de la época prehispánica.<sup>6</sup> Existen numerosas representaciones del quetzal que lo vinculan con el ámbito celeste, que es el espacio generador y el lugar de origen de la vida y del hombre.<sup>7</sup>

O, como por ejemplo, entre los nahuas, que concebían al quetzal y a sus plumas como algo precioso o muy estimado, llegando a emplear metáforas con diversos significados: *cuzcutl quetzalli*, “joya, piedra preciosa” y “plumas de quetzal” que significa hijos o hijas.<sup>8</sup> *Tictetezoua in chalchihuitl, tichuahuzoua in quetzalli*. “rayas el jade”, “desgarras la pluma de quetzal”, que significa dañar algo precioso, deshonorar algo digno de estimación.<sup>9</sup> También entre los mixtecos encontramos representaciones de plumas de quetzal asociadas al oro y al jade, elementos igualmente preciosos y estimados (figura 10).

De esta manera, las plumas de quetzal están estrechamente relacionadas con lo divino, lo sagrado y lo precioso en el mundo mesoamericano.

Por lo tanto, los dos más importantes bastones representados en las historias y genealogías de los soberanos mixtecos parecen tener un significado particular de acuerdo a los elementos iconográficos que los componen.

La vara o bastón ya por sí mismo está revestido de una serie de símbolos que le confieren una significación especial. El bastón es un símbolo vertical y parece representar el *axis mundi* o el centro del cosmos. Según nos dice De la Garza: “el cetro es, a nivel universal, un modelo reducido del bastón de mando, símbolo vertical que representa primero al hombre y después al hombre poderoso y el poder recibido de los dioses”.<sup>10</sup>

Del bastón como un poder recibido de los dioses, podemos citar el conocido pasaje del libro del *Éxodo* en el que el bastón de Moisés quedó imbuido de asombrosos poderes para convertirse en serpiente y que al ser golpeado en el agua y en la tierra provocó la transformación de agua en sangre y que de la tierra saliese una plaga de mosquitos.<sup>11</sup>

Sin embargo, en los códices mixtecos, las varas o bastones no parecen ser estrictamente emblemas de mando o que estén provistos de poderes especiales para provocar fenómenos sobrenaturales. Efectivamente, retomando la idea de que el bordón o

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 7 y 41.

<sup>8</sup> Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, f. 27 v.

<sup>9</sup> Thelma D. Sullivan, Thelma, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, 1992. p. 345.

<sup>10</sup> De la Garza, M., *op. cit.*, 2002, p. 251.

<sup>11</sup> *Éxodo*, 7:14

vara es un objeto vertical que simboliza el eje del mundo alrededor del cual gira el cosmos, entonces los bastones representan el esquema cosmológico en la tierra, es decir, el modelo de la cosmovisión mesoamericana en manos de los hombres. Si bien, por ejemplo, los árboles funcionan también como eje o centro del mundo, queremos proponer que el bastón cosmológico mixteco, al igual que el bastón del bulto de Xipe, son el *axis mundi* representado en la tierra.

Es interesante señalar, de acuerdo con De la Garza, que el árbol es entre los mayas, así como en otras religiones, el lazo de unión del cosmos y que abarca los tres planos del universo: “las raíces son el inframundo, el tronco y las ramas el nivel terrestre, y el ave posada en lo alto, el cielo.”<sup>12</sup> Esta misma autora nos habla de múltiples representaciones del *axis mundi* como por ejemplo, el árbol-cruz-serpiente de la lápida del Templo de las Inscripciones o el motivo central del tablero del Templo de la Cruz, ambos de Palenque, en los cuales existe un programa definido por un árbol cósmico en forma de cruz arriba del cual se posa un pájaro-serpiente con cabeza del dios K.<sup>13</sup>

Esta concepción del universo no es exclusiva de los mayas, sino que también fue compartida por otros grupos mesoamericanos. En los códices provenientes del sur de Puebla y norte de Oaxaca, como el código *Fejérváry-Mayer* y *Borgia*, también encontramos este modelo del universo conformado por árboles. La página 1 del *Fejérváry-Mayer* precisamente muestra los cuatro rumbos del universo colocados en forma de cruz y dentro de cada uno de los rumbos o puntos cardinales está colocado un árbol cósmico donde se posa en su copa un ave particular (figura 11).

Las páginas 49-52 del *Códice Borgia* también representan las cuatro regiones del mundo simbolizadas por los cuatro árboles con sus respectivas aves, y en los códices mixtecos, como el *Colombino*, también existen escenas en las que se vinculan árboles y puntos direccionales (figura 12).

Por lo tanto, si los árboles direccionales funcionan como ejes del mundo dentro del enorme marco conceptual del cosmos mesoamericano, entonces proponemos que muy posiblemente los bastones o varas fueron un reflejo tangible y portátil de ese cosmos indígena.

<sup>12</sup> De la Garza. *op. cit.*, 1995, p. 24.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 26-28.

El bordón mixteco que aparece en los códices prehispánicos y que hemos denominado como “bastón cosmológico” es precisamente un modelo terrestre y tangible de la cosmovisión mixteca. La vara o báculo es, en sí, la representación de un árbol o eje del mundo, donde su gran penacho simboliza al ave cósmica que se posa en lo más alto de las ramas de ese árbol y cuyas raíces se encuentran en la tierra al momento en que el bastón es hincado en la misma (figura 13).

El Bastón Cosmológico mixteco es, con su rosetón con cinco puntos y su remate de plumas rojas, un árbol o eje del mundo quizá asociado, incluso, a un rumbo del universo. Resulta particularmente interesante que en la misma página 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, el portador del año que pertenece a la región del norte esté relacionado a una guacamaya. En efecto, del lado izquierdo de la cruz se localiza el rumbo del norte donde el portador del año pedernal está colocado dentro de un círculo cargado por una guacamaya (figura 11). Y en la página 52 del *Códice Borgia* se encuentra la misma asociación de una guacamaya posada sobre un árbol y el glifo del año pedernal a un lado.

Esto es precisamente, quizá, lo que vemos en el Bastón Cosmológico, un penacho de plumas rojas, tal vez de guacamaya, sobre un largo pedernal que simboliza el bastón de la región del norte. Sin embargo, reconocemos que tenemos muy pocos elementos para poder comprobar esta propuesta, porque de ser así tendríamos entonces representados en los códices mixtecos cuatro bastones y no únicamente dos como lo hemos visto. Por lo tanto, no tenemos suficientes elementos para relacionar los bastones con los rumbos del universo; no obstante, pensamos que quizá estemos en lo correcto al relacionar el bastón con el eje del mundo o un árbol cósmico, pues representaciones muy semejantes de báculos o cetros aparecen en el dintel 2 de Yaxchilán, donde los personajes llevan instrumentos en forma de cruz con flores y pájaros descendentes en lo alto que funcionan como símbolos o esquematizaciones de los árboles del eje del mundo (figura 14).<sup>14</sup>

Pero antes de dejar en claro las funciones específicas que tienen los bastones mixtecos como elementos ceremoniales o cosmológicos, es necesario analizar los contextos en los que aparecen y así tener una mejor idea de su significación.

---

<sup>14</sup> De la Garza, *op. cit.*, p. 29.

#### 4.2. Contextos rituales

El origen del culto al Bastón Cosmológico se encuentra relatado en los códices mixtecos mismos. Su primera aparición coincide con el nacimiento de una de las deidades más importantes de la Mixteca, 9-Viento “Quetzalcoatl”. Efectivamente, tal y como habíamos visto en el capítulo anterior, en el momento en que Quetzalcoatl desciende del cielo por medio de una cuerda. Lleva consigo una serie de objetos que le fueron entregados por los dioses creadores (figura 15). Uno de estos objetos fue precisamente el Bastón cosmológico, al que incluso lleva cargando en el brazo izquierdo junto con otros elementos. El lugar al que llega Quetzalcoatl, después de su descenso, está representado por dos glifos. El primero de ellos es un cerro que se encuentra colocado dentro de la representación de un río cuya lectura en mixteco podría ser *yucunduta*, “cerro y agua”, expresión que significa “pueblo”, “ciudad”, de acuerdo al diccionario de fray Francisco de Alvarado.<sup>15</sup> El segundo glifo se halla colocado debajo de los signos cerro y agua a modo de base o cimiento (figura 16). Desafortunadamente, la imagen de este elemento está muy deteriorada, pero después de una observación rigurosa se alcanza a apreciar una pequeña greca escalonada sobre un fondo negro. Según Sebastián van Doesburg (en comunicación personal), se trata de la representación de Tilantongo, que aparece de manera semejante en la página 52 del *Códice Vindobonensis*. De ser correcta esta apreciación, por nuestra parte podríamos proponer que los objetos e instrumentos sagrados originados en el cielo fueron llevados al pueblo de Tilantongo por 9-Viento “Quetzalcoatl” para iniciar así su culto por los señores mixtecos. Por lo tanto, el Bastón Cosmológico era un objeto divino, sagrado, que fue creado por los dioses primigenios, y depositado en la tierra por medio de Quetzacoatl, para recibir el culto de los hombres.

Este carácter divino, sagrado, del bastón cosmológico va a quedar patente en la serie de contextos y ceremonias en los que va a estar involucrado a lo largo de la historia de los señores mixtecos. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en las primeras escenas del *Códice*

---

<sup>15</sup> Alvarado, *op. cit.*, f. 174 v.

*Nuttall* con el nacimiento del señor 8-Viento “Águila de Pedernales”, cuyo origen se relata en las páginas 1 y 2.

Según este códice, el señor 8-Viento nace o se manifiesta simultáneamente en diversos lugares de gran importancia, uno de los cuales es Apoala, lugar de origen de los señores mixtecos. Lo que queremos destacar aquí es el papel que desempeñan dos personajes que fungen como sacerdotes o acompañantes del señor 8-Viento desde el momento de su nacimiento (figura 17). El primero de ellos se llama 12-Lagarto, quien preside el surgimiento de 8-Viento, al que vemos saliendo de una abertura de la tierra. 12-Lagarto aparece como un personaje muy importante ya que lleva a cuestas el bulto rectangular dedicado a Xipe y porta en la mano derecha el bastón o vara adornado con el mismo elemento. El mismo 12-Lagarto nuevamente aparece acompañando a 8-Viento ahora en la cima de un cerro, lugar al que arriban cuatro personajes con diversas ofrendas (figura 18). 12-Lagarto aparece cargando ahora el Bastón Cosmológico, mientras que 8-Viento recibe a los cuatro ofrendantes. Una tercera aparición de 12-Lagarto la tenemos en la página 2 del mismo *Códice Nuttall*. En esta ocasión, nuestro personaje lleva el Bastón Cosmológico y carga en la espalda un bulto sagrado del tipo que hemos clasificado como circular (figura 19).

El segundo personaje que también está relacionado con 8-Viento se llama 11-Flor y lo tenemos como acompañante en la página 1, donde el señor 8-Viento nace o surge del Río de los Linajes o *Yuta Tnoho*, nombre mixteco de Apoala (figura 20). 11-Flor lleva un bastón o báculo en color amarillo sin ningún adorno o elemento que podamos identificar como relevante; lleva a cuestas un atado de cuerdas o especie de paquete elaborado únicamente con cuerdas o mecates. Nuevamente, en la página 2, encontramos a este personaje acompañando a 8-Viento que se encuentra colocado en la cima de un cerro que tiene como elemento nominal la máscara del dios de la lluvia.

De estos dos personajes que hemos revisado, sin duda, el más importante es 12-Lagarto, pues es el encargado de portar o llevar los cuatro principales objetos sagrados depositados por Quetzalcoatl en la tierra: el Bastón Cosmológico y el bulto circular, el bastón de Xipe y el bulto rectangular con atado de ramas o madera. Es interesante señalar también, que la primera aparición en este códice de los cuatro elementos juntos, es en las

páginas 1 y 2, pues como veremos en un momento más, vuelven a aparecer más adelante los cuatro objetos estrechamente relacionados.

Tenemos, entonces, que el señor 12-Lagarto juega un papel relevante en la vida primigenia del gobernante 8-Viento “Águila de Pedernales”, al llevarle, como su acompañante, los objetos sagrados traídos del cielo.

La narración completa de las dos páginas del *Nuttall* nos muestra cómo el señor 8-Viento, para ser reconocido como soberano legítimo y fundador de linajes, tuvo que hacerse acompañar de los símbolos sagrados creados por los dioses. Los diversos grupos de personajes que reciben y ofrendan a 8-Viento tal vez lo reconocen como su soberano no solamente por su nacimiento prodigioso a través de la tierra y el agua, sino quizá también por los objetos divinos que lo acompañan. Los bultos sagrados y los bastones eran necesarios para marcar el vínculo entre los dioses y la tierra, y el hombre que llevara dichos emblemas estaba dotado de ese carácter divino para ser reconocido como representante de los dioses en la tierra. De esta manera, quizá era necesario que el futuro gobernante se hiciera acompañar de los objetos sagrados que fueran reconocidos inobjetablemente por los demás hombres como símbolos tangibles de lo divino. Por lo tanto, pensamos que, más que como símbolos de autoridad o poder temporal de los soberanos, los bastones sagrados funcionaban como indicadores o deícticos de la presencia divina en la tierra.

Un punto interesante que analizaremos con detalle es el hecho de que un solo personaje haya sido el responsable de cargar los objetos divinos y que, en ninguna representación del *Códice Nuttall*, el gobernante 8-Viento haya llevado por sí mismo estos objetos. Es decir, el señor 8-Viento no aparece jamás cargando o mostrando el Bastón Cosmológico ni el bastón de Xipe, ni mucho menos llevando el bulto sagrado a cuestas, pues, como sabemos, esta función correspondía únicamente a los sacerdotes. Por lo tanto, pensamos que la función del señor 12-Lagarto como cargador de los bultos y los bastones sagrados era eminentemente sacerdotal y, como tal, era la única persona capacitada para traer consigo las insignias de los dioses que ya existían en la tierra antes de la aparición de los señores o gobernantes.

Pero no únicamente un solo personaje aparece registrado en los códices llevando los objetos sagrados sino que, por el contrario, es más común encontrar a una pareja de sacerdotes cargando estos símbolos. Esto es precisamente lo que encontramos en las

páginas 14 a 22 del *Nuttall*, mismas que relatan la vida de la señora 3-Pedernal, tal y como vimos en el capítulo anterior.

Una pareja de sacerdotes llamados 10-Caña y 10-Zopilote emprenden una peregrinación al lado de la señora 3-Pedernal y del señor 5-Flor (figura 21). El señor 10-Caña porta con ambos brazos el Bastón de Xipe, además de llevar en la espalda el bulto sagrado que contiene los instrumentos para encender el fuego. El otro sacerdote, de nombre 10-Zopilote, carga el Bastón Cosmológico y una barra de papel, instrumento que también se utilizaba para encender el fuego.

Es interesante señalar que el lugar del que parten ambos sacerdotes está conformado por dos cerros colocados encima de la representación de un río, por lo que entonces nuevamente tendríamos la lectura en mixteco de *Yucunduta*, “cerro y agua”, que significa pueblo o ciudad. Concretamente, el lugar podría denominarse “Pueblo del águila y de la piedra”, debido precisamente a los glifos de estos dos elementos “cerro” y “agua” coinciden con el lugar representado en el *Vindobonensis* como “cerro y agua” de Tilantongo, que fue, a su vez, el lugar al que llegó 9-Viento “Quetzalcoatl” tras su descenso del cielo.

No parece coincidencia, por lo tanto, que el Bastón Cosmológico y el Bastón de Xipe salgan en la página 14 del *Nuttall* de un lugar cuyos elementos principales son “cerro y agua” al igual que el “cerro y agua” de Quetzacoatl. No queremos decir con esto que esos lugares registrados en el *Nuttall* estén vinculados a Tilantongo, pues nada lo indica, sino más bien pretendemos manifestar la idea de que los objetos sagrados fueron colocados por Quetzalcoatl en el “cerro y agua” de Tilantongo, por ser el lugar más importante y prominente representado en los códices. Ello no quiere decir que los demás pueblos de la Mixteca no tuvieran también sus bastones sagrados colocados ahí por Quetzalcoatl, pues, como veremos un poco más adelante, en el códice denominado *Rollo Selden*, se representa la fundación de un pueblo identificado como Cerro de las Serpientes, tal vez Coixtlahuaca, en el que se observa la presencia de los objetos sagrados vinculados estrechamente con Quetzalcoatl.

Pero nuevamente regresando a las páginas 14 a 22 del *Nuttall*, vemos que la pareja de sacerdotes llamados 10-Caña y 10-Zopilote aparecen también como acompañantes de los señores 5-Flor y 3-Pedernal llevándoles los bastones sagrados y los envoltorios. En la página 15 del *Nuttall*, el señor 10-Caña lleva ahora el bastón cosmológico y un bulto

redondo, mientras que el señor 10-Zopilote carga el bastón de Xipe y otro bulto redondo (figura 22). El hecho de que los bastones aparezcan intercambiados por 10-Caña y 10-Zopilote parece no tener una significación especial, pero lo que sí es muy importante es que únicamente estos dos sacerdotes son los responsables de llevar tales objetos ya que en ningún momento la señora 3-Pedernal o el señor 5-Flor se les representa cargando los bastones.

Otro contexto ritual que nos habla mucho acerca de la significación y uso de los bastones ceremoniales, lo encontramos en estas mismas páginas del *Nuttall* (pp. 14-22). En ellas, observamos que los bastones están estrechamente relacionados con los bultos sagrados, al grado de que aparecen frecuentemente juntos como algo que no se puede disociar.

Un buen ejemplo de esto lo tenemos en la página 16 de *Nuttall*, donde aparecen representados juntos el Bastón Cosmológico, el Bastón de Xipe y el bulto redondo con los instrumentos para encender el fuego (figura 23). Otra escena similar la tenemos en la página 17, en la que el Bastón Cosmológico y el Bastón de Xipe están colocados al pie del Templo de la Serpiente Emplumada que contiene el envoltorio sagrado con los instrumentos para hacer fuego (figura 24). Esta última escena es muy importante ya que acompaña al matrimonio de la señora 3-Pedernal con el señor 5-Flor, lo que nos indica la fundación de un linaje y el origen de un culto en particular. Efectivamente, como ya habíamos señalado en el capítulo dedicado a los bultos sagrados, estas páginas del *Nuttall* que ahora nos ocupan, tratan en general sobre la introducción o establecimiento del culto a Quetzalcoatl en la Mixteca Alta. Los personajes dedicados a este culto son la señora 3-Pedernal, el señor 5-Flor y los sacerdotes 10-Caña y 10-Zopilote, quienes son precisamente los encargados de llevar los objetos de culto en los que se manifiesta dicha deidad: el bulto sagrado de 9-Viento “Quetzalcoatl”, el Bastón cosmológico, el Bastón de Xipe y el Bulto de Xipe.

La señora 3-Pedernal incluso lleva en su atuendo atavíos relacionados a Quetzalcoatl, tales como el tocado de serpiente emplumada que lleva en la página 14 del *Nuttall* y el hecho de que ella misma se transforma en serpiente emplumada para visitar a la “abuela” o diosa de los ríos, llamada en la Mixteca, 1-Águila (figura 25).

Proponemos, por lo tanto, que la historia registrada en estas páginas del *Nuttall*, nos ofrece un relato sobre el establecimiento del culto a Quetzalcoatl entre los primeros señoríos mixtecos. Los encargados de introducir este culto fueron los señores 3-Pedernal y 5-Flor que fungieron como pareja primordial y fundadores del Templo de la Serpiente emplumada. Precisamente sus acompañantes, los sacerdotes 10-Caña y 10-Zopilote, realizaron un gran ritual a los objetos sagrados en la página 17 (figura 26). Aquí vemos cómo ambos sacerdotes se dirigen a los bastones sagrados y cómo el señor 10-Caña toca un caracol delante de ellos indicando su consagración como objetos sagrados. La gran ceremonia que se realiza a los instrumentos divinos está presidida además por otro grupo de sacerdotes que encienden una gran hoguera en un pequeño adoratorio o basamento que está colocado dentro de un valle o planicie flanqueada por dos cerros.

Sin embargo, la historia de la señora 3-Pedernal no termina aquí, pues de manera muy extraña no se vuelve a mencionar nada sobre el señor 5-Flor, y el relato del códice continúa con la llegada de un nuevo personaje llamado 12-Viento. La llegada de 12-Viento es muy importante, porque este señor también desciende del cielo por medio de una cuerda del mismo modo como lo hizo Quetzalcoatl (figura 27).

No solamente 12-Viento baja del cielo como Quetzalcoatl, sino que además descienden con él cinco acompañantes que le ayudan a transportar los bastones sagrados. Como podemos ver en la figura 27, aparece un señor llamado 3-Pedernal que recarga sobre su hombro el Bastón Cosmológico y delante de él se encuentra otro personaje que no tiene nombre llevando el Bastón de Xipe. ¿Cómo es posible explicar la presencia de otro par de bastones diferentes a los del Templo de la Serpiente Emplumada?, ¿qué pasó con los primeros y por qué surgen los segundos?

Una posible respuesta a estas inquietudes la tenemos quizá en el hecho de que estamos ante una unión de bastones celestes y bastones acuático-terrestres. La señora 3-Pedernal representa quizá el aspecto acuático de la serpiente emplumada, pues incluso su madre y ella misma constantemente se encuentran dentro de los ríos (figura 28). El señor 12-Viento representa el aspecto celeste como complemento de su contraparte femenina. Según nos dice el *Códice Nuttall*, el señor 12-Viento descendió dos veces del cielo y, en ambas ocasiones, se hizo acompañar de los bastones sagrados. En la primera ocasión lleva ofrendas y copal a los bastones y bultos sagrados que se encuentran en el Templo de la

Serpiente Emplumada. En su segundo descenso a la tierra, 12-Viento se casa con la señora 3-Pedernal, quien posiblemente quedó viuda de su primer matrimonio con 5-Flor, y cuyo casamiento era necesario para establecer el primer linaje y consagrar el culto a los símbolos sagrados (figura 29).

Justamente la página 19 del *Nuttall* nos muestra la gran ceremonia nupcial de 3-Pedernal y 12-Viento acompañada de todos los símbolos sagrados que eran necesarios para el surgimiento de la fundación de las dinastías. Así, tenemos: el bulto sagrado de 9-Viento colocado finalmente en el Cerro Blanco de Pedernales, lugar del matrimonio de la pareja, y el bordón cósmico y el bastón de Xipe llevados por los dos sacerdotes 10-Caña y 10-Zopilote a un lado del palacio donde se consuma el casamiento de 3-Pedernal y 12-Viento. Por lo tanto, después de este detallado examen en las páginas del *Nuttall*, podemos argumentar que según este largo relato fueron varias las condiciones necesarias que tuvieron que confluír para el surgimiento o fundación de las dinastías mixtecas, tales como la unión de los elementos celestes y acuático-terrestres a través de los bastones sagrados; el matrimonio de una pareja cuyos ámbitos de acción, aunque estrechamente relacionados en una sola deidad, están indicados como la dualidad serpiente-agua-terrestre. y viento-celeste; y, finalmente, la introducción del culto a Quetzalcoatl a través de sus símbolos. Esta unión del Templo de Quetzalcoatl en su aspecto terrestre y del templo del cielo bajado por 12-Viento, no es otra cosa sino la manifestación del aspecto dual y cíclico del mundo mesoamericano. Incluso, la acción misma de 12-Viento de bajar del cielo por medio de una cuerda con los símbolos sagrados, no es sino una evocación o emulación de lo realizado por 9-viento “Quetzalcoatl” en el *Códice Vindobonensis*, donde esta deidad entrega los bastones y bultos sagrados a los ancianos y ancestros deificados antes del ordenamiento del mundo, mientras que 12-Viento hace lo mismo entre los ancestros fundadores de la dinastía de Tilantongo y de los primeros linajes de la Mixteca.

Nos resta por analizar un último contexto en el que suelen aparecer los bastones ceremoniales y para ello tenemos que remitimos a la vida del famoso gobernante 8-Venado “Garra de Jaguar”. Por los estudios de diversos autores,<sup>16</sup> sabemos que 8-Venado fue el hijo del sumo sacerdote de Tilantongo, y que las posibilidades que tenía para convertirse en gobernante eran remotas, por lo que tuvo que reunir una serie de actividades políticas y

---

<sup>16</sup> Jansen, *op. cit.*, (1992); Pohl, *op. cit.*, (1994); Troike, *The Codex Colombino-Becker*, PH D. Dissertation.

rituales para llegar a ser reconocido como soberano. Es el *Códice Colombino* el que nos relata con detalle el rápido ascenso de 8-Venado para obtener el señorío de Tututepec, el pueblo más importante de la Mixteca de la Costa.

Al parecer, la intervención divina jugó un papel relevante para que 8-Venado alcanzara el señorío de Tututepec. Según el *Colombino*, dos importantes deidades le otorgaron a 8-Venado la facultad de gobernar y fundar un nuevo linaje en el pueblo sureño de la costa; se trata de la señora 9-Hierba, diosa de la muerte, y del señor 1-Muerte, dios del sol. En las páginas 3 y 4-I del *Colombino* se observa la visita de 8-Venado al Templo de la Muerte, lugar en el que la diosa 9-Hierba le entrega diversos objetos que días después serían llevados a Tututepec.

A su vez, después de la reunión con el dios del sol, 8-Venado emprende un largo viaje hacia la región de la Costa llevando consigo los símbolos e instrumentos sagrados para establecerse en Tututepec. Entre los diversos objetos que son transportados se encuentra precisamente el Bastón Cosmológico, que aparece representado con los pequeños cinco círculos en color amarillo (figura 30). Al parecer, el personaje que porta el Bastón cosmológico se denomina 5-Lluvia, quien lleva además una bolsa con un gran caracol al frente. Este personaje llamado 5-Lluvia “Montaña que humea” jugó un papel relevante para la entronización de 8-Venado en Tututepec, ya que aparece como acompañante o asistente de 8-Venado.

Como ha mencionado Nancy Troike, el hecho de que 8-Venado haya escogido a 5-Lluvia para asistirlo en esta importante serie de eventos en lugar de alguno de sus parientes cercanos, es indudablemente muy significativo.<sup>17</sup> Es probable que 5-Lluvia tuviera algún cargo sacerdotal, razón por la cual se le representa llevando el Bastón Cosmológico y acompañando a 8-Venado durante su peregrinación a Tututepec. En las páginas 3-III y 4-III del *Colombino*, aparecen nuevamente juntos 8-Venado y 5-Lluvia realizando una serie de rituales y ofrendas en los lugares que simbolizan las cuatro regiones del universo. Cada uno de los lugares está simbolizado por un árbol que lo relaciona con un punto cardinal específico. Por lo tanto, 8-Venado y 5-Lluvia hacen ofrendas y ceremonias a los cuatro puntos cardinales llevando consigo el Bastón Cosmológico. Como hemos propuesto en el apartado anterior, el Bastón Cosmológico representa precisamente los cuatro rumbos del

---

<sup>17</sup> Troike, *The Codex Colombino-Becker*, PH D. Dissertation unpublished, University of Texas, 1974. p. 143.

universo y el centro, por lo que parece lógico que este mismo bastón sea llevado a las cuatro direcciones cardinales en un acto simbólico de tomar posesión del señorío junto con sus linderos situados hacia los cuatro rumbos cardinales.<sup>18</sup>

En la página 5 del *Colombino*, encontramos a 8-Venado ya entronizado como señor de Tututepec y justamente a la entrada del templo, nuevamente volvemos a encontrar juntos al Bastón Cosmológico y al bulto sagrado, señales de que se ha introducido ya el culto a estos símbolos divinos por el nuevo gobernante y su grupo de acompañantes o sacerdotes (figura 31).

Quizá la asociación del Bastón Cosmológico con los cuatro rumbos del universo, la encontramos nuevamente en otro documento proveniente de la región oaxaqueña. Se trata del *Codice Aubin No. 20* o *Manuscrito 20* de la Biblioteca Nacional de Francia (figura 32). En esta pictografía se representan las cuatro regiones del mundo señaladas por medio de topónimos,<sup>19</sup> acompañadas a su vez por las deidades regentes. En cada uno de los cuadrantes del códice se representa una deidad masculina portando armas e instrumentos de guerra, tales como escudo, banderas y flechas. Pero lo que nos llama la atención es que cada deidad guerrera lleva además, en otra mano, una especie de báculo o lanza que termina con un cuchillo de pedernal en la punta junto con un adorno de plumas. La similitud de esta lanza o báculo con el Bastón Cosmológico es enorme, ya que ambos bordones llevan un cuchillo de pedernal en el extremo superior y un amplio penacho del lado izquierdo: no obstante, en el bastón del *Aubin No. 20*, no existe el rosetón con los cinco puntos.

Un punto de apoyo interesante lo hemos encontrado en la lengua mixteca del siglo XVI. Resulta que la palabra mixteca para bastón o bordón es *tatnu*,<sup>20</sup> y la palabra para lanza es *tatnu cani* y *tatnu nani*,<sup>21</sup> que podríamos traducir como “bastón largo”, “bastón alargado” o también “vara alargada”; el término para asta de la lanza se dice *tatnu yoco*,<sup>22</sup> que quizá signifique “bastón espigado”, y la palabra mixteca para espada es *tatnu caa*,<sup>23</sup> que significa “bastón de metal”.

<sup>18</sup> Jansen, *op. cit.* (1982), p. 237.

<sup>19</sup> Jansen, *op. cit.* (1998), pp. 125-161.

<sup>20</sup> Alvarado, *op. cit.* f. 37 r.

<sup>21</sup> *Ibidem.* f. 135 r.

<sup>22</sup> *Ibidem.* f. 28 v.

<sup>23</sup> *Ibidem.* f. 103 r.

Es interesante entonces que haya una asociación estrecha entre las palabras báculo y lanza en la lengua mixteca. No parece probable en sí que el vocablo *tatnu* propiamente signifique “vara”, pues muy claramente Alvarado nos dice que vara es *yutnucuiñe* y *yutnu yaca*.<sup>24</sup> donde el vocablo *yutnu* significa “rama”, “madera”, “palo” y, desde luego, “árbol”.<sup>25</sup> Por lo que la palabra *tatnu* se refiere al instrumento de madera ya tallado o al instrumento que ya tiene una significación especial y no es simplemente un vara o rama. Precisamente el concepto mixteco de “vara de justicia” o “vara de alguacil” es *tatnu sino tasi tniño*, *tatu taatniño*,<sup>26</sup> que significa “el bastón con el que se hace justicia”. Y el acto mismo de portar o traer una vara como un alguacil, se dice en mixteco, *yonahindi tatnu*,<sup>27</sup> que literalmente significa “coger el bastón” o “traer en la mano el bastón”.

Por lo tanto, existe una relación conceptual entre bastón y lanza, que nos ayudaría a encontrar las semejanzas entre el Bastón Cosmológico y las lanzas llevadas por las deidades patronas de los rumbos del universo. Esto no quiere decir, desde luego, que los mixtecos no hayan sabido distinguir entre una lanza y un bastón, nada de eso, ya que claramente en los códices mixtecos se ve el empleo de las lanzas en los actos de guerra y el uso de los bastones como instrumentos ceremoniales, sino que las lanzas también podían haber funcionado como instrumentos simbólicos, no únicamente bélicos para ser utilizados como un tipo de bastones (figura 33).

Pero regresando al caso de 8-Venado, vemos el alto valor e importancia que éste personaje le otorgaba al Bastón Cosmológico después de tomar posesión del señorío de Tututepec. Efectivamente, cuando el señor 8-Venado se traslada a la ciudad de Cholula para recibir la nariguera de turquesa en manos de un señor tolteca, no deja de llevar consigo el Bastón Cosmológico y el bulto sagrado entregado por los dioses. Por cierto, no está por demás mencionar que el personaje que lleva dicho bordón es su hermano 9-Flor “Flechacopal”, quien se encuentra vestido como su sacerdote y llevando los instrumentos para encender el fuego (figura 34).

Después de su visita a Cholula, 8-Venado se traslada finalmente a Tilantongo a tomar posesión del señorío y fundar un nuevo linaje en el pueblo más importante de la

<sup>24</sup> *Ibidem*, f. 200 v.

<sup>25</sup> Arana y Swadesh. *op. cit.*, p. 138.

<sup>26</sup> Alvarado. *op. cit.*, f. 200 v.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

Mixteca Alta. Precisamente al llegar a Tilantongo, 8-Venado coloca el Bastón Cosmológico en la entrada del Templo del Cielo de Tilantongo, junto con una flecha y el bulto sagrado y enciende el fuego nuevo para después realizar rituales a los cuatro puntos cardinales y tomar posesión del señorío tal y como lo hizo en Tututepec (figura 35).

De esta manera, el acto ritual de fundación e inauguración de un nuevo linaje o de toma de posesión de un lugar, se llevaba a cabo a través de ceremonias con los símbolos sagrados que tienen significados comunes: esto es, colocar el bulto sagrado dentro del templo, poner el Bastón Cosmológico al pie de la entrada del templo, encender el fuego ritual como símbolo de fundación y realizar ofrendas a los cuatro puntos cardinales en un acto simbólico de tomar posesión del sitio y de sus límites o confines sagrados. Por consiguiente, nos llama la atención las similitudes que existen entre las escenas que vimos en el *Códice Nuttall* con la señora 3-Pedernal y el señor 12-Viento, por un lado, y los del señor 8-Venado por el otro; esto es, en ambos casos, la fundación y toma de posesión de un lugar, se realizaba por medio de ceremonias y rituales en los que estaban implicados los símbolos o instrumentos sagrados.

Finalmente, la última ocasión en la que vemos que 8-Venado se hace acompañar de los símbolos sagrados es cuando inicia una larga peregrinación que culmina con un gran ritual de sacrificios para propiciar el éxito en una extensa campaña de guerra (figura 36). En estas escenas del *Códice Nuttall*, 8-Venado sale de Tilantongo acompañado de un grupo de personas que llevan los símbolos sagrados: como el señor 2-Mono, quien seguramente es un sacerdote, pues lleva el bulto sagrado, el Bastón de Xipe y la barra de papel (figura 37). Aparece otro personaje sin nombre pero que puede identificarse como un sacerdote que representa a la muerte ya que lleva mandíbula descarnada y pequeños cráneos en la cabeza (figura 38). Este personaje es interesante pues el Bastón Cosmológico que lleva es un poco distinto al que hemos analizado, ya que, a pesar de llevar también en el centro un rosetón con cinco puntos y un cuchillo de pedernal en la parte superior, este bastón tiene además un tipo de arreglo de plumas que cuelga por la parte inferior del rosetón y dos corazones que aparecen ensartados en el mango del bastón.

El último personaje que forma parte del séquito de 8-Venado tampoco tiene nombre calendárico, pero, al parecer, también se trata de un sacerdote que lleva en la mano derecha una vasija con pulque, un pedernal y dos espinas de maguey, y carga con el brazo izquierdo

el Bastón Cosmológico que ya conocemos, además de llevar en la espalda la cabeza decapitada de la diosa 9-Caña, patrona del pulque (figura 39). Desde luego que no es posible ahondar en el significado de todos estos elementos, por lo que solamente debemos mencionar la aparición extraordinaria y única de otro Bastón Cosmológico con corazones ensartados en el mango. Es probable que la asociación del señor de la muerte con el bastón de corazones tenga un significado relacionado al sacrificio, sobre todo por la escena siguiente de la página 69, donde se realizan sacrificios a animales y a seres sobrenaturales, por lo que entonces refuerza nuestra idea del uso de los bastones en contextos rituales y ceremoniales (figura 40).

En conclusión, creo que a lo largo del presente apartado hemos demostrado que los bastones denominados “de mando” o “de autoridad” no funcionan como tales estrictamente hablando, sino más bien estos báculos o bordones están relacionados a cultos específicos y con significados propios. En términos generales podemos resumir que los contextos en los que aparecen involucrados son los siguientes:

a) En fundaciones de pueblos o templos y en el establecimiento de linajes o dinastías por parte de los gobernantes. Este es el caso de los ejemplos analizados con el señor 8-Viento “Águila de Pedernales” fundador del pueblo de Suchixtlán; la fundación o establecimiento del culto a 9-Viento “Quetzalcoatl” a través del Templo de la Serpiente Emplumada, y la inauguración de una nueva dinastía con el matrimonio de la señora 3-Pedernal y el señor 12-Viento: las tomas de posesión y entronización por parte del señor 8-Venado en los señoríos de Tilantongo y Tututepec.

b) En las peregrinaciones a los cuatro puntos cardinales. Este es el ejemplo que vimos cuando el señor 8-Venado recorre los sitios que simbolizan los cuatro rumbos del universo en el momento de tomar posesión de Tututepec y Tilantongo. Además, en las últimas páginas de la sección anversa del *Códice Nuttall*, (pp. 36-39), se observa una peregrinación muy interesante en la que participan dos dioses importantes y dos sacerdotes representantes de la lluvia (figura 41). Se trata del viaje de los señores 4-Serpiente y 7-Serpiente y de los señores 1-Lluvia y 7-Lluvia a través de cuatro lugares de singular significación en la planicie del Lugar de la Telaraña y Cerro de la avispa y el Cerro de la cinta negra y blanca.

Lo interesante de esto es que los señores 4-Serpiente y 1-Lluvia llevan dos Bastones Cosmológicos durante su recorrido quizá también en un acto ritual y fundacional de estos sitios tal y como ocurre en el *Rollo Selden* donde cuatro personajes realizan una larga peregrinación llevando consigo un gran bastón con un pedernal en la punta, el bulto sagrado de 9-Viento “Quetzalcoatl”, una flecha y el madero para encender el fuego, todo ello para fundar un sitio importante quizá relacionado con Coixtlahuaca (figura 42).

c) En campañas guerreras o acciones de conquista. Este fue el caso del último ejemplo visto en la vida de 8-Venado, en la que aparecen tres bastones, dos Cosmológicos y uno de Xipe que son conducidos a un sacrificio de animales para asegurar el éxito en una campaña de guerra que forjará una alianza entre 8-Venado y el señor 4-Jaguar, importante gobernante de Cholula.

d) Como cargo sacerdotal. En este caso proponemos que la función desempeñada por los personajes que acompañan a los protagonistas o señores principales de las historias mixtecas, tal vez podamos relacionarla con un cargo sacerdotal específico. En todos los casos analizados nunca vimos que el gobernante por sí solo cargara o llevara los bastones sagrados; todo lo contrario, el señor siempre se hacía acompañar de un grupo de sacerdotes que le llevaban tales instrumentos, señalando quizá con ello que se trata de una función específica o cargo consistente en llevar el bulto sagrado y el Bastón Cosmológico, por lo que entonces los sacerdotes realizaban varias actividades de tipo ritual y entre las cuales se encontraba el de encargarse del culto a los bastones sagrados. Tal vez por esta razón, encontramos la representación de varios personajes, hijos a veces de señores importantes, llevando el Bastón Cosmológico; como por ejemplo, el señor 4-Pedernal “Águila de Pedernales”, quien tenía el cargo sacerdotal de llevar dicho bordón (figura 43); o el señor 8-Perro “Que habla sangre y fuego”, hijo del señor 8-Conejo, gobernante de Tezacoalco, quien también se hacía cargo de llevar el Bastón Cosmológico (figura 44). O el caso del señor 2-Lluvia, último gobernante de la primera dinastía de Tilantongo, quien debido a sus actividades sacerdotales, perdió la vida y con ello el trono de Tilantongo (figura 45).

e) El bastón como objeto de culto. No descartamos la posibilidad de que el Bastón Cosmológico y el Bastón de Xipe fueran objetos de culto particular por parte de los gobernantes. Vimos precisamente en el *Códice Nuttall*, cómo dos importantes sacerdotes les rendían culto en el Templo de la Serpiente Emplumada, por medio de un caracol y otros rituales de fuego. Gobernantes como 8-Venado, probablemente hacían penitencias y sacrificios delante de los bastones del mismo modo como lo hacían ante los bultos sagrados (figura 46).

Este culto a los bastones sagrados no es extraño en Mesoamérica, pues fray Bernardino de Sahagún en la *Historia general* no dice sobre el culto y veneración que hacían los pochtecas a sus báculos que usaban para caminar:

Todos los mercaderes usan desta manera de báculos por el camino, y cuando llegaban a donde habían de dormir, juntaban todos sus báculos en una gavilla atados, y hincábanlos a la cabecera donde habían de dormir, y derramaban sangre delante dellos, de las orejas o de la lengua o de las piernas o de los brazos.<sup>28</sup>

Este autosacrificio a los báculos iba acompañado de ofrendas de copal y otras ceremonias para invocar su protección durante su viaje. Incluso, cuando ya regresaban de su travesía, nuevamente le rendían culto a los báculos:

Tenían que era imagen de aquel dios, [Yacatecuhtli] y que le había dado favor para ir y volver y andar los caminos que anduvo. Para hacer esta honra al báculo le ponían en una de las casas de oración que tenían en los barrios que ellos llamaban *culpulli*... En este *culpulli* donde se contaba este mercader ponían el báculo en lugar venerable. Y cuando daban comida a los convidados, primeramente ponían comida y flores y *ucáyiell*, etcétera, delante del báculo.<sup>29</sup>

De esta manera, es probable que entre los mixtecos el culto al Bastón Cosmológico haya implicado también un culto a Quetzalcoatl como un símbolo traído por él desde el cielo hasta la tierra.

Por lo tanto, los bastones aquí analizados funcionan más bien como elementos ceremoniales o instrumentos que indican la presencia de un culto religioso, como por

<sup>28</sup> Sahagún, *op. cit.*, Lib. 1, cap. XIX, p. 56.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 57 y 58, y Lib. 9, cap. III.

ejemplo, el significado cosmológico que encierra el bastón y la introducción del culto a 9-Viento “Quetzalcoatl”. Como hemos visto a lo largo de este apartado, el Bastón Cosmológico está siempre en contextos rituales y no estrictamente políticos. Los bastones se encuentran estrechamente asociados a los bultos redondos y en conjunto funcionan como símbolos sagrados, están en contextos fundacionales y en el origen de las dinastías por lo que la utilización de bastones y bultos formaba parte del mismo ritual o ceremonial que se realizaba durante la fundación de un nuevo señorío. Para marcar este contraste, vimos que el Bastón Cosmológico no aparece implicado en las alianzas políticas de los gobernantes, ni los señores aparecen portando los bastones en alguna junta o reunión; cuando se representa a la pareja gobernante, ésta no aparece nunca con el Bastón Cosmológico, ya que seguramente éste permanecía en el templo y no en el palacio; los casos del Templo de la Serpiente Emplumada y los Templos del Cielo de Tilantongo y Tututepec con los bastones, son una prueba de ello. Los bastones están siempre cargados por dioses, seres semi-divinos, sacerdotes y en casos muy especiales por señores o hijos de gobernantes que seguramente tenían la función de encargarse de su culto. Todo ello nos indica, sin duda, el significado y empleo de los bordones sagrados en la cultura mixteca.

Pero, si los bastones que hemos analizado tienen una significación más religiosa que política, ¿acaso no existen insignias, emblemas u otro tipo de símbolos que representen el poder y la autoridad del gobernante? Definitivamente creemos que sí, y esto es materia del siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 5. ASIENTOS DE PODER

Sin duda, uno de los elementos que más claramente simboliza el poder y el rango de los gobernantes es el asiento. Los asientos o tronos (como comúnmente se les denomina en la literatura antropológica) tienen una profunda y variada presencia en toda Mesoamérica; existen numerosas representaciones de estos objetos desde el periodo Preclásico hasta el Posclásico tardío como una clara demostración del poder sustentado por la clase dirigente.

La región mixteca no podía ser la excepción en cuanto al uso de este tipo de símbolos y son precisamente los códices prehispánicos los que más ampliamente nos documentan sobre la gran diversidad de asientos que existían. Efectivamente, basta con echar sólo un vistazo a las páginas de alguno de los códices mixtecos para darnos cuenta de la variedad de diseños, formas, materiales y significados que llegan a tener los asientos representados. Debido precisamente a esta rica diversidad, decidimos proponer una clasificación de los asientos que aparecen en los códices mixtecos para poder realizar un acercamiento aún más preciso sobre este importante símbolo de poder.

De acuerdo con nuestra clasificación, existe un total de 10 tipos diferentes de asientos, cuya caracterización se puede reconocer a través de la forma y el material en que están hechos.

Por la forma en que están representados, podemos distinguir los siguientes tipos de asientos:

- a) Asientos con respaldo
- b) Asientos sin respaldo
- c) Taburetes sin soportes

Por el material en que están elaborados, encontramos los siguientes:

- d) Asientos forrados con piel de jaguar
- e) Asientos con respaldo forrados con piel de jaguar
- f) Asientos forrados con piel de puma

- g) Petates o esteras
- h) Asientos con respaldo tejido y con respaldo de piedra
- i) Adoratorios o basamentos piramidales
- j) Piedras

Como acabamos de observar, la diversidad de asientos representados en los códices mixtecos nos habla de un complejo simbolismo detrás de cada uno de ellos, pues, al parecer, no se trata únicamente de una diferencia de estilo, sino que refleja un orden jerárquico de los personajes y gobernantes que se sientan en ellos. Además, es muy posible que cada uno de los códices mixtecos utilice sus propias convenciones o su propia forma de marcar o señalar el *status* a través de los asientos, debido a que cada código emplea de manera independiente un determinado significado para cada tipo de asiento. Por lo pronto, comenzaremos por analizar las formas que presentan estos asientos.

#### a) Asientos con respaldo

La forma que presenta este asiento es prácticamente rectangular, pues se compone de un elemento horizontal un poco alargado con dos soportes o patas dibujados de manera escalonada invertida dando como resultado que el extremo inferior del soporte sea más delgado que el superior. Este asiento suele llevar un amplio respaldo recto, aunque también hay representaciones de respaldos un poco inclinados que tienen forma escalonada (figura 1).

En ocasiones, el asiento con respaldo suele aparecer con tres soportes o patas, aunque el soporte adicional no tiene forma escalonada (figura 2).

El color con el que regularmente suele pintarse el asiento con respaldo es el rojo con sus bordes en amarillo. De hecho, en varios códices toda la silla aparece pintada de rojo, con las orillas del respaldo, asiento y soportes en color amarillo. Sin embargo, en otros manuscritos como el *Códice Becker 1*, este mismo asiento aparece en color azul. Un elemento distintivo que acompaña a los asientos es una serie de círculos pintados de manera frontal que adornan incluso hasta el respaldo. Esta serie de círculos pueden ser de dos a tres

y son de color amarillo, azul u ocre y quizá representen incrustaciones de oro, turquesa o jade que seguramente adornaban el sitial (figura 1).

Como podemos observar, la representación del asiento mixteco tiene un paralelismo muy cercano con el tipo de silla que comúnmente nosotros usamos, sobre todo en lo que se refiere a las sillas sin brazos y de mediano respaldo. El asiento que nos muestra los códices mixtecos es muy distinto al utilizado por los grupos nahuas del centro de México pues, de acuerdo con Sahagún, el asiento de los señores llamado *tepotzoicpalli* estaba hecho de juncias y cañas<sup>1</sup> (figura 3). De acuerdo con nuestro análisis, la silla mixteca no estaba elaborada de tules ni era una estera, por lo que probablemente estaba hecha de madera ya que tampoco creemos que haya sido de piedra, pues la propia representación no lo indica.

Por lo tanto, estamos frente a otro tipo de asientos diferentes a los usados por los nahuas y que fue ampliamente documentado en los códices mixtecos.

De acuerdo con fray Francisco de Alvarado, la palabra mixteca para “asiento de espaldar” es *tayutehe*<sup>2</sup> y “asiento de indios” es *tayu*, *tayundihi*.<sup>3</sup> La palabra *tayu* propiamente significa “silla”<sup>4</sup> y Alvarado emplea esta palabra para referirse a todo tipo de asiento, como por ejemplo “silla de caballo”, *tayu sacodzota*,<sup>5</sup> “asiento propio”, *tayundi*;<sup>6</sup> “cojín”, *tayu dzama*;<sup>7</sup> “escaño”, *tayu satnu*, *tayu yutnu*.<sup>8</sup> Por lo tanto, pensamos que definitivamente el tipo de asiento con respaldo que aparece en los códices mixtecos debe interpretarse con la palabra *tayutehe* o simplemente *tayu*, que se refiere a un asiento o silla. Incluso, podemos corroborar con Alvarado que algunos asientos estaban hechos de madera, pues el término “escaño”, que propiamente significa banco con respaldo, lo registra como *tayu satnu*, *tayu yutnu*, que podemos traducir como “silla-cajón” y “silla de madera”, lo que indica que precisamente de este material se hacían los asientos.

Un aspecto importante que hay que señalar de los asientos mixtecos o *tayutehe*, es que no únicamente los hemos encontrado en los códices históricos, sino que también aparecen en los códices rituales–adivinatorios del grupo Borgia. En efecto, al revisar

<sup>1</sup> Sahagún, *op.cit.*, Lib. VIII, p. 509.

<sup>2</sup> Alvarado, f. 28r.

<sup>3</sup> *Ibidem*, f. 27v.

<sup>4</sup> *Ibidem*, f. 189 v.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, f. 28r.

<sup>7</sup> *Ibidem*, f. 56r.

<sup>8</sup> *Ibidem*, f. 100v.

códices como el *Vaticano B, Laud y Borgia*, nos percatamos de la presencia de este tipo de asiento en muchas de las páginas religiosas de dichos manuscritos. Precisamente en la serie de láminas que conforman los “veinte signos de los días y sus deidades” del *Códice Borgia* (pp. 9-13), se encuentran representadas las sillas con respaldo que sirven de asiento a todos los dioses (figura 4). Estas sillas están pintadas en color rojo con borde amarillo y tienen el respaldo escalonado del mismo modo que los sitiales mixtecos. Algunas sillas del *Borgia* tienen dos o tres soportes como vimos en el *Códice Nuttall* y están adornadas además con pequeños círculos de colores en la base del asiento y el respaldo. Pero existe un elemento extra en las sillas del *Borgia*, una pieza o trozo de piel de jaguar que cubre la base del asiento y que cae hasta el piso, a la altura de los pies de las deidades (figura 4).

Ya analizaremos más adelante el significado de los asientos de piel de jaguar en la iconografía del poder, pero por lo pronto es interesante señalar que en estas escenas del *Códice Borgia* se hallen combinados dos de los más importantes emblemas de los gobernantes. Por ser precisamente deidades las que se sientan en las sillas con respaldo y con piel de jaguar, consideramos que dicha combinación alude a su muy alto *status* como seres divinos. En los códices mixtecos nunca aparece un *tayutehe* con una piel de jaguar, aunque esté sentado en él una deidad importante, ya que los asientos forrados con piel de jaguar constituyen otro tipo de sitiales muy distintos al *tayutehe* y que, incluso, se llegan a representar por separado; por lo tanto, esta combinación que observamos en el *Códice Borgia* es exclusiva para los dioses que aparecen en manuscritos rituales pues evoca su muy alto poder y *status*, incluso muy por encima de los gobernantes.

Es interesante señalar que este tipo de asiento para los dioses también aparece en el *Códice Borbónico*, documento mexicana de tema calendárico (figura 5). Efectivamente, a lo largo de varias páginas del *Tonalpohualli* nahua encontramos la representación del asiento con respaldo tal y como lo definimos en los códices mixtecos: completamente pintado en color rojo, orillas o bordes en amarillo, soportes escalonados y círculos de color amarillo en el respaldo y base del asiento. Del mismo modo como lo vimos en el *Borgia*, estas sillas del *Códice Borbónico* están ocupadas por dioses e incluso algunas tienen piel de jaguar, lo que corrobora nuestra interpretación de que tales asientos estaban reservados para las deidades. No obstante, si bien en los códices mixtecos los personajes que ocupan los asientos con

respaldo también son dioses, existen muchísimas representaciones del *tayutehe* usado por gobernantes.

En el *Códice Nuttall*, por ejemplo, aparece el señor 1-Muerte, dios del Sol para los mixtecos, sentado en la silla con el respaldo ya conocido, aunque, como dijimos, estos asientos no tienen piel de jaguar (figura 6). O en el *Códice Colombino*, donde aparece la diosa 9-Hierba, señora de la muerte, ocupando un *tayutehe*. Sin embargo, este importante sitial llegó también a ser empleado por gobernantes y sacerdotes de muy alto rango. Precisamente, un importante sacerdote llamado 10-Lluvia, quien ocupa un lugar preponderante en la historia de la señora 3-Pedernal que vimos en el capítulo anterior, se encuentra sentado en un *tayutehe* ofreciendo una codorniz tras la llegada de aquella señora para consumir su matrimonio con el señor 12-Viento (figura 1).

Otro caso muy interesante en el uso del asiento con respaldo lo tenemos en la historia dinástica de Tilantongo, uno de los lugares más importantes y prestigiosos de la Mixteca Alta. Uno de sus primeros gobernantes, el señor 12-Lagartija “Piernas de flecha”, aparece sentado en el sitial que estamos analizando junto con sus dos esposas: la señora 4-Lagarto y la señora 4-Pedernal (figura 7). Si bien el asiento es un poco pequeño, mantiene las características ya descritas en párrafos anteriores.

Podemos añadir también el ejemplo del señor 8-Conejo “Fuego de Tlaxiaco”, importante soberano de Teozacoalco, quien se encuentra representado sobre un asiento con respaldo escalonado de color rojo. Además, en la base horizontal del asiento, hay un diseño que tiene formas escalonadas iluminadas en color rojo y blanco (figura 8).

No obstante, la demostración más grande de poder que hombre alguno pudo alcanzar en la Mixteca Alta, se refleja en los numerosos asientos con respaldo que utilizó el señor 8-Venado “Garra de jaguar”. Es en el *Códice Colombino* y en el *Becker 1* (recordemos que antes eran un mismo documento), donde encontramos el mayor número de asientos con respaldo que en ningún otro códice. Parece sintomático que fuera precisamente este manuscrito dedicado a la vida de 8-Venado, el que mostrara la figura de este personaje realmente engrandecida, ya que ni el reverso del *Códice Nuttall* (otro documento biográfico) representa a 8-Venado sentado en algún *tayutehe*. Es posible, por lo tanto, pensar que el *Códice Colombino-Becker* es una verdadera exaltación de la figura y obra de

8-Venado “Garra de jaguar”, al mostrarnos la representación de este gobernante ocupando un asiento de tal importancia.

Toda esta serie de observaciones las hemos hecho con el objeto de contrastar o marcar las diferencias entre el uso de los asientos con piel de jaguar y el asiento con respaldo o *tayutehe*. Realmente nos ha llamado mucho la atención que en códices como el *Nuttall* y *Vindobonensis* haya una gran preponderancia en sentar a los gobernantes en pieles de jaguar, mientras que el *Colombino-Becker* le da preferencia a los asientos con respaldo. Sin embargo, esto no quiere decir que en el *Colombino* no existan las pieles de jaguar o que en el *Nuttall* no haya *tayutehe*, pues ya vimos que sí los representan. Mención aparte merecen los asientos que combinan el *tayutehe* con la piel de jaguar, ya que los vimos fundamentalmente en manuscritos rituales-advinatorios y no histórico-genealógicos que preponderan la figura de la deidad como patrona, o señora del día o trecena. Centrándonos entonces en los histórico-genealógicos, la pregunta es ¿realmente existe una diferenciación jerárquica entre los gobernantes que usan pieles de jaguar o asientos con respaldo? En términos generales, pensamos que sí, pero que esto no marca diferencias abismales como en el caso europeo de un emperador y un rey, sino que depende mucho de los contextos particulares en que aparece cada gobernante y del tipo de exaltación que cada códice quiera poner al soberano.

Definitivamente, el *Códice Colombino-Becker* es el mejor ejemplo. En muchas páginas de este manuscrito, el señor 8-Venado está sentado en el *tayutehe* y en muy pocas ocasiones se le representó sobre un asiento forrado con piel de jaguar (figura 9). En cambio, en el *Códice Nuttall*, la piel del felino constituye el asiento característico de 8-Venado y de la mayoría de los soberanos (figura 10). Una escena reveladora la tenemos en las ceremonias funerarias del señor 12-Movimiento “Jaguar sangriento”, medio hermano de 8-Venado, en el *Códice Nuttall* (figura 11). En este documento, vemos a 8-Venado presidiendo las ofrendas que son entregadas al bulto mortuorio de su medio hermano. Aquí, vemos a 8-Venado llevando su nariguera de turquesa, un gran tocado de plumas de quetzal detrás de su cabeza y se encuentra, además, en un asiento forrado con piel de jaguar. La misma escena la tenemos también narrada en el *Códice Becker 1*, sólo que en este manuscrito 8-Venado está sobre un *tayutehe* de color azul y vistiendo un *xicolli* o camisa de color rojo (figura 9).

Por lo tanto, pareciera que el asiento con piel de jaguar y el asiento con respaldo simbolizaran lo mismo y que son empleados de manera indistinta en todos los códices y que incluso pueden ser intercambiados como símbolos de poder. Precisamente en el *Nuttall*, el dios del sol 1-Muerte aparece en una página sentado sobre un *tayutehe* y en la siguiente ya se halla sobre una piel de jaguar como si se tratara de un cambio meramente estilístico por parte del pintor (figura 12).

Pero, por otro lado, tenemos otra escena del *Códice Colombino*, donde la diferenciación jerárquica en el tipo de asientos parece evidente dentro de la narrativa. En la página 17 se representa una especie de reunión entre 8-Venado con algunos de sus hermanos para preparar una campaña militar (figura 13). En primer lugar, aparece el propio 8-Venado completamente ataviado como gran señor gobernante, pues además de estar sentado en un asiento con respaldo, lleva su nariguera de turquesa y viste el *xicolli* rojo. Lamentablemente, el estado de destrucción del códice nos impide saber quién es el personaje que está enfrente de él, pero quizá, muy posiblemente, sea su medio hermano 12-Movimiento. Detrás de este personaje se encuentra otro señor que aparece sentado en un pequeño asiento sin respaldo y por el número de puntos que se alcanzan a apreciar parece tratarse de su hermano 9-Flor “Flecha-copal” quien fungió como importante sacerdote y guerrero de 8-Venado. Finalmente, el cuarto personaje que interviene en la reunión se llama 8-Flor “Pedernal”, otro medio hermano de 8-Venado, pues era hijo del primer matrimonio de su madre. Este último personaje aparece sobre un asiento forrado con piel de jaguar que tiene dos soportes. La idea completa de esta escena parece tratarse de una reunión con carácter militar, pues cada uno de los hermanos tiene delante de sí una lanza y un escudo, símbolos de la guerra, que seguramente les fueron entregados por 8-Venado. Lo interesante de esta sección descrita es que precisamente se observa la diferencia de rango entre 8-Venado y sus hermanos, pues el soberano de Tilantongo está sobre el *tayutehe* mientras que los demás se encuentran en asientos sin respaldo y en taburetes con piel de jaguar, además de llevar un tipo de vestimenta muy diferente al del gobernante.

Por lo tanto, todo esto nos hace pensar que las representaciones de los asientos en el *Códice Colombino* sí nos están marcando una distinción jerárquica entre los personajes, ya que el empleo del *tayutehe* por 8-Venado nos está señalando su alta dignidad y poder en este contexto en particular al presidir una reunión como gobernante.

## b) Asientos sin respaldo

Pasemos ahora a analizar otro tipo de asientos que parecen estar íntimamente ligados con los anteriores. Las diferencias entre éstos y los *tayutehe* pueden ser estrictamente formales, aunque cabría la posibilidad de cierta distinción jerárquica.

Los asientos del presente inciso también están conformados por una base horizontal que descansa sobre dos soportes o patas de diseño escalonado invertido (figura 14). Tal y como lo dice el nombre que proponemos, este tipo de asiento carece completamente de respaldo e incluso es un poco más chico que el *tayutehe* (figura 15). Los colores en que suele aparecer esta pequeña silla o banco son el rojo, amarillo, ocre y azul. En algunos casos, este asiento llega a tener tres soportes o dos soportes muy alargados (figura 16). Al igual que el *tayutehe*, el asiento sin respaldo está adornado con círculos frontales que se encuentran en la base y pueden llegar a estar pintados de color amarillo, verde y azul (figura 17). El número de círculos puede ser de uno a dos, pero en ocasiones llega a ser de tres (figura 18).

En algunos códices el pequeño asiento no suele llevar la serie de círculos que acabamos de mencionar, sino que tiene una especie de diminuto friso con grecas de colores de manera escalonada (figura 19), o incluso hay asientos que no tienen ningún tipo de adornos más que una franja de color en la parte superior (figura 20).

Por todas estas características que hemos analizado, el asiento sin respaldo parece ser equivalente al *tayutehe* y tener el mismo significado. Por ejemplo, en la página 52 del *Códice Vindobonensis*, que trata sobre el origen del mundo, el asiento sin respaldo tiene una importancia fundamental como elemento asociado a los gobernantes, por lo que no parece importante que carezca del respaldo (figura 21).

El cuarto gobernante de Tilantongo, llamado 5-Movimiento “Humo que baja del cielo”, se encuentra representado en varios códices diferentes y con distintos tipos de asiento. En el *Vindobonensis reverso* se le dibuja sobre el asiento sin respaldo pero éste tiene los colores característicos del *tayutehe*: rojo y borde amarillo (figura 22). Este mismo señor aparece en el *Nuttall* (figura 23) pero ahora lo encontramos en un asiento forrado con piel de jaguar, lo que corrobora que no existen diferencias de fondo entre el asiento con

respaldo. sin respaldo y la piel de jaguar ya que en ocasiones los llega a usar un mismo personaje.

La diferencia radica, entonces, en el tratamiento particular que cada códice da a los asientos. pues ya vimos que en el *Colombino-Becker* el *tayutehe* marca una posición especial. mientras que en el *Códice Selden*. por ejemplo, el asiento sin respaldo parece distinguir a los más altos gobernantes. En efecto, en la página 5 del *Selden* (figura 24) aparece el matrimonio del señor 3-Lluvia “Juego de pelota” con la señora 7-Muerte “Bastón de fuego”. ambos personajes están sobre los asientos sin respaldo, sólo que se hallan adornados con círculos rojos, en el caso de ella, y con grecas de colores en el caso del gobernante. Por lo tanto, para los pintores o escribas del *Códice Selden*, bastaba con representar el asiento sin respaldo con algunos adornos para simbolizar el lugar más importante que usaban sus señores.

### c) Taburetes sin soportes

Como taburetes hemos denominado al tipo de asiento que aparece representado únicamente por medio de un rectángulo con el borde pintado de amarillo y con dos círculos que pueden ser de color azul u ocre (figura 25). La forma que tiene este asiento es muy semejante a los dos anteriores que hemos visto; sólo que la diferencia radica en que carece completamente de respaldo y soportes. Nos llama la atención la representación de este asiento, pues pareciera una simplificación del *tayutehe* al dibujarse sin soportes ni respaldo, pero conserva el color rojo en la superficie y los dos círculos verde y azules que quizá simbolicen incrustaciones de jade o turquesa.

Algunos códices parecen darle una importancia de alto rango a este asiento, pues por ejemplo en el *Códice Nuttall*, el gran fundador del linaje de Suchixtlán, el señor 8-Viento “Águila de pcdernales”, se encuentra precisamente sentado en un taburete sin respaldo y sin soportes (figura 26). El diseño que presenta este taburete es de grecas escalonadas tipo gancho, y los colores que las iluminan son rojo y azul. En el caso de la esposa de 8-Viento, la señora 10-Venado “Quechquemítl de jaguar”, está sentada sobre otro taburete pero de color rojo con dos cuentas azules incrustadas en el asiento.

Tenemos el caso también del *Códice Selden*, en que se nos muestra una pareja primordial integrada por el señor 11-Agua “Juego de Pelota Humeante” y la señora 7-Águila “Lugar de la Cabeza de Turquesa” que se hallan sentados en dos grandes taburetes (figura 27).

Sin embargo, existen otros códices que parecen no darle la misma relevancia al taburete como símbolo de alto rango, nos referimos nuevamente al *Códice Colombino-Becker*. En este códice existe una escena interesante relativa a la visita que realizan el señor 8-Venado y la señora 6-Mono al Templo de la muerte en Chalcatongo (figura 28). A pesar de lo deteriorado de la página, se puede observar a estos dos personajes entregando una ofrenda de tabaco o *piciell* a la diosa 9-Hierba. La señora 6-Mono se encuentra sobre un asiento sin respaldo, pero éste tiene dos soportes y dos cuentas de jade incrustadas. Por su parte, el señor 8-Venado se halla sentado sobre un taburete muy pequeño que no tiene respaldo ni soportes y en el cual únicamente se dibujó un círculo azul en el centro.

Nancy Troike hizo la observación de que el asiento de la señora 6-Mono es más grande y más adornado que el que ocupa 8-Venado; por lo tanto, ella piensa que probablemente en la reunión con la diosa 9-Hierba, 6-Mono es más importante que 8-Venado.<sup>9</sup> Esta misma interpretación podemos aplicarla en el reverso del *Códice Nuttall*, donde se registra nuevamente el acontecimiento de la reunión. Pero en este caso, la señora 6-Mono está sobre una piel de puma, mientras que 8-Venado no tiene asiento alguno (figura 29).

De esta manera, estamos de acuerdo con la apreciación de Troike en que el señor 8-Venado está representado como un personaje no de alto rango, en comparación con 6-Mono, pues ella sí pertenecía a un linaje gobernante. Incluso en el *Colombino-Becker* nuevamente encontramos a 8-Venado sentado sobre un pequeño taburete, sin embargo, el motivo por el que nuevamente se le representara así fue por una visita a otra deidad importante del panteón mixteco, la señora 9-Caña (figura 30). Por lo tanto, según el *Códice Colombino-Becker*, cuando 8-Venado aún no se convertía en el gobernante de Tilantongo, ocupaba asientos pequeños y no de muy alto rango, pero una vez que llegó a fundar una nueva dinastía y se le reconoció como soberano, todas las representaciones de él eran en grandes asientos o *tayutehe*.

---

<sup>9</sup> Troike, *op.cit.*, p. 135.

Así que pensamos que el empleo de pequeños taburetes en la iconografía de algunos de los códices mixtecos sí marca una distinción jerárquica. No obstante, no es posible proponer ningún tipo de generalizaciones en la representación de asientos en los demás códices mixtecos. En efecto, después de un análisis pormenorizado de la genealogía de Jaltepec registrada en el *Códice Selden*, llegamos a la conclusión de que no en todos los códices los pequeños asientos indican una diferenciación jerárquica. El *Códice Selden* es particularmente rico en representar diferentes tipos de asiento. Pues en él encontramos asientos con respaldo, asientos sin respaldos, taburetes sin soportes, pieles de jaguar, pieles de puma, esteras o petates e incluso un tipo de asiento enteramente cuadrangular sin ningún adorno pintado de color rojo o azul o con una raya diagonal que separa ambos colores (figura 31). Sin embargo, a pesar de esta amplia diversidad, los asientos son empleados indistintamente por todos los señores o gobernantes sin importar alguna forma o diseño que marque una jerarquía o una pertenencia a algún linaje en particular.

Todos los gobernantes de Jaltepec pueden aparecer libremente representados sobre pieles de jaguar, asientos con o sin respaldo, o bien sobre los simples rectángulos monocromáticos (figura 32). Pero existe un aspecto que nos llama la atención en el *Códice Selden*, y es que en la mayoría de las parejas representadas, sus respectivos asientos no coinciden. Es decir, tanto el señor como la señora no comparten el mismo tipo de asiento; por ejemplo, el señor 5-Agua "Jaguar de Tlaxiaco", gobernante de Jaltepec, se encuentra sentado sobre una piel de jaguar, mientras que su esposa, la señora 7-Lluvia "Abanico de Tlaxiaco", está sentada sobre un taburete sin soportes (figura 33). Un caso semejante es el del señor 1-Mono "Lluvia-Sol" y su esposa 7-Agua "Plumas-Sol", donde él se encuentra sobre una piel de jaguar y ella sobre un asiento sin respaldo pero con dos soportes (figura 34).

De hecho, ninguno de los señores de Jaltepec coincide con el asiento de su esposa, pues en algunos casos el de ella es de piel de jaguar, mientras que el de él puede ser rectangular sin adornos. No obstante, sí hay varios casos en los que la pareja de gobernantes comparten el mismo asiento, sobre todo cuando aparecen como referencia genealógica para señalar el origen de las esposas de los señores de Jaltepec.

Así que por lo tanto, consideramos que esta distinción entre los asientos de los señores de Jaltepec, obedece más bien al aspecto creativo del escriba-pintor del *Códice*

*Selden*, y no a un significado oculto que pudiera estar detrás de las representaciones. Como acabamos de mencionar, un hombre o una mujer pueden ocupar el asiento de jaguar o el taburete indistintamente, por lo que no hay un patrón definido que nos pudiera arrojar algún significado en el tipo de asientos que usan. Esta inconsistencia nos parece señalar más bien la riqueza estilística que poseía el pintor al poder recurrir a una gran variedad de formas e iconos que tenían el mismo significado a pesar de su diseño tan diverso. Un último ejemplo del *Selden* no dejará en claro lo que acabamos de aseverar. En la página 12 se encuentra el matrimonio del señor 9-Lagartija “Ojo quemado” con la señora 12-Venado “Quechquemitl de guerra” (figura 35). El gobernante se halla sobre el tipo de asiento rectangular que no tiene adornos, mientras que su esposa está en un asiento sin respaldo. Pero en la siguiente página, p. 13 (figura 36), el señor 9-Lagartija ya se encuentra sobre el asiento sin respaldo y su esposa sobre una piel de jaguar; por lo tanto, hombres y mujeres podían indistintamente sentarse en pieles de jaguares o taburetes que, al fin y al cabo, tenían el mismo significado y la misma lectura para el escriba mixteco encargado de elaborar el *Códice Selden*.

#### d) Asientos forrados con piel de jaguar

Toca el turno ahora, para analizar con detenimiento, el significado de los asientos forrados con piel de jaguar. Este importante atributo de poder tuvo una amplia distribución en muchas regiones de Mesoamérica siendo, quizá, una de las más representativas, la de la región maya.

El simbolismo del jaguar entre los mayas, así como en otros grupos mesoamericanos, es uno de los más ricos y complejos del pensamiento cosmológico indígena. El jaguar se encuentra vinculado al cosmos, a la oscuridad, a la noche, pero también tiene características terrestres que lo enlazan con el inframundo y con cada una de las entradas o puertas al mundo subterráneo.<sup>10</sup>

La fuerza, audacia, versatilidad y ferocidad del jaguar, fueron las principales características que tomaron los gobernantes para simbolizar su poder. Como menciona

---

<sup>10</sup> Ma. del Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México. UNAM, 2004. pp. 121 y 122.

Carmen Valverde: “el jaguar se convirtió en el símbolo más claro de la autoridad y del poder del mandatario, quien se apropió de las cualidades del felino para alcanzar la supremacía en el mundo de los hombres comunes y, por lo tanto, fue reconocido como un ser sagrado.”<sup>11</sup>

Los atributos y emblemas del poder que llevaron representaciones del felino estuvieron única y exclusivamente en manos de los gobernantes, nobles y guerreros. Esta vinculación entre hombres y jaguares se manifestó de manera particular a través de los símbolos de poder, ya que por medio de un amplio conjunto de distintivos, los altos dignatarios podían demostrar su gran jerarquía y poder que llegaba equipararse únicamente con la fuerza y poder del jaguar que fue considerado el señor y gobernante de los animales. En los mayas del período Clásico, una buena parte de los gobernantes y señores de ciudades tan importantes como Yaxchilán, Tikal o Bonampak solían aparecer en las estelas completamente ataviados con pieles de jaguar o portando algún elemento relacionado con el felino. Por ejemplo, cinturones, sandalias, capas o incluso cetros que tienen forma de garras de jaguar.<sup>12</sup>

Los tronos o asientos no podían ser la excepción en este vasto y complejo mundo de los símbolos jaguarezcos relacionados al poder. Las estelas, dinteles y vasos policromos provenientes de diferentes regiones mayas, muestran numerosas representaciones de los asientos empleados por los gobernantes completamente forrados con la piel de este animal. Incluso, el asiento mismo toma la forma de un jaguar según la representación de un vaso proveniente de Naranjo, Guatemala<sup>13</sup> (figura 37). También son de llamar la atención las esculturas en piedra de bulto redondo que tienen formas de jaguar y que actualmente existen en Uxmal y Chichén Itzá.<sup>14</sup> Estos tipos de tronos con figura de jaguar realmente fueron los asientos de los gobernantes como una forma de demostrar su autoridad real y el estrecho vínculo entre el poder del felino traspasado al gobernante. Al parecer, en Uxmal el “Señor Chaak” se encuentra representado sobre uno de estos asientos y en Chichén se

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>14</sup> Jeff Kowalski, Rhonda Silverstein y Mya Follansbee, “Seats of Power and cycles of creation: Continuities and change in iconography and political organization at Dzibilchaltún, Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán”, *Estudios de Cultura Maya*, XXII, 2002, p. 95.

muestran utilizados por un grupo de guerreros que quizá formaban una especie de gobierno conciliar.<sup>15</sup>

Pero no todos los asientos o tronos representados en la iconografía maya fueron recubiertos con la piel del felino. Efectivamente, existen varias escenas palaciegas pintadas en los vasos policromos del Petén guatemalteco, que muestran a varios gobernantes sentados en otro tipo de tronos que no tienen piel de jaguar.<sup>16</sup> Sin embargo, este tipo de asientos no parece tener un significado diferente a los que sí llevan la piel moteada, ya que a veces los soberanos suelen aparecer rodeados de otros símbolos que los identifican como tales.

En el caso de los nahuas del centro de México, el empleo de las pieles de jaguar también constituía un distintivo para la clase noble. La piel curtida del animal sirvió para elaborar mantas, sandalias, bragueros y trajes militares. Sahagún nos habla del uso de las pieles de jaguar en los asientos de los señores:

Usaban los señores de unos asentamientos hechos de juncias y de cañas, con sus espaldares, que llaman *tepotzoicpalli*, que también los usan agora. Pero en el tiempo pasado, para demostración de su majestad y gravedad, aforrábanlos con pellejos de animales fieros, como son tigres y leones, y onzas y gatos cervales, y osos, y también de ciervos, adobado el cuero.<sup>17</sup>

Ya habíamos hablado anteriormente de los *tepotzoicpalli* como el asiento característico de los señores nahuas del centro de México, pero resulta interesante que este tipo de asientos también era forrado con pieles de jaguar. Recordemos que los nombres de los animales que impusieron los españoles a las especies mesoamericanas fueron con base en los que ellos conocían en Europa y Asia, de ahí que al jaguar y al puma le nombraran tigre y león respectivamente.

Aunque no existen muchas imágenes en los códices de los señores nahuas usando asientos con pieles de jaguar, consideramos como certeras las observaciones del fraile franciscano. En el *Códice Florentino*, por ejemplo, no existe ninguna representación del *tepotzoicpalli* forrado con piel de jaguar, ya que siempre aparece en forma de estera o

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 98-100.

<sup>16</sup> Dorie Reents-Budet, *Painting the Maya Universe: Royal ceramics of the Classic Period*, Durham and London. Duke University Press, 1994, p. 26 y p. 262.

<sup>17</sup> Sahagún, *op.cit.*, Lib. 8, cap. XI, p. 509.

petate (figura 3). Incluso, el propio Sahagún dice que los pequeños asientos que medían un palmo de alto llamados *tolicpalli*, también eran forrados con pieles para servir de asiento a los señores.<sup>18</sup>

En el *Códice García Granados* y en el *Códice Azcatitlan* si hemos encontrado representaciones del *tepotzoicpalli* forrado con piel de jaguar, sin embargo, dichos asientos ya presentan una fuerte influencia occidental en su dibujo ya que los asientos náhuas tienen añadidos los brazos a semejanza de los tronos europeos (figura 38).

En el *Códice García Granados* aparecen sentados en este tipo de tronos únicamente los grandes tlatoanis, *huey tlahtoque*, pues muchos de los señores que se encuentran dentro del llamado "Círculo del *tepanecayotl*", están sentados en el *tepotzoicpalli* sin forro de piel de jaguar (figura 39).

Un buen ejemplo de ello, lo tenemos en la imagen del señor *Cuacuauhpitza huac*, gobernante de Tlatelolco, quien aparece sentado en un gran trono cuyo respaldo muestra la superficie en color café con una serie de puntos negros moteados que simbolizan la piel de jaguar (figura 40). Además de estar ricamente ataviado, el señor tlatoalca tiene bajo sus pies la figura de un jaguar, que indudablemente también representa la piel completa de este felino. Otros señores importantes como Acamapichtli, Huehue Tezozomoc y Maxtlatl, también aparecen sentados sobre estos tronos con piel de jaguar.

Lo interesante es que los personajes que se encuentran dentro del círculo del *Códice García Granados* se hallan todos sentados en el *tepotzoicpalli* sin forro de piel de jaguar. Este *tepotzoicpalli* corresponde a un diseño más prehispánico, pues muestra al asiento tejido como estera o petate conforme a las figuras del *Códice Florentino* o del *Códice Mendoza*. Según Anton Saurwein, dentro del círculo del *Códice García Granados* se representan glifos toponímicos con sus respectivos gobernantes que conforman el grupo de pueblos subordinados al señorío de Azcapotzalco y, a su vez, lugares gobernados por los descendientes de Tezozomoc.<sup>19</sup>

Por nuestra parte podemos sugerir que en el *Códice García Granados* se representan dos tipos de asientos para diferenciar el *status* de los gobernantes. Los tronos forrados con

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

<sup>19</sup> Anton Saurwein, "Autenticidad de los glifos toponímicos del 'Círculo de Tepanecayotl' del *Códice García Granados*". *De tlacuilos y escribanos*. Xavier Noguez y S. Wood, El Colegio Mexiquense, 1998, pp. 69-98. Y Robert H. Barlow, "Los caciques precortesianos de Tlatelolco en el *Códice García Granados*", *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. 2, editado por Jesús Monjaraz, et al. México. INAH-UDLA, 1989, pp. 131-152.

piel de jaguar fueron pintados para que únicamente los *huey tlahtoque* se sentaran en ellos, mientras que los gobernantes o *tlahtoque* de pueblos más pequeños o subordinados al gran señorío, se les dibujó sentados en el *tepotzoicpalli* sin forro de piel de jaguar. Por lo que, entonces, en este contexto los asientos sí son un símbolo de jerarquía de los gobernantes expresada en los códices. No obstante, hay que tomar en cuenta que el *Códice García Granados* es un manuscrito colonial, elaborado con la intención de ser mostrado a las autoridades españolas para que reconocieran el alto *status* y los privilegios de los caciques descendientes de los grandes señores del Valle de México, por lo que fue muy factible colocar a los *tlahtoque* de Tenochtitlan, Tlateloloco y Azcapotzalco al nivel del emperador Carlos o los reyes europeos sentados en grandes tronos, a diferencia de los señores locales o soberanos subordinados al señorío de Azcapotzalco representados sobre los asientos de estera o petate.

Dentro de la tradición oaxaqueña también tenemos descripciones de asientos forrados con pieles de jaguar para uso exclusivo de grandes señores. Fray Francisco de Burgoa al tratar sobre los palacios de Mitla, señala lo siguiente:

La una sala alta era el Palacio del Sacerdote Sumo, donde assistia, y dormía, que para todo tenia capacidad la quadra, el trono era alto de un cogin alto con espaldar, todo de pieles de Tigre, estofado de plumas menudas, ò yerva muy sutil, à proposito que usaban, los demas assientos eran menores aunque viniesse el Rey à visitarle, y era tanta la authority de este Diabolico Ministro, que no havia quien se atreviera a passar por el patio.<sup>20</sup>

De acuerdo con los datos de Burgoa, el gran asiento del sumo sacerdote de Mitla era un cojín con el respaldo completamente forrado de piel de jaguar y labrado o tejido con plumas pequeñas o plantas. Existía además otro tipo de asientos, más chicos según Burgoa, que eran empleados por los visitantes del palacio, incluyendo el asiento del gobernante.

El cronista Antonio de Herrera y Tordesillas, basándose en descripciones históricas hoy perdidas, apunta sobre los tipos de asientos que usaban los señores mixtecos:

adonde los Caciques tenian sus palacios, con apartamientos para las mugeres, esterados, i con cogines de cuero de Leones: i de otros Animales: vestian mantas blancas de Algodón, texidas, pintadas, i matizadas con flores, rosas i aves de diferentes colores.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Burgoa, *op.cit.*, f. 260 v y r.

<sup>21</sup> Antonio de Herrera, *op.cit.*, Década III, Lib. III, cap. XII, p. 166.

Como podemos observar, también en la región mixteca existía un uso común de los asientos forrados con piel de jaguar y de los cuales no dudamos que tuviesen el mismo significado de poder y autoridad que vimos entre los mayas.

En este sentido, los códices mixtecos no desmienten a las fuentes coloniales, pues hemos encontrado un gran número de representaciones de asientos elaborados con piel de jaguar.

Es, quizá, el *Códice Nuttall* el documento prehispánico que mayor número de asientos con pieles de jaguar tiene de todos los demás. En este manuscrito, la forma de representarlos puede ser de la siguiente manera: una especie de promontorio o base semiredondeada que está pintada de color amarillo y cuya superficie está completamente ocupada por pequeños círculos y formas rectangulares en color negro, que evidentemente simbolizan las manchas del felino (figura 41).

Hay varias representaciones de los asientos que tienen añadida la cola del jaguar en alguno de los extremos, lo que reitera el uso de la piel completa del animal (figura 42). Otras pieles de jaguar aparecen recubiertas con un tipo de tela en color rojo a manera de carpeta que cubre el asiento (figura 43).

Existen también asientos con cintas en color rojo con incrustaciones de jade que simbolizan el aspecto precioso del sitial del gobernante (figura 44). E incluso hay representaciones que combinan los círculos de jade con la carpeta o tela en color rojo que cubre al asiento del jaguar (figura 45).

Por la forma que tienen estos asientos forrados con piel de jaguar, efectivamente parecieran cojines semejantes a los descritos por Burgoa y Antonio de Herrera.<sup>22</sup> No podemos precisar exactamente qué es lo que hay debajo de la piel de jaguar, pues indudablemente se trata de un asiento hecho con algún material sólido que permitiera soportar el peso de un hombre. Ya vimos que los asientos con respaldo o sin respaldo son muy diferentes a los que ahora tratamos, por lo que los *tayutehe* no están forrados con piel de jaguar. En el Centro de México ya vimos que Sahagún describe a los asientos esterados con respaldo o *tepotzoicpulli* completamente forrados con piel de jaguar, a los que llama en

---

<sup>22</sup> *vid. supra*, notas 20 y 21.

el *Código Florentino*, *oceloëoa tepotzoicpalli*.<sup>23</sup> Pero tampoco este tipo de asientos es el que se representa en los códices mixtecos.

Es posible, por lo tanto, que estemos verdaderamente ante unas especies de cojines fabricados por los mixtecos recubiertos con pieles de jaguar, por lo que este tipo de asientos se parecería efectivamente a los descritos por Burgoa y Herrera.

Fray Francisco de Alvarado registra la palabra mixteca para "cojín" como *tayudzama*.<sup>24</sup> que podríamos traducir como "asiento de paño" o "silla o asiento hecho de paños", pero que quizá no es exactamente lo que vemos en los códices mixtecos. No existe alguna entrada en el diccionario de Alvarado que nos refiera a los asientos de piel de jaguar que sirvan para los gobernantes; pero al menos Alvarado menciona que "manta que suelen traer los principales que parece cuero de tigre" se dice en mixteco *dzoo yeque y dzoo ñee cuiñe*.<sup>25</sup> concepto que evoca mucho a nuestro tipo de asiento.

De esta manera, proponemos que los mixtecos designaban a sus asientos con el nombre de *tayu ñee cuiñe* o *tayudzoo ñee cuiñe*, que significa "silla o asiento de piel de jaguar".

Por último, un hecho que tal vez nos corrobore que este tipo de asiento era una especie de cojín fabricado con mantas y pieles de jaguar, se puede reflejar en la iconografía misma. Es decir, varios de los *tayudzoo ñee cuiñe* que aparecen en los códices están pintados sobre una pequeña base que se halla representada por franjas de colores (figura 46).

Estas franjas de color azul y rojo quizá simbolicen una base sólida en la que descansa el cojín de piel de jaguar, por lo que este material blando podía muy bien tener este apoyo. Otra representación muy interesante de esta especie de base se encuentra en el *Código Nuttall*, la cual tiene una forma trapezoidal pintada con franjas de color y que funciona evidentemente como descanso del asiento con piel de jaguar (figura 47). Es probable, incluso, que el cojín de piel estuviera integrado por completo con la base y forrado totalmente para tener la forma que encontramos en los códices, en los cuales se muestran asientos sin ningún tipo de base (figura 48).

<sup>23</sup> *Código Florentino*, edición facsimilar, México, AGN, Lib. VIII, cap. II, f. 19 v.

<sup>24</sup> Alvarado, *op. cit.*, f. 56 r.

<sup>25</sup> *Ibidem*, f. 145 v.

#### e) Asientos con respaldo forrados con piel de jaguar

Son muy escasas las representaciones en los códices mixtecos de los asientos con respaldo forrados con piel de jaguar. De hecho, únicamente existen tres imágenes de este tipo de asiento que para nada se parece al *tepotzoicpulli mexicana*.

En el *Códice Bodley* lo encontramos dos veces y en el *Nuttall* una. Más que asiento con respaldo es una especie de piedra alta y redondeada cubierta con una piel completa del jaguar que incluye cabeza y patas. Es probable que el cuerpo del animal completo pareciera simbolizar el más alto poder para los gobernantes (figura 49).

En el *Códice Nuttall*, la representación es un poco diferente pues en este documento sí tiene la forma de asiento y respaldo ya conocida con la piel de jaguar que efectivamente sirve de forro y no con la forma completa del animal (figura 50).

Hemos colocado a estos tres asientos juntos porque pertenecen a un mismo contexto; es decir, en este asiento con piel de jaguar les fue colocada la nariguera de turquesa a dos de los más importantes gobernantes de la mixteca: 8-Venado “Garra de jaguar” y 4-Viento “Yahui”.

Ya vimos en el capítulo segundo el significado y relevancia de esta ceremonia llevada a cabo en Cholula para elevar la dignidad y rango de los gobernantes, por lo que aquí únicamente mencionaremos que este tipo de asiento con espaldar recubierto completamente con piel de jaguar era utilizado, al parecer, en rituales y ceremonias especiales en los que estaban implicados altos soberanos. Como es el caso de las representaciones mostradas en los códices *Bodley* y *Nuttall*.

#### f) Asientos forrados con piel de puma

En comparación con los asientos de piel de jaguar, los asientos de piel de puma aparecen en menos ocasiones en los códices mixtecos. Los identificamos como tales porque principalmente el color café que los cubre no tiene los pequeños círculos en color negro que simulan las manchas del jaguar, por lo que este tipo de asientos estaba forrado, probablemente, con la piel del puma (figura 51).

Para los nahuas, se trata del *Mizeoa tepotzoicpalli* o “asiento con espaldar de piel de león”, según Sahagún.<sup>26</sup> Recordemos que el *miztli* es el puma al que los españoles identificaron como león.

El asiento con piel de puma tiene el mismo rango o jerarquía que el de jaguar. No solamente 8-Venado suele aparecer sentado en este tipo de sitaliaes, sino también los dioses que aparecen en las primeras páginas del *Códice Vindobonensis* se encuentran sobre las pieles de estos animales no manchados (figura 52).

#### g) Petates o esteras

El petate o estera es otro de los símbolos asociados con el gobernante entre varios grupos mesoamericanos. Entre los mayas, por ejemplo, la estera representa el asiento del soberano vinculándose, entonces, con el glifo *pop* para significar mando y gobierno; además, se relaciona con el título *ah pop* “señor de la estera”, nombre dado al señor que gobierna la comunidad. De la Garza nos menciona que algunas fuentes escritas señalan que “sentarse en la estera” quiere decir “subió al trono” o “adquirió el poder”.<sup>27</sup> Significando, con ello, el nuevo *status* que el gobernante adquiere al momento de tomar posesión de su señorío.

Valverde apunta que, además del jaguar, la estera o petate también se empleó para representar asientos de poder y, en las imágenes pintadas de muchas vasijas mayas, los apoyos de sitaliaes están adornados con el signo *pop*.<sup>28</sup>

Fundamentalmente entre los nahuas, el símbolo de autoridad emanado de la estera llegaba a permear en diferentes ámbitos de la vida social. Doris Heyden ha analizado el significado metafórico de la expresión “cofre de petate”, en la serie de discursos que eran dirigidos a la mujer recién embarazada según el Libro de Retórica y Filosofía Moral de Sahagún.<sup>29</sup>

De acuerdo con esta autora, el cofre de petate simboliza la maternidad y paternidad, aunque a nuestro parecer, representa el vientre de la mujer. En el texto náhuatl del *Códice*

<sup>26</sup> Sahagún, *op. cit.*, Lib. VIII, cap. II, f. 19 v.

<sup>27</sup> De la Garza, *op. cit.*, (1998), pp. 288-289.

<sup>28</sup> Valverde, *op. cit.*, p. 234.

<sup>29</sup> Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM, 1985, p. 146.

*Florentino*, la frase *in petlacalco* que hemos traducido como “la caja de estera”, se refiere directamente al vientre de la mujer:

... a vemos rescibido de n[uest]ro señor dios, un thesoro, y una riqueza, porque a vemos sabido, lo que esta en el cofre, y en el arca encerrado, que es la criatura, que esta en el vientre de la moza: lo qual no nos es licito ver, ni mirar: por ventura no somos merecedores, que n[uest]ro señor nos publique a nosotros este negocio...<sup>30</sup>

Más adelante en este mismo discurso cuando se hace referencia a los ancianos, a los viejos sabios que ya fallecieron se dice que “ya los puso n[uest]ro señor en sus caxas, y en sus cofres, para siempre se fueron, y nunca mas bolveran”.<sup>31</sup> Aquí nuevamente la expresión “*mopetlacaltemili*” hace referencia a los petates o esteras que servían para envolver a los señores muertos.

En otro contexto, Heyden menciona que los jóvenes nobles recién salidos del calmecac eran educados para asumir la autoridad de la estera y el asiento de tules.<sup>32</sup>

Y, desde luego, es bien conocido que la ceremonia del matrimonio entre los jóvenes nahuas era realizada sobre la estera o petate.<sup>33</sup> De esta manera, el simbolismo de la estera rebasaba diferentes ámbitos de la vida social incluyendo, claro está, la de los gobernantes.

De acuerdo con Durán, había una gran variedad de esteras que eran tributadas por los pueblos sujetos a México-Tenochtitlan:

De otras provincias trayan de tributo esteras de diferentes maneras y pinturas, de palma unas, otras de juncos marinos, otras de unas pajas anchas y muy relumbrantes, otras esteras de cañas, otras de juncos de la laguna: juntamente tributavan asentaderos de la mesma materia que las esteras y espaldares, muy pintados y muy galanamente obrados.<sup>34</sup>

Según nos menciona el fraile dominico, las esteras y asientos tributados a Tenochtitlan conformaban un conjunto de objetos cuya naturaleza y manufactura era muy diversa. Nos llama la atención el hecho de que los asientos y esteras se hubieran realizado con distintos materiales como juncos marinos, palmas, pajas, cañas, juncos de la laguna,

<sup>30</sup> *Códice Florentino*, Lib. VI, cap. 25, f. 122 v.

<sup>31</sup> *Códice Florentino*, Lib. VI, cap. 25, f. 123 r.

<sup>32</sup> Heyden, *op. cit.* p. 147.

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

<sup>34</sup> Durán, *op.cit.*, Vol. I, p. 261.

etc. Aunque algunas de estas materias primas son solamente una especie diferente de la misma planta. Como el mismo Durán nos menciona, los únicos destinatarios de toda esta riqueza tributaria eran “el rey de México y los grandes señores”<sup>35</sup> que habían conquistado pueblos y provincias por la fuerza de las armas.

Sin embargo, es muy probable que una buena parte de los asientos y esteras recibidos por tributo hayan sido distribuidos no únicamente para el gobernante, sino también para ser utilizados por los jueces y otros magistrados que trabajaban en los palacios y salas dedicados a asuntos jurídicos.

Fray Gerónimo de Mendieta dice que dentro de los palacios de los señores de México, Tezcoco y Tacuba existían varias salas en las que los jueces, mientras estaban sentados en sus estrados y asientos de esteras, escuchaban los pleitos y asuntos jurídicos de la gente.<sup>36</sup>

Si efectivamente, como hemos visto, las esteras y asientos que recibía Tenochtitlan de los pueblos tributarios pudieron haber sido redistribuidos entre jueces, magistrados o señores dedicados a asuntos administrativos, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿habrá una correspondencia entre el tipo de cargo que una persona ostenta y el tipo de asiento que pueda tener? Es decir, los asientos y estrados ¿fueron mandados elaborar precisamente con diferentes materiales (juncos, palmas, cañas, pajas) porque había una correspondencia entre el rango o nivel del cargo desempeñado por una persona y la clase de asiento que se le asignaba?

A este respecto, las fuentes no son tan detalladas como a veces quisiéramos; pero definitivamente pensamos que los asientos eran un distintivo o emblema particular del mismo modo que la ropa o algún otro adorno personal. El propio Mendieta señala que los ejecutores de las sentencias cuando iban a aprehender a una persona: “eran conocidos por las mantas pintadas que llevaban, y a doquiera que iban les hacían acatamiento como a muy principales mensajeros del señor y de su justicia mayor”.<sup>37</sup> Esto se debía, según el franciscano, a que no usaban varas como posteriormente las emplearon los alguaciles coloniales por lo que la ropa era el único distintivo que marcaba su cargo.

---

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 263.

<sup>36</sup> Mendieta, *op.cit.*, Vol. I, p. 255.

<sup>37</sup> *Ibidem.*, p. 256.

Los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún son especialmente reveladores en cuanto al empleo de diversos tipos de asientos según el rango de los señores representados. Efectivamente, este importante manuscrito producido en Tepepulco contiene información que no fue copiada o trasladada a la versión final de la obra magna de Sahagún, el *Códice Florentino*.

Como muestra, se encuentran las listas de gobernantes de México, Tezcoco y Huexotla, que también están escritas en el *Códice Florentino*, pero la diferencia radica en las imágenes de los señores mismos. Es decir, mientras que en el *Códice Florentino* los dignatarios mexicas y tezcocanos se hallan todos dibujados sobre el *tepotzoicpalli*, en los *Primeros Memoriales* se pintan a los primeros gobernantes de todas estas ciudades sobre asientos más modestos (figura 53).

Resulta interesante ver a Acamapichtli, Huitzilihuitl y a Chimalpopoca sentados en pequeños atados de tules en color verde, denominados *tolicpalli* por las glosas enlazadas a los glifos.<sup>38</sup> Mientras que Itzcoatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, Axayacatl, etc., se encuentran todos sobre enormes *tepotzoicpalli* y portando sus más altas insignias y atavíos como grandes señores.

El *Códice Florentino* no hace ninguna distinción entre los asientos y vestimentas de Acamapichtli, Huitzilihuitl y Chimalpopoca con los de sus sucesores, pues todos aparecen en el *tepotzoicpalli* vistiendo su *xiuhtilmatli* o tilma de turquesa y la diadema azul o *xiuhuitzolli* (figura 54). Estos datos no concuerdan con los *Primeros Memoriales*, pues en este documento los tres primeros señores de Tenochtitlan llevan como atavíos el *Cozoyahualloli* o escarapela de plumas, distintivo que caracterizaba únicamente a los chichimecas, y la *yehuati matli* o tilma de pieles de animal.<sup>39</sup> Si recordamos que los primeros años de Tenochtitlan transcurrieron bajo el dominio de los tepanecas de Azcapotzalco, entonces podríamos comprender el tipo de vestimentas y la clase de asientos que los pintores de Tepepulco les asignaron a los señores mexicas. Como Tezozomoc era el gran señor de los mexicas, entonces no podía ser posible que a Acamapichtli, Huitzilihuitl y a Chimalpopoca se les representara como a grandes *llahtoque*, ya que dicha dignidad

<sup>38</sup> *Primeros memoriales*, edición facsimilar fotografiada por Ferdinand Anders, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 51r.

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

únicamente les correspondió posteriormente a Itzcoatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, etc., tras su victoria y entronización como soberanos absolutos del Valle de México.

Por lo tanto, las pinturas de los *Primeros Memoriales* son, en este respecto, más confiables que las figuras de los *tlahtoque* mexicanos del *Códice Florentino*. El mismo caso resulta en lo que se refiere a los señores de Tezcoco, ya que el código de Florencia pone a Tlaltecatzin, Techotlalatzin y a Ixtlíchocitl como a grandes señores en *tepotzoicpalli* con tilmas preciosas (figura 55). En cambio, los *Primeros Memoriales* sitúan a los primeros gobernantes de Tezcoco en su justa dimensión histórica, antes de la gran victoria de Nezahualcoyotl y aliados en contra de los de Azcapotzalco. Efectivamente, el manuscrito de Tepepulco nos muestra a los tres primeros señores tezcocanos más bien como chichimecas, cuando aún no les correspondía tan alta dignidad de grandes soberanos del Valle de México (figura 56).

El señor Tlaltecatzin, por ejemplo, viste una manta de piel de venado o *mazayehuatilma*, el *cozoyahualolli* de los chichimecas, usa arco y flechas y, finalmente, se encuentra sentado sobre un *cuauhxiuhicpalli* o "silla de ramas",<sup>40</sup> que se dibuja por medio de un atado alargado en color verde.

El caso de los señores de Huexotla no puede ser la excepción, y los *Primeros Memoriales* representan a Mazatzin y a Tochintecuhitl, primeros gobernantes de Huexotla, como chichimecas sentados sobre un *xihuicpalli* y un *zacaicpalli* respectivamente. El *xihuicpalli* es el asiento de hierbas y el *zacaicpalli*, el asiento de zacate<sup>41</sup> (figura 57).

No es posible continuar aquí con un examen detallado de las insignias, vestimentas y demás adornos que se pintaron en las imágenes de los gobernantes de los *Primeros Memoriales*, pero resulta particularmente interesante la cantidad de información que contienen estos documentos para la historia de los antiguos mexicanos. Como menciona Castillo Farreras, los trazos de las pictografías de los *Primeros Memoriales* muestran con mayor limpieza la antigua tradición indígena, mientras que el manuscrito de Florencia manifiesta una mayor influencia occidental.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Primeros Memoriales*, f. 52r.

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 53r.

<sup>42</sup> Castillo Farreras, Victor M., "Relación tepepulca de los señores de México-Tenochtlitlan y de Acolhuacan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 11, 1974, pp. 189-190.

Nos hemos detenido un poco aquí para contestar afirmativamente la pregunta de que si el tipo de asiento de una persona correspondía al rango o dignidad que ostentaba. De acuerdo con los datos de los *Primeros Memoriales*, la respuesta es sí, e incluso es posible establecer una jerarquía de los señores conforme no únicamente a su asiento, sino también a su vestimenta, insignias y tocados.

De esta manera, el orden de importancia de los asientos de acuerdo con los documentos de Tepepulco sería el siguiente:

1. *Tepotzoicpalli*, asiento de espaldar.
2. *Tolicpalli*, asiento de tules o espadañas.
3. *Cuauhxihuicpalli*, asiento de ramas de árbol.
4. *Xihuicpalli*, asiento de hierbas.
5. *Zacuicpalli*, asiento de zacate.

Faltaría aún por analizar esta información con otros documentos y códices, para poder establecer así una tipología de asientos que corresponda al rango y jerarquía de los señores o *tlahoque* que vivían en todo el centro de México al momento de la llegada de los españoles.

Un poco más explícita es la referencia a una jerarquía de asientos entre los antiguos quichés de Chik'umarc'aj. Según el *Título de Totonicapán*, los cuatro señores que gobernaban el reino quiché tenían diferentes distintivos y adornos sobre sus tronos para marcar cada uno de sus rangos.<sup>43</sup> Por ejemplo, el señor *Ajpop*, que equivalía al máximo gobernante o rey, tenía colocados cuatro palios sobre su trono, además de estar adornado con plumas verdes. El *Ajpop C'amjá*, que de acuerdo con Carmack tenía el segundo puesto del gobierno como un ayudante o sustituto de *Ajpop*, le correspondían tres palios sobre su trono.<sup>44</sup> El *Nimá Rajpop Achij* tenía dos palios y el *Ch'uti Rajpop Achij* sólo uno, que eran los puestos de los oficiales militares.<sup>45</sup>

Esta información coincide de forma muy notable con los datos que se allegó fray Juan de Torquemada cuando refiere al reino de Utatlán, Guatemala, hoy Santa Cruz del

<sup>43</sup> *El Título de Totonicapán, op.cit.*, p. 183.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 229.

Quiché. De acuerdo con Torquemada, el sistema de gobierno recaía en un rey, pero en realidad estaba organizado en cuatro diferentes cargos que ocupaban sus dos primeros hijos y los dos hijos primogénitos de éstos, de tal manera que se conformaba un gobierno cuatripartita encabezado por el gran señor.<sup>46</sup> Como podemos apreciar, Torquemada da los mismos datos sobre los asientos de los señores quichés, por lo que indudablemente se trata del mismo pueblo. Según el franciscano, el trono del rey tenía cuatro doseles labrados de rica pluma que caían uno sobre otro y que colgaban sobre el asiento.<sup>47</sup> El segundo puesto del gobierno era para el primer hijo del rey que también tenía su dosel, pero no era de cuatro colgaduras sino de tres,<sup>48</sup> y así sucesivamente hasta llegar a los asientos de un solo dosel para los capitanes militares: “Esta diferencia en el estrado y trono daba a entender la mayor y menor dignidad de cada uno, y que el rey era supremo a todos, aunque todos eran de una sangre y casa”.<sup>49</sup>

Como podemos apreciar, en algunas regiones mesoamericanas existía la tradición de marcar las diferencias en los asientos de los gobernantes a través de distintivos e insignias que señalaban el *status* de quien lo ocupara, por lo que es posible suponer que efectivamente había una forma de representar estos distintos tipos de asientos como lo vimos en el caso de los nahuas del Centro de México.

Pero regresando nuevamente al estudio de los asientos en los códices mixtecos, queremos proponer, al menos para el caso específico del *Códice Colombino-Becker*, que la manera de simbolizar la diferencia de rango era por medio de los diversos tipos de asientos.

Ya vimos que en la página 17 de este manuscrito se representa una especie de reunión entre 8-Venado “Garra de jaguar” con varios de sus hermanos (figura 13). El carácter de la reunión parece ser estrictamente militar y como señalamos, el rasgo distintivo de esta escena radica en los diferentes tipos de asientos en los que están sentados los cuatro personajes. De forma meramente hipotética, queremos proponer la idea de que además de ser una reunión militar entre 8-Venado y sus hermanos, lo que tal vez en realidad está ocurriendo es el establecimiento del gobierno de 8-Venado y la organización de su señorío

<sup>46</sup> Torquemada, *op.cit.*, Lib. XI, cap. XVIII, p. 50.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>48</sup> *Loc. cit.*

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

al entregar las insignias y títulos a sus hermanos para conformar así un gobierno cuatripartita en Tilantongo.

Resulta que esta escena que comentamos se encuentra estrechamente relacionada con la toma de posesión de 8-Venado del señorío de Tilantongo después de su viaje a la Ciudad de Cholula. Una vez que 8-Venado asciende al poder y toma el gobierno de Tilantongo, convoca y reúne a 112 gobernantes y señores para recibir su reconocimiento como nuevo soberano de este importante lugar de la Mixteca.<sup>50</sup> En el *Códice Colombino* se muestra de forma resumida la reunión entre 8-Venado con todos los señores convocados, pero inmediatamente después de dicha escena, tenemos a 8-Venado hablando con sus hermanos y entregándoles armas, lanzas y escudos. Por lo tanto, fundamentamos nuestra interpretación en el carácter mismo de la reunión, es decir, 8-Venado legitima su entronización con el reconocimiento de numerosos gobernantes y, al mismo tiempo, organiza su nuevo gobierno al designar cargos a cada uno de sus hermanos.<sup>51</sup> Creo que la posición de 8-Venado de estar sentado sobre un gran asiento con respaldo y estar completamente ataviado como gran gobernante marca, de manera contrastante, la diferencia que tiene con respecto a sus hermanos que se hallan sobre asientos más pequeños y que no llevan el mismo tipo de vestimenta. Por lo tanto, sospechamos que los diferentes asientos en los que se encuentran sus hermanos podrían equipararse a los diversos palios o doseles que adornaban los asientos de los señores quichés de Guatemala; o a los heterogéneos *icpalli* de los dignatarios del Centro de México.

Pero definitivamente, debemos reconocer que sólo en el *Códice Colombino-Becker* hemos detectado esta diferencia de rangos reflejada en los asientos, ya que ni en el *Nuttall*, *Selden* o *Vindobonensis* se encuentra tal jerarquización tan marcada como la hemos propuesto para el *Colombino-Becker*.

En lo que respecta a la representación de las esteras o petates en los códices mixtecos, claramente podemos decir que en el *Códice Colombino-Becker* no existe ninguna imagen o glifo donde esté alguna estera o petate. En efecto, en esta biografía de 8-Venado no hay asientos, ni estrados elaborados de estera o petate o de algún material parecido.

<sup>50</sup> El *Códice Nuttall* registra con detalle los nombres de los 112 señores que llegan a Tilantongo para reunirse con 8-Venado, ver láminas 54 a 68; cotejar también en Caso, *Interpretación del Códice Colombino*, p. 32. Jansen, (1992), pp. 201-203, y Troike, (1974), pp. 210-215.

<sup>51</sup> Troike, *op. cit.*, p. 217, señala que la reunión entre hermanos pudo haber sido para confirmar su apoyo al nuevo gobernante.

Todo lo contrario, nos llama la atención la total ausencia de este tipo de materiales en los asientos de los señores mixtecos.

El *Códice Nuttall* es un poco más condescendiente al mostrarnos unos pocos ejemplos de esteras o petates hechos de espadañas o tules al estilo del centro de México. La página 10 de este manuscrito, nos muestra una representación muy interesante del dios del Sol recibiendo a dos personajes en actitud de acatamiento (figura 58). La deidad solar se encuentra sobre un asiento de piel de jaguar con las características que ya definimos, pero lo interesante es la forma en que se representa la estera o petate sobre el que está colocado el asiento de jaguar con el dios del Sol. La estera tiene una posición plana, como si la estuviéramos viendo desde arriba, a modo de tapete, y sobrepuesto a ella se encuentra el asiento con piel de jaguar, visto de perfil, junto con la deidad colocada también con vista de perfil.

Esta composición es muy natural para un dibujo prehispánico en el que no existe perspectiva ni volumen, por lo que la manera de representar un estrado hecho de tules o juncias, es colocándolo a “vista de pájaro”.

Este único ejemplo de un petate mixteco en el *Códice Nuttall*, se encuentra documentado en Antonio de Herrera, pues como recordaremos el cronista español señala que los palacios de los caciques estaban esterados y adornados con “cojines de cuero de leones y tigres”.<sup>52</sup>

Sahagún coincide con la información de Herrera, al registrar el uso de petates y pieles de animales como estrados:

También usaban por estrados sobre que estaban los asentamientos de los mismos pellejos ya dichos tendidos. Usaban también por estrados unos petates muy pintados y muy curiosos, que se llama *ulahuacupetlatl*.<sup>53</sup>

Otro escaso ejemplo de una estera o petate en el *Códice Nuttall* se halla en la página 24 (figura 59). En esta escena se encuentra el matrimonio de los señores 6-Muerte y 6-Agua, gobernantes de un lugar no identificado pero que se representa como “Lugar de la Cola”. Ambos personajes aparecen sentados en sus cojines de piel de jaguar y éstos a su

<sup>52</sup> *Vid. supra.*, nota 21.

<sup>53</sup> Sahagún, *op.cit.*, Lib. 8, cap. XI, p. 504.

vez están colocados sobre una gruesa estera o petate a manera de estrado. Esta representación, única en el *Nuttall*, es completamente común en el *Códice Selden* y en el *Códice Bodley*. De hecho, casi todas las parejas matrimoniales de estos últimos dos códices aparecen sentadas sobre la estera o petate. Dicha característica tan particular del *Selden* y el *Bodley* hizo pensar a Kevin Terraciano que el término *yuhuitayu*, encontrado en muchos documentos coloniales mixtecos, se podía leer en los glifos de los códices con el mismo significado que él encontró en dichas fuentes. Esto es, Terraciano ha documentado la palabra *yuhuitayu* en muchísimos expedientes y manuscritos realizados en mixteco a lo largo del período colonial, por lo que él considera que este término refiere a una entidad política indígena parecida al *altepetl* de los grupos nahuas.<sup>54</sup>

La palabra *yuhuitayu* es una variante ortográfica del concepto *yuvui tayu* registrado por Alvarado en su diccionario, con el significado de “pueblo”.<sup>55</sup>

*Yuvui tayu* se compone de dos lexías *yuvui*, que significa “estera”<sup>56</sup>, “petate”;<sup>57</sup> y *tayu*, que ya vimos, quiere decir “asiento”<sup>58</sup>, “silla”.<sup>59</sup>

Por lo tanto, el término *yuvui tayu*, “petate-silla”, “estera-asiento”, presenta la característica morfológica de lexías pareadas que, según Maarten Jansen, definen a un difrasismo.<sup>60</sup> Debido a la estructura que presenta este término, Jansen propone una presencia metafórica en esta expresión y la traduce como “señorío”, considerando, entonces, que en la lengua mixteca se pueden encontrar tales construcciones metafóricas.

No obstante, no hay ningún tipo de trabajo sobre los difrasismos en mixteco de la misma forma como los hay en náhuatl, por lo que es muy difícil aseverar que tales construcciones tengan en realidad el mismo significado que en náhuatl.

El difrasismo nahua *in petlatl in icpalli*, “estera y silla”, es el concepto que Terraciano y Jansen equiparan con el mixteco de *yuvui tayu*. Según Ángel María Garibay, *in petatl in icpalli*, tiene el sentido metafórico de “mando, autoridad”.<sup>61</sup> En el libro VI del *Códice Florentino* centrado en los discursos, Sahagún registró diversos vocablos dentro de

<sup>54</sup> Kevin Terraciano, *Ñudzahui history: Mixtec writing and culture in colonial Oaxaca*, p. 243.

<sup>55</sup> Alvarado *op. cit.* f. 174 v.

<sup>56</sup> *Ibidem*, f. 107 r.

<sup>57</sup> *Ibidem*, f. 167 r.

<sup>58</sup> *Ibidem*, f. 27 v.

<sup>59</sup> *Ibidem*, f. 189 v.

<sup>60</sup> Jansen, *op. cit.*, (2000), p. 63.

<sup>61</sup> Garibay, K., *Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1961, pp. 115-116.

las oraciones dedicadas a los gobernantes como *in petlapan in icpalpan*. “sobre la estera, sobre la silla”, expresión que hace referencia al reino, al señorío.<sup>62</sup> O bien, por ejemplo, encontramos la frase *in tlatocaiutl, in petlatl, in icpalli*, que significa “el señorío, el trono”.<sup>63</sup>

E incluso Olmos menciona la metáfora *moyollotia in petlatl, in icpalli, in altepetl* como una forma de decir “ponerse señor de nuevo”,<sup>64</sup> que podríamos traducir como “se adorna el petate, la silla, el pueblo”, que puede hacer referencia a la entronización de un nuevo gobernante, al adornar con su presencia el sitio y a la comunidad.

De esta manera, podemos apreciar que un solo difrasismo puede aludir a diversas cosas como, por ejemplo, a un nombre o sustantivo, esto es, al referirse en concreto al asiento o trono del gobernante; o bien al dominio, mando o autoridad que ejerce un señor; o incluso al espacio territorial en el que ejerce su poder, el señorío, por lo que es muy difícil proponer, entonces, un solo significado cuando el difrasismo puede llegar a ser polisémico. Así que, el difrasismo adquiere su justa dimensión y significado solamente dentro de los discursos que le dan origen y sentido; el difrasismo, por lo tanto, hace su aparición en los textos orales, cuando su elocución es necesaria como parte del protocolo retórico de los discursos.

Con todo esto no queremos decir que la lengua mixteca carezca por completo de estos recursos metafóricos, sino que no existen textos que, hasta la fecha, registren discursos orales del mixteco del siglo XVI que nos ayudarían a reconocer estos elementos tan apreciados en la expresión hablada.

La palabra *yuvui tayu* no es un difrasismo por sí solo, ya que el mixteco admite morfológicamente tal tipo de construcciones, sino más bien, considero que es un concepto creado a través de la metonimia que se establece a partir de una relación de contigüidad. Los términos “estera” y “silla”, *yuvui tayu*, se relacionan directamente con la figura del gobernante, pues son los objetos que le pertenecen o son inmanentes a su cargo, por lo que pueden llegar a designarlo sin emplear la palabra “gobernante”.

<sup>62</sup> *Códice Florentino*, Lib. VI, cap. 5, f. 15v.

<sup>63</sup> *Ibidem*, f. 19r.

<sup>64</sup> Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, edición facsimilar, México, UNAM, 2002, p. 183.

Terraciano interpretó el término *yuhui tayu* como una reduplicación metafórica que se refiere a “estera de cañas”, *yuhui* y “pareja casada” *tayu*.<sup>65</sup> Dicho autor propone que la palabra *tayu* debe interpretarse como “par” o “pareja”, para lo cual se basa en la entrada del diccionario de Alvarado que registra “marido y muger casados” como *tay nicuivui tayu*, que el propio Terraciano traduce como “aquellos que fueron emparejados”.<sup>66</sup>

Para fundamentar su lectura, este autor relaciona su interpretación con las numerosas imágenes de señores sentados en pareja sobre las esteras o petates en los códices *Bodley* y *Selden* (figura 60). De esta manera, entonces, Terraciano considera que el término *yuhuitayu* es una metáfora visual tanto para el asiento de autoridad, como para la pareja gobernante y, por lo tanto, la representación de la pareja sobre la estera *yuhui tayu* es una descripción simbólica de mando y de una entidad sociopolítica.<sup>67</sup>

Varias objeciones pueden hacerse a las interpretaciones propuestas por Kevin Terraciano. En primer lugar, aunque el propio Alvarado registra la palabra *tayu* para la entrada “par”,<sup>68</sup> no necesariamente el término mixteco se puede hacer un verbo como ocurre en el inglés con “pair” y “paired” que Terraciano emplea para hacer su traducción.<sup>69</sup>

Alvarado da un significado muy distinto a la entrada “emparejar algo”, *yoquidzandau, yosaqunduandli*; “emparejar algo, ygualarlo”, *yodzadzevuindi*; “emparejarse el uno al otro”, *yonduvuidzavuandli*.<sup>70</sup> Por lo que no existe ninguna relación entre estos términos y la frase *tay nicuivuitayu* que Terraciano tradujo para la entrada “marido y muger casados”.

La palabra *tayu*, como hemos visto, significa “silla”, “asiento”, y en el diccionario de Alvarado aparece también como el significado de las entradas “pueblo”,<sup>71</sup> “palacio”,<sup>72</sup> “provincia”,<sup>73</sup> “corte de rey”,<sup>74</sup> y “altar de demonios”: *tayu quacu*.<sup>75</sup>

<sup>65</sup> Terraciano, *op. cit.*, p. 238.

<sup>66</sup> *Loc. cit.*

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>68</sup> Alvarado, f. 161 r.

<sup>69</sup> *Vid. supra*, nota 66.

<sup>70</sup> Alvarado, f. 89v.

<sup>71</sup> *Ibidem*, f. 174v.

<sup>72</sup> *Ibidem*, f. 160v.

<sup>73</sup> *Ibidem*, f. 174v.

<sup>74</sup> *Ibidem*, f. 55v.

<sup>75</sup> *Ibidem*, f. 17v., y Arana y Swadesh, *op. cit.*, p. 125.

Considerando la posibilidad de los juegos tonales en esta palabra mixteca como un asunto aparte, ya que Alvarado no los registra en todo su diccionario lo que explicaría la variedad de significados para una sola palabra, más bien lo que opera aquí son las figuras metonímicas que tienen como punto en común la relación con el asiento real o el asiento del gobernante. Ya vimos que existe en los códices mixtecos la representación de la silla del señor como *tayu* y no es precisamente la misma imagen del *petlatl icpalli* o del *tepotzoicpalli* como piensa Terraciano,<sup>76</sup> sino que el asiento está hecho de madera y representa el más alto nivel de autoridad de un personaje que puede ser un dios o un gobernante. Por lo tanto, el pueblo, el palacio o incluso una “provincia” podían estar representados por la silla del soberano pues a fin de cuentas todo está relacionado con el gobernante.

El “altar de demonios” o *tayu quacu* significa en realidad el asiento o silla de la deidad en la que colocaban su imagen, tal y como podemos verlo en los códices.

Esta relación metonímica entre silla y señor, silla y pueblo, se encuentra en otras acepciones en mixteco que da Alvarado para las entradas “ciudad” y “pueblo”, como por ejemplo *tayu toniñe, ñu toniñe*,<sup>77</sup> que quieren decir la “silla del gran señor” o “el lugar del gran señor”. De esta manera, el lugar donde vive el gobernante, donde tiene su sitio, es la referencia mixteca al pueblo, a la comunidad.

Con todo esto que hemos analizado, no es posible considerar al *yuvui tayu* como la “estera o el petate de la pareja casada”, ya que como vimos este término no acepta tal traducción al mixteco. Lo que en realidad sucede es que dicha palabra “estera-silla”, sí tiene su correspondencia o su lectura en un glifo de los códices en específico. Se trata de un asiento en particular que se representa varias veces en el *Códice Selden* compuesto por una base con dos soportes y un respaldo hecho con estera o petate tejido de cañas (figura 61). El respaldo de petate “*yuvui*” y la silla con soportes “*tayu*”, dan el nombre de este tipo de asiento que curiosamente sólo aparece en el *Selden*; en este sentido, la silla *yuvui tayu* también se empleó para denotar “pueblo”, “ciudad”, como vimos en el caso de la palabra *tayu*. Por lo tanto, estamos entonces ante otro ejemplo de metonimia en la que el concepto

<sup>76</sup> Terraciano, *op.cit.*, p. 241.

<sup>77</sup> Alvarado, *op.cit.*, f. 63v. y 174v.

*yuvui tayu* refiere más bien a un tipo específico de asiento que representa o toma el lugar del pueblo o comunidad.

Los numerosos estrados de petate que aparecen en el *Bodley* y el *Selden*, significan únicamente "matrimonio". Mary Elizabeth Smith ya había analizado con anterioridad la entrada de Alvarado y de fray Antonio de los Reyes para la frase "cassarse el señor", que, entre otras acepciones se dice en mixteco *yocuvui huico yuvuiya*, expresión que traduce esta autora como "hay una celebración real del petate",<sup>78</sup> o "la fiesta del petate real". El hecho de que exista el sufijo *-ya* al final de la palabra *yuvui*, petate, nos indica que era un acto que implicaba a una pareja de señores o gobernantes y no a la gente común.<sup>79</sup>

De esta manera, las representaciones en los códices *Bodley* y *Selden* de la pareja de señores sentados uno frente a otro sobre una estera significa solamente el acto ceremonial del matrimonio, el suceso mismo que está acompañado de una fecha precisa para marcar un hecho histórico y no una expresión difrasística escondida en la imagen. Además, hay que dejar en claro que todas las parejas matrimoniales del *Bodley* y del *Selden* no están nunca sentadas directamente sobre la estera, sino que siempre aparecen sobre los asientos forrados con piel de jaguar, los taburetes o asientos con soportes, como los definimos anteriormente, y éstos a su vez sobre la estera. Incluso en el *Códice Bodley*, donde las representaciones de los asientos parecen difuminarse, nunca aparecen tampoco los gobernantes sentados llanamente sobre el petate, sino que se encuentran sobre pequeños rectángulos de color azul y ocre que son ya una estilización de los grandes asientos dibujados en códices más tempranos.

Finalmente, también estamos de acuerdo con Mary Elizabeth Smith en que la aparición de la estera o petate en los códices mixtecos obedece a una influencia más bien tardía del centro de México.<sup>80</sup> El *Códice Bodley* y el *Selden* fueron elaborados en tiempos de la conquista española, incluso el *Selden* termina su registro en 1556.<sup>81</sup> por lo que el estilo de estos manuscritos contrasta notablemente con otros códices más tempranos como el *Nuttall* o *Colombino-Becker*.

<sup>78</sup> Smith, *op.cit.*, (1973 a), p. 30.

<sup>79</sup> De los Reyes, *op.cit.*, p. 74.

<sup>80</sup> Smith, *op.cit.*, (1983 b), pp. 243-244.

<sup>81</sup> *Loc. cit.*

Como ya hemos visto, la presencia de esteras es muy escasa en el *Códice Nuttall* y completamente nula en el *Colombino-Becker*, lo que quizá nos indica que la elaboración de estos códices fue mucho más temprana que el *Bodley* o el *Selden*. Por lo tanto, las representaciones de esteras o petates tal vez deriven del contacto con los nahuas del centro de México que ya se hacían presentes en la región mixteca desde mediados del siglo XV.<sup>82</sup> Definitivamente, como menciona Smith, los códices mixtecos que muestran esteras en varias de sus láminas parecen ser una transición entre los manuscritos que no los tienen y los que ya los incluyen frecuentemente a lo largo de sus genealogías.<sup>83</sup> tal es el caso, por ejemplo, de los lienzos del Valle de Coixtlahuaca, como el *Ihuatlán* o el de *Nativitas*, que tienen una mezcla muy especial de asientos forrados con piel de jaguar, de clara influencia mixteca, y de petates o esteras, al estilo del Centro de México.

#### h) Asientos con respaldo tejido y con respaldo de piedra

Acabamos de ver en el apartado anterior, la presencia de un tipo de asiento que combina la base de un *tayutehe* con dos soportes y el respaldo de estera o tules tejidos, al que le dimos el nombre de *yuvuitayu* (figura 61). Es necesario reiterar que este tipo de asiento no debe confundirse con el *tepotzoicpalli* mexicana, ya que su representación claramente muestra que la base está hecha de madera, del mismo modo como el *tayutehe* mixteco, sólo que su respaldo combina ya la influencia de otro tipo de elementos no originados en la región mixteca. El muy limitado empleo de este tipo de asientos en el *Códice Selden*, de ninguna manera indica la sustitución de una clase de sillas por otras, ya que incluso en la última lámina de dicho manuscrito aparece el *tayutehe* con el respaldo en forma escalonada tal y como lo vimos en el *Códice Nuttall* (figura 62). De esta manera, la representación de un asiento con respaldo hecho de estera, tuvo una muy escasa aparición en los códices mixtecos en comparación a una profunda tradición de asientos de piel de jaguar que siguieron dibujándose, incluso, en muchos otros códices coloniales, como el *Códice Egerton* o *Sánchez Solís* y el *Lienzo de Zacatepec* (figura 63).

<sup>82</sup> Barbro Dahlgren, *op.cit.*, p. 74.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 243.

Además de los asientos con respaldo de estera, existe en los códices otra clase de silla que también fue muy escasamente representada. Se trata de un tipo de taburete sin soportes pero que tiene un respaldo adornado con un ojo y dientes. El respaldo está pintado en color rojo con la base en color azul, el ojo del respaldo está rodeado por un contorno amarillo y en la parte inferior aparece una especie de boca de la que salen tres dientes o colmillos (figura 64).

Este tipo de asiento llega a ser muy pocas veces dibujado en los códices mixtecos y por lo general se encuentra ocupado por muy importantes señores o deidades. En el *Códice Bodley*, por ejemplo, encontramos un diseño similar al del *Becker I*, sólo que el respaldo no es redondeado sino cuadrangular pero mantiene el dibujo del ojo y de los colmillos en la parte de atrás (figura 65). De acuerdo con el *Bodley*, esta clase de silla sirve de asiento al señor 4-Jaguar, importante gobernante-sacerdote de la ciudad de Cholula, quien mandó llamar especialmente al señor 8-Venado para colocarle la nariguera de turquesa como recompensa por sus méritos militares.

Otra imagen del mismo tipo de asiento, la tenemos en el reverso del mismo *Códice Bodley*, pero en esta ocasión el personaje sentado en él es el señor 4-viento "Yahui", después de haber recibido su nariguera de turquesa y tomar posesión de un lugar relacionado a una serpiente de fuego (figura 66).

Lo que es interesante en estos diseños de respaldos con ojos y boca es que guardan un notable parecido con las representaciones de cuchillos de pedernal a los que también se les añadieron ojos y bocas. En la mayoría de los códices mixtecos se encuentran numerosas figuras de pedernales que simbolizan días, años, nombres personales, nombres de lugares e instrumentos de sacrificio que llevan dibujados grandes ojos y bocas (figura 67). Estos pequeños rostros en los cuchillos de pedernal parecen indicar que son objetos animados y que quizá lleguen a beber de la sangre del sacrificado.

El *Códice Borgia* es particularmente significativo al mostrarnos numerosos objetos que tienen ojos y bocas como braseros, ollas, pelotas de hule, mazorcas de maíz, etc., pero cuya función y significado no es aún del todo comprendida.

No obstante, claramente podemos ver que la figura dibujada en el respaldo de los asientos que estamos analizando no es, para nada, un pedernal, sino que únicamente el ojo y la boca le fueron añadidos al respaldo. Quizá el asiento del *Códice Becker I* tenga alguna

relación con la piedra de sacrificios conocida en náhuatl como *techcatl* y en mixteco como *yudzaa* o *yuu neñe* (figura 64). En el *Códice Selden*, por ejemplo, existen algunas representaciones de la piedra del sacrificio y, curiosamente, también están revestidas con ojos y dientes a manera de objetos animados (figura 68). Pero para nuestro caso en particular, queremos sólo destacar que la *yudzaa* o piedra de sacrificios tiene precisamente una forma semiredondeada y pintada con dos colores de forma muy similar al respaldo del asiento del *Códice Becker*. El personaje sentado en este códice es el señor 1-Muerte, dios del sol para los mixtecos, por lo que podemos interpretar que el gran asiento para esta deidad estaba conformado por la piedra de sacrificios que precisamente servía para alimentarlo. Resultaría entonces lógica la asociación de *yudzaa* o *techcatl* como parte del asiento del dios del sol, pero no nos queda muy clara la representación del respaldo rectangular con ojos y bocas en las sillas de los gobernantes; tal vez, pudieran estar significando el aspecto sagrado de este tipo de asientos, por lo cual le agregan estos elementos que le atribuyen una característica divina.

#### i) Adoratorios o basamentos piramidales

No únicamente se emplearon sillas con respaldos hechos de piedras sacrificiales o *yudzaa* para los dioses mixtecos, sino también hemos encontrado representaciones de adoratorios o basamentos piramidales que también sirvieron de asiento para deidades ancestrales. Efectivamente, en el *Códice Vindobonensis* aparece la primera pareja fundadora identificada por medio de dos ancianos que se encuentra sentada sobre un basamento piramidal. La figura de este asiento tiene la forma de un tablero-talud, que indudablemente nos remite a un basamento (figura 69).

En primer lugar, se muestra un diseño rectangular sobrepuesto a uno trapezoidal con sus lados claramente inclinados. Este tablero-talud está pintado con gruesas franjas rojas en su parte superior y con delgadas líneas rojas, a manera de flecos, en la sección inferior. Este tipo de diseño lo encontramos también justamente dibujado en los cubos y alfardas que delimitan las escalinatas en los templos representados en los códices. Además, el basamento piramidal concuerda muy bien con otras imágenes de plataformas que aparecen

en los dibujos de varios templos en el propio *Códice Vindobonensis*, por lo que esto nos corrobora la identificación de dicho elemento (figura 70).

Lo interesante de todo ello es ver si efectivamente este basamento funcionó como asiento y observar qué deidades son las que aparecen sobre ellos.

En la página 48, el *Vindobonensis* nos muestra al basamento piramidal sirviendo de silla a un dios viejo que se dirige a una serie de objetos que le son entregados a 9-Viento Quetzalcoatl (figura 71).

También en el *Códice Nuttall* aparece otra pareja de ancianos cuyas cabezas están colocadas sobre dos altares o plataformas (figura 72). Pero la representación que no nos deja dudas sobre su carácter como silla lo tenemos en la página 16 del *Nuttall*, donde el dios anciano 1-Hierba se halla sentado en el basamento piramidal adornado además con un respaldo en color rojo y con la orilla en color amarillo (figura 73).

La identificación de este tipo de asiento nos llevó a observar que casi exclusivamente se encontraba ocupado por dioses ancianos y en muy pocos casos por otras deidades. Tanto en el *Vindobonensis* como en el *Nuttall*, las parejas de dioses viejos aparecen frecuentemente en actos o en situaciones de creación. En la página 52 del *Vindobonensis*, precisamente se hallan dos ancianos que parecen dialogar sobre los basamentos piramidales (figura 69). Esta escena se encuentra enmarcada por una gran banda celeste, significando que su acto de creación se realizaba en el cielo. También la entrega de insignias y atavíos a 9-Viento Quetzalcoatl se llevó a cabo en el cielo, donde se ubicaba el asiento de plataforma piramidal (figura 71).

Por último, otra pareja de dioses viejos, “los abuelos de los ríos”, también se podían sentar sobre el basamento o altar que nos recuerda la expresión de Alvarado de “altar de demonios” o *tayu quacu*.<sup>84</sup>

La importancia de los dioses ancianos como pareja fundadora parece haber sido resaltada de manera particular en los códices mixtecos, por medio de los asientos-altar en los cuales seguramente eran adorados. Este tipo de representación fue casi exclusivamente reservado para la pareja de dioses más antigua y que dio origen a todo cuanto existe.

---

<sup>84</sup> Alvarado. *op.cit.*, f. 17v.

## j) Piedras

Por último, fijaremos nuestra vista en otro tipo de asiento que no había recibido suficiente atención por parte de los investigadores. Se trata de la piedra. Varios son los códices que nos muestran que las piedras también eran utilizadas como asientos por los grandes señores. 8-Venado. “Garra de jaguar”. Llegó a emplearla en varias ocasiones a lo largo de su vida; también 9-Viento “Quetzalcoatl” aparece comúnmente sentado en ella en algunas páginas del *Vindobonensis*, y en el *Códice Nuttall* llega a usarse continuamente como silla durante algunos actos rituales.

Dentro de la iconografía mixteca se tienen bien identificadas las consistencias pétreas como formas circulares u ovaladas que están conformadas por líneas diagonales multicolores y por pequeñas proyecciones cuadrangulares que simbolizan el aspecto rugoso o accidentado de la piedra (figura 74). Regularmente, estas líneas de colores se emplean para representar peñas, acantilados, barrancas y, desde luego, piedras (figura 75).

Las piedras representadas como asientos forman parte de un complejo simbólico que parecen tener un significado en particular. Es importante señalar que las sillas-piedras eran únicamente ocupadas por los hombres, ya que a diferencia de los *layntehe* o las pieles de jaguar que eran usadas por hombres y mujeres, las piedras servían de asiento nada más para los varones.

El uso de estas piedras como siales, lo tenemos documentado en la vida de 8-Venado “Garra de jaguar”. En la página 3 del *Códice Colombino* se muestra una reunión entre 8-Venado y 5-Lluvia con el dios del sol, el señor 1-Muerte (figura 76). El carácter de esta entrevista parece muy importante, ya que inmediatamente después de visitar a la deidad, ambos personajes emprenden un viaje hacia los cuatro puntos cardinales llevando el bastón cosmológico y otros instrumentos sagrados.

Tanto 8-Venado como 5-Lluvia durante su reunión con 1-Muerte se encuentran sentados en grandes piedras con las características iconográficas que ya describimos. El acto de ver o platicar con las deidades implica, desde luego, un ritual que requería el empleo de ciertos elementos especiales. En este sentido, tal vez las piedras tengan implícito algún significado relacionado con alguna ceremonia en particular.

Otro ejemplo en el que el señor 8-Venado utiliza una piedra como asiento también está documentado en el *Colombino*. En esta ocasión lo vemos realizando algunas ofrendas y ceremonias en un juego de pelota que se halla atravesado por un río (figura 77). 8-Venado arroja con su mano izquierda un puñado de tabaco mientras que con la derecha sostiene un brasero encendido que despidе humo. Estos actos ceremoniales son realizados por 8-Venado sirviéndose de una piedra en color verde, tal vez es un pequeño asiento hecho de jade especialmente elaborado para este tipo de rituales.

Durante ciertas ceremonias en el *Códice Nuttall* se representan a varios personajes sentados sobre piedras. Por ejemplo, encontramos una escena en la que la señora 3-Pedernal y el señor 5-Flor realizan una serie de ofrendas y sacrificios a los sacerdotes ancianos 10-Lluvia y 10-Hierba (figura 78). La señora 3-Pedernal parece hacer entrega de un perro sacrificado y de una codorniz decapitada en un lugar representado por un llano o valle en color blanco. Tanto los dos sacerdotes como el señor 5-Flor están sentados en grandes piedras, mientras que la señora 3-Pedernal sólo está arrodillada sobre el valle blanco.

En una referencia muy interesante, encontramos que Hernando Ruiz de Alarcón documenta algunas ceremonias realizadas por sacerdotes donde las piedras sirven de asientos:

Avia en cada pueblo siertos ansianos dedicados para el ministerio de los sacrificios de penitentes, que llaman *Tlamaceuhque*, y los tales viejos se llamavan *Tlamacusque*, que suena entre nosotros sacerdotes; estos llamavan al que se les antojava del pueblo para enbiallo como a peregrinar... sentado, pues, el tal viejo, en un asiento de piedra vajo, en tal modo que estava como dezimos en cuclillas, teniendo en las manos un gran tecomate de la yerva que confissionada con cal la llaman *Tenexyhell* que en español quiere decir tabaco con cal, y teniendo delante de sí en aquel patio del *Tlamaceuhqui* que avia de yr a la peregrinación, le hazia su platica y le mandava que fuesse al lugar que le señalava de la adoracion de los idolos.<sup>85</sup>

Si bien, desde luego, no se trata de la misma ceremonia que encontramos en los códices, al menos es interesante el empleo de este tipo de asientos para la realización de algún rito. También resulta esclarecedora la postura en cuclillas que describe Ruiz de Alarcón y la observada por 8-Venado durante su ritual en el juego de pelota (figura 76).

<sup>85</sup> Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, pp. 37 y 38.

Por lo tanto, pensamos que existen algunas evidencias para proponer que el uso de las piedras como sitaliales correspondían a ciertas ceremonias o rituales llevados a cabo por sacerdotes o por personajes en actividades sacerdotales. Este carácter sagrado de la piedra fue también trasladado al ámbito temporal del gobierno, ya que incluso aparece también usada en reuniones de tipo político o en matrimonios. Según el *Códice Nuttall*, cuando el señor 8-Venado preside la extraordinaria reunión con los 112 señores, él precisamente se encuentra sentado sobre una gran piedra mientras que su medio hermano tiene que estar de pie (figura 77).

Para un ejemplo matrimonial tenemos la escena en la que un señor llamado 10-Mono se casa con la señora 1-Agua, y el sitalia en el que se encuentra el gobernante es una piedra (figura 78).

De esta manera, las silla-piedras forman también un complejo de sitaliales que aparecen de manera poco común en los códices mixtecos y que tienen significados específicos, pero que, al mismo tiempo, se entrelazan con los asientos más comunes que simbolizan el poder.

En resumen, después de este amplio examen sobre los diez diferentes tipos de asientos que encontramos representados en los códices, me parece que pudimos percatarnos de las notables semejanzas de significados entre varios de ellos, pero también, es patente la marcada diferencia que existe entre algunos otros. En términos generales, es difícil homogeneizar el significado de todos los asientos bajo un mismo criterio, ya que en la mayoría de ellos, a pesar de sus claras diferencias iconográficas, mantienen, sin embargo, el mismo significado como el símbolo máximo de poder de un gobernante. Por otro lado, existen algunos códices que ponen de relieve las diferencias de rango a través del tipo de asiento representado.

Si revisamos detalladamente todos los ejemplos que presentamos, pareciera que cada códice tiene su propia forma de marcar o señalar el *status* del gobernante por medio de los asientos. Nos da la impresión de que cada manuscrito ha codificado de manera particular su tratamiento sobre los asientos, lo que dificulta enormemente la unificación bajo un solo criterio clasificatorio.

Un resumen diagnóstico de cada uno de los códices podría servirnos de ayuda:

En el *Códice Nuttall*, al parecer existe una clara distinción entre asientos con respaldo y cojines forrados con pieles de jaguar. Los *tayutehe* se muestran más importantes o de más jerarquía al ser utilizados por dioses y por grandes sacerdotes o señores de alto rango. Mientras que las pieles de jaguares son el tipo de asiento empleado en general para el uso de los gobernantes. Aunque también hay claros ejemplos de soberanos de suma importancia o altísimo nivel sentados en las pieles de jaguar.

En el *Códice Colombino-Becker*, se colocan a los *tayutehe* como el asiento de primer orden para simbolizar a los grandes señores. Las representaciones de sitaliales forrados con pieles de jaguar son muy escasas, y parecen no tener la misma importancia que los *tayutehe*. Existe una pronunciada tendencia a engrandecer la figura del señor 8-Venado “Garra de jaguar” al mostrarlo casi siempre sobre este asiento, sobre todo cuando ya se había convertido en gobernante de Tilantongo. Por lo tanto, el asiento con respaldo en el *Colombino-Becker* sí marca una diferencia de *status*.

El *Códice Selden*, por su parte, presenta una gran variedad de asientos, pero todos ellos no parecen reflejar alguna distinción de rango, como si el significado de los asientos se hubiera perdido y únicamente nos mostrara una riqueza de diseños. Sin embargo, parece significativo que los gobernantes de Jaltepec, señor y señora, no compartan nunca el mismo tipo de asiento, por lo que esto parece remitirnos a una diversidad estilística al momento de representar a la pareja del linaje principal al que el código hace referencia.

El *Códice Vindobonensis* no parece distinguir entre asientos con respaldo y pieles de jaguar, pero en la parte del anverso nos registra algunas plataformas o basamentos piramidales para uso de los ancianos o pareja progenitora de la cosmogonía mixteca. En cambio, la mayoría de las deidades representadas en este código, están sentadas sobre cojines de pieles de jaguar y de puma. En la sección del reverso del mismo *Vindobonensis*, la preponderancia es hacia los asientos forrados con piel de jaguar, lo que marca el sitalia característico para los gobernantes del mismo modo como en el *Nuttall*.

Finalmente, el *Códice Bodley* prácticamente se olvida de los asientos de pieles o de respaldos al mostrarnos una esquematización de los sitaliales de los señores. Aquí, el escribano únicamente dibujó pequeños rectángulos para delinear a penas un asiento que sirviera para colocar a los gobernantes de un sitio en particular; en cambio, da mayor

preferencia al representar esteras o petates como símbolo del matrimonio entre los señores de acuerdo al lenguaje ceremonial.

Con el peligro de caer en serias generalizaciones, hemos elaborado a continuación un cuadro para ejemplificar la variedad de asientos representados en los códices mixtecos. De alguna forma, proponemos una tipología de los sitaliales de acuerdo con los significados y con los contextos en los que aparecen, por lo que de alguna manera tienen un ordenamiento jerárquico de acuerdo con la cosmovisión plasmada en los códices; es decir, la clasificación va desde los ámbitos divinos a los temporales.

	Tipo de asiento	Seres que lo ocupan
Plano divino	1. Adoratorios o basamentos piramidales	Pareja creadora
	2. Asientos con respaldo ( <i>tayutehe</i> )	Dioses
	Asientos con respaldo de piedra	
	Asientos forrados con piel de jaguar	
Plano terrestre	1. Asientos con respaldo ( <i>tayutehe</i> )	Grandes señores o
	Asientos forrados con piel de jaguar	<i>yya cahnu toniñe</i>
	Asientos sin respaldo	
	2. Taburetes sin soportes	Señores importantes <i>yya toniñe</i>
Plano ritual o ceremonial	1. Asientos con respaldo de piel de jaguar	Grandes señores
	Pieles de jaguar	
	2. Piedras	Sacerdotes, grandes señores

## CAPÍTULO 6. EMBLEMAS Y ATRIBUTOS DE LOS GOBERNANTES

Son diversos los objetos que suelen aparecer en los códices mixtecos para señalar el poder y la autoridad de los gobernantes. Al estudiar este tipo de elementos, nos dimos cuenta que no únicamente marcan el *status* de los personajes representados, sino también nos indican una serie de actividades que llevaban acabo los dignatarios a lo largo de su vida.

A diferencia de los objetos sagrados analizados en los capítulos 3 y 4, las insignias y atributos que empleaban los soberanos como distintivos de su rango y jerarquía suelen aparecer en contextos genealógicos, políticos, militares y tal vez jurídicos. Los emblemas de poder no son llevados o utilizados por los sacerdotes, sino únicamente por los gobernantes en situaciones específicas, por lo que existe una clara distinción entre este tipo de símbolos y los bultos y bastones sagrados tratados anteriormente. Desde luego, esto no quiere decir que tales insignias o distintivos no hayan tenido un carácter sacro, pues indudablemente se realizaban ceremonias y rituales para tener acceso a dichos elementos. pero quizá el contraste radica en que el uso de estos atributos podía quedar fuera del ámbito religioso ya que señalaban fundamentalmente una desigualdad social. Comenzaremos por analizar primero los cetros y bastones de mando.

### 6.1. Cetros y bastones de mando.

Como ya hemos demostrado anteriormente, los llamados “bastones de mando” no eran de ninguna manera ni el Bastón Cosmológico ni el Bastón del Bulto de Xipe, ya que este tipo de bordones se emplearon en contextos ceremoniales y de fundación para

inaugurar un nuevo linaje o pueblo. Esta idea del “bastón de mando” viene de una asociación, un tanto extrapolada, de los modernos bastones o varas de justicia que llevan actualmente las autoridades municipales durante sus actos oficiales.<sup>1</sup> Sin embargo, hay que tomar en cuenta que el empleo de estos instrumentos se debe a la reorganización colonial introducida por los españoles, y que el uso de tales bastones identifica a un cargo en particular dentro de la organización política del municipio o cabildo.

Desde luego, no podemos olvidar que a nivel universal el simbolismo del cetro representa el eje del mundo y el centro del cosmos, por lo que el soberano que lo porta se constituye a sí mismo como eje rector de ese universo.<sup>2</sup> De acuerdo con la iconografía de diversas regiones de Mesoamérica, existía también una especie de modelo o figura que asemejaba un cetro, tal es el caso de los llamados “cetros maniquí” profusamente representados en las estelas y dinteles del área maya. Es posible que entre los gobernantes mixtecos haya existido un tipo de elemento parecido a un cetro, pero que se diferenciaba de los bastones cosmológicos ya analizados.

Entre los grupos mayas del periodo Clásico, el “cetro maniquí” constituía uno de los principales atributos de poder de los gobernantes. La forma que tenía este cetro era de una figurilla de cuerpo entero con la cara de un dios narigudo y cuya pierna se transformaba en una larga cabeza de serpiente (figura 1).<sup>3</sup> La pequeña figura representa al dios K, numen que en el periodo Posclásico se le conocía como Bolon Dz’acab, y que fundamentalmente se le reconoce por una larga nariz bifurcada y ornamentada que parecía simbolizar a las hojas de maíz.<sup>4</sup>

Por sus características serpentinadas. Mercedes de la Garza considera al dios K como un ser estrictamente vinculado a la tierra, a la vegetación y a la sangre. Pero, además de relacionarse con la sangre del acto sacrificial, el dios K representa a la sangre del linaje de los gobernantes, razón por la cual se materializaba en cetro y se convierte en una insignia de poder.<sup>5</sup> Clemency Coggins por su parte, menciona que el cetro maniquí identifica el linaje gobernante y la descendencia, pero también, en ciertos contextos ceremoniales, es

---

<sup>1</sup> Jansen, *op. cit.*, (1992), p.86.

<sup>2</sup> De la Garza, *op.cit.*,(2002). p.251

<sup>3</sup> De la Garza, *op.cit.*, (1998), p.291

<sup>4</sup> *Ibidem.* p. 207

<sup>5</sup> *Ibidem.* p. 208

una alegoría de onanismo.<sup>6</sup> Para llegar a esa conclusión, Coggins relaciona el glifo “mano que esparce” con una serie de significados para semen, glifo que suele aparecer en algunas estelas donde el gobernante sostiene el cetro maniquí, pero en las escenas donde no aparece tal glifo, el cetro puede significar simplemente linaje noble.<sup>7</sup>

Estas complejas connotaciones del cetro maya o *Canhel*, como también se le conoce, no parecen estar reflejadas en la imaginaria de los grupos mesoamericanos del periodo Posclásico. En los documentos pictográficos del centro de México o del área oaxaqueña, los gobernantes no suelen llevar ningún tipo de atributo que pudiera relacionarse con un cetro. Los señores mexicas, por ejemplo, no aparecen casi en ninguna fuente portando alguna especie de cetro. Ni Fray Bernardino de Sahagún en todas sus ilustraciones del *Códice Florentino*, ni Fray Diego Durán en su *Historia de las Indias* refieren o llegan a representar al *tlahtoani* con un símbolo parecido. Tampoco tenemos escenas en los códices que muestren el soberano portando tal instrumento; por lo que podemos afirmar, en términos generales, de la total inexistencia de este elemento dentro del repertorio de símbolos de poder empleados por los gobernantes mexicas.

Creo que la única excepción a lo que acabamos de mencionar se encuentra en el *Códice Azcatitlan* y en el *Códice García Granados*, manuscritos en los cuales se representan a los señores de Tenochtitlan y Tlatelolco sosteniendo precisamente unas largas lanzas a manera de báculo o cetro como insignia de poder (figura 2). En la página 13 del *Azcatitlan* se muestran las entronizaciones de Acamapichtli y Cuacuauhuitzahuac como *tlahtoque* de las nuevas ciudades gemelas del Valle de México. A los dos personajes les son entregados diversos objetos como parte de la ceremonia real: el *copilli* o diadema, una *tilma* o manta, un collar de oro y una larga lanza o báculo. De hecho, la lanza aparece invariablemente en todas las representaciones de los *tlahtoque* mexica, desde Acamapichtli hasta Moctezuma II, como parte de su símbolo de poder junto con el asiento real y la diadema (figura 3). Lo extraño de todo ello, es que ni Fray Bernardino de Sahagún, ni Torquemada o Durán, mencionan para nada la presencia de esta lanza como parte de las insignias o símbolos que les eran entregados a los gobernantes en el momento de su

<sup>6</sup> C. Coggins, “The manikin scepter: emblem of lineage”, *Estudios de Cultura Maya*, XVII, 1988, p.133.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.141

entronización. Tampoco Juan Bautista de Pomar, en su descripción sobre "la jura" o toma del poder del *tlahtoani*, habla de alguna lanza o báculo entre los objetos proporcionados al nuevo señor.<sup>8</sup> Por lo tanto, si consideramos que el *Códice Azcatitlan* o el *García Granados* ya fueron elaborados en período colonial, es factible pensar que los tlacuilos nahuas buscaron equiparar a los señores mexicas con los reyes europeos al pintarlos sobre grandes tronos con brazos y empuñando grandes cetros a manera de lanzas o flechas, estableciendo con ello, una especie de símil entre los gobernantes mexicanos y los del viejo mundo.

Si embargo queda aún la posibilidad de que las lanzas sean una representación estilizada de los dardos o flechas que sí eran utilizados como símbolos de poder por otros grupos mesoamericanos y de que manera tardía llegó a utilizarse entre los nahuas de Tenochtitlan-Tlatelolco.

Las flechas o dardos como insignias de poder serán tratados en el siguiente apartado; por lo pronto, queremos poner nuestra atención en un tipo de elemento que hemos identificado en los códices mixtecos y que suponemos es una representación de un emblema de poder.

En el *Códice Nuttall* aparece un objeto que puede ser llevado por hombres y mujeres y que consiste en una barra corta o pequeño palo que se ensancha en forma cuadrangular en la parte superior y se encuentra rematada por diversas tiras de colores que parecen surgir a manera de abanico (figura 4). Las tiras de colores que salen por la parte de arriba parecen representar plumas por la gran afinidad que muestran con los tocados de los grandes señores. La sección central de este tipo de barra o palo se encuentra adornada por pequeños cuadrados de color amarillo que parecen estar sostenidos por una placa rectangular en color azul o rojo (figura 5).

Queremos proponer que la figura que llevan estos personajes simboliza una especie de cetro o insignia que únicamente era empuñada por los gobernantes. Por ejemplo, las señoras 5-Hierba y 10-Águila, esposas del señor 8-Viento "Águila de Pedernales". Llevan un objeto parecido al ya descrito, pero cuyo mango se convierte en una garra de águila (figura 6). De que se trata del mismo elemento no tenemos duda, pues la parte superior se encuentra adornada por las plumas o tiras de colores que salen de los cuadrados amarillos. Este tipo de cetro es llevado por varios personajes a lo largo del *Códice Nuttall*, como por

---

<sup>8</sup> Acuña. (editor), *op.cit.*, p.78

ejemplo, la señora 3-Pedernal “Quechquemilt de Concha”, de quien ya nos hemos referido en capítulos anteriores (figura 7); o el señor 5-Perro “Cola de Coyote”, gobernante de la primera dinastía de Teozacoalco (figura 8).

Claramente podemos ver que la figura aludida no es un sobrenombre o antropónimo de los personajes, ya que fácilmente pueden distinguirse los glifos que refieren directamente al nombre del gobernante. Incluso, el objeto identificado como cetro llega a estar adornado con flores o forrado por el mango con piel de jaguar (figura 9).

Nos parece, entonces, que el objeto identificado bien podría representar una especie de cetro o insignia de poder que únicamente era llevada por los señores o gobernantes. El contexto en el que aparece este objeto es completamente adecuado para un emblema de poder. El señor o señora que lo porta se encuentra sentado sobre los cojines forrados de piel de jaguar o, en ocasiones, se le dibuja en la mano del soberano cuando se encuentra sentado dentro del palacio, otorgándole con ello el alto *status* o dignidad al personaje que lo ostenta (figura 10).

Otro símbolo o emblema que pudo llegar a tener connotaciones de poder, es un tipo de bastón profusamente adornado y que suele ser portado únicamente por mujeres (figura 11). Este tipo de bastón se caracteriza por tener un gran círculo o bola en la parte central cuyo perímetro superior está coronado por un gran penacho con plumas de diversos colores (figura 12). Debajo de la bola o esfera central, se encuentran dos pequeños círculos de los que sale un diseño trapezoidal y del que cuelgan a su vez tres largas tiras pintadas de diferentes colores con las puntas terminadas en forma de plumas.

Este elemento aparece casi exclusivamente en el *Códice Nuttall*, pues ni el *Códice Vindobonensis*, *Selden* o *Colombino*, lo llegaron a representar. En el *Códice Bodley* lo hemos encontrado, más bien, como un antropónimo o sobrenombre de las señoras mixtecas, por lo que quizá, entonces, no se trata efectivamente de un símbolo de poder.

En la página 6 del *Códice Bodley*, se registra el matrimonio de la señora 3-Movimiento, con el señor 8-serpiente “Serpiente en Llamas”, gobernante de un lugar llamado Río de la Boca o Río del Yahui (figura 13). Resulta que el nombre personal de la señora 3-Movimiento se representa por medio de un bastón que se encuentra adornado por una especie de rombo de color amarillo y rojo y flanqueando a sus lados por dos pequeños moños; en la parte de arriba del rombo se dibujaron unas mandíbulas o fauces del “Señor de

la Tierra” como elemento del antropónimo de la señora. 3-Movimiento es hija del señor 12-Lagartija “Piernas de Flecha”, tercer soberano de la primera dinastía de Tilantongo, por lo que aparece también representaba en el *Códice Nuttall* en el momento de su matrimonio. En la página 24 del *Nuttall*, se registra precisamente a la misma 3-Movimiento como hija de 12-Lagartija y el sobrenombre que lleva es un bastón con la parte central redondeada y con adorno de plumas en la parte superior, pero en vez de dibujarse este bastón con las fauces de “*Tlaltecuhli*”, se le pintaron varias volutas de colores debajo de los dos pequeños círculos que acompañan a la esfera central (figura 14).

De que se trata de la misma señora no tenemos duda, ya que nuevamente la encontramos en la página 12 del *Nuttall* casándose con el señor 8-serpiente que ya vimos en el *Bodley* (figura 15).

Lo interesante, entonces, es la forma tan distinta de representar a un mismo elemento en los códices y que puede llegar a interpretarse como algo diferente. Un último ejemplo de que el bastón con rombo funciona como nombre personal y que es el mismo que el bastón con una bola en la parte central, lo tenemos en el antropónimo de la señora 1-Águila, hija del señor 12-Casa y de la señora 10-Lagarto, gobernantes de Teozacoalco. En el *Códice Bodley* tenemos a la señora 1-Águila con su antropónimo representado en forma de bastón con el rombo adornado de moños, y en la parte superior de este elemento se halla un enorme círculo de turquesa que forma parte del glifo antroponímico.

Por su parte, el *Códice Nuttall* nos muestra a la misma 1-Águila con su sobrenombre representado en la parte superior del bastón por medio de la esfera o bola central pintada en color azul que simboliza la turquesa (figura 16). En este caso, el color del bastón sustituye al círculo de turquesa, pero tiene exactamente el mismo significado.

Desconocemos a ciencia cierta el nombre de este elemento, pues parece tratarse de un tipo especial de bastón que, tal vez, no solamente llevaba el apelativo de *latmu*, sino algún nombre más. Incluso, como acabamos de ver, el bastón está acompañado de algún otro elemento iconográfico que funciona como calificativo o modificador de ese bastón en particular, por lo que es muy difícil tratar de darle una lectura inequívoca a este nombre personal.

Por lo tanto, en este caso, el bastón que es llevado por mujeres no representa ningún símbolo de poder en concreto a diferencia del pequeño cetro de plumas que sí parece tener

esta connotación. Se requerirá, en estudios posteriores, encontrar el significado de ese tipo de bastón para explicar el por qué fue empleado como un sobrenombre o antropónimo de las señoras mixtecas.

## 6.2. Armas e insignias personales

Tanto Fray Bernardino de Sahagún como los autores del *Códice Mendocino*, *Vaticano A-Ríos* y otras fuentes pictóricas, se encargaron de registrar detalladamente los trajes, armas e insignias que usaban los nobles y señores mexicas antes de la llegada de los españoles. Por medio de la guerra, algunos sectores de la población podían tener acceso a determinado número de prendas, adornos, objetos e insignias que no solamente les significaban un alto prestigio en la sociedad, sino también un ascenso en la escala social. A través de los méritos alcanzados en combate y de acuerdo al número de cautivos aprehendidos, el guerrero mexica era recompensado con mantas y bragueros ricamente labrados y tejidos; se le daban también insignias como bezotes de oro, borlas para colocarse en el cabello y orejeras de cuero y, si los cautivos eran de origen huexotzinca o atlixca, el guerrero podía llegar a sentarse junto con los grandes capitanes en las salas del palacio en los *icpalli* destinados para ellos.<sup>9</sup>

En caso de que el guerrero fuera de estirpe noble, si llegaba a alcanzar grandes méritos, podía ocupar uno de los cuatro cargos más altos del estado mexica y llegar a ser elegido como *tlahtoani*.<sup>10</sup>

Como podemos apreciar, la guerra era una de las actividades más importantes dentro de la sociedad mexica, por lo que se llegó a formar un complejo sistema de rangos y una estructura militar altamente jerarquizada. Las representaciones en los códices de numerosos trajes de guerreros y la variedad de títulos y nombramientos que les eran otorgados, nos hablan precisamente de una compleja organización militar que no es posible tratar aquí.

---

<sup>9</sup> Sahagún, *op. cit.*, Lib.8, Cap. XX, pp.532-536.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.534.

En el caso de la sociedad mixteca existen muy pocos datos que nos ilustren sobre el tipo de organización específica que se articulaba alrededor de la guerra. Las numerosas imágenes que existen sobre la guerra en los códices mixtecos únicamente nos muestran a la clase noble realizando conquistas y campañas, por lo que el papel desempeñado por las clases bajas es completamente ignorado en los manuscritos pictóricos.

Es altamente probable que, al igual que los mexicas, los altos puestos de la milicia mixteca estuvieran reservados para la clase noble, por lo que el acceso a determinadas insignias estaba obviamente vedado a guerreros de extracción común.

En los códices mixtecos se llegan a representar diversos elementos que bien podrían estar relacionados con cargos o títulos militares. En la mayoría de los casos, no sabemos si el derecho a usar tales insignias había sido otorgado como recompensa a su valentía, como en caso de los mexicas por haber capturado en batalla a algún enemigo, o quizá por otro lado, el distintivo indicaba más bien un cargo político o título en particular del personaje que lo portara.

Analizaremos a continuación algunos elementos e insignias que pudieran estar relacionados con la milicia de acuerdo con los contextos en que aparecen.

### 6.2.1 Diadema de oro

Varios personajes en los códices mixtecos suelen aparecer representados con una diadema de color amarillo que cubre la mayor parte de su frente. Esta diadema tiene un parecido notable con la llamada *Xiuhuitzolli* de los señores mexicas pero con la diferencia de estar elaborada en oro y tener una forma un poco distinta.

La diadema mixteca puede llegar a tener la parte frontal completamente puntiaguda o también con una forma semiredondeada a manera de punta de hacha (figura 17). Además, en la parte lateral de la diadema, que propiamente se sujeta en las sienes, existen unos pequeños bordes o proyecciones rectangulares que caen a la altura de la oreja (figura 18). Este tipo de sujetadores quizá le daba mayor firmeza a la diadema junto con el nudo que se ataba en la parte posterior de la cabeza.

Por los contextos específicos en los cuales los señores mixtecos usaban la diadema de oro, claramente podemos decir que no la empleaban de la misma manera que los *tlahtoque* mexica ni simbolizaban tampoco con ella su poder real. Para los gobernantes mixtecos la diadema de oro era una insignia militar y quizá, también, un cargo en particular. Varias escenas en los códices confirman esta interpretación. Por ejemplo, a lo largo de la vida del señor 8-Venado los conflictos militares son comunes, por lo que el empleo de esta diadema es constante.

En la página 5 del *Colombino* se encuentra el señor 8-Venado como gobernante de Tututepec junto con su medio hermano 12-Movimiento “Jaguar Sangriento”. Este personaje lleva la diadema de oro mientras conversa con 8-Venado, por lo que seguramente se le ha asignado un cargo militar (figura 19). Enseguida de esta escena, se observa la representación de “Camino de guerra” o banda de chevrones que indica el inicio de las actividades bélicas a raíz de la conversación entre ambos personajes. 8-Venado o 12-Movimiento realizan el ataque con lanza y escudo a una serie de lugares mientras llevan la diadema de oro sobre su frente (figura 18).<sup>11</sup>

Otra escena de guerra donde se observa el uso de la diadema dorada mientras se combate, la tenemos en la página 13 del *Colombino*, donde el señor 8-Venado conquista y toma prisionero a un personaje de un lugar llamado Cerro de la Luna (figura 20). Después de esta conquista, el señor 8-Venado es recompensado con la nariguera de turquesa y reconocido como el nuevo gobernante de Tilantongo.

Entre varios de los personajes que también aparecen con diademas en el *Códice Colombino-Becker* podemos mencionar al señor 5-Lluvia “Montaña que humea”, quien, como recordaremos, asistió como sacerdote al joven 8-Venado durante los rituales que realizó para tomar posesión del señorío de Tututepec (figura 21). En esta ocasión, el señor 5-Lluvia está representado como guerrero al portar la diadema de oro y llevar en sus manos un hacha, escudo y bandera. Esta aparición de 5-Lluvia corresponde a una serie de actos rituales que preparan una guerra en contra del lugar Bulto de Xipe.

---

<sup>11</sup> Debido al estado tan deteriorado del *Códice Colombino*, no podemos identificar a los personajes que realizan estas conquistas pues sus nombres fueron completamente borrados. Alfonso Caso (1966: 26) propone que se trata del señor 12-Movimiento, mientras Nancy Troike (1974: 149) indica que puede ser también el propio 8-Venado.

Como últimos ejemplos, podemos mencionar al señor 4-Viento “Yahui”, hijo de la célebre señora 6-Mono, quien en el *Códice Bodley* se halla realizando una serie de conquistas en un lugar llamado Cerro o Cueva de la Telaraña (figura 22). En este sitio, 4-Viento porta su diadema dorada y toma prisionero a un señor de nombre 4-Serpiente quien al parecer es el gobernante de dicho lugar.<sup>12</sup>

Existen varios ejemplos más en los códices que comprueban el uso de la diadema de oro en actividades únicamente militares, sin embargo, en el *Códice Vindobonensis Reverso*, algunos de los primeros señores fundadores de sitios aledaños a Tilantongo también llevan la diadema sobre su frente (figura 23). El origen y la genealogía de varios de estos señores mixtecos no es aclarada ni en el *Bodley, Nuttall o Vindobonensis Reverso*, por lo que no es posible determinar una identificación exacta sobre estos personajes. Es posible que aparte de haber sido gobernantes hayan sido guerreros, por lo que se explicaría el uso de la diadema de oro, pero como los códices no ofrecen más datos sobre su historia, no podemos asegurarlo.

De cualquier forma, el empleo de la diadema de oro en escenas de guerra se halla más documentado que en cualquier otro contexto, por lo que no dudamos de su importante significación a nivel militar. Quizá algunos ejemplos externos a la región mixteca podrían darnos ayuda sobre su interpretación.

Entre los quichés de Guatemala, la diadema o guirnalda metálica, *cotsijabal pwak*, era un distintivo de los Rajpop Ajts’alam y Utsam chinamital, que desempeñaban cargos como oficiales militares.<sup>13</sup> De acuerdo al *Título de Totonicapán*, la guirnalda metálica les fue entregada por C’ocaib, el hijo del señor primigenio Balam Q’uitsé, a los antiguos jefes y capitanes militares como símbolo de autoridad y rango político para que pudiesen tener facultades jurídicas entre la población. Según Carmack, los nombres *Rajpop Ajts’alam* y *Utsam chinamital* significan “capitanes de murallas” y “jefes territoriales”, que constituían

---

<sup>12</sup> Las conquistas llevadas a cabo por 4-Viento en la página 32-IV parecen haber sido realizadas en el valle de Nochixtlan, los cuatro topónimos que están registrados tienen una serie de elementos que pueden ser reconocibles como nombres de algunos pueblos de dicho valle. Propongo la identificación de Cerro o Cueva de la Telaraña como San Francisco Chindúa, acompañado de los glifos de Chachuapan, San Andrés Andúa y San Miguel Tequixtepec.

<sup>13</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, p.182

rangos militares que se dieron a colonizadores en todas las provincias quichés en el tiempo de la conquista.<sup>14</sup>

La diadema o guirnalda metálica tal vez pudiera tener alguna semejanza con la diadema de oro representada en los códices mixtecos, pero esto es únicamente una conjetura, pues nos hacen falta más datos para comprobarlo. Quizá el único nexo en común sea su posible connotación militar ya que, como hemos visto, la diadema dorada mixteca es llevada por guerreros. Si recordamos la escena de la página 17 del *Códice Colombino*, nuevamente podemos observar el uso de la diadema de oro por varios militares (figura 24). En dicha imagen, el señor 8-Venado completamente ataviado como gran señor o *yya cahnu toniñe* entrega diversas armas, lanzas y escudos a cada uno de sus hermanos que, por cierto, llevan todas las diademas doradas como insignia militar. El carácter de la reunión lo hemos interpretado como un posible establecimiento u organización del gobierno de 8-Venado al lado de sus hermanos. Una vez que 8-Venado asumió el poder en Tilantongo, resolvió organizar su señorío otorgándoles títulos y cargos a cada uno de sus hermanos para conformar así un gobierno cuatripartita colocándose él mismo a la cabeza.

No resultaría descabellado pensar que de alguna manera 8-Venado tuvo que organizar los numerosos pueblos que aparecen conquistados bajo su poder antes de tomar el control de Tilantongo porque, por si fuera poco, también tenía bajo su dominio al señorío de Tututepec que le representaba una amplia extensión territorial. Desafortunadamente, no tenemos información sobre el tipo de organización política que debió de existir en tiempos de 8-Venado, pero varias cosas nos hacen pensar que si bien llegó a gobernar de manera aislada y absoluta, como todo *yya o tlahtoani*, al menos se hizo acompañar de un grupo pequeño de personajes que se encargaron de los asuntos militares, religiosos y políticos en general. De esta manera, por ello creemos que al menos tres de los hermanos de 8-Venado, bien pudieron asistirlo en sus asuntos gubernamentales con rangos y títulos otorgados por el flamante señor de Tilantongo. Tal vez las diademas de oro, indican el rango o cargo que desempeñaron los hermanos en una organización política eminentemente militar y que evidentemente parecen distinguirlos de otros personajes que aparecen en el códice.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.226

Por lo tanto, consideramos que la diadema de oro además de ser una insignia militar de los señores mixtecos, era posiblemente también un cargo o título político de alto nivel dentro del señorío mixteco.

La connotación de la diadema dorada como un símbolo de poder, parece encontrarse en el *Vocabulario* mixteco de Fray Francisco de Alvarado en la entrada “corona”, que se registra como *itadzinitoniñe. itadzinidziñuhu*.<sup>15</sup> El vocablo mixteco *itadzinitoniñe* significa literalmente “flores de la cabeza del señor”, mientras que *itadzinidziñuhu* lo podemos glosar como “flores de la cabeza de oro” o “flores de la cabeza dorada”.

Como veremos en un momento más, la corona de los señores mixtecos estaba hecha de flores, por lo que para referirse a cualquier tipo de corona se empleaba la palabra *itadzini, itasiya*,<sup>16</sup> así que el nombre mixteco *itasiya dziñuhu*, quiere decir “corona de oro”.

Sin embargo, claramente la diadema de oro no está elaborada de flores, por lo que quizás no se trate del mismo objeto registrado por Alvarado en su diccionario.

### 6.2.2. Corona de flores

La corona de flores parece ser un elemento que simboliza el poder real de los gobernantes en los códices mixtecos. Como ya vimos en el capítulo dos, existía una serie de ceremonias y rituales que tenían que llevar acabo los señores para tomar su cargo y así poder colocarse la corona de flores. Varias de las características de este atributo han sido ya descritas en el capítulo mencionado, por lo que únicamente analizaremos aquí algunas otras representaciones que refuerzan el significado de dicho elemento.

En la página 50 del *Códice Nuttall* se encuentra la imagen de un gobernante colocada dentro de un cerro. El señor aparece sentado sobre un gran *tayutehe* o silla con respaldo en color rojo. Lleva la nariguera de turquesa como insignia de su alto *status* y, por último, tiene en la cabeza la corona de flores que lo designa también como soberano (figura

---

<sup>15</sup> Alvarado, *op. cit.* F. 54 r

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

25). La figura de un gobernante dentro de un cerro parece extraña, pero es claramente el nombre de un lugar que Maarten Jansen identifica en el *Mapa de Xoxocotlán*.<sup>17</sup>

Por último, podemos mencionar al primer gobernante de Tilantongo, el señor 9-Viento “Cráneo de Piedra” quien también aparece usando la corona de flores en el momento de su matrimonio con la señora 5-Caña “Blusa de la Lluvia”, y fundando así la primera dinastía de este lugar (figura 26).

### 6.2.3 Nariguera de turquesa.

La nariguera de turquesa es un elemento poco común en los códices mixtecos, de hecho, se trata de una insignia procedente del exterior de la Mixteca que muy pocos gobernantes llegaron a emplear. La introducción de este símbolo de poder en la Mixteca se debe al señor 8-Venado “Garra de jaguar”, quien la recibió de mano de un importante sacerdote-gobernante de Cholula llamado 4-Jaguar. Acerca de la historia de la nariguera de turquesa en la vida de 8-Venado y las ceremonias que se realizan para su colocación, han sido ya tratadas ampliamente en el capítulo dos de este estudio. Por lo tanto, únicamente queremos señalar aquí el uso de otro tipo de nariguera que también tuvo un acceso restringido para la mayoría de los gobernantes.

Esta nariguera se colocaba de manera horizontal sobre el *septum* perforado de la nariz. Tiene una forma alargada y delgada pintada en color verde; en ambos extremos se encuentran colocados pequeños rectángulos de color rojo y los bordes de esta nariguera son semiredondeados completamente en blanco (figura 27).

De acuerdo a las características de esta nariguera, parece estar hecha de jade, pues concuerda con las imágenes características que sobre este elemento existen en los códices (figura 28).

Como acabamos de mencionar, son muy pocos los señores mixtecos que aparecen portando la nariguera de jade. Incluso, solamente el señor 8-Venado (y miembros de su linaje) llegaron a usarla simultáneamente con la nariguera de turquesa (figura 29). La

<sup>17</sup> Jansen, *et al.*, *op.cit.*, (1998), p. 103.

nariguera de jade parece tener un origen netamente mixteco, pues hay representaciones de algunas deidades que llegan a emplearla, como el dios 1-Muerte y el dios 7-Flor (figura 30). En el *Códice Vindobonensis* y en el *Nuttall*, la nariguera de jade suele también dibujarse con una pequeña placa o rectángulo de color azul, tal vez de turquesa, que cuelga de uno de sus extremos (figura 31).

Es muy probable que esta nariguera estuviese relacionada con hazañas guerreras, pues el señor 12-Movimiento “Jaguar Sangriento”, medio hermano de 8-Venado, llega a parecer con ella en algunas batallas ya que nunca se convirtió en gobernante de ningún pueblo.

#### 6.2.4 *Dzono* o *Xicolli* con cenefas

Varios son los autores que coinciden en señalar que la prenda o vestimenta denominada *xicolli* fue ampliamente usada en la región mixteca pero que, debido a ciertas características, se puede claramente distinguir del *xicolli* usado por los nahuas.

Barbro Dahlgren menciona que este tipo de ropa, a diferencia de las mantas y bragueros, requería de corte y costura para su elaboración.<sup>18</sup> En términos generales, lo describe como un camisón sin mangas abierto por adelante o como una sotana que, si bien no tenía mangas, mostraba unas aberturas por donde se sacaban las manos.<sup>19</sup> La descripción de Dahlgren se encuentra apoyada en las Relaciones Geográficas del siglo XVI. sin embargo, esta autora relaciona el uso del *xicolli* con un origen étnico ya que, según ella, el uso de mantas correspondía a grupos invasores del norte, mientras que el *xicolli* correspondería a una fase más antigua de la cultura mixteca.<sup>20</sup>

Desde luego, es muy difícil atribuir el empleo de una prenda a un origen étnico y, sobre todo, cuando no tenemos datos que provengan de fuentes anteriores a los códices, por lo que la presencia de un determinado tipo de atuendo se debe, quizás, a otras explicaciones.

---

<sup>18</sup> Dahlgren, *op. cit.*, p. 102

<sup>19</sup> *Ibidem* p. 103

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

Alfonso Caso, por su parte, piensa que el *xicolli* es una vestimenta característica de los señores y la describe como: "...una especie de camisa larga con mangas que se ataba atrás con dos cordones rematados por borlas".<sup>21</sup> Este tipo de *xicolli* mencionado por Caso, se puede encontrar casi en todos los códices mixtecos, aunque en realidad las mangas de la camisa son más bien cortas y el largo total de la vestimenta parece llegar sólo hasta las rodillas (figura 32).

De acuerdo con Caso, el *xicolli* era uno de los símbolos asociados con la toma de posesión de un rey, por lo que el uso de esta vestimenta era un emblema del poder real.<sup>22</sup>

Patricia Anawalt también relaciona el empleo del *xicolli* a una clase social, pero ella considera que no necesariamente era un distintivo del gobernante.<sup>23</sup> En un análisis cuidadoso que realiza sobre el *xicolli* mixteco, Anawalt señala que esta vestimenta aparece usada en los códices por dioses, ancestros, guerreros, embajadores, víctimas de sacrificio e incluso, por músicos.<sup>24</sup> Ella claramente establece las diferencias entre el *xicolli* mixteco y el nahua de los mexicas, ya que este último únicamente era utilizado para ocasiones ceremoniales y podía ser llevado tanto por sacerdotes como por gobernantes o cautivos, por lo que no estaba restringido a la clase sacerdotal.<sup>25</sup> Según menciona esta autora, si bien el *xicolli* nahua solamente se empleaba en contextos ceremoniales, el *xicolli* mixteco era una prenda comúnmente usada por la clase noble para cualquier tipo de situaciones. De esta manera, dicha prenda debió constituir para la alta clase mixteca un atavío ampliamente aceptado por toda la nobleza.<sup>26</sup>

En general, estamos completamente de acuerdo en que el *xicolli* mixteco no fue una vestimenta de uso exclusivo del soberano, pues, como apunta Anawalt, efectivamente aparecen en los códices numerosos personajes vistiendo dicha ropa y no por ello quiere decir que todos hayan sido gobernantes. Un caso típico lo tenemos en la página 3 del *Códice Colombino*, donde se muestra a los señores 9- Flor "Flecha-Copal" y 8-Flor

---

<sup>21</sup> Caso, *op.cit.*, (1960), p. 14

<sup>22</sup> *Ibidem* p. 24

<sup>23</sup> Anawalt, "The Mixtec-Aztec Xicolli: a comparative analysis", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Vol. VII, París, 1979, p. 158

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 154 y 158

<sup>25</sup> Anawalt, *Indian Clothing Before Cortés*. Norman, University of Oklahoma Press, 1981, p. 135.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 136

“Pedernal” ambos hermanos de 8-Venado, vestidos enteramente con el *xicolli* rojo (figura 33).

O incluso, también en el *Códice Nuttall* se registran a varios individuos sin nombre calendárico ni personal pero están usando el *xicolli* rojo durante las ceremonias mortuorias del medio hermano de 8-Venado, el señor 12-Movimiento (figura 34).

Por lo tanto, no cabe la menor duda de que no todos los personajes que se hallan en los códices vistiendo el *xicolli* fueron gobernantes, o, mejor dicho, no exclusivamente, ya que una buena parte de los señores mixtecos sí aparecen con esta prenda mientras se encuentran sentados sobre sus cojines de jaguar o dentro de sus palacios como símbolo de poder (figura 10).

La clave, quizá, para distinguir el atuendo del soberano de otros *xicolli* usados por la nobleza en general, radica, más bien, en el tipo de cenefa o banda tejida que adornaba los bordes de esta prenda (figura 35). Es posible, que dicha cenefa nos indique algún tipo de insignia que haya funcionado como distintivo entre la clase gobernante, por lo que el individuo que podía llegar a tenerla seguramente le marcaba ya otro *status*.

Pero antes de analizar el significado de las cenefas, echaremos un breve vistazo sobre el posible nombre mixteco del *xicolli*.

Según Anawalt, esta vestimenta consistía de un tipo de camisa sin mangas con una hilera de flecos en la parte baja, abierta por el frente y con dos largos cordones unidos en la espalda del cuello.<sup>27</sup> Sorprendentemente, nos dice la autora, el diccionario zapoteco de Fray Juan de Córdoba contiene una entrada para la palabra: “*xicolli, manta vestidura antigua*” que en zapoteco se dice *Látiyaba*.<sup>28</sup>

Sin embargo, en el diccionario mixteco de Alvarado no se encuentra tal entrada, por lo que hay que buscar otra manera para hallar el nombre mixteco.

De acuerdo al *Vocabulario* de Molina, “Vestidura del cuerpo hasta la cinta” se dice *xicolli, cicuilli*.<sup>29</sup> Así que la palabra *cicuilli* tiene el significado de “cuerpezuelo, jubón”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 130

<sup>28</sup> *Loc. cit*

<sup>29</sup> Molina, *op. cit.* f. 117 r.

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 22 r.

El vocablo mixteco para jubón es *dzono*, *dzono nihi*. *dzono cuinondica*.<sup>31</sup> y el término *dzono* significa precisamente “camisa”.<sup>32</sup> Desafortunadamente, ni la palabra jubón, camisa o jaqueta en zapoteco llegan a tener algún parecido con *Látiyaba*. pues estas tres voces se dicen en zapoteco *piága*, *xiágaya*, *xipiágaya*.<sup>33</sup> No obstante, en la entrada de Córdoba, el término *xicolli* viene acompañado de la frase “manta vestidura antigua”, por lo que en realidad el dominico escribe el nombre zapoteco de la manta y no de la vestimenta en sí. Es decir, “manta” se dice en zapoteco *làti* o *làti* y en el diccionario de Córdoba aparece una larga lista de entradas con la glosa manta: “manta de pluma”, *làtiòpi*; “manta texida llana sin cordoncillo”, *làti yàa*; “manta como las que se cubren los indios”, *làti tij*; “manta de red”, *làti pèlla*.<sup>34</sup>

Por lo tanto, el nombre zapoteco del *xicolli* no parece concordar con el tipo de vestimenta que observamos en los códices, ya que no se trata de una manta, sino de una ropa confeccionada y diseñada con un corte en particular (figura 36). De esta manera, si el *xicolli* mixteco es una vestimenta cerrada, tipo camisa. larga y con mangas muy cortas, entonces es muy probable que el vocablo *dzono* pudiera referirse a este tipo de prenda. Además, el propio diccionario de Alvarado menciona que el término mixteco para “sayo” es *dzono*,<sup>35</sup> y precisamente el sayo es una prenda holgada que cubre el cuerpo hasta las rodillas y que se ajustaba por la parte de atrás.

Así que pensamos que posiblemente el nombre mixteco del *xicolli* era *dzono*, pues incluso la frase “vestirme ropa cerrada” en Alvarado se registra como *yosinondidzono*,<sup>36</sup> que refuerza la idea sobre esta prenda que claramente se diferencia de las mantas también usadas como ropa.

Como habíamos mencionado anteriormente, el diseño de las cenefas en las vestimentas de la clase noble, tal vez nos indique algún tipo de rango o *status* que permitiría distinguir al gobernante.

<sup>31</sup> Alvarado, *op. cit.*, f. 127 v.

<sup>32</sup> *Ibidem*, f. 42 v.

<sup>33</sup> Córdoba, *Vocabulario en lengua zapoteca*, edición facsimilar de la obra de 1578, México, Ediciones Toledo, INAH, 1987, f. 69r y 224 v.

<sup>34</sup> Córdoba, *op. cit.* f. 258 r.

<sup>35</sup> Alvarado, *op. cit.* f. 185 v.

<sup>36</sup> *Ibidem*, f. 202 r.

De acuerdo al análisis que hemos realizado de las cenefas, hemos encontrado, principalmente, cuatro diferentes clases de adornos que estaban tejidos en los bordes del *dzono*.

En primer lugar, podemos distinguir un tipo de cenefa que se caracteriza por tener una serie de rayas muy puntiagudas ordenadas en forma de picos y dispuestas de manera horizontal (figura 37). Dentro de la iconografía mixteca, este diseño se conoce como el glifo de guerra, e indica, precisamente, la realización de un conflicto bélico.

Resulta que esta cenefa de la guerra, *yecutmañu*, se halla precisamente en el *xicolli* o *dzono* del señor 8-Venado “Garra de jaguar”, quien se caracterizó precisamente por sus grandes conquistas y sus hazañas militares (figura 38). Es muy probable, entonces, que sólo aquellos gobernantes que se distinguieron en la guerra, pudieron alcanzar la prenda con dicha cenefa.

Otro adorno que suele aparecer tejido en los bordes de algunos *dzono* mixtecos, consiste de un largo friso rectangular decorado con motivos geométricos multicolores, cuyos diseños forman una sucesión de pequeñas pirámides escalonadas (figura 39). Se trata, indudablemente, del mismo elemento iconográfico que denota un glifo toponímico, esto es, el glifo *ñuu*, lugar (figura 40). Dentro de la toponimia mixteca, el friso escalonado, *ñuu*, entra en composición como sustantivo geográfico en los nombres de numerosos pueblos que se registran en los códices. Creemos, entonces, que la cenefa con el glifo *ñuu*, nos indica precisamente que si un señor lleva en su vestimenta dicho adorno, esto lo identifica como gobernante de un lugar.

Sin embargo, no existen muchas representaciones de la cenefa *ñuu* en las vestimentas de los gobernantes, ya que en la mayoría de las ocasiones, aparece un tipo de variante que consiste de pequeñas grecas escalonadas, un tanto estilizadas que se hallan iluminadas de diversos colores (figura 41). La diferencia con la cenefa *ñuu* es importante, debido principalmente a que si bien existen varios gobernantes que en su *xicolli* también llevan la cenefa escalonada, hay un gran número de personajes que no son dirigentes pero que pueden llevar el diseño escalonado. Es decir, la cenefa escalonada aparece en los *dzono* o *xicolli* tanto de señores que pueden ser gobernantes como de aquellos que no lo son. Un buen ejemplo lo tenemos en la página 1 del *Nuttall*, donde se muestra el nacimiento del señor 8-Viento “Águila de Pedernales”. En esta página, el señor 8-Viento es recibido por

cuatro personajes que le obsequian una serie de ofrendas. Uno de ellos le entrega un gran *xicolli* rojo, en cuyo borde o cenefa se encuentra el diseño de las grecas escalonadas. Con esta misma prenda, aparece ya el señor 8-Viento después de tomar posesión de su señorío y de contraer nupcias (figura 42).

Pero como ya hemos mencionado, el uso de la cenefa escalonada no estaba restringido a los soberanos, pues en el *Códice Colombino* el medio hermano de 8-Venado, el señor 12-Movimiento, aparece también vistiendo un *xicolli* rojo con la cenefa escalonada, mientras que el propio 8-Venado, se encuentra representado como nuevo gobernante de Tututepec y lleva puesto un *Xicolli* rojo con la cenefa de la guerra (figura 19).

Un tercer diseño, que sí parece ser de uso exclusivo de gobernantes, consiste en una banda de color negro con una serie de círculos sobrepuestos de color blanco (figura 35). Los círculos o bolas en color blanco llevan también un pequeño círculo en su interior, de manera que parecen pequeñas cuentas pintadas o bordadas en la cenefa (figura 43). En ocasiones, el color de esta cenefa puede cambiar, pues hay representaciones en que la banda está de color rojo y los círculos son verdes o azules (figura 44).

Finalmente, un último adorno que suele aparecer en las cenefas de los *dzono* o *xicolli* se halla dibujado en forma de delgadas barras o líneas transversales iluminadas de diversos colores (figura 45). Estas franjas o líneas atravesadas pueden encontrarse en vestimentas de gobernantes, aunque también hay personajes que posiblemente no fueron soberanos y que llevan también la cenefa en su ropa.

Como pudimos apreciar, los diseños y formas de las cenefas llegan a ser muy variados en la ropa de los señores. En algunos casos, pueden indicar un rango o *status* superior del personaje que lo porta, pero en otras ocasiones el uso de determinada cenefa parece tan extendida por numerosos personajes que quizá no tengan ninguna implicación en especial y solamente se trata de un adorno. Por lo tanto, únicamente la cenefa de la “guerra”, *yecu mañu*, y la cenefa de “lugar”, *ñuu*, puede indicar la jerarquía del personaje que la lleva.

### 6.2.5 Flechas y lanzadardos

Es posible que en un determinado tipo de contextos, las armas hayan funcionado también como un símbolo de poder. Existen algunas escenas en los códices mixtecos en las cuales llegan a aparecer flechas y lanzadardos sin que esto implique necesariamente una situación de guerra. A lo largo del *Códice Nuttall* o *Colombino-Becker* hallamos algunas imágenes en las que se transportan flechas y otras armas junto con algunos símbolos de poder, por lo que es posible explorar un poco el significado de estos elementos combinados.

Entre los mayas del periodo Clásico, por ejemplo, algunas familias gobernantes, tales como las de Tikal, identificaron su linaje con una arma muy importante, el hacha, ya que ésta simbolizaba el rayo y el relámpago.<sup>37</sup> Clemency Coggins señala que en la estela 31 de Tikal se muestra un importante paralelismo entre dos tipos distintos de armas pero que simbólicamente son similares. por un lado, el rayo-hacha que identifica al gobernante maya, y por el otro, el *atlul* o lanzadardos, que es llevado por individuos teotihuacanos que flanquean al señor de Tikal.<sup>38</sup> En las manos del gobernante maya, el cetro maniquí es una personificación del hacha, mientras que el *atlul* aparece como un elemento análogo o similar en manos de los teotihuacanos. En ambos instrumentos, el factor simbólico es más importante que el uso práctico, pues el lanza dardos no parece haber tenido una función guerrera o de conquista en las representaciones de personajes teotihuacanos en el área maya.<sup>39</sup> sino más bien un tipo de insignia o emblema que los identificaba como miembros de un grupo externo.

Por otro lado, entre los nahuas de Tenochtitlan, la combinación flechas y arco llegaban a significar, de acuerdo al contexto, “justicia” o “señal de justicia”. Guilhem Olivier menciona que el término *tlutzontectli* quiere decir “cosa juzgada” y “dardo, vara tostada”, por lo que las flechas eran empleadas como símbolos de “castigo” o “señal de justicia”.<sup>40</sup> Más adelante nos menciona este mismo autor, cómo las flechas tenían una

<sup>37</sup> Coggins, *op.cit.*, p. 128.

<sup>38</sup> *Loc. cit*

<sup>39</sup> *Loc. cit*

<sup>40</sup> Guilhem Olivier “De flechas, dardos y saetas. Mixcoatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas”. *De Historiografía lingüística e Historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán, Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Ponilla (coords.), México. UNAM. Siglo XXI eds., 2004, p. 315

relación muy estrecha con el dios Mixcóatl, al grado que en el pueblo de Coatepec, vecino a Huexotzinco, se le rendía un culto muy especial a través de su bulto sagrado.<sup>41</sup> Según registra Durán, el bulto contenía, entre otras cosas, unas “flechas quebradas biejas que devían de haver sido de aquel dios con un arco pequeño”;<sup>42</sup> con estas insignias Camaxtli-Mixcóatl guió a los grupos chichimecas hasta los lugares donde llegaron a establecerse.

De todo ello, podríamos deducir entonces, que el arco y la flecha, además de ser evidentemente armas para la guerra e instrumentos de cacería, funcionan también como emblemas o insignias de poder que llegaron a estar en manos de imágenes sagradas u hombres-dioses con los cuales ejercieron una fuerte influencia como guías o dirigentes.

Regresando a los códices mixtecos, hemos encontrado algunas escenas paralelas que podrían explicarse a través de la importancia de las flechas. Efectivamente, en otro de los pasajes de la vida del señor 8-Venado, hacen su aparición un grupo de mensajeros o embajadores enviados por el señor de Cholula para entrevistarse con el rey mixteco. En las páginas 45 y 46 del *Códice Nuttall*, vemos como el señor 8-Venado recibe a cuatro personajes, de los cuales uno le lleva un presente muy especial (figura 46). Se trata de un sacerdote del dios 9-Viento “Quetzalcoatl” quien parece dirigir al grupo de visitantes. Claramente es posible identificar al sacerdote 9-Viento pues se halla ataviado con todos los atributos de la deidad: máscara bucal en forma de pico de ave, pectoral de caracol seccionado, gorro cónico con los instrumentos de sacrificio y orejeras de espiral.

9-Viento “Quetzalcoatl” lleva además en la mano un haz de flechas que parece entregar al señor 8-Venado. Una de las flechas tiene su encañonadura forrada con piel de jaguar, mientras la otra parece estar pintada de blanco y negro (figura 46). La visita de los cuatro mensajeros a 8-Venado fue de tal importancia que aparece narrada en dos códices más, el *Bodley* y el *Colombino* pues precisamente a raíz de esta entrevista, se estableció una alianza muy fuerte entre 8-Venado y los toltecas de Cholula.

Tanto el *Códice Nuttall* como el *Códice Bodley* parecen indicarnos que el lugar de la reunión fue en *Tututepec*, el señorío principal de la Costa.

Es muy significativo que el sacerdote 9-Viento “Quetzalcoatl” lleve en la mano un par de flechas que bien pudieron haber sido entregadas como señal o insignia de mando al

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 318

<sup>42</sup> Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 82

señor 8-Venado. Otro de los embajadores que llega ante el señor mixteco, llamado en el *Nuttall* 7-Serpiente, entrega una pequeña figura en forma de cabeza humana (figura 47). 9-Viento parece ser efectivamente el guía o dirigente del grupo de embajadores, pues no solamente lleva el haz de flechas en la mano (símbolo de su alto rango), sino que también precisamente en el *Bodley* y el *Colombino* encabeza la comitiva que llega ante 8-Venado (figura 48).

Proponemos que las flechas que llevaba 9-Viento le fueron entregadas a 8-Venado como insignias de poder en señal de su reconocimiento como soberano mixteco. En la página 50 del *Códice Nuttall* se observa al señor 8-Venado empuñando las mismas flechas frente al templo del cielo en Tututepec y realizando una serie de ofrendas con dos venados (figura 49). Sabemos que se trata de las mismas flechas entregadas por 9-Viento por que una tiene la piel de jaguar en el cañón y las otras están pintadas de blanco y negro.

Por lo tanto, el uso de estas flechas no implicaba una actividad militar, pues ni los embajadores iban vestidos como guerreros ni tampoco 8-Venado hizo sus ofrendas con atavíos milicianos, sino que al parecer tenían un empleo simbólico como insignias de mando o poder. Sólo el *Códice Nuttall* nos muestra esta importancia de las flechas en la vida del señor 8-Venado, pues ni el *Colombino* o *Bodley* registran la entrega de estas flechas por parte de 9-Viento. Justamente en la página 53 del *Nuttall*, se presenta al Templo del Cielo de Tilantongo y, a un lado de él, se encuentra una flecha junto con el Bastón Cosmológico, lo que nos corrobora la importancia dada por este manuscrito a las flechas entregadas en Tututepec.

### 6.3 Otros objetos de poder

Finalmente, existen varias escenas en los códices mixtecos que suelen mostrar largas listas de objetos hechos de diversa índole y que, por lo regular, forman parte de ofrendas, obsequios o insignias que les fueron entregados a los gobernantes. En el presente apartado, únicamente analizaremos los objetos que pudieron haber tenido un significado de poder, pues dejamos aparte los que parecen haber sido un tipo de obsequio para bodas.

Una primera lista de objetos la tenemos en la vida de 8-Venado “Garra de jaguar” antes de que se convirtiera en el señor de Tututepec. En el *Códice Colombino* se representa una escena muy interesante acerca de una reunión que sostuvieron 8-Venado y 5-Lluvia “Cerro que humea” con la diosa de la muerte 9-Hierba. El carácter de esta reunión fue, al parecer, con el motivo de entregarle a 8-Venado una serie de objetos portátiles que le servirían durante su establecimiento y entronización en el señorío costero de Tututepec. Los objetos que se dibujaron en las páginas 3 y 4 del *Colombino* están, lamentablemente, muy deteriorados; pero varios de ellos pueden identificarse en las páginas subsecuentes durante el viaje que realiza 8-Venado hasta su llegada final a Tututepec (figura 50).

Los objetos que más o menos pueden identificarse son:

- Una flecha con cabeza de búho
- Un escudo con efigie de cráneo
- Un pescado dorado
- Un caracol grande
- Un adorno o joya de turquesa
- Un mosaico circular en color verde
- Una vasija con un corazón sangrando.

Otra lista de objetos, un poco más grande que la anterior, la encontramos en el *Códice Bodley*. En este manuscrito se narra una parte de la vida del señor 4-Viento “Yahui” después de la muerte de toda su familia tras la conquista de su pueblo por 8-Venado. La lista de objetos es muy interesante porque aparece en un contexto similar al anteriormente descrito. En este caso, 4-Viento recibe la nariguera de turquesa de manos de 4-Jaguar junto con una serie de objetos que son transportados hasta el Lugar de la Serpiente y Lugar de Pedernales para convertirse en el nuevo gobernante de estos sitios (figura 51). Los objetos que le fueron entregados a 4-Viento son:

- Lanza
- Escudo
- Un pescado con una lanceta en la boca

El Bastón Cosmológico (quizás el mismo bastón que perteneció a 8-Venado)

Una bandera pintada con signos celestes

Una cabeza de jaguar

Un tipo de abanico en forma de máscara y elaborado en piedra

Una bolsa con puntos negros, tal vez copal

Una flecha con el cañón de flores

Una flor de 5 pétalos

Cabeza de águila con dos largos plumones

Otra cabeza cuyo rostro está deteriorado

Platón con tinta negra

Dos objetos redondos en forma de aros o anillos con adornos que simbolizan guerra.

Por último, una tercera lista de objetos parece haber sido entregada al señor 10-Caña “Águila de fuego” fundador de la primera dinastía de Jaltepec en el *Códice Selden* (figura 52). Esta serie de objetos le fue proporcionada por un grupo de señores gobernantes de varios pueblos vecinos a Jaltepec en señal, quizá, de su reconocimiento. La lista está integrada por:

Una hacha con filo de cobre

Una hacha con punta de pedernal

Una cuerda con rayas ondulantes

Una cuerda formando un círculo

Una vasija con sangre

Un vaso con un corazón

Un disco rojo y uno blanco

Una bolsa de copal o tinta

Una vasija con tinta negra

Una bolsa en forma de lagartija con plumones

Una cabeza con plumones

Un brazo con plumones

Dos cabezas de águila con plumones

Dos jaulas con un jaguar y un puma

Dos jaulas con águilas

Un escudo con flecha de Ñuhu y punta ensangrentada

Un bulto sagrado con cabeza de Ñuhu

Varias cosas parecidas se encuentran entre las tres listas de objetos que hemos descrito, tal vez la más grande (y también la más distinta), sea la del *Códice Selden*, pero todas tienen algo en común, que fueron entregadas o pertenecen a un acto de fundación o de entronización de un nuevo gobernante. Esto es, 8-Venado recibe los objetos por parte de la señora 9-Hierba para ir a fundar su señorío en Tututepec. 4-Viento los recibe del señor 4-Jaguar para establecerse como gobernante en Lugar de Pedernales, y el señor 10-Caña los emplea también en un ritual que le permite fundar su linaje en Jaltepec.

Lo interesante, entonces, es saber para qué exactamente sirvieron estos objetos, qué utilidad en concreto tuvieron durante las ceremonias de toma de poder y qué significado tienen si se interpretan como símbolos de poder.

Algunos de estos objetos ya han sido analizados en capítulos anteriores y hemos visto su significado dentro de las fundaciones y/o peregrinaciones, como los bultos sagrados, Bastón Cosmológico, flechas. Sin embargo, un buen número de elementos que están en las tres listas sólo aparecen una vez. Casi todos estos objetos descritos no vuelven a ser registrados en ninguna otra página de los códices y nunca vuelven a ser dibujados. Esta particularidad dificulta enormemente su significado, y sobre todo, su posible significado como símbolos de poder.

Fuera de la Mixteca, el único caso que pudiera ser similar y que podría proporcionarnos alguna ayuda a través de la analogía, lo hemos encontrado en las largas listas de objetos e insignias de poder que les fueron entregados a los quichés en *El Título de Totoncapán*. Este importantísimo documento, narra de manera muy detallada todos y cada uno de los objetos, insignias, señales, símbolos e instrumentos que recibieron los quichés de manos del gran señor Nacxit como emblemas de señorío. Según este documento C'ocaib, hijo de Balam Q'uitsé, fue enviado al oriente, al lugar donde sale el sol, para

recibir de manos del señor Nacxit las señales del señorío que les darían poder y autoridad a los señores quichés sobre las numerosas parcialidades que ya empezaban a crecer.<sup>43</sup>

Los símbolos de poder entregados a los quichés se registraron a lo largo de varias fojas del documento, por lo que a continuación mostramos una lista condensada que recogimos de todo el texto: el palio real, el palio de plumas de quetzal, el palio verde, el trono de león, el trono de jaguar, la flauta, el tambor, las piedras negras y amarillas, la cabeza y las patas de venado, los huesos de falange de águila y de jaguar, el caracol, la red de tabaco, las plumas de garza, la cola de buitre, el brazalete, las trenzas, las piedras de hongo,<sup>44</sup> la calabacilla, el vaso, las garras de águila y de jaguar, la cola de venado, la chirimía, las guirnaldas, los chalchihuites, la quijada colgada, el bulto de fuego para el temazcal, el sacasangre, el palo rojo, 360 flechas, 540 lanzas.<sup>45</sup>

Esta impresionante lista de objetos sirvió a los señores quichés para establecer su poder y legitimar así su linaje de manera inobjetable. Lo interesante de todos estos elementos es que algunos fueron repartidos entre los oficiales que ocuparon diferentes rangos dentro del señorío, así, por ejemplo, el señor Ajpop tenía cuatro palios sobre su trono, plumas verdes y además una flauta y un tambor. El Ajpop C'amjá tenía tres palios sobre su trono. El Nimá Rajpop Achij, dos palios y el Ch'utí Rajpop Achij, sólo uno.<sup>46</sup> Más adelante el propio texto nos aclara que estas señales del señorío sirvieron para perforar y cortar los cuerpos de los señores.<sup>47</sup> Cuando los quichés lograron establecerse en Chik'umarcaaj (Utlatlan), hicieron una gran ceremonia para colocarse las narigueras de piedras preciosas y consumir así su poder:

Los señores que tenían dos palios fueron perforados y cortados con las piedras negras y amarillas, el saca-sangre, el palo rojo, la cola de venado, el brazalete, las garras de águila y de jaguar, los caracoles, la red de tabaco, las plumas de garza y las varias piedras preciosas. Usaron piedras preciosas para cerrar las narices de los Ajpop y Ajpop Camjá, quienes fueron abiertos y perforados aquí en quiché, Chik'umarcaaj, en el pueblo de quiché.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> *El Título de Totoncapán, op. cit.*, p. 181.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 183

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 190

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 183

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 190

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 196

Por lo tanto, como señala Carmack, los símbolos traídos del oriente tuvieron la función de punzar y ser insertados en perforaciones como insignias de rangos y títulos políticos.<sup>49</sup>

Es muy difícil, desde luego, querer comparar estos símbolos quichés con las no menos largas listas de objetos entregados a los señores mixtecos. Claramente las funciones de los elementos quichés son muy distintas a las de los objetos representados en los códices. Sin embargo, es posible detectar algunas semejanzas en ciertos objetos:

Las hachas con hojas de cobre y pedernal, quizá fueron también usadas para cortar.

Las plumas de águila tal vez indican un rango militar, pues tienen la forma conocida en náhuatl como *cuauhpilloni* y eran una insignia guerrera que aparece también en los códices mixtecos.

Los caracoles quizá se empleaban como trompetas para tocar en la ceremonia de entronización.

Las cuerdas pudieron haberse usado como autosacrificio del gobernante.

La tinta negra empleada para untar los cuerpos de los futuros soberanos.

La gran mayoría de los objetos representados en los códices, más bien pueden indicar alguna ceremonia en particular que se hacía con dichos objetos. Por ejemplo, el mosaico circular en color verde del *Códice Colombino*, parece coincidir con el mosaico de turquesa que se encuentra en el *Códice Nuttall* (figura 53). En este códice, el mosaico está colocado debajo del armazón de madera donde se realiza un sacrificio por flechamiento y la sangre cae precisamente dentro del mosaico.

La flecha con cabeza de búho y la flecha con flor parecen referirse a un tipo específico de flecha, tal vez un nombre especial de esta arma que se empleó como insignia. Otra posible interpretación que podemos ofrecer es que algunos objetos bien pudieron haber sido repartidos por 8-Venado y 4-Viento entre varios de sus guerreros como insignias o rangos. Por último, es posible que los pescados, especialmente el dorado, hayan tenido

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 254

alguna asociación con la riqueza y la abundancia, tal y como se desprende de la tradición oral mixteca de hoy en día.<sup>50</sup>

En suma, tenemos dos propuestas de interpretación para los objetos representados en los códices: una en la que observamos que la naturaleza y abundancia de todos estos objetos en los códices parece haber estado ceñida a un tipo de ceremonia o ritual en particular. Y la otra, en la que algunos de estos objetos pudieron representar nombres de títulos o cargos entregados por los gobernantes a sus guerreros. Pero, al final de cuentas, todo esto nos parece indicar que hubo una constante necesidad de legitimación por parte de los señores mixtecos ya fuera para reivindicar su linaje o para ganarse uno dentro del intrincado mundo de las genealogías gobernantes.

---

<sup>50</sup> Alejandra Cruz, *op. cit.*, p. 71

## CONCLUSIONES

Los resultados de la presente investigación pueden ser abordados desde dos vertientes. Consideraciones al nivel de análisis y consideraciones a nivel simbólico.

Al nivel de análisis creo que podemos destacar la importancia del método que aplicamos para el estudio de los símbolos de poder. El acercamiento a un buen número de elementos y su propuesta de identificación, no hubiera sido posible sin la aplicación del método que desarrollamos para el análisis de los códigos mixtecos. El haber utilizado el método iconográfico junto con un método comparativo, nos permitió identificar un gran conjunto de imágenes con profundas connotaciones de poder y de legitimación por parte de los gobernantes.

A nuestro parecer, logramos alcanzar la meta planteada en el apartado de la metodología; esto es, dimos lectura a los glifos y ofrecimos opciones interpretativas no solamente a través de la descripción visual o del reconocimiento de sus elementos constitutivos, sino que encontramos un mayor entendimiento del mensaje por medio del apoyo comparativo y a través de la lectura de las fuentes históricas, etnográficas y lingüísticas que nos proporcionaron marcos interpretativos plausibles.

Por medio de los alcances de la metodología desarrollada aquí, pudimos comprobar la posibilidad de llegar a entender el glifo si contamos con los marcos o referentes históricos o antropológicos adecuados. Pero no solamente es necesario allegarse de los datos históricos para la interpretación, sino que es perentorio echar mano de la lengua en la que fue escrito el glifo y aplicar criterios filológicos para lograr un entendimiento más preciso.

Por lo tanto, únicamente el contexto en el que se sitúa el glifo y un profundo análisis a nivel simbólico de los elementos que lo constituyen, pueden ayudarnos a una mejor comprensión de los signos cifrados en los códigos.

Como segunda vertiente, me parece que los aspectos simbólicos que analizamos desde un inicio han dejado en claro la complejidad del fenómeno político que caracteriza a los pueblos mesoamericanos. La región Mixteca no podía ser la excepción y claramente nos muestra el extraordinario lazo que mantuvo la religión y el poder en estas sociedades del Posclásico mesoamericano. Los fundamentos sagrados del poder quedaron fuertemente enraizados en el pensamiento y cosmovisión plasmados en los códices prehispánicos.

En primer lugar, diferentes tradiciones plasmadas en los códices acerca de los orígenes de los gobernantes mixtecos, había traído cierta confusión entre diversos especialistas. El analizar el "mito de los señores de Apoala" bajo una nueva perspectiva, con elementos aportados de la antropología política, nos ha abierto nueva luz sobre la forma en que se concebía el origen sagrado de los señores según sus propios manuscritos. De acuerdo con los códices, el origen del poder tenía definitivamente raíces divinas, incluso, el nacimiento mismo de los soberanos iba de la mano con el origen de los símbolos e instrumentos de poder. Sin embargo, para el período colonial, los señores ya no tuvieron un origen en el que los dioses intervinieron, sino que, por el contrario, se elaboraron nuevos mitos en los cuales los hombres nacieron directamente para conquistar y establecer el poder sin la gracia divina.

El origen del poder y de los gobernantes mixtecos tuvo así dos versiones distintas, una, plasmada en los códices prehispánicos. Y otra, recogida y transcrita por los frailes dominicos en las crónicas y documentos coloniales, que constituye el relato más conocido actualmente sobre los orígenes de la Mixteca.

En el segundo capítulo, quisimos resaltar la importancia de los rituales de entronización o rituales de toma de poder en los términos inicialmente descritos, es decir, como señalaron Arnold van Gennep y Catherine Bell, los ritos de pasaje marcan culturalmente la transición de una persona de una etapa de la vida social a otra. Estos ritos frecuentemente representan un orden sociocultural que sobrepasan el orden biológico natural.

En el caso de los ritos de poder analizados en la Mixteca, vimos cómo los señores antes de convertirse en gobernantes tuvieron que pasar por una etapa previa de autosacrificios y prácticas ascéticas que los llevaron a ser hombres sacralizados, es decir, los aspirantes al trono dejaron atrás, primero, su propio grupo e identidad social y pasaron a

través de una etapa de no identidad ni filiación antes de ser admitidos en otro grupo social que les confiere una nueva identidad. Estos ritos de iniciación caracterizan el acceso de todo individuo a otro grupo y dichas etapas crean estados y pasajes simbólicos que redefinen la identidad social y personal.

El señor mixteco al dejar su anterior *status* como primogénito o futuro sucesor del soberano, entra a una etapa de transición religiosa al realizar prácticas sacerdotales, al término de las cuales ocurre una transformación completa del individuo ahora capacitado para tomar el poder y convertirse en un gobernante o *yya*. El nuevo señor cambia de un estado a otro y se vuelve un personaje que ya no pertenece al orden común sino al ámbito sacro que lo capacita para ejercer el poder.

En lo que se refiere a los bultos sagrados, creo que podemos argumentar la existencia de distintas clases de bultos, dedicado cada uno a un ritual, ceremonia o deidad en particular, y que eran parte de un culto muy extendido en muchos pueblos mixtecos. Los bultos, entonces, eran objeto de los siguientes cultos: el primero, realizado o efectuado por los gobernantes como parte de su entronización o toma de poder que les significaba la legitimación de su alto *status*, y su pertenencia a un linaje que en ese momento gobernaba en el pueblo. Era también una forma de rendir culto a sus antepasados, los fundadores de su dinastía, que le permitían llegar al poder y tener la prerrogativa de gobernar con una facultad heredada de los ancestros. Esta clase de bultos serían los denominados por Maricela Ayala “Bultos de poder” entre los mayas.<sup>1</sup> Pero a diferencia de éstos, los bultos de poder mixtecos contenían las reliquias o restos de los fundadores.

Segundo, otro tipo de cultos realizados a bultos diferentes, involucraban directamente a toda la comunidad. Estos fardos guardaban imágenes o símbolos que identificaban a todo el pueblo y que eran adorados en las fiestas y ceremonias religiosas para propiciar las buenas cosechas y beneficiar las siembras. Estos bultos servían para identificar a todo el pueblo bajo un culto en común, lo que les otorgaba una identidad étnica.

Tercero, tenemos también bultos que servían para ser llevados a la guerra y dotar a algunos gobernantes de mayor poder durante el conflicto y garantizar su victoria ante sus enemigos.

---

<sup>1</sup> Maricela Ayala, *op.cit.*, p. 142.

Vimos los envoltorios que fueron cargados y llevados en peregrinaciones desde los tiempos primordiales para la fundación del pueblo o señorío en el que se contenían los instrumentos para encender el fuego que consagraba ritualmente el espacio divino para la instauración de la nueva comunidad.

Por último, tenemos los bultos que pertenecían a los gobernantes para su consulta, adoración y protección tanto personal, como familiar, tal vez podríamos pensar que se trata de deidades patronas de linaje o de la dinastía.

En lo que respecta a los bastones aquí analizados, me parece que funcionan más bien como elementos ceremoniales o instrumentos que indican la presencia de un culto religioso, como por ejemplo, el significado cosmológico que encierra el bastón y la introducción del culto a 9-Viento “Quetzalcoatl”. Como hemos visto a lo largo de este apartado, el bastón cosmológico está siempre en contextos rituales y no estrictamente políticos. Los bastones se encuentran estrechamente asociados a los bultos redondos y en conjunto funcionan como símbolos sagrados, están en contextos fundacionales y en el origen de las dinastías. Para marcar este contraste, vimos que el bastón cosmológico no aparece implicado en las alianzas políticas de los gobernantes, ni los señores aparecen portando los bastones en alguna junta o reunión; cuando se representa a la pareja gobernante, ésta no aparece nunca con el bastón cosmológico, ya que seguramente éste permanecía en el templo y no en el palacio; los casos del Templo de la Serpiente Emplumada y los templos del cielo de Tilantongo y Tututepec con los bastones, son una prueba de ello. Los bastones están siempre cargados por dioses, seres semi-divinos, sacerdotes y en casos muy especiales por señores o hijos de gobernantes que seguramente tenían la función de encargarse de su culto. Todo ello nos indica, sin duda, el significado y empleo de los bordones sagrados en la cultura mixteca.

Con la identificación y análisis de estos dos tipos de símbolos sagrados, nos parece que logramos discernir el significado de los instrumentos imbuidos de una mayor significación religiosa de aquéllos elementos cargados de una utilización más política y temporal. Por lo tanto, hemos logrado comprobar nuestra hipótesis inicial al poder reconocer objetos manipulados por los gobernantes en espacios sagrados o en ámbitos rituales a diferencia de otro tipo de objetos como las insignias, vestimentas o distintivos que marcan más bien una significación de carácter social.

En suma, pensamos afirmativamente en lo que respecta a la gran necesidad de los gobernantes mixtecos de apropiarse de una gran cantidad de símbolos sagrados para legitimar su posición política y mantener su *status* de privilegio. El ámbito sagrado de los gobernantes tuvo que sustentarse por medio de un complejo sistema de símbolos para continuar con su situación de dominio en las esferas religiosas y políticas. Sin embargo, nos parece que precisamente en donde fue más necesaria esa manipulación de los símbolos fue en aquellos actores cuya posición política no era del todo justificada, este fue el caso de los destacados gobernantes mixtecos 8-Venado y 4-Viento.

## BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René (editor): *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

\_\_\_\_\_: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 3 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986.

\_\_\_\_\_: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.

ALAVEZ CHÁVEZ, Raúl: *Ñayiu Xindeku nuu Ndaa Vico Nuu. Los habitantes del lugar de las nubes*, México, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1997.

ALVARADO, Fray Francisco de: *Vocabulario en lengua mixteca*. Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional Indigenista – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.

ANAWALT, Patricia: *Indian Clothing before Cortés. Mesoamerican costumes from the codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.

\_\_\_\_\_: “The Mixtec-aztec xicolli: a comparative analysis”, *Actes du XLIIIe Congrès International des Américanistes*, Volume VII, París, 1979, pp. 147-160.

ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez: *Crónica Mixteca: el rey 8-Venado Garra de Jaguar y la dinastía de Tezacoalco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. España, Austria, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1992. (Códices Mexicanos, II).

*Anuario Estadístico del Estado de Oaxaca. Edición 2000*. México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2000.

ARANA, Evangelina y Mauricio Swadesh: *Los elementos del mixteco antiguo*, México, Instituto Nacional Indigenista – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965.

- AYALA, Maricela: *El bulto ritual del mundo perdido, Tikal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002, (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 27).
- BALANDIER, Georges: *Antropología Política*, Barcelona, Ediciones Península, 1976.
- \_\_\_\_\_: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de representación*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.
- BARLOW, Robert H.: “Los caciques precortesianos de Tlatelolco en el *Códice García Granados*”, *Obras de Robert H. Barlow*, vol. 2, editado por Jesús Monjarás, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, México, INAH –UDLA, 1989.
- BELL, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- BOONE, Elizabeth H.: *Stories in Red and Black. Pictorial histories in Aztec and Mixtec*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- BRADLEY, Henry C. y Bárbara E. Hollenbach (editores): *Studies in the syntax of Mixtecan Languages*, vol. 1, Texas, Summer Institute of Linguistics, University of Texas at Arlington, 1988.
- BRADOMIN, José María : *Toponimia de Oaxaca. Crítica etimológica*, México, 1955, (sin editorial).
- BURGOA, Fray Francisco de: *Geográfica Descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, Edición facsimilar de la obra publicada en 1674, México, Gobierno del estado de Oaxaca, UNAM, CONACULTA, UABJO, Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- \_\_\_\_\_: *Palestra Historial de virtudes y exemplares apostólicos*, Edición facsimilar de la obra publicada en 1670, México, Gobierno del estado de Oaxaca. UNAM, CONACULTA, UABJO, Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- BYLAND, Bruce E. y John M. D. Pohl: *In the realm of 8 Deer: The archaeology of the Mixtec Codices*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1994.

CARRASCO, Pedro: "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan*, vol. V, núm. 2, 1966, pp. 133-160.

CASO, Alfonso: "El mapa de Teozacoalco", *Cuadernos Americanos*, vol. VIII, no. 5, 1949, pp. 145-181.

\_\_\_\_\_ : "Explicación del reverso del Códice Vindobonensis", *Memoria de El Colegio Nacional*, vol. V, no. 5, 1950, pp. 9-46.

\_\_\_\_\_ : "Lienzo de Yolotepec", *Memoria de El Colegio Nacional*, vol. XIII, no. 4, 1957, pp. 41-55.

\_\_\_\_\_ : *Interpretación del Códice Bodley 2858*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

\_\_\_\_\_ : *Interpretación del Códice Selden 3135 (A. 2)*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

\_\_\_\_\_ : *Interpretación del Códice Colombino y las glosas del Códice Colombino por Mary Elizabeht Smith*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966.

\_\_\_\_\_ : *Reyes y reinos de la mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977-79, 2 vols.

CASTILLO FARRERAS, Víctor M.: "Relación tepepulca de los señores de México-Tenochtlitlan y de Acolhuacan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 11, 1974, pp. 183-225.

CASTILLO, Cristóbal del: *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete, México, CONACULTA, 2001 (Cien de México).

*Códice Azcatitlan*. Introducción de Michel Graulich y comentario de Robert H. Barlow revisado por Michel Graulich, París, Bibliothèque Nationale de France, Société des Americanistes, 1995, 2 vols.

*Códice Borbónico. Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (introducción y explicación), México, F.C.E., Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1991.

- Códice Borgia*. Comentarios al Códice Borgia por Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. 3 vols.
- Codice Boturini*. Reproducción facsimilar de Dinorah Lejarazu y estudio introductorio de Manuel A. Hermann Lejarazu, México, Grupo Gisma, 1991.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, 1992.
- Códice Florentino*, edición facsimilar, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979. 3 vols.
- Códice García Granados*. Estudio e interpretación de Xavier Noguez, México, Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense, 1992.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, México, Editorial Innovación, 1979.
- Códice Sánchez Solís o Egerton 2895*, editado por Cottie A. Burland, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1965 (Codices Selecti, 7).
- Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Vollständige faksimile-ausgabe im original format, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1974.
- COGGINS, Clemency: "The Manikin Scepter: Emblem of Lineage", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, México, UNAM, 1988, pp. 123-158.
- CÓRDOVA, Fray Juan de: *Vocabulario en lengua zapoteca*, edición facsimilar de 1578, México, Ediciones Toledo, INAH, 1987.
- CRUZ ORTIZ, Alejandra: *Yakua Kuia. El nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.
- DAHLGREN, Barbro: *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, 4ª. edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990.
- DE LA GARZA, Mercedes: "Jaguar y nagual en el mundo maya", *Studia Humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, México, UNAM, 1987, pp. 191-207.
- 
- \_\_\_\_\_ : *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.

\_\_\_\_\_ : *Aves sagradas de los mayas*, México, UNAM, 1995.

\_\_\_\_\_ : "Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas", *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, 1995, pp. 153-162.

\_\_\_\_\_ : *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, tercera reimpresión, México, UNAM, 1998.

\_\_\_\_\_ : "El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999, pp. 179-204.

\_\_\_\_\_ : "El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII, 2002, pp. 247-259.

DE LA GARZA, Mercedes y Carmen Valverde (coordinadoras): *Teoría e Historia de las Religiones*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

DURÁN, Fray Diego: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 tomos. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, CONACULTA, 2002, (Cien de México).

DYK, Anne y Betty Stoudt (comps.): *Vocabulario mixteco de San Miguel El Grande*. México, Instituto Lingüístico de Verano, 1965 (Serie de Vocabularios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", no. 12).

*El Título de Totonicapán*, edición facsimilar, transcripción y traducción por Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983.

ELIADE, Mircea: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.

FURST, Jill Leslie: *Codex Vindobonensis Mecanus I: a commentary*. Albany, New York, Institute for Mesoamerican Studies, 1978.

GARCÍA, Fray Gregorio: *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. edición facsimilar, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (Biblioteca Americana).

GARIBAY K., Ángel María: *Llave del náhuatl*, 2ª. ed., México, Porrúa, 1961.

GAXIOLA, Margarita y Maarten Jansen: *Primera mesa redonda de estudios mixtecos*, Oaxaca, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, "Sobre el significado de los bultos sagrados y de las figuras incompletas en los códices", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 15, no. 57, 1986, pp. 23-35.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A.: *Glifos toponímicos en los códices mixtecos (Región del valle de Nochixtlán)*. Tesis para obtener el grado en licenciado de Historia, ENEP-Acatlan –UNAM, México, 1994.

\_\_\_\_\_ : "Estrategias de integración y alianza en la Mixteca según el *Códice Bodley*" en: *Estudios Mesoamericanos 2*, México, UNAM, julio – diciembre 2000, pp. 57-63.

\_\_\_\_\_ : *Códice Muro. Un documento mixteco colonial*, Oaxaca, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003.

\_\_\_\_\_ : "Antroponimia mixteca: análisis, morfología y representación glífica", en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán B., Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Portilla (coords.), México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 917-930.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de: *Historia General de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme de el mar océano*, t. IV, década III, libro 3, Buenos Aires, Argentina, Editorial Guaranía, 1944.

HEYDEN, Doris: *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM, 1985.

HOPKINS, Nicholas A.: "Otomanguean linguistic prehistory", *Essays in Otomanguean Culture History*, editado por J. Katheryn Jossierad, Marcus Winter y Nicholas Hopkins. Nashville-Tennessee, Vanderbilt University, 1984, pp. 25-64.

IBACH, Thomas J.: "The man born of a tree: a Mixtec origin myth", en: *Tlalocan*, v. VIII, 1980, pp. 243-247.

IZQUIERDO Y DE LA CUEVA, Ana Luisa, *Origen y desarrollo del estado en*

*Mesoamérica. Una reinterpretación.* Tesis para optar por el grado de doctor en Historia de México, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

JANSEN, Maarten: "Apoala y su importancia para la interpretación de los códices Vindobonensis y Nuttall," *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. VII; París, 1979, pp. 161-172.

\_\_\_\_\_: *Tnuhu niquidza yya. Temas principales de la historiografía mixteca*, Oaxaca, Gobierno del estado de Oaxaca, 1980.

\_\_\_\_\_: *Huisi Tacu: Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Amsterdam - Países Bajos, Centro de Estudios y Documentación Lationamericanos, 1982 (Incidentele Publicaties, 24).

\_\_\_\_\_: "Un viaje a la casa del sol", *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm. 23, enero-febrero 1997, pp. 17-23.

\_\_\_\_\_: *La gran familia de los reyes mixtecos: libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*, México, Austria, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1994, (Códices Mexicanos, IX).

\_\_\_\_\_: "Símbolos de poder en el México antiguo", *Anales del Museo de América* 5, 1997, pp. 73-101.

\_\_\_\_\_: "Monte Alban y Zaachila en los códices Mixtecos", *The Shadow of Monte Alban. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*. Leiden, The Netherlands, Research School CNWS, 1998, pp. 67-122.

\_\_\_\_\_: "La fuerza de los cuatro vientos. Los Manuscritos 20 y 21 del Fonds Mexicain", *Journal de la Société des Américanistes*, 1998, 84-2, pp. 125-161.

\_\_\_\_\_: "La transición del Clásico al Posclásico. Una interpretación a partir de los códices mixtecos", en: *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán*, Nelly Robles, editora, México, INAH, 2004, pp. 121-146.

JANSEN, Marteen y Gabina Aurora Pérez Jiménez: *La dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, Leiden, The Netherlands, Research School CNWS, 2000.

- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto: "Estudios Mixtecos", *Vocabulario en lengua mixteca* por fray Francisco de Alvarado. Reproducción facsimilar con un estudio de Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional Indigenista – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.
- JOYCE, Arthur A., Andrew Workinger y Byron Hamann: "Tututepec: un centro imperial del Posclásico Tardío de la Costa oaxaqueña", en *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la tercera mesa redonda de Monte Albán*, México, INAH, 2004, pp. 205-230.
- KOWALSKI, Jeff, Rhonda Silverstein y Mya Follansbee: "Seats of Power and cycles of creation: Continuities and changes in iconography and political organization at Dzibilchaltún, Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII, 2002, pp. 87-111.
- LEWELLEN, Ted C.: *Introducción a la Antropología Política*, Barcelona, edicions bellaterra, 1994.
- LIND, Michel D.: *Posclassic and early colonial Mixtec houses in the Nochixtlan Valley, Oaxaca*, Nashville Tennessee, Vanderbilt University, 1979.
- \_\_\_\_\_: "Mixtec City-States and Mixtec City-State Culture", *A comparative study of thirty City-State Cultures*, editado por Mogens Herman Hansen, Copenhagen, Dinamarca, 2000, pp. 567-580.
- LÓPEZ, Ubaldo: *Origen de los mixtecos y personajes*. México, CIESAS, 1991.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo: "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, 1967, pp. 87-117.
- \_\_\_\_\_: *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1989.
- \_\_\_\_\_: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1996. 2 vols.
- \_\_\_\_\_: "La parte femenina del cosmos", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, enero-febrero, 1998, pp. 6-13.
- \_\_\_\_\_: "Los ritos. Un juego de definiciones", *Arqueología mexicana*, vol. VI, núm. 34, noviembre-diciembre, 1998, pp. 4-17.

- \_\_\_\_\_ : *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- LUPO, Alessandro: "Nahualismo y tonalismo", *Arqueología mexicana*, vol. VI, no. 35, enero-febrero 1999, pp. 16-23.
- MENDIENTA, Fray Gerónimo de: *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 tomos, México, CONACULTA, 2002, (Cien de México).
- MOLINA, Fray Alonso de: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, 4ª. ed., edición facsimilar de la obra de 1571, México, Porrúa, 2001.
- MONAGHAN, John: *The Covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego: *Historia de Tlaxcala*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, CIESAS, Gobierno del estado de Tlaxcala y Universidad de Tlaxcala, 1998.
- NAVARRETE, Federico: "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, UNAM, CEMCA, 2000, pp. 155-179.
- NOWOTNY, Karl Anton: *Tlacuilolli: Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einemen Katalog der Codex Borgia Gruppe*, Berlin, Monumenta Americana III, 1961.
- \_\_\_\_\_ : "Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos", *Summa Anthropologica en Homenaje a Robert J. Weillaner*, México, INAH, 1966, pp. 417-419.
- OLIVIER, Guilhem: "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 81, 1995, pp. 105-141.
- \_\_\_\_\_ : "De Flechas, dardos y saetas. Mixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas", en: *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán B., Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Portilla (coords.), México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 309-324.

\_\_\_\_\_ : "Apuntes para el estudio de los ritos de acceso a la nobleza", ponencia presentada en el Simposio "Esteras y Tronos", Holanda, Universidad de Leiden, 2000.

\_\_\_\_\_ : "Bultos sagrados, flechas y fuego nuevo: fundación y poder en el *Mapa de Cuauhtinchan no. 2*, Manuscrito en prensa.

OLMOS, Fray Andrés de: *Arte de la lengua mexicana*, México, UNAM, 2002.

OUDIJK, Michel: "La genealogía de San Lucas Quiavini", *Acervos. Boletín de los archivos y bibliotecas de Oaxaca*, no.10, octubre-diciembre, 1998, pp. 21-25.

\_\_\_\_\_ : *Historiography of the Benizaa. The Postclassic and Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. Leiden, The Netherlands, CNWS-Universiteit Leiden, 2000.

PADDOCK, John: "Lo Nuiñe y la Mixteca", *Yucunitzá*, no.1, febrero de 1993, pp. 11-13.

POHL, John y Bruce Byland: "Mixtec landscape perception and archaeological settlement patterns", *Ancient Mesoamerica*, vol. 1, no. 1, 1990, pp. 113-131.

POHL, John M. D.: *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville-Tennessee, Vanderbilt University, 1994.

*Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de yanhuatlán, 1544-1546*, edición de María Teresa Sepúlveda y Herrera, México, INAH, 1999.

RABIN, Emily: *A Unified Chronology for the Mixtec Codices*. Manuscript in press, Vanderbilt University.

REENTS-BUDET, Dorie: *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Durham and London, Duke University Press, 1994.

REYES, Fray Antonio de los: *Arte en lengua mixteca*. Edición facsimilar de la obra publicada en 1593, Nashville – Tennessee, Vanderbilt University. 1976.

*Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1958.

- RODRÍGUEZ CANO, Laura: *El sistema de escritura Ñuiñe. Análisis del corpus de piedra grabados en la zona de la "Cañada" en la Mixteca Baja, Oaxaca*, Tesis para optar por el título de Licenciada en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles: *El sol y la cruz. Los Pueblos indios de Oaxaca Colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1996.
- ROSSELL, Cecilia y Ma. De los Ángeles Ojeda: *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2003.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. *et al.: Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.
- SAURWEIN, Anton: "Autenticidad de los glifos toponímicos del 'Círculo de Tepanecayotl' del *Códice Techialoyan García Granados*", *De tlacuilos y escribanos*. Xavier Noguez y Stepahie Wood (coords.), Michoacán, México, El Colegio Mexiquense – El Colegio de Michoacán, 1998, pp. 69-98.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de: *Primeros Memoriales*, edición facsimilar fotografiada por Ferdinand Anders, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- 
- \_\_\_\_\_ : *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª. ed. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, 2002 (Cien de México).
- SELER, Eduard: *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, traducción de Joachim von Mentz, edición y estudio preliminar Brígida von Mentz, México, Casa Juan Pablos. 2004.
- SIGNORINI, Italo, *et al.: Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista-CONACULTA, 1991.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo: *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Jalapa. Universidad Veracruzana, 1989.
- SMITH, Mary Elizabeth: *Picture writing from ancient southern Mexico. Mixtec place signs and maps*. Norman. University of Oklahoma Press, 1973 (a).

\_\_\_\_\_ : "The Relationship between Mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in codices Muro and Sánchez Solís", *Mesoamerican writing systems*, editado por Elizabeth P. Benson, Washington, Dumbarton Oaks, 1973 (b), pp. 47-98.

\_\_\_\_\_ : "The Earliest Mixtec Dynastic Records" *The Cloud People, Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, editado por Kent V. Flannery y Joyce Marcus, New York, Academic Press, 1983 (a), p. 213.

\_\_\_\_\_ : "The Mixtec writing system", *The Cloud People, Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, editado por Kent V. Flannery y Joyce Marcus, New York, Academic Press, 1983 (b), pp. 238-245.

\_\_\_\_\_ : "Regional points of view in the Mixtec Codices", *The Cloud People. Divergent evolution of Zapotec and Mixtec civilizations*, New York, Academic Press, 1983 (c), pp. 260-266.

SULLIVAN, Thelma D.: *Compendio de la gramática náhuatl*, 2ª. ed., prefacio de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1992.

SPORES, Ronald: "Postclassic settlements patterns in the Nochixtlan Valley", *The Cloud People: Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*. Editado por Kent V. Flannery y Joyce Marcus. New York, Academic Press, 1983, pp. 246-248.

\_\_\_\_\_ : *The Mixtecs in ancient and colonial times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

STENZEL, Werner: "The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion", *Actas del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, Stuttgart, 1972, pp. 347-352.

STOKES, Philip N.: "Una nueva correlación para los códices mixtecos", ponencia sustentada en el II Simposio Internacional de Códices y Documentos sobre México, 1994, Taxco, Guerrero.

TERRACIANO, Kevin: *Ñudzahui history: Mixtec writing and culture in colonial Oaxaca*, PH. D. Dissertation, Los Angeles, University of California, 1994.

TORQUEMADA, Fray Juan de: *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana*, Edición preparada por Miguel León-Portilla, 3ª. ed., México, UNAM, 1975, 7 vols.

TROIKE, Nancy P.: "Fundamental changes in the interpretations of the Mixtec codices", *American Antiquity*, 43, no. 4, 1978, pp. 553-558.

\_\_\_\_\_: *The Codex Colombino-Becker*. PH. D. Unpublished Dissertation, University of Texas, 1974.

VALVERDE, Carmen: *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, UNAM, 2004.

VAN GENNEP, Arnold: *The Rites of Passage* (1960). citado por Enrique Bonavides Mateos, "Ritos de pasaje entre los mayas antiguos". *Estudios de Cultura Maya*, XIX, México, UNAM, 1992, pp. 397-425.

*Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Introducción. selección y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM. 1984.

WINTER, Marcus: *Oaxaca. The archaeological record*. México, Minutiae Mexicana, 1992.

01094



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

Códices y señoríos.

Un análisis sobre los símbolos de poder  
en la Mixteca prehispánica

Volumen 2

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
P R E S E N T A  
MANUEL ÁLVARO HERMANN LEJARAZU

DIRECTORA DE TESIS:  
DRA. ASCENCIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO



FILOSOFIA  
Y LETRAS  
UNAM

MÉXICO, D.F.



2005

# Catálogo de ilustraciones

## Volumen 2

“Códices y señoríos.

Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica”

Manuel Álvaro Hermann Lejarazu



## INDICE DE FIGURAS

**Capítulo 1**

Figura 1:	Códice Bodley 40-I	14
Figura 2:	Códice Bodley 38-I	
Figura 3:	Códice Selden 1-I	15
Figura 4:	Códice Bodley 38-III y IV	
Figura 5:	Códice Bodley 38-II	16
Figura 6:	Códice Bodley 4-IV	
Figura 7:	Códice Bodley 40-IV	
Figura 8:	Códice Vindobonensis 35-I	17
Figura 9:	Códice Nuttall, página 1	
Figura 10:	Códice Nuttall, página 1	
Figura 11:	Códice Nuttall, página 1	18
Figura 12:	Códice Bodley 1-V	
Figura 13:	Códice Bodley 17-III	
Figura 14:	Códice Selden 2-I	19
Figura 15:	Códice Selden 1-III	
Figura 16:	Códice Vindobonensis 33 y 22	
Figura 17:	Códice Vindobonensis 49-II	20
Figura 18:	Penates	
Figura 19:	Vindobonensis 49-II y III	21
Figura 20:	Códice Selden 2-I	
Figura 21:	Vindobonensis 37-II	
Figura 22:	Códice Nuttall 36	22
Figura 23:	Códice Vindobonensis 35-II	
Figura 24:	Códice Vindobonensis 50-IV	23
Figura 25:	Códice Vindobonensis 45-II	24
Figura 26:	Códice Vindobonensis 20-II	
Figura 27:	Códice Vindobonensis 19	25
Figura 28:	Códice Vindobonensis 37-II	
Figura 29 A:	Códice Vindobonensis 22-II	26
Figura 29 B:	Códice Vindobonensis 21	
Figura 30:	Códice Vindobonensis 36 y 37	27
Figura 31:	Códice Nuttall 23-III	28
Figura 32:	Códice Bodley 3-IV	
Figura 33:	Códice Bodley 1-III	
Figura 34:	Códice Bodley 1-IV	
Figura 35:	Códice Vindobonensis reverso 1-3	29
Figura 36:	Códice Nuttall 21-I	
Figura 37:	Relieve de Tilantongo	
Figura 38:	Códice Vindobonensis 23-II	38
Figura 39:	Códice Vindobonensis 35-II	
Figura 40:	Códice Nuttall 21-II	
Figura 41:	Códice Bodley 1-III y Códice Vindobonensis reverso III-3	31
Figura 42:	Códice Bodley 4-II	
Figura 43:	Códice Bodley 4-II y Códice	32

Figura 44: Vindobonensis 42-III  
Códice Nuttall 19

## Capítulo 2

Figura 1:	Códice Nuttall 5-III	35
Figura 2:	Códice Bodley 38-II	
Figura 3:	Códice Bodley 38-IV	
Figura 4:	Códice Selden 1-I	36
Figura 5:	Códice Selden 2-I	
Figura 6:	Códice Vindobonensis 37-II	37
Figura 7:	Dresde 35b2	
Figura 8:	Vindobonensis 34-I	
Figura 9:	Códice Nuttall 1	38
Figura 10:	Códice Nuttall 46-III	
Figura 11:	Nuttall 64-I	
Figura 12:	Nuttall 79-I	
Figura 13:	Cabeza de serpiente de Yaxchilán y Altar O de Copán	39
Figura 14:	Altar 41 de Copán	
Figura 15:	Códice Nuttall 15	
Figura 16:	Primeros Memoriales, f. 261r	
Figura 17:	Códice Azcatitlan, Lámina VIII	40
Figura 18:	Códice Borbónico 20	
Figura 19:	Códice Borbónico 34	
Figura 20:	Primeros Memoriales, f. 262 v	
Figura 21:	Piedra del Sol	41
Figura 22:	Códice Selden 8-IV	
Figura 23:	Bodley 31-III	
Figura 24:	Sr. 8-Conejo. Nuttall 30, Sr. 12-Casa. Nuttall 31, Sr. 2-Agua. Nuttall 32 y Sr. 10-Zopilote. Nuttall 33	42
Figura 25:	Bodley 15-III	
Figura 26:	Bodley 34-III	
Figura 27:	Bodley 33-III	43
Figura 28:	Bodley 33-III	
Figura 29:	Bodley 33-III	
Figura 30:	Bodley 33-II	
Figura 31:	Bodley 33-III	
Figura 32:	Códice Selden 6-III	
Figura 33:	Códice Durán, Lámina 33	44
Figura 34:	Nuttall 13	
Figura 35:	Nuttall 44-II	
Figura 36:	Nuttall 69-I	45
Figura 37:	Códice Selden 12-I y II	
Figura 38:	Nuttall 19	46
Figura 39:	Rollo Selden, Lámina 1	
Figura 40:	Bodley 12-IV	
Figura 41:	Códice Bodley 9-V, Códice	47

Figura 42:	Colombino 6-III y Nuttall 44-III Códice Nuttall 70-IV, Códice Nuttall 81-I, Códice Nuttall 82-III y Vindobonensis reverso VI-2	48
Figura 43:	Nuttall 53-I	49
Figura 44:	Códice Colombino 10-I y Nuttall 50-IV	
Figura 45:	Códice Selden 5-II	50
Figura 46:	Códice Selden 14-III	
Figura 47:	Códice Selden 3-I	
Figura 48:	Códice Selden 5-II	
Figura 49:	Selden 5-III	51
Figura 50:	Selden 8-IV	
Figura 51:	Selden 14-I	
Figura 52:	Selden 3-I	
Figura 53:	Selden 3-III	52
Figura 54:	Selden 4-III	
Figura 55:	Selden 5-I	
Figura 56:	Selden 5-III	
Figura 57:	Selden 9-I	53
Figura 58:	Selden 14-IV	
Figura 59:	Códice Becker 12	
Figura 60:	Becker 8-III	
Figura 61:	Códice Egerton 27 y 29 y Vindobonensis 15-I	54
Figura 62:	Bodley 10-I	
Figura 63:	Bodley 31-V	
Figura 64:	Bodley 23-IV	
Figura 65:	Vindobonensis 25	55
Figura 66:	Nuttall 52-III	
Figura 67:	Bodley 9-II	56
Figura 68:	Colombino 13	
Figura 69:	Nuttall 28-III	

### Capítulo 3

Figura 1:	Nuttall 18-II y 21-II	59
Figura 2:	a) Nuttall 83, b) Colombino 5, c) Bodley 25	
Figura 3:	Nuttall 21 y 69 y Bodley 31-III	
Figura 4:	a) Bodley 21, b) Becker 9,	
Figura 5A y 5B:	Selden 3-I	
Figura 6:	Selden 8-II	60
Figura 7:	a) Bodley 34-V, b) Bodley 18-IV, c) Nuttall 84-I, d) Nuttall 83-III	
Figura 8:	Bodley 4-I, Nuttall 81-II y Vindobonensis 41-I	61
Figura 9:	Vindobonensis 35	
Figura 10:	Vindobonensis 30	

Figura 11:	Nuttall 16	
Figura 12:	Becker 11 y Nuttall 83-I	
Figura 13:	Vindobonensis 31 y 26	62
Figura 14:	Bodley 7-III	
Figura 15:	Vindobonensis 39-III	
Figura 16:	Nuttall 37-I	
Figura 17:	Becker 8-III	
Figura 18:	Código Azcatitlan, lamina 3	63
Figura 19:	Código Boturini, lamina 2	62
Figura 20:	Nuttall 2	62
Figura 21:	a) Nuttall 14, b) Nuttall 15-I, c) Nuttall 15-II	64
Figura 22:	Vindobonensis 49-IV	65
Figura 23:	Nuttall 19	
Figura 24:	Nuttall 19	
Figura 25:	Nuttall 19	66
Figura 26:	Nuttall 21-II	67
Figura 27:	Nuttall 42-I	68
Figura 28:	a) Nuttall 14, b) Nuttall 17-III	
Figura 29:	Vindobonensis 48-III	69
Figura 30:	a) Nuttall 18-III, b) Nuttall 19	
Figura 31:	Nuttall 19	70
Figura 32:	Nuttall 25-III	
Figura 33:	a) Nuttall 83-II, b) Colombino 19-III	
Figura 34:	Selden 3-II	71
Figura 35:	a) Vindobonensis 31-III, b) Nuttall 37-I	
Figura 36:	Vindobonensis 27-II	
Figura 37:	Selden 5-II y III	72
Figura 38:	Selden 3-III y IV	
Figura 39:	Selden 4 y 5 -I	73
Figura 40:	Bodley 13 y 14-I	74
Figura 41:	Colombino 14-II	
Figura 42:	a) Bodley 9-I, b) Selden 3-IV	
Figura 43:	Vindobonensis 26	75
Figura 44:	Selden 3-I y II	
Figura 45:	a) Bodley 7-II y III, b) Bodley 7-III, c) Bodley 7-IV	
Figura 46:	Bodley 31-III	
Figura 47:	Lienzo de Zacatepec II	76
Figura 48:	Colombino 17-III	
Figura 49:	Nuttall 55-IV	
Figura 50:	Colombino 17-II	77
Figura 51:	Colombino 18-III	
Figura 52:	Vindobonensis 48-II	
Figura 53:	Vindobonensis 48-III	78
Figura 54:	Vindobonensis 42-II y 41-I	79
Figura 55:	Vindobonensis 38-III	
Figura 56:	Vindobonensis 34-IV	
Figura 57:	a) Vindobonensis 35-II,	

Figura 58:	b) Vindobonensis 30	
Figura 59:	Vindobonensis 37-I	80
Figura 60:	Selden 3-II	
	a) Becker 7, b) Nuttall 83-I,	
	c) Vindobonensis	
Figura 61:	Selden 3-I	
Figura 62:	Selden 3	81
Figura 63:	Selden 14-III y 3-IV	82
Figura 64:	Selden 8	
Figura 65:	Selden 11-IV y Selden 12-I y II	83
Figura 66:	Nuttall 68 y 69	84
Figura 67:	Selden 11-IV	85
Figura 68:	Rollo Selden	
Figura 69:	Nuttall 1	86
Figura 70:	Nuttall 2	
Figura 71:	Nuttall 18	87
Figura 72:	Vindobonensis 31-I	
Figura 73:	Vindobonensis 18-I,	
	Vindobonensis 17-II y	
	Vindobonensis 15-I	

#### Capítulo 4

Figura 1:	Códice Nuttall 18-II	90
Figura 2:	Nuttall 19 y Vindobonensis 44-III	
Figura 3:	Colombino 6-III y Bodley 9-I	
Figura 4:	Vindobonensis 48-III	
Figura 5:	Dintel 5 de Yaxchilán	91
Figura 6:	Códice Nuttall 1	
Figura 7:	Códice Nuttall 79-I	
Figura 8:	Códice Nuttall 18-II	
Figura 9:	Nuttall 18-II	92
Figura 10:	Vindobonensis 45-IV	
Figura 11:	Códice Fejérváry-Mayer 1	
Figura 12:	Colombino 4-III	
Figura 13:	Nuttall 18-II	93
Figura 14:	Dintel 2 de Yaxchilán	
Figura 15:	Vindobonensis 48	94
Figura 16:	Bodley 17-II	
Figura 17:	Nuttall 1	95
Figura 18:	Nuttall 1	
Figura 19:	Nuttall 2	
Figura 20:	Códice Nuttall 1	
Figura 21:	Nuttall 14	
Figura 22:	Códice Nuttall 15-I	96
Figura 23:	Nuttall 16-III	97
Figura 24:	Nuttall 18-II	
Figura 25:	Códice Nuttall 14 y 15-II	
Figura 26:	Nuttall 17-II	
Figura 27:	Nuttall 18-II	98
Figura 28:	Nuttall 16-I	

Figura 29:	Nuttall 19	99
Figura 30:	Colombino 6-II	
Figura 31:	Colombino 5	100
Figura 32:	Códice Aubin no. 20	
Figura 33:	Nuttall 70-II	101
Figura 34:	Nuttall 52-III y II	
Figura 35:	Nuttall 53-IV	102
Figura 36:	Nuttall 68-II	
Figura 37:	Nuttall 68-IV	103
Figura 38:	Nuttall 68-IV	
Figura 39:	Nuttall 69-I	
Figura 40:	Nuttall 69-II	104
Figura 41:	Nuttall 37-I	
Figura 42:	Rollo Selden	105
Figura 43:	Nuttall 13-I	
Figura 44:	Nuttall 31-II	
Figura 45:	Nuttall 24-II	
Figura 46:	Nuttall 25-III	

## Capítulo 5

Figura 1:	Códice Nuttall 78-III y 19	108
Figura 2:	Códice Nuttall 30-II	
Figura 3:	Códice Florentino Lib. 8	
Figura 4:	Códice Borgia 9	
Figura 5:	Códice Borbónico 19 y 4	109
Figura 6:	Códice Nuttall 78-III	
Figura 7:	Nuttall 23-III	
Figura 8:	Códice Nuttall 30-I	
Figura 9:	Becker 6-II	110
Figura 10:	Nuttall 26-III	
Figura 11:	Nuttall 82-I	
Figura 12:	Nuttall 79-I	
Figura 13:	Códice Colombino 17-III	111
Figura 14:	Nuttall 11-III	
Figura 15:	Nuttall 10-II	
Figura 16:	Selden 10-IV	
Figura 17:	Nuttall 15-II	
Figura 18:	Selden 18-III	
Figura 19:	Nuttall 10-II	
Figura 20:	Selden 5-II	
Figura 21:	Vindobonensis 52	
Figura 22:	Vindobonensis reverso V-2	
Figura 23:	Nuttall 24-I	112
Figura 24:	Selden 5-II	
Figura 25:	Selden 1-I	
Figura 26:	Nuttall 5-II	
Figura 27:	Selden 1-I	
Figura 28:	Colombino 3-II	
Figura 29:	Nuttall 44 II y III	113

Figura 30:	Colombino 10-I	
Figura 31:	Selden 10-II	114
Figura 32:	Selden 13-III y 9-II	
Figura 33:	Selden 13-IV	
Figura 34:	Selden 16-II	
Figura 35:	Selden 12-II	
Figura 36:	Selden 13-II	
Figura 37:	Vaso de El Naranjo, Guatemala	115
Figura 38:	Códice Azcatitlan 19	
Figura 39:	Códice García Granados	
Figura 40:	Códice García Granados	116
Figura 41:	Nuttall 10-II	
Figura 42:	Nuttall 27-I	
Figura 43:	Nuttall 30-II	
Figura 44:	Nuttall 42-I y 79-II	
Figura 45:	Nuttall 29-I y 32-II	117
Figura 46:	Nuttall 32-III	
Figura 47:	Nuttall 31-III	
Figura 48:	Nuttall 34-III	
Figura 49:	Bodley 9-II y 34-I	
Figura 50:	Nuttall 52-III	
Figura 51:	Nuttall 44-II	118
Figura 52:	Nuttall 80-I y Vindobonensis 33-II	
Figura 53:	Primeros Memoriales, f. 51r	
Figura 54:	Códice Florentino, Lib. 8	
Figura 55:	Códice Florentino, Lib. 8	
Figura 56:	Primeros Memoriales, f.52r	119
Figura 57:	Primeros Memoriales, f. 53r	
Figura 58:	Nuttall 10-I	
Figura 59:	Nuttall 24-II	
Figura 60:	Bodley 7-IV	
Figura 61:	Selden 16-II	
Figura 62:	Selden 20-I	120
Figura 63:	Lienzo de Zacatepec	
Figura 64:	Becker 3-I	
Figura 65:	Bodley 9-II	
Figura 66:	Bodley 31-III	
Figura 67:	Bodley 31-III y Nuttall 34-III	
Figura 68:	Selden 12-I y Selden 8-II	121
Figura 69:	Vindobonensis 52-II	
Figura 70:	Vindobonensis 31-I	
Figura 71:	Vindobonensis 48-III	
Figura 72:	Nuttall 18-II	
Figura 73:	Nuttall 16-II	122
Figura 74:	Vindobonensis 49-III	
Figura 75:	Vindobonensis 42-II	
Figura 76:	Colombino 3-II	
Figura 77:	Colombino 6-III	123
Figura 78:	Nuttall 17-I	

Figura 79:	Nuttall 54-I	124
Figura 80:	Nuttall 11-II	

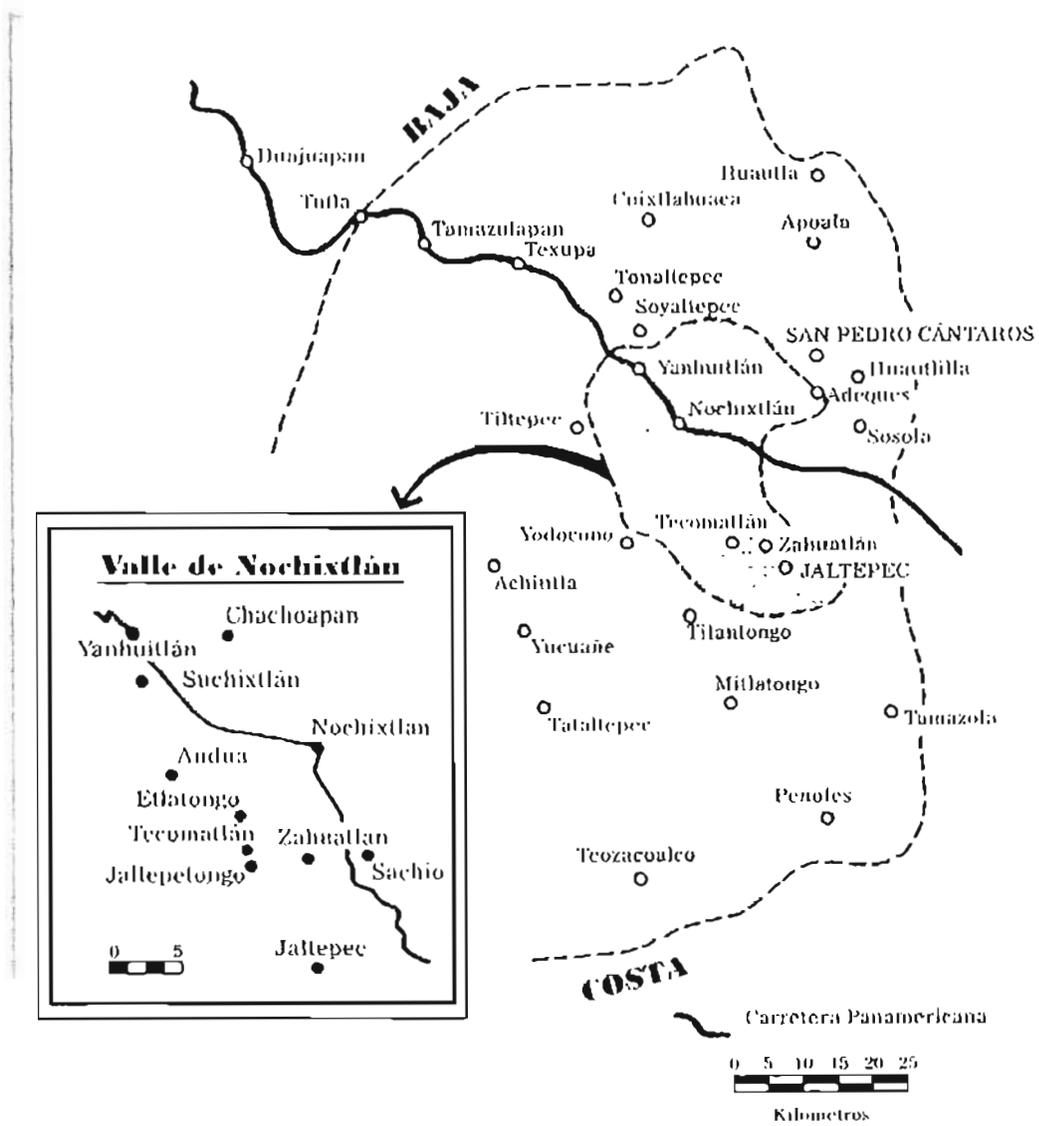
## Capítulo 6

Figura 1:	Dintel 53 de Yaxchilan	127
Figura 2:	Códice Azcatitlan 13	
Figura 3:	Códice Azcatitlan 21	
Figura 4:	Nuttall 6-III	
Figura 5:	Nuttall 10-II	128
Figura 6:	Nuttall 6-I	
Figura 7:	Nuttall 15-I	
Figura 8:	Nuttall 27-III	
Figura 9:	Nuttall 30-I y II	
Figura 10:	Nuttall 27-I	
Figura 11:	Nuttall 6-I	129
Figura 12:	Nuttall 34-III	
Figura 13:	Bodley 6-III	
Figura 14:	Nuttall 24-I	
Figura 15:	Nuttall 12-I	
Figura 16:	Nuttall 31-III	
Figura 17:	Colombino 14-II y 5-I	130
Figura 18:	Colombino 6-I	
Figura 19:	Colombino 5-I	
Figura 20:	Colombino 13-III	131
Figura 21:	Becker 7-III	
Figura 22:	Bodley 32-IV	
Figura 23:	Vindobonensis reverso II-3	
Figura 24:	Colombino 17-III	132
Figura 25:	Nuttall 50-III	
Figura 26:	Vindobonensis reverso IV-I	
Figura 27:	Nuttall 76-IV	
Figura 28:	Nuttall 77-IV	
Figura 29:	Nuttall 28-II y 78-III	133
Figura 30:	Vindobonensis 25-II	
Figura 31:	Nuttall 7-I	
Figura 32:	Nuttall 52-II, Bodley 7-II y Nuttall 23-II	
Figura 33:	Colombino 18-II	134
Figura 34:	Nuttall 81 y 82	
Figura 35:	Nuttall 29-I	
Figura 36:	Selden 7-II	
Figura 37:	Nuttall 26-III	
Figura 38:	Becker 6-II	
Figura 39:	Nuttall 28-III	135
Figura 40:	Vindobonensis 42-III	
Figura 41:	Nuttall 1	
Figura 42:	Nuttall 5-III	136
Figura 43:	Nuttall 33-I	
Figura 44:	Colombino 18-II	
Figura 45:	Nuttall 31-I	

Figura 46:	Nuttall 46-I	
Figura 47:	Nuttall 45-IV	
Figura 48:	Bodley 10-III	137
Figura 49:	Nuttall 50-II y III	
Figura 50:	Colombino 6-II	
Figura 51:	Bodley 33-I	138
Figura 52:	Suelden 3-III y IV	
Figura 53:	Colombino 5 y 6-II, Colombino 6-II y Nuttall 84-I	139

## Capítulo 1

# El origen sagrado de los gobernantes



Mapa 1 Ubicación del Valle de Nochixtlán en la Mixteca Alta (Adaptado de Smith, 1994)

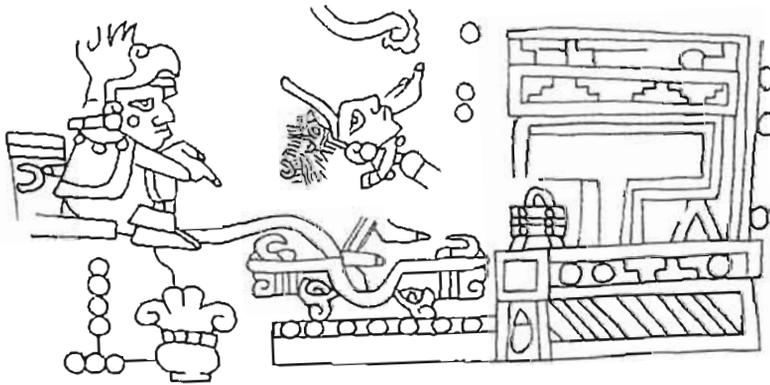


Figura 1: Códice Bodley 40-1

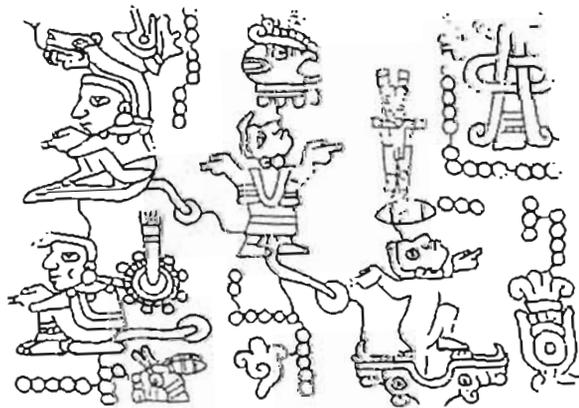


Figura 2: Códice Bodley 38-1

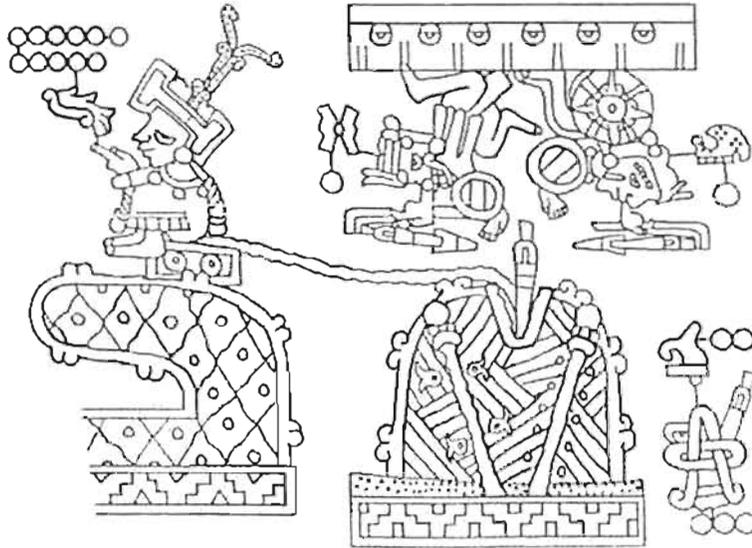


Figura 3: Códice Selden 1-1

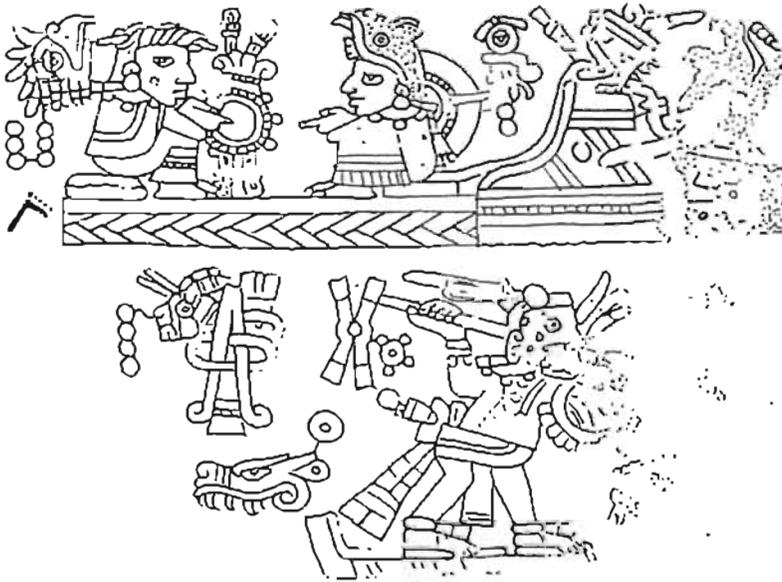


Figura 4: Códice Bodley 38-III y IV



Figura 5: Códice Bodley 38-II



Figura 6: Códice Bodley 4-IV



Figura 7: Códice Bodley 40-IV

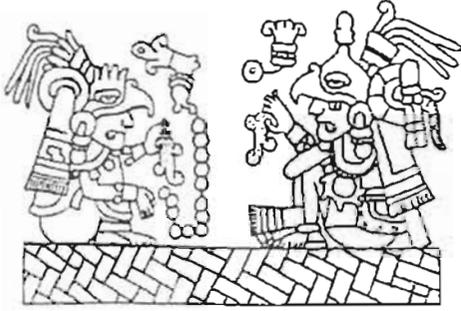


Figura 8: Códice Vindobonensis 35-1

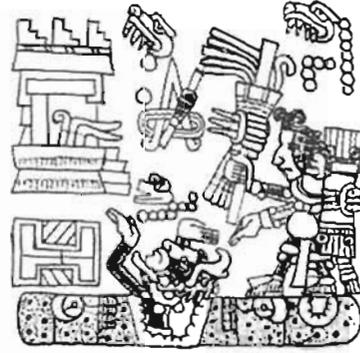


Figura 9: Códice Nuttall, página 1



Figura 10: Códice Nuttall, página 1



Figura 11: Códice Nuttall, página 1

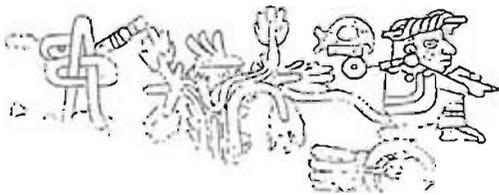


Figura 12: Códice Bodley 1-V



Figura 13: Códice Bodley 17-III

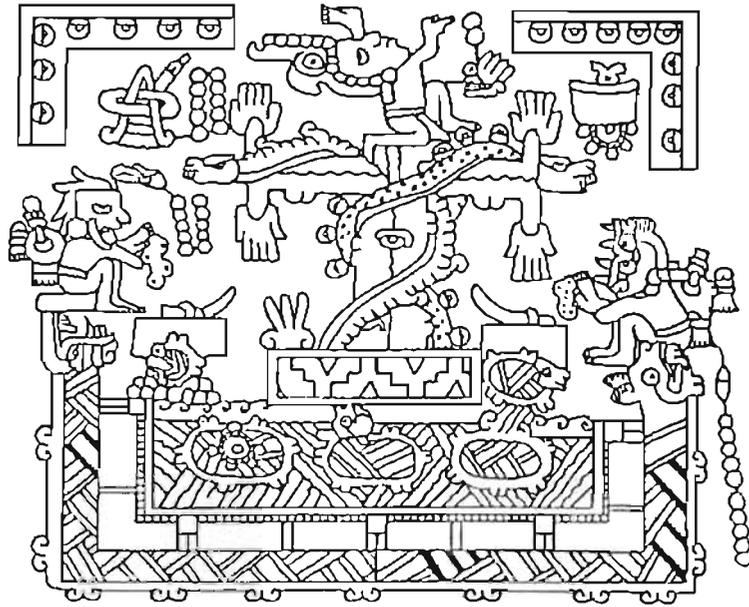


Figura 14: Códice Selden 2-1

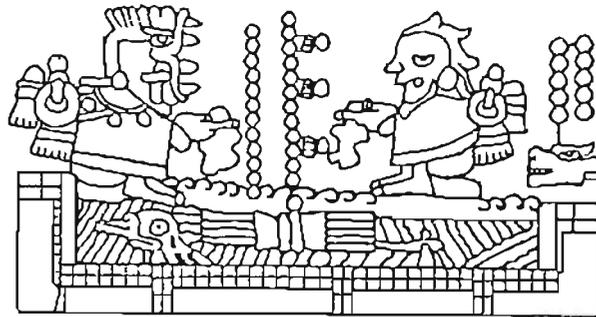


Figura 15: Códice Selden 1-III

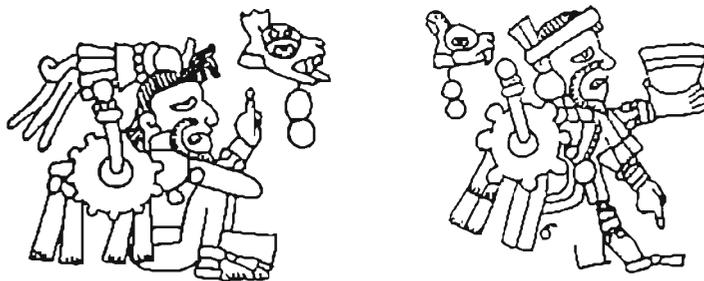


Figura 16: Códice Vindobonensis 33 y 22



Figura 17: Códice Vindobonensis 49-II

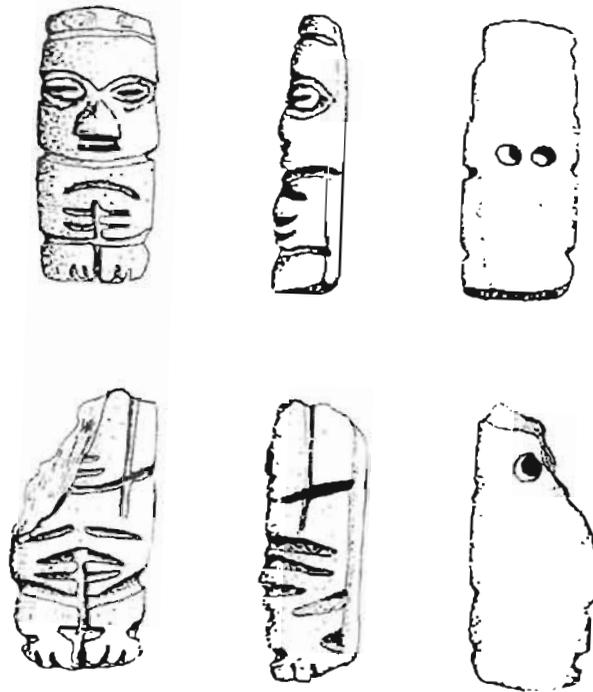


Figura 18: Penates

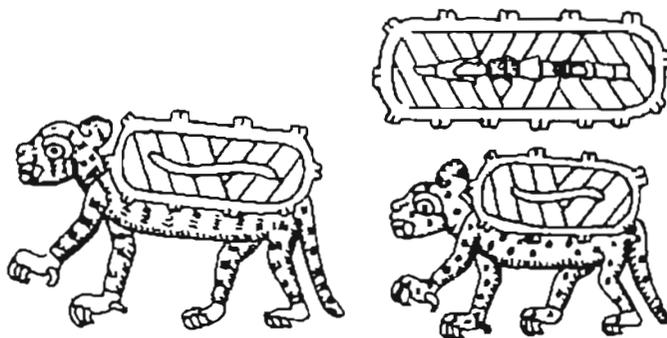


Figura 19: Vindobonensis 49-II y III

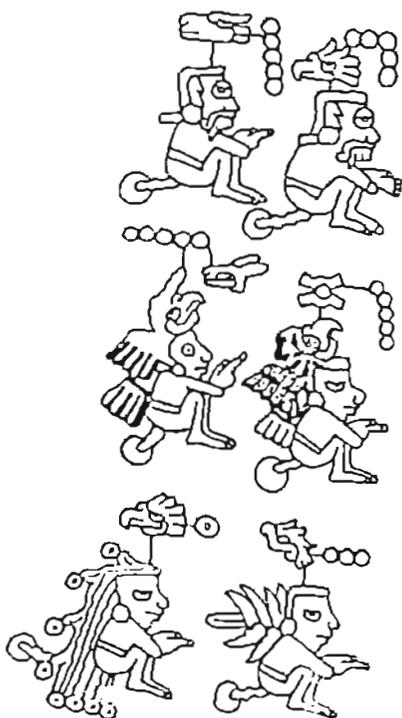


Figura 20: Códice Selden 2-1

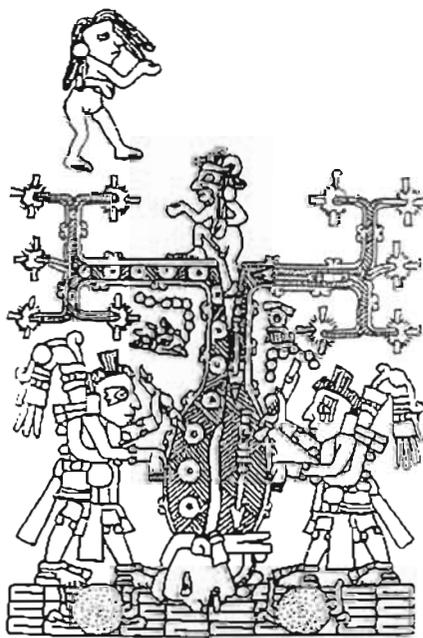


Figura 21: Vindobonensis 37-II

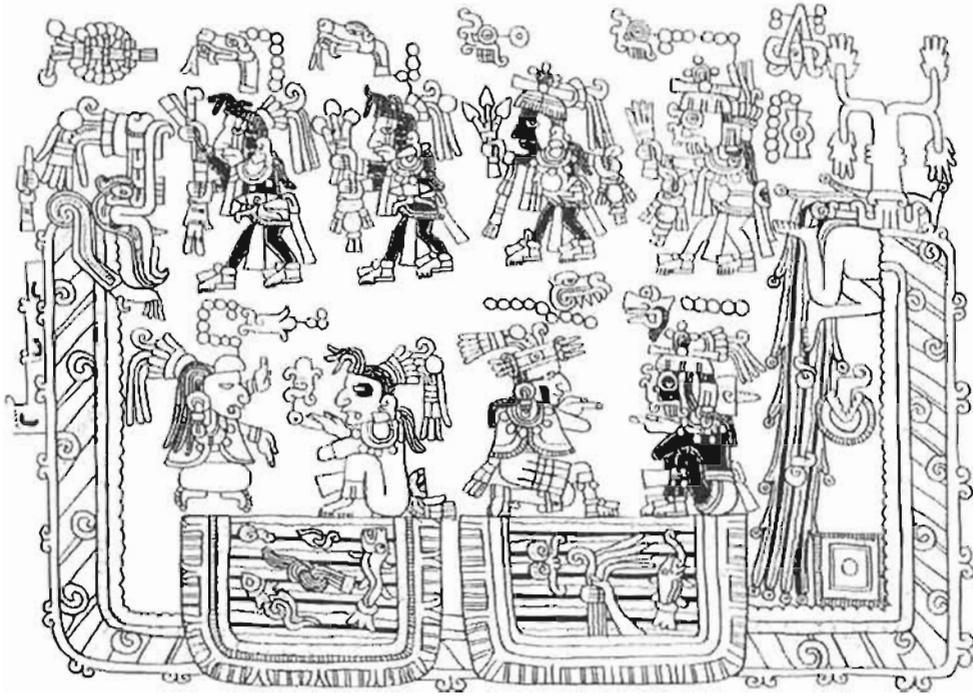


Figura 22: Códice Nuttall 36

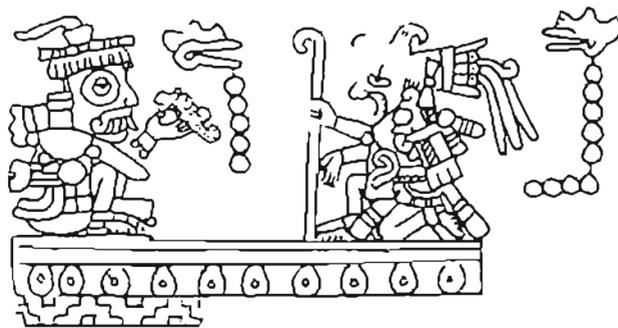


Figura 23: Códice Vindobonensis 35-II

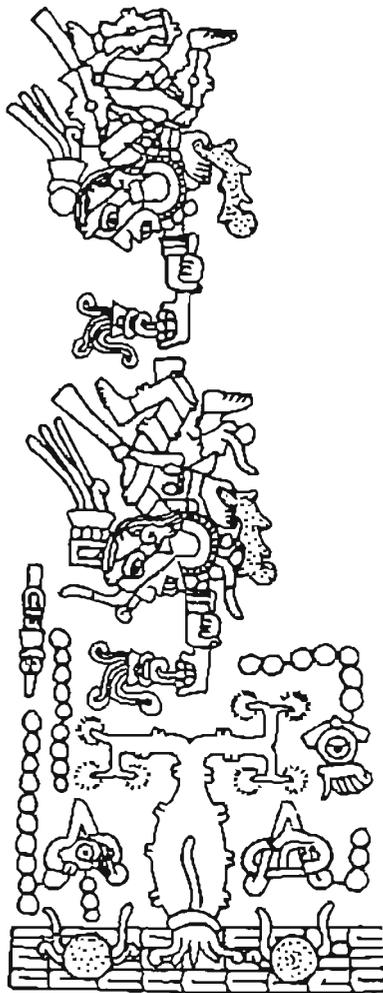


Figura 24: Códice Vindobonensis 50-IV

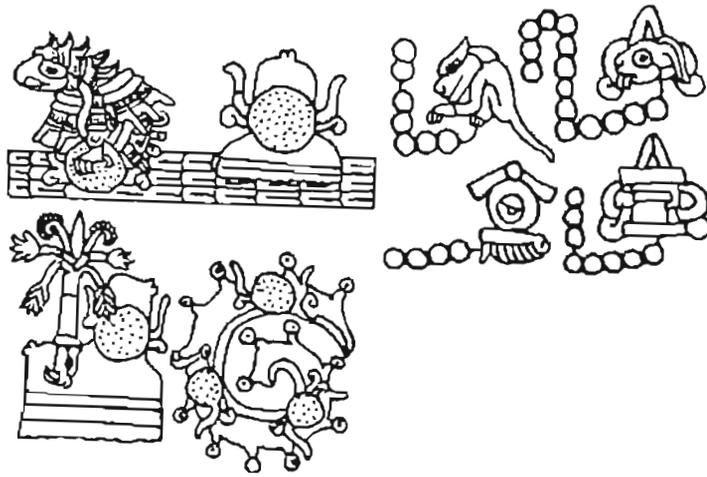


Figura 25: Códice Vindobonensis 45-II

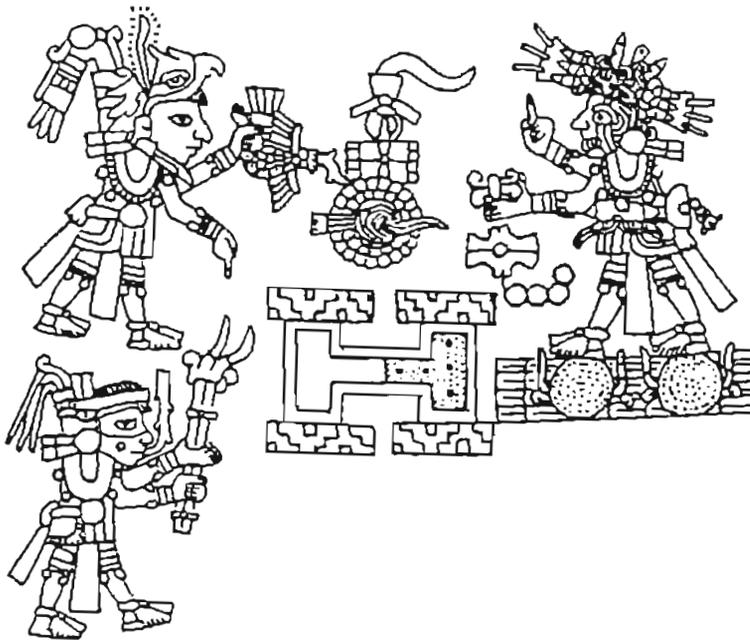


Figura 26: Códice Vindobonensis 20-II

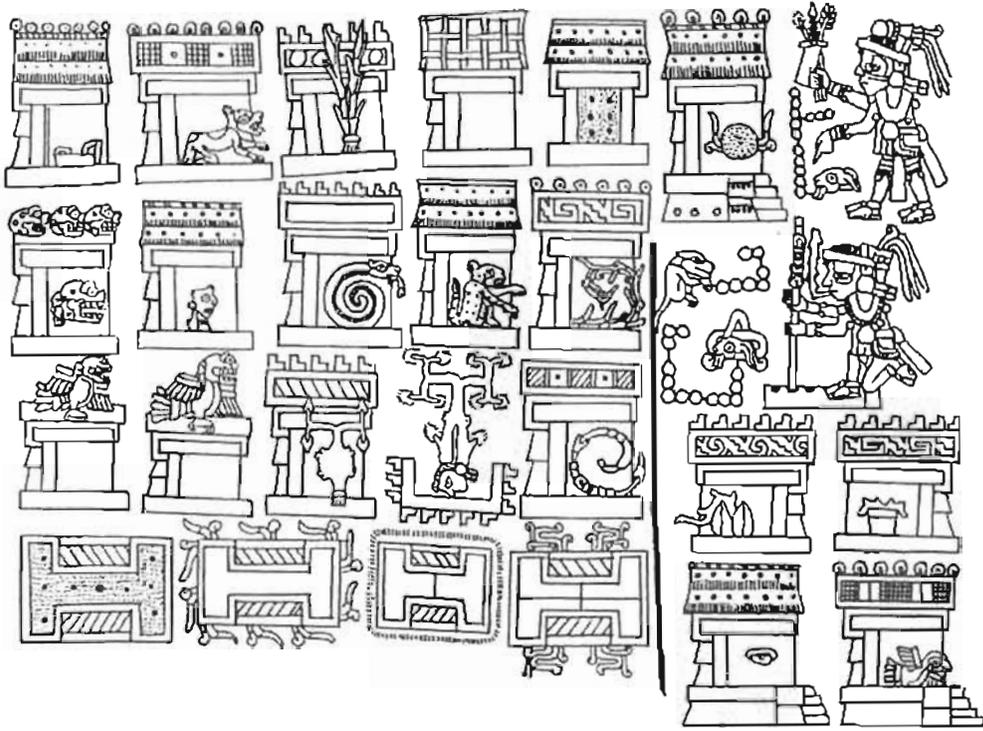


Figura 27: Códice Vindobonensis 19

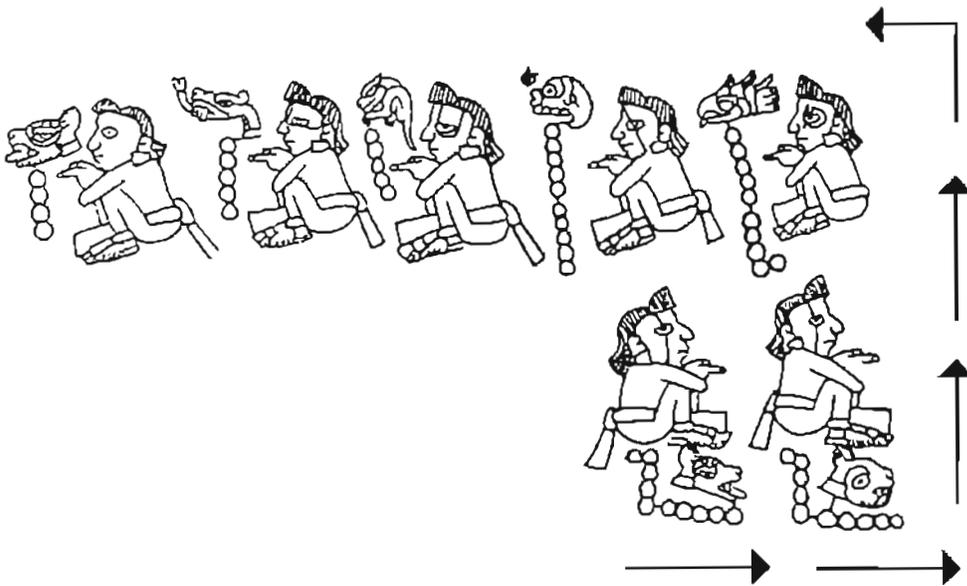


Figura 28: Códice Vindobonensis 37-II



Figura 29 A: Códice Vindobonensis 22-II

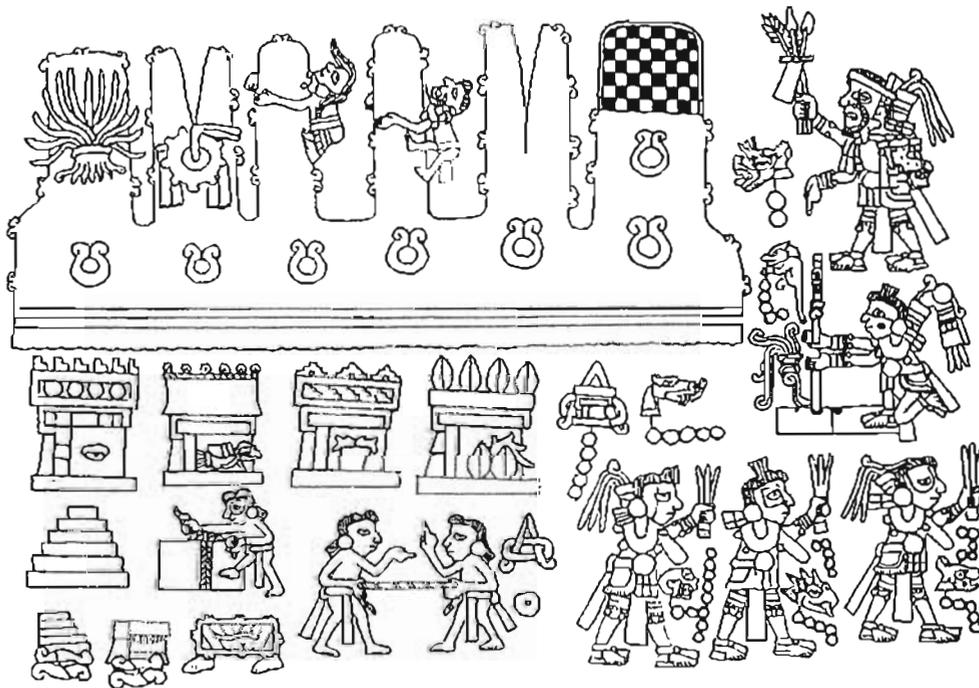


Figura 29 B: Códice Vindobonensis 21

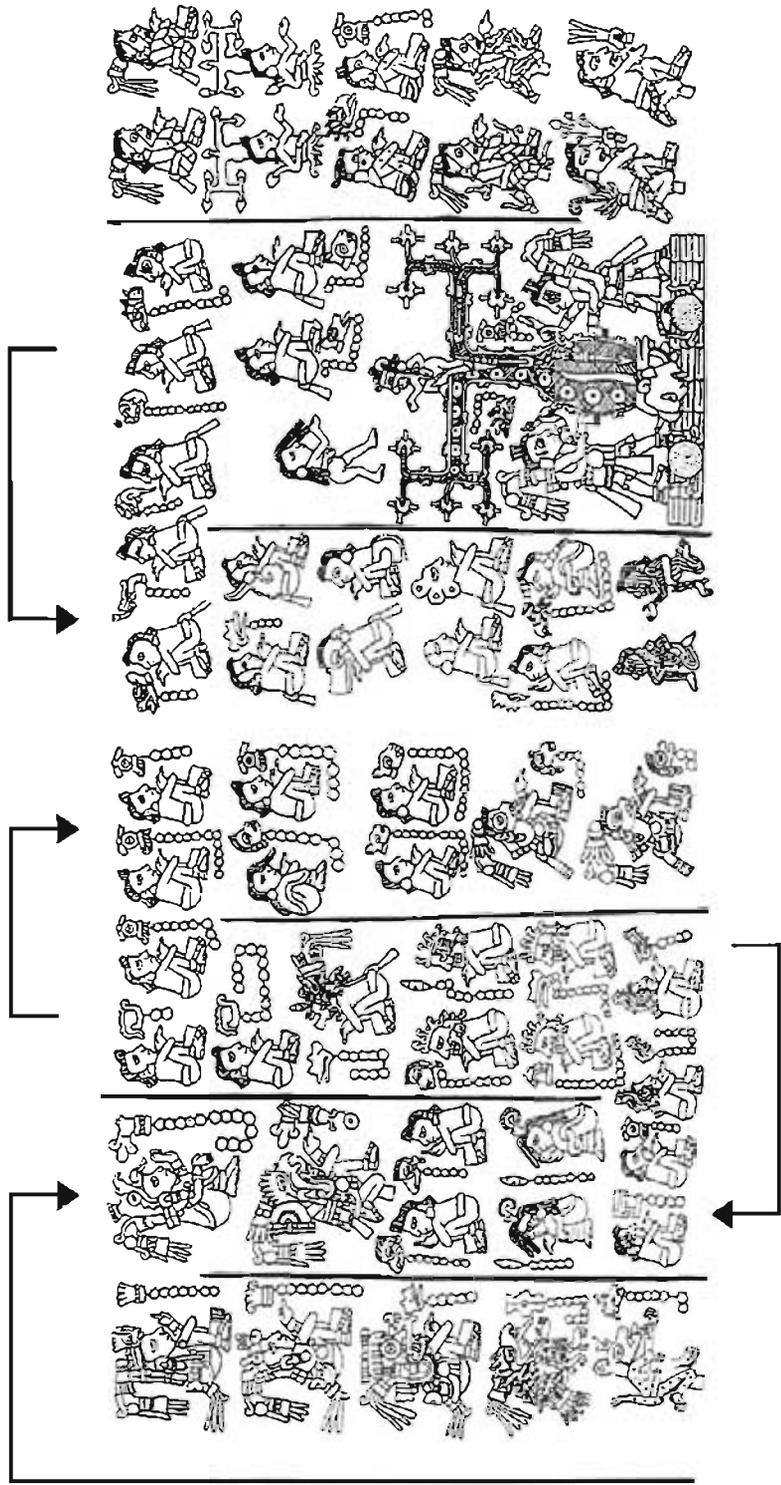


Figura 30: Códice Vindobonensis 36 y 37



Figura 31: Códice Nuttall 23-III

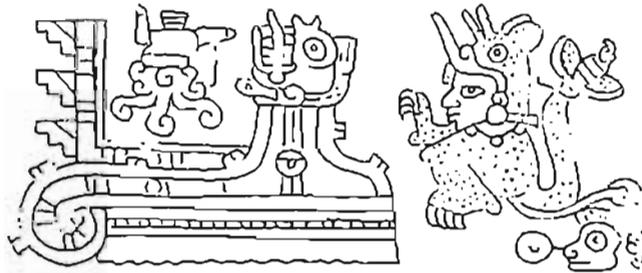


Figura 32: Códice Bodley 3-IV

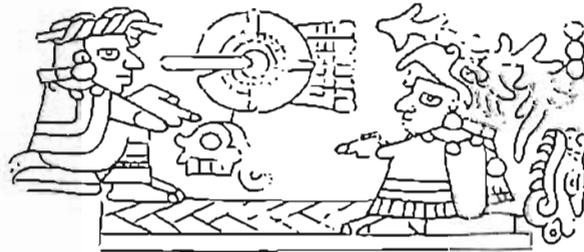


Figura 33: Códice Bodley 1-III

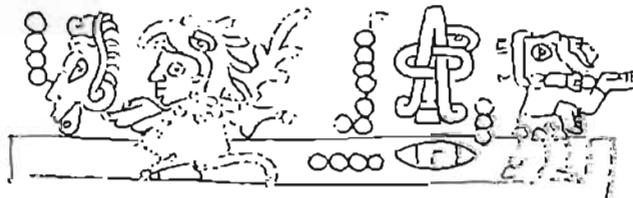


Figura 34: Códice Bodley 1-IV



Figura 35: Códice Vindobonensis reverso 1-3

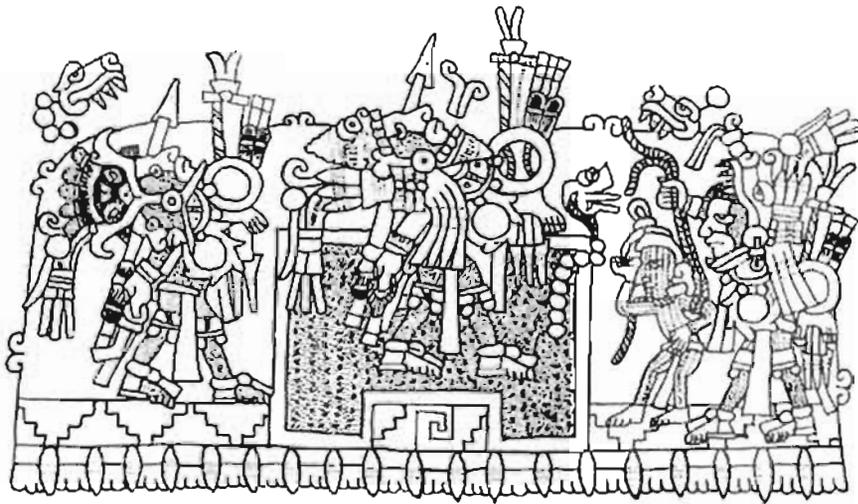


Figura 36: Códice Nuttall 21-1

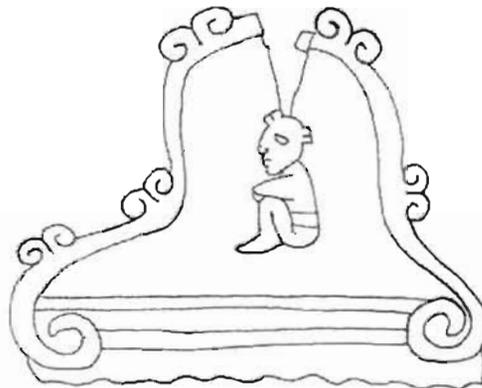


Figura 37: Relieve de Tilantongo

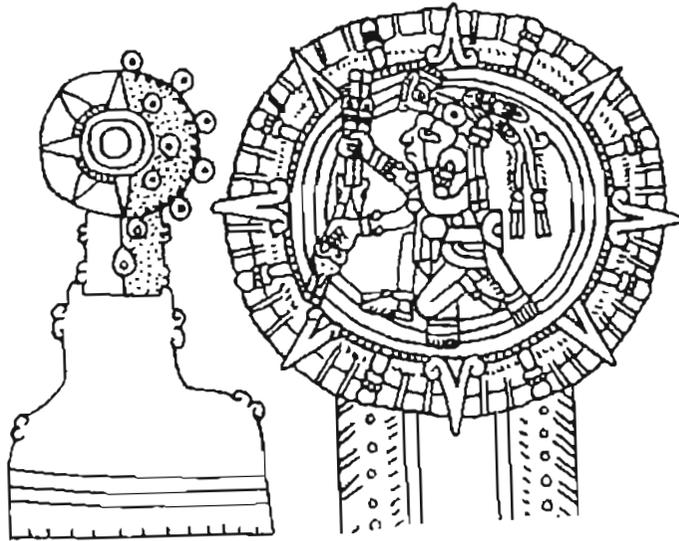


Figura 38: Códice Vindobonensis 23-II



Figura 39: Códice Vindobonensis 35-II

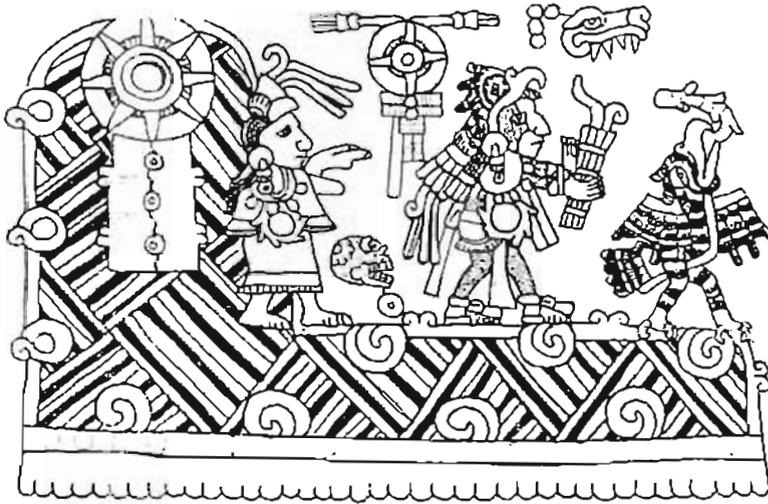


Figura 40: Códice Nuttall 21-II

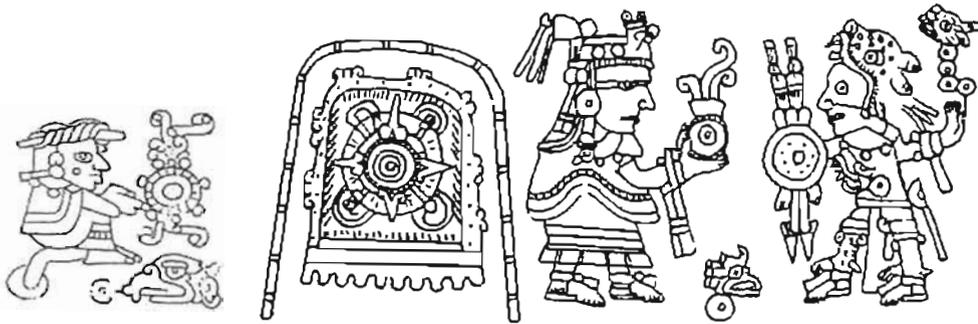


Figura 41: Códice Bodley 1-III y Códice Vindobonensis reverso III-3

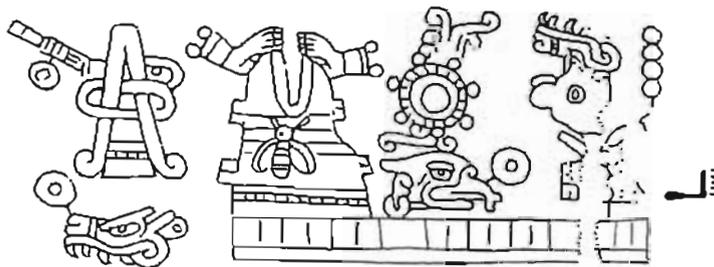


Figura 42: Códice Bodley 4-II



Figura 43: Códice Bodley 4-II y Códice Vindobonensis 42-III

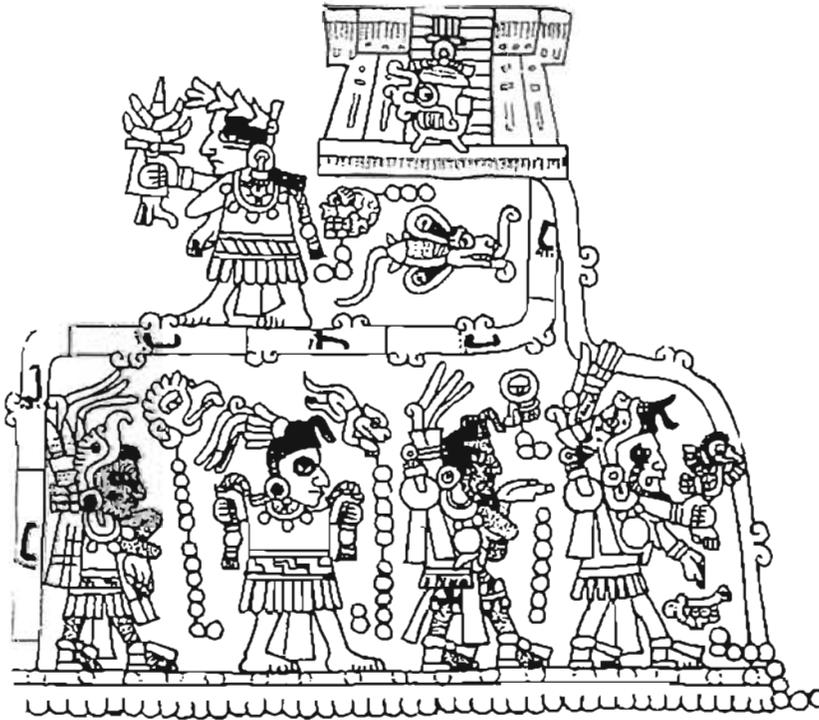


Figura 44: Códice Nuttall 19

## Capítulo 2

# Ceremonias y rituales de entronización





Figura 1: Códice Nuttall 5-III



Figura 2: Códice Bodley 38-II



Figura 3: Códice Bodley 38-IV

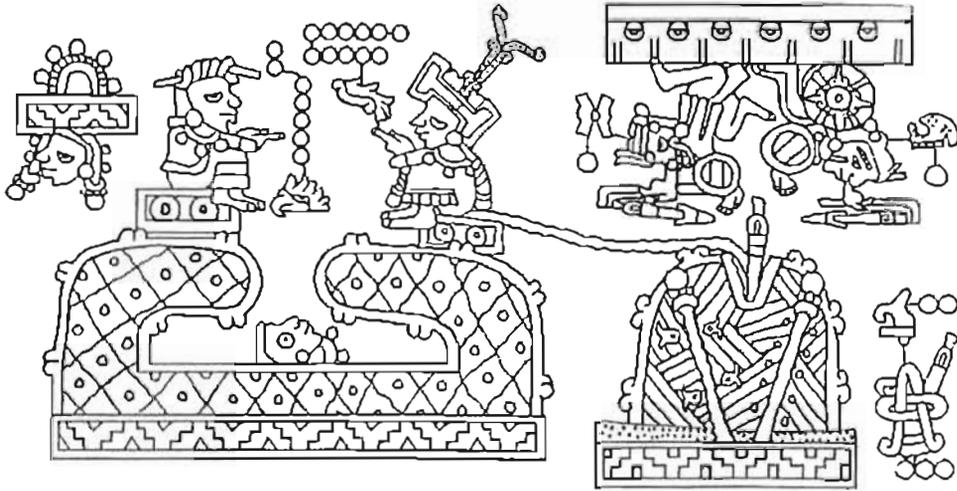


Figura 4: Códice Selden 1-1

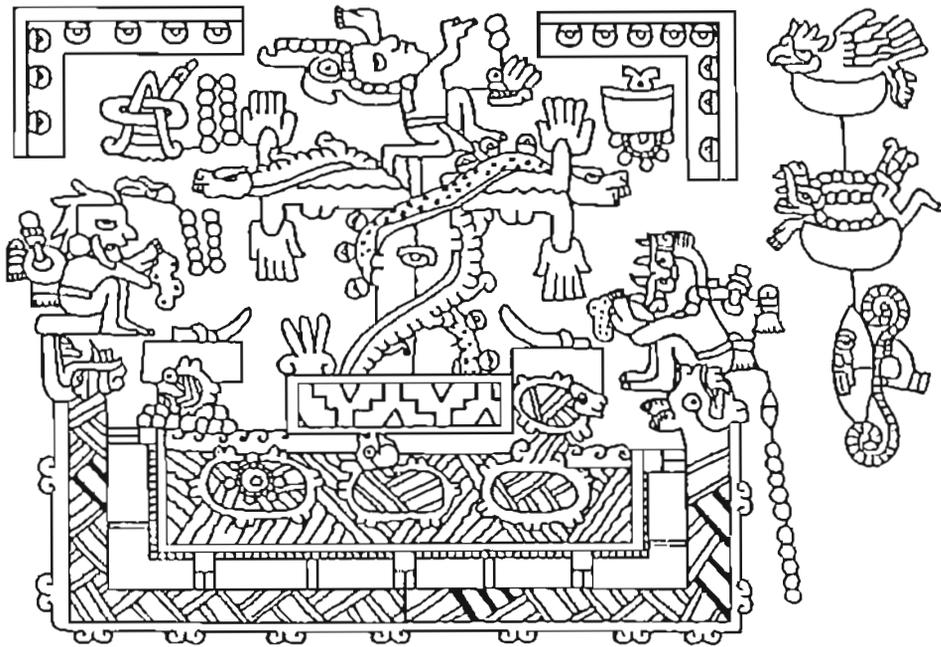


Figura 5: Códice Selden 2-1

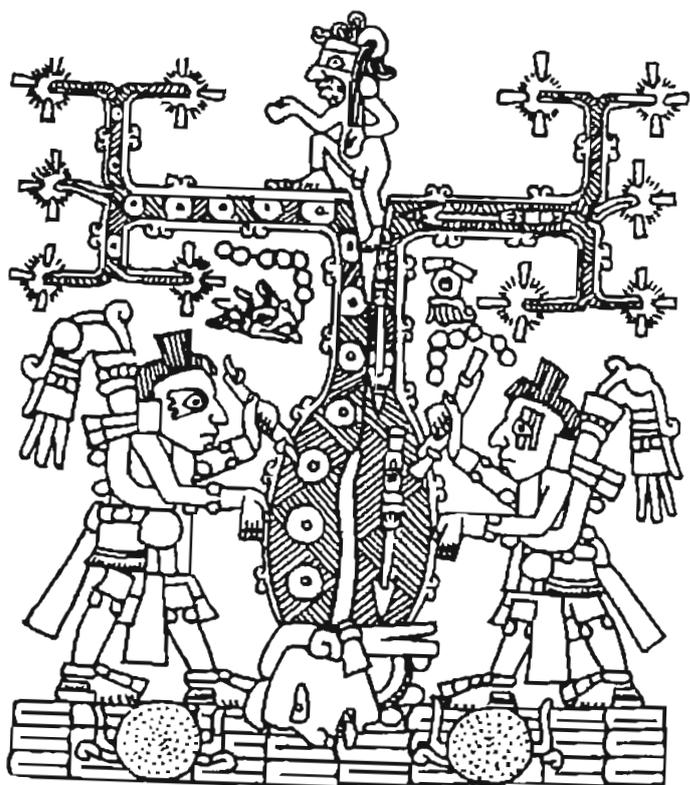


Figura 6: Códice Vindobonensis 37-II



Figura 7: Dresde 35b2



Figura 8: Vindobonensis 34-I

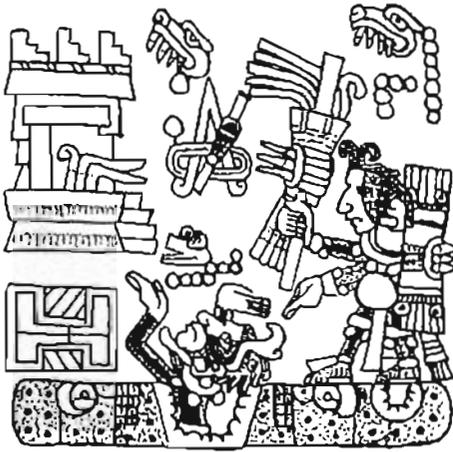


Figura 9: Códice Nuttall 1

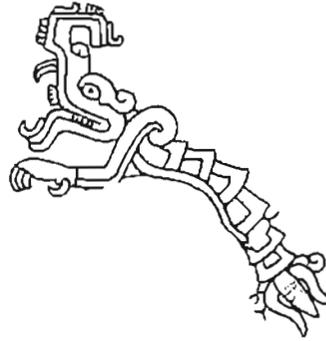


Figura 10: Códice Nuttall 46-III



Figura 11: Nuttall 64-1

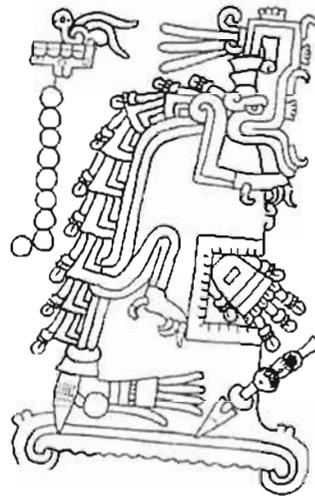


Figura 12: Nuttall 79-1

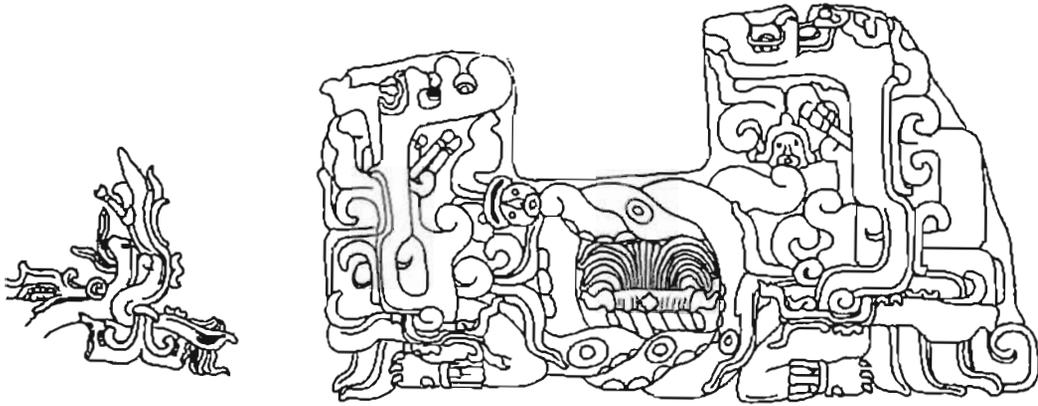


Figura 13: Cabeza de serpiente de Yaxchilán y Altar O de Copán

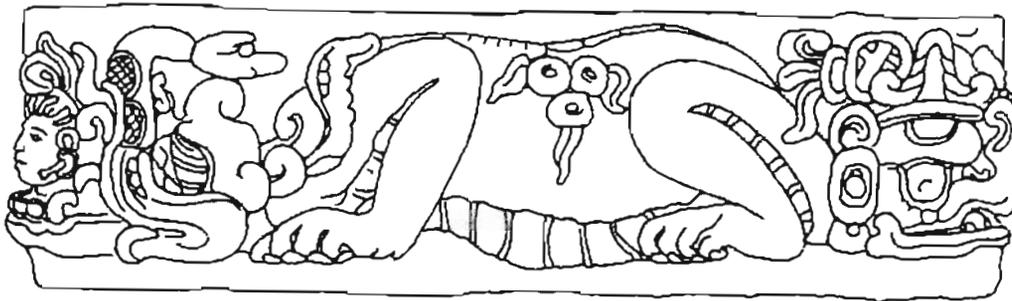


Figura 14: Altar 41 de Copán



Figura 15: Códice Nuttall 15



Figura 16: Primeros Memoriales, f. 261r

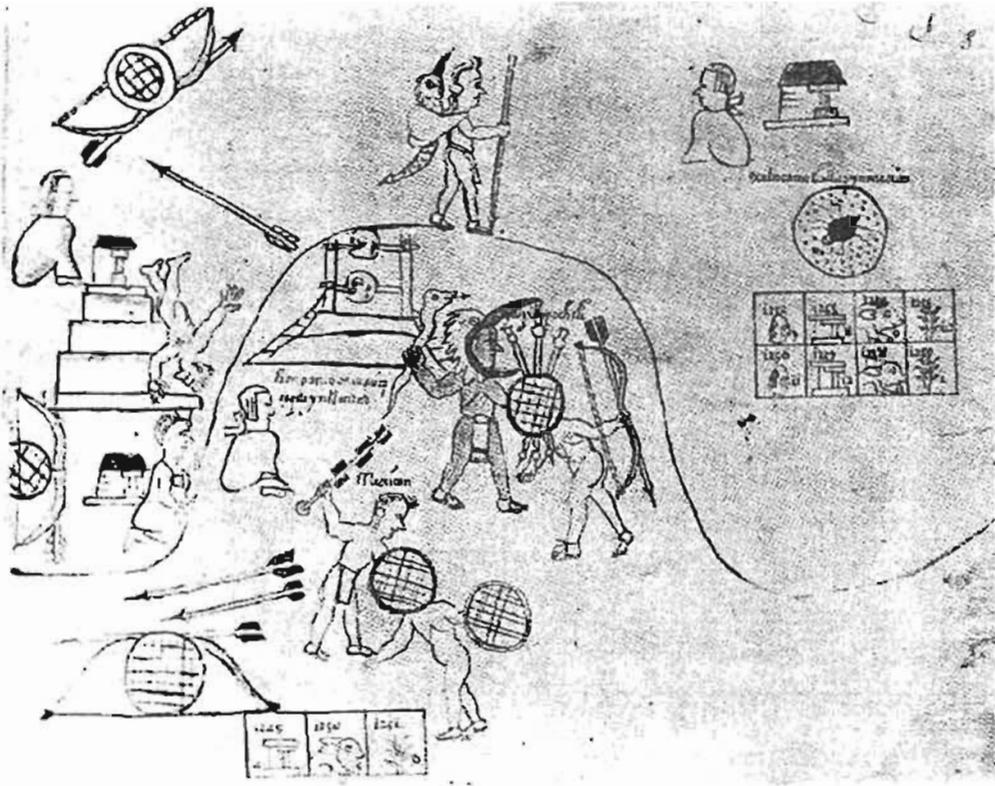


Figura 17: Códice Azcatitlan, Lámina VIII



Figura 18:  
Códice Borbónico 20



Figura 19:  
Códice Borbónico 34



Figura 20: Primeros  
Memoriales, f. 262 v



Figura 21: Piedra del Sol



Figura 22: Códice Selden 8-IV

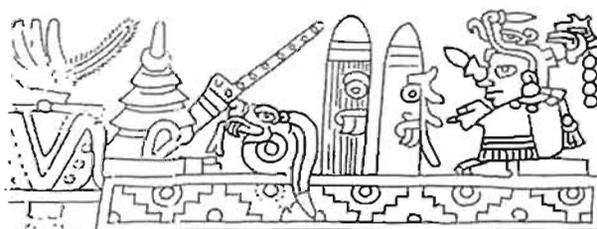
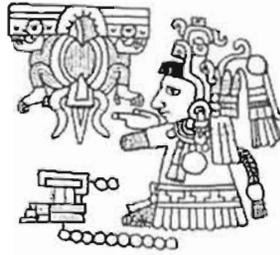


Figura 23: Bodley 31-III



Sr. 8-Conejo. Nuttall 30



Sr. 12-Casa. Nuttall 31



Sr. 2-Agua. Nuttall 32



Sr. 10-Zopilote. Nuttall 33  
Figura 24



Figura 25: Bodley 15-III

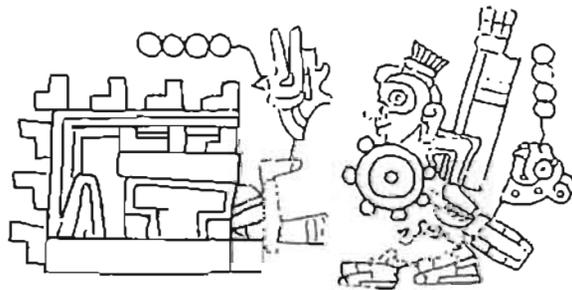


Figura 26: Bodley 34-III



Figura 27: Bodley 33-III

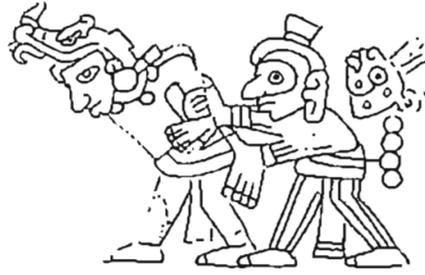


Figura 28: Bodley 33-III



Figura 29: Bodley 33-III



Figura 30: Bodley 33-II

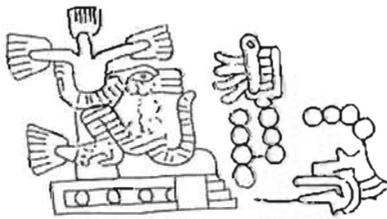


Figura 31: Bodley 33-III



Figura 32: Códice Selden 6-III

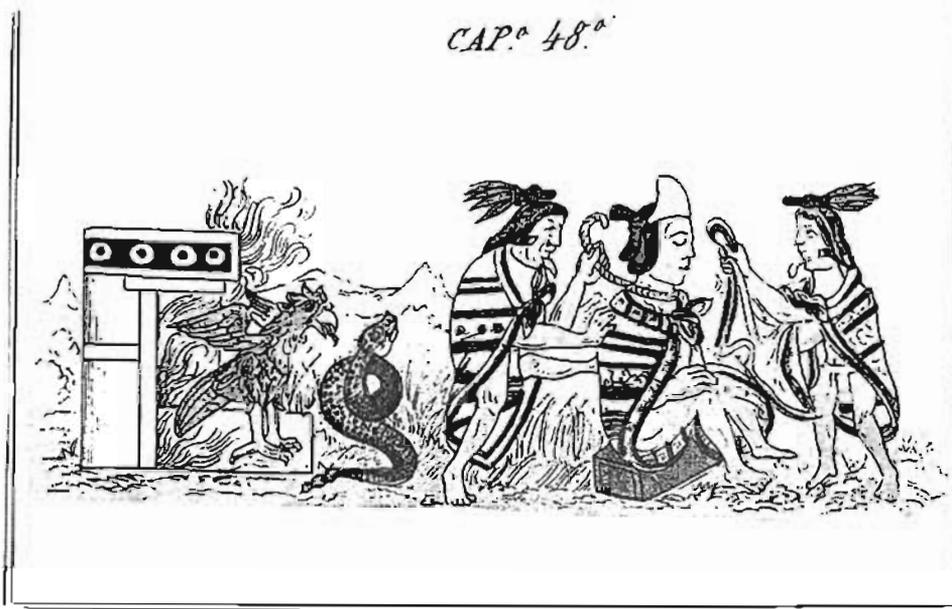


Figura 33: Códice Durán, Lámina 33



Figura 34: Nuttall 13



Figura 35: Nuttall 44-II



Figura 36: Nuttall 69-1

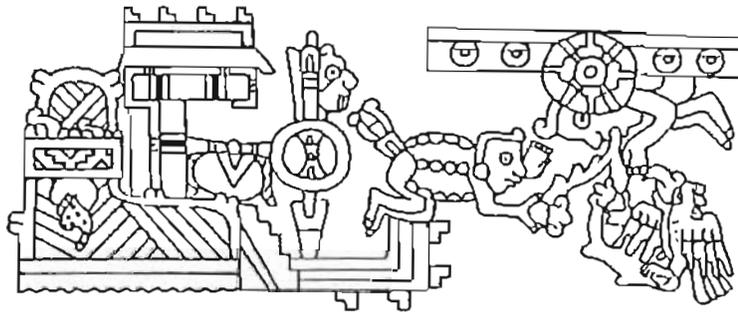


Figura 37: Códice Selden 12-1 y II

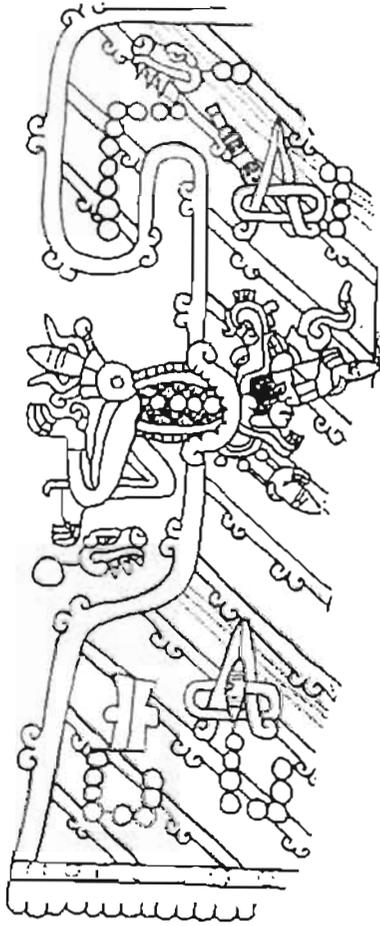


Figura 38: Nuttall 19

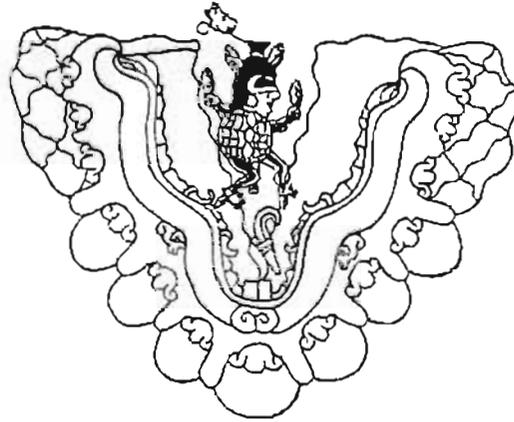
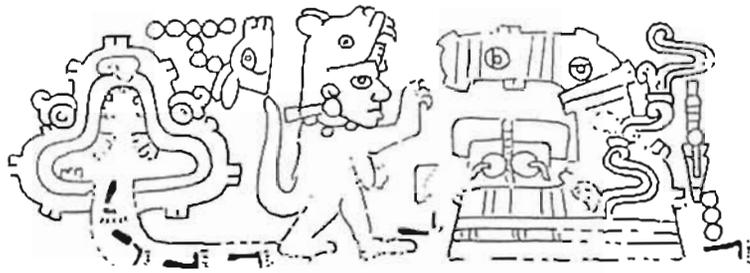


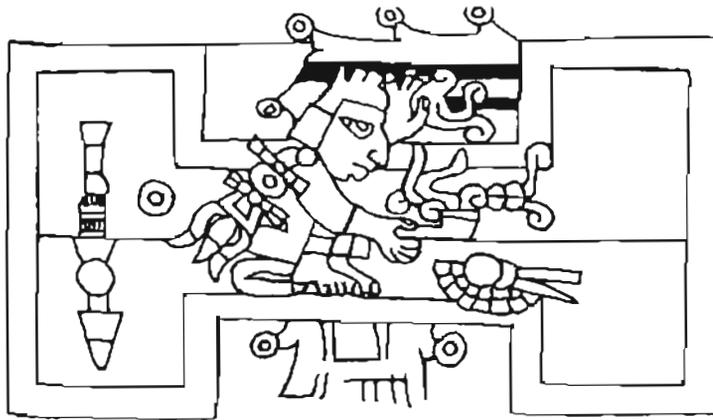
Figura 39: Rollo Selden, Lámina I



Figura 40: Bodley 12-IV



Códice Bodley 9-V



Códice Colombino 6-III



Nuttall 44-III

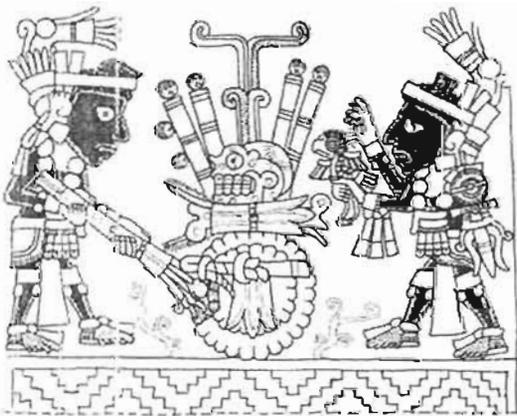
Figura 41



Códice Nuttall 70-IV



Códice Nuttall 81-1



Códice Nuttall 82-III



Vindobonensis reverso VI-2

Figura 42



Figura 43: Nuttall 53-1

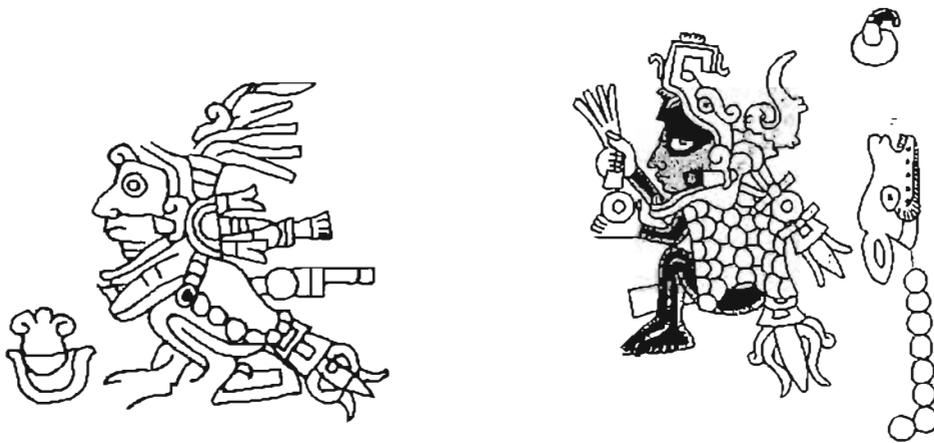


Figura 44: Códice Colombino 10-I y Nuttall 50-IV

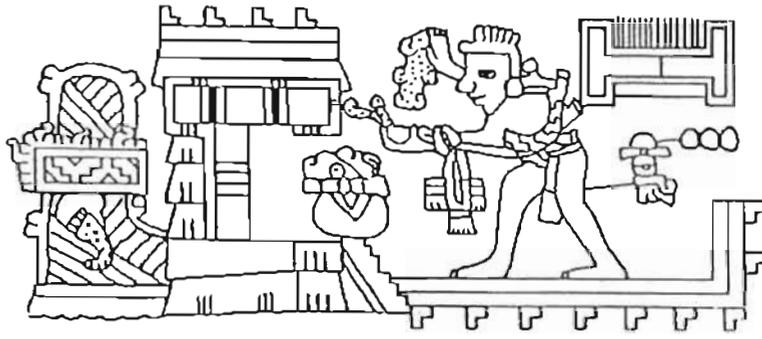


Figura 45: Códice Selden 5-II

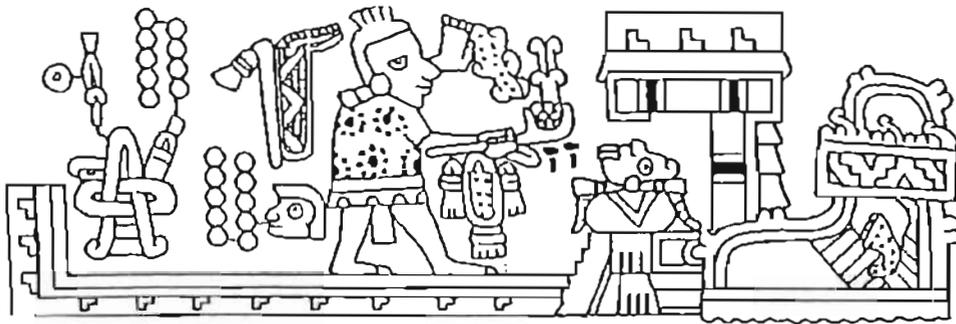


Figura 46: Códice Selden 14-III



Figura 47: Códice Selden 3-I

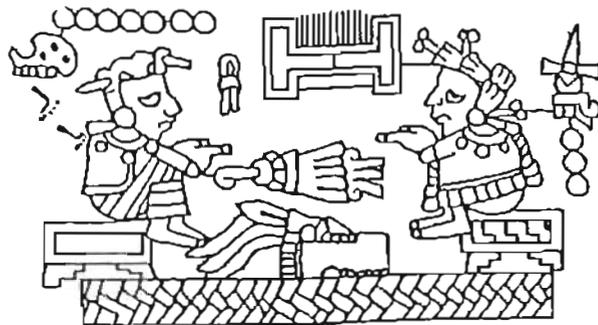


Figura 48: Códice Selden 5-II

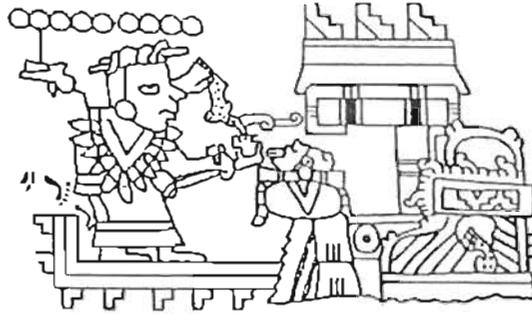


Figura 49: Selden 5-III

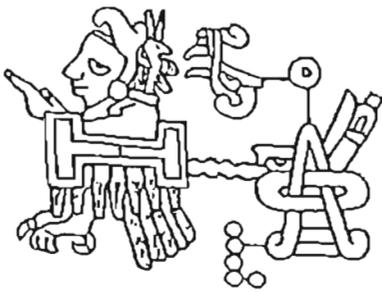


Figura 50: Selden 8-IV



Figura 51: Selden 14-I

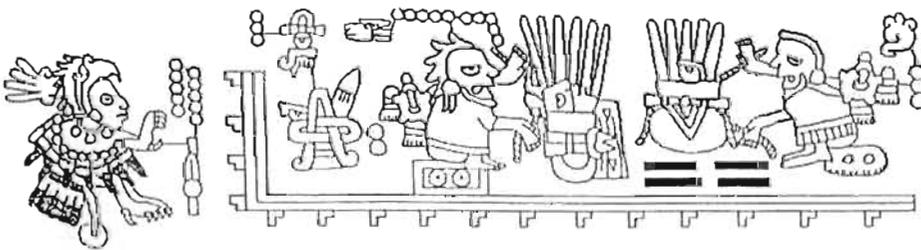


Figura 52: Selden 3-I

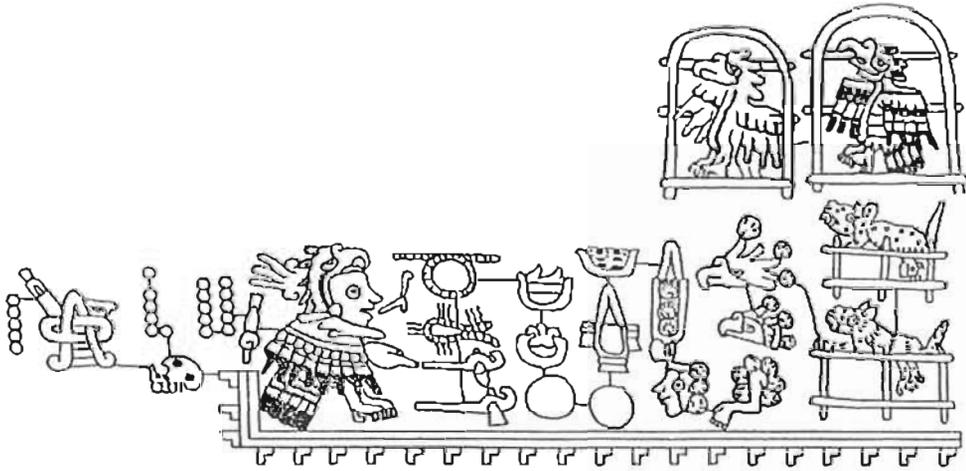


Figura 53: Selden 3-III

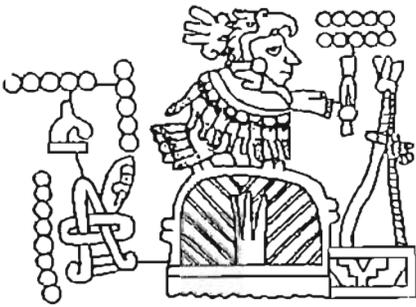


Figura 54: Selden 4-III

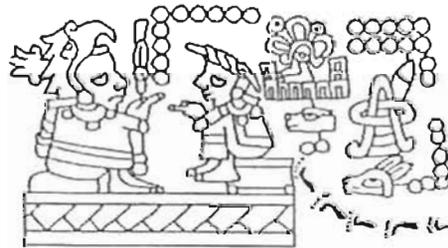


Figura 55: Selden 5-I

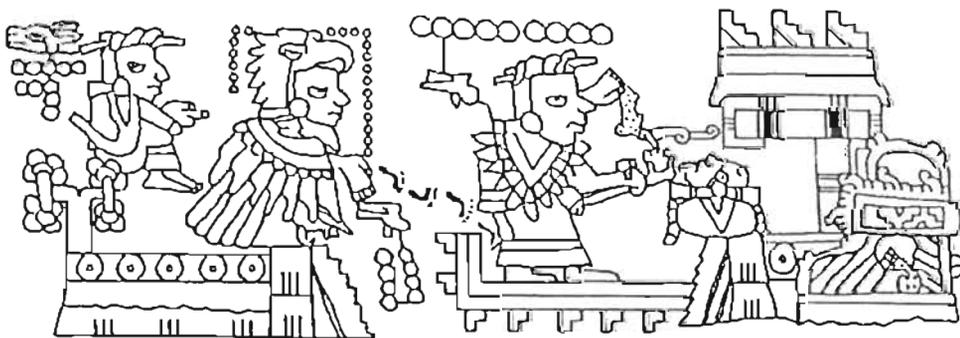


Figura 56: Selden 5-III

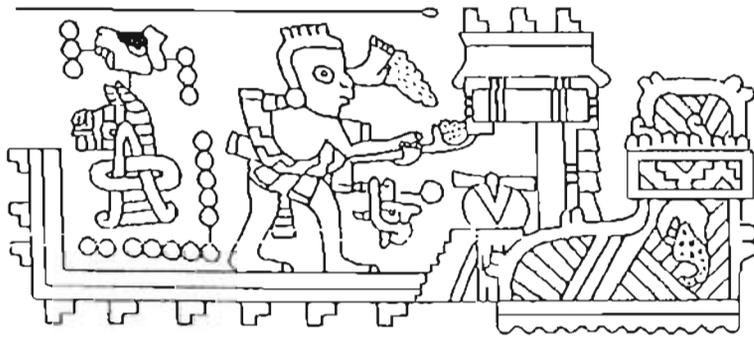


Figura 57: Selden 9-I

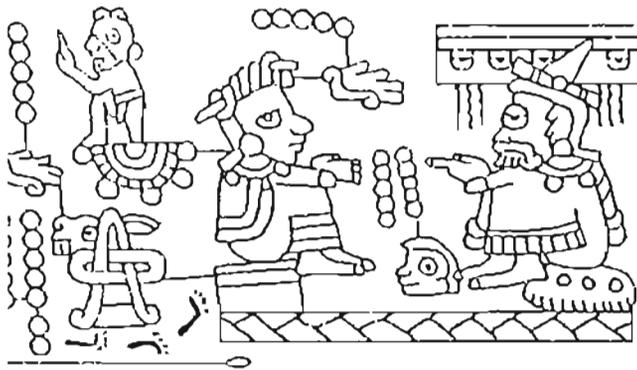


Figura 58: Selden 14-IV



Figura 59: Códice Becker 12



Figura 60: Becker 8-III

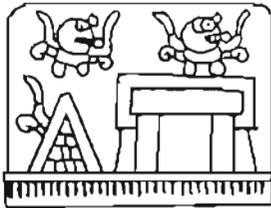
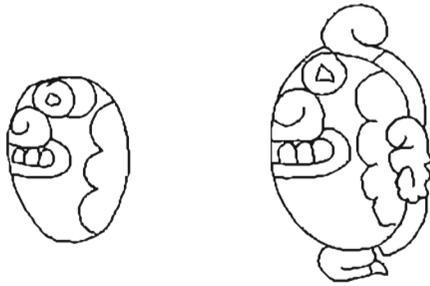


Figura 61: Códice Egerton 27 y 29 y Vindobonensis 15-I



Figura 62: Bodley 10-I

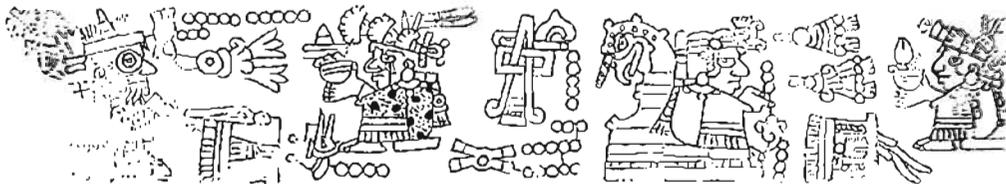


Figura 63: Bodley 31-V



Figura 64: Bodley 23-IV

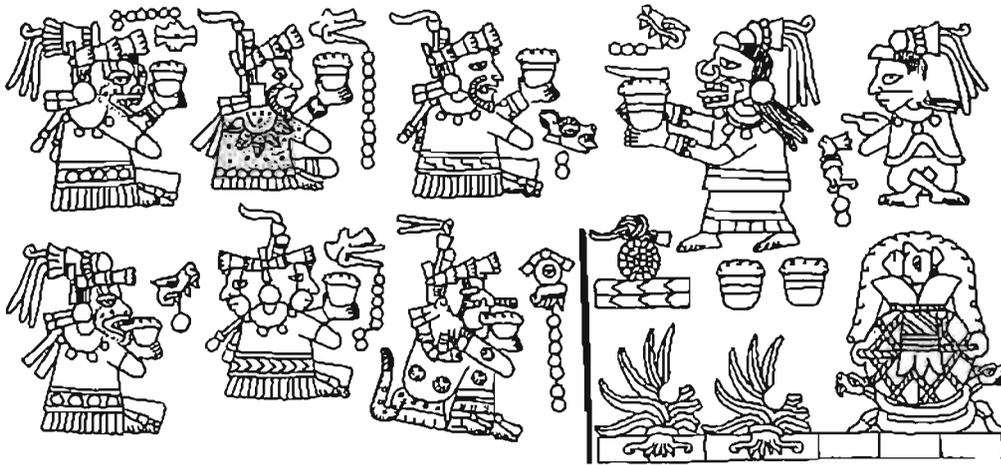


Figura 65: Vindobonensis 25

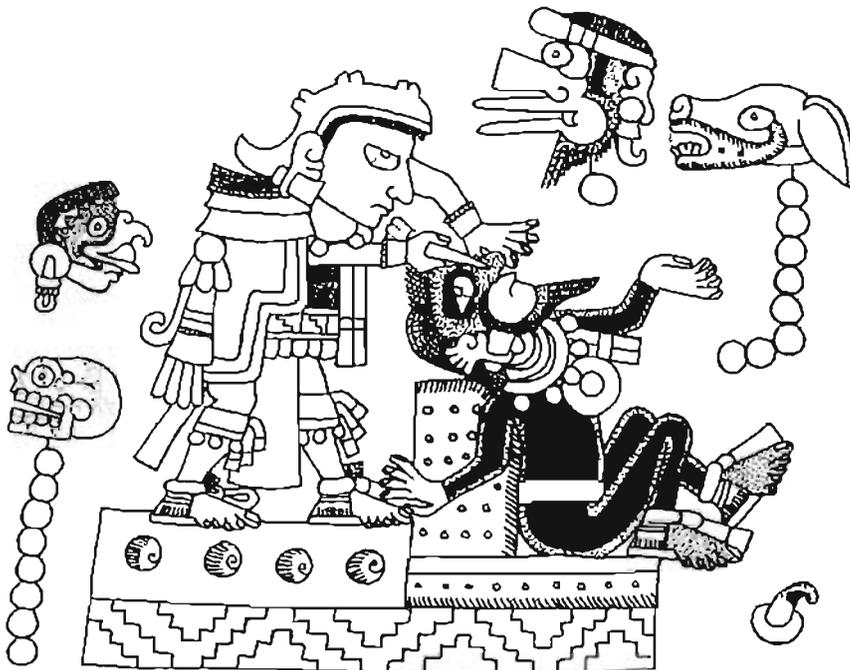


Figura 66: Nuttall 52-III

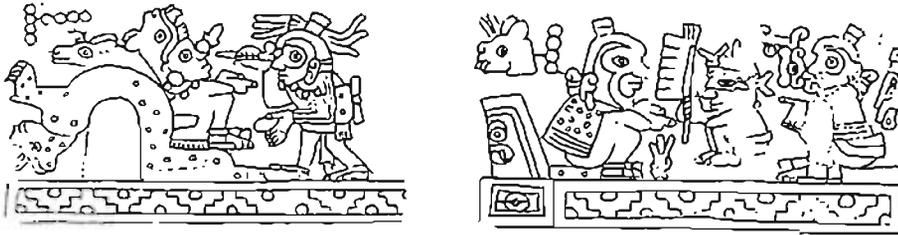


Figura 67: Bodley 9-II

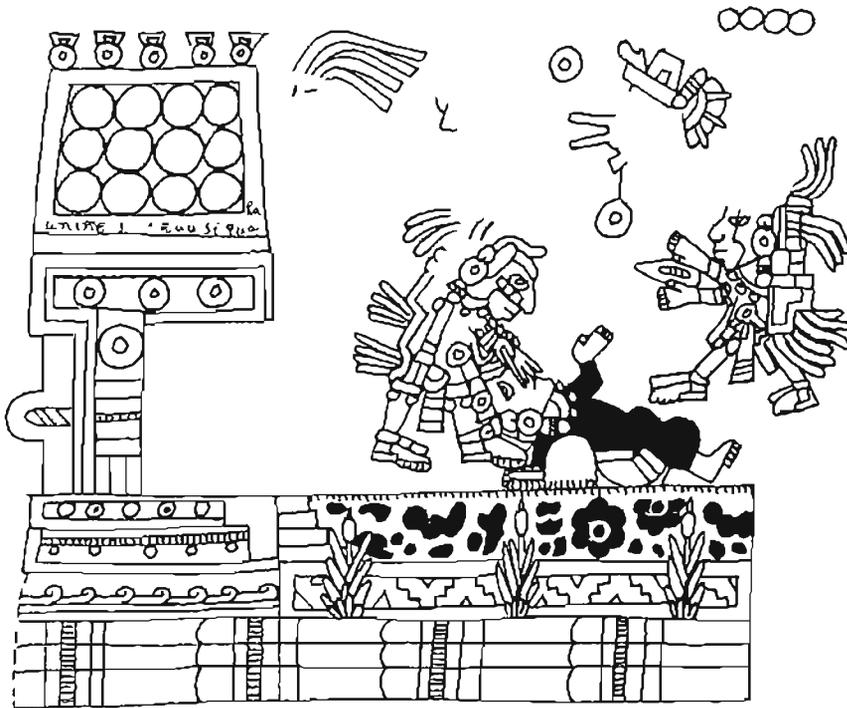


Figura 68: Colombino 13

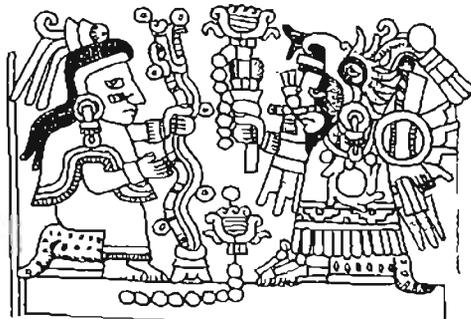


Figura 69: Nuttall 28-III

## Capítulo 3

# Bultos sagrados



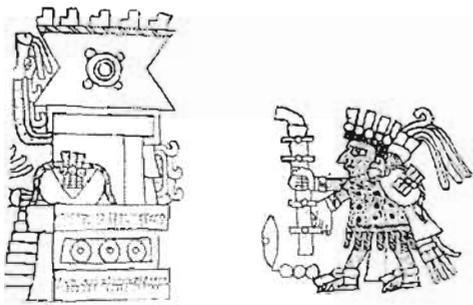


Figura 1: Nuttall 18-II y 21-II

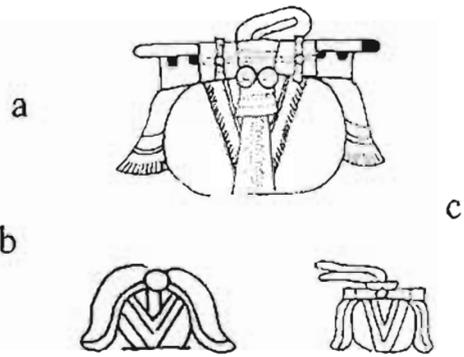


Figura 2: a) Nuttall 83. b) Colombino 5. c) Bodley 25

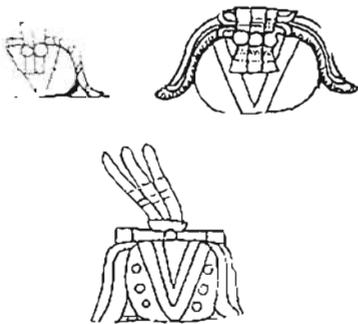


Figura 3: Nuttall 21 y 69 y Bodley 31-III

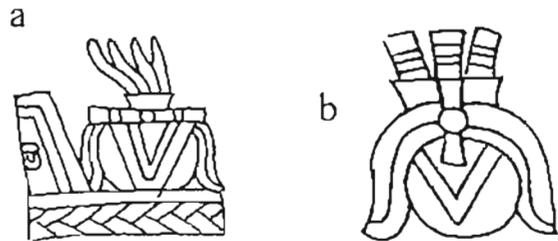


Figura 4: a) Bodley 21. b) Becker 9.

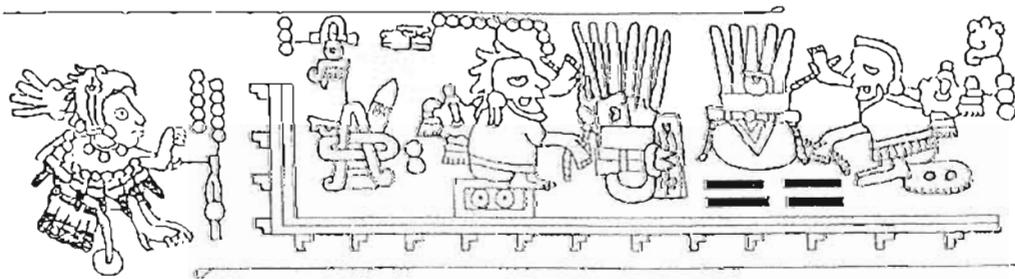


Figura 5A y 5B: Selden 3-1

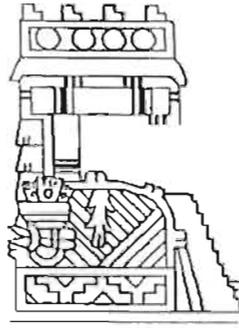


Figura 6: Selden 8-II

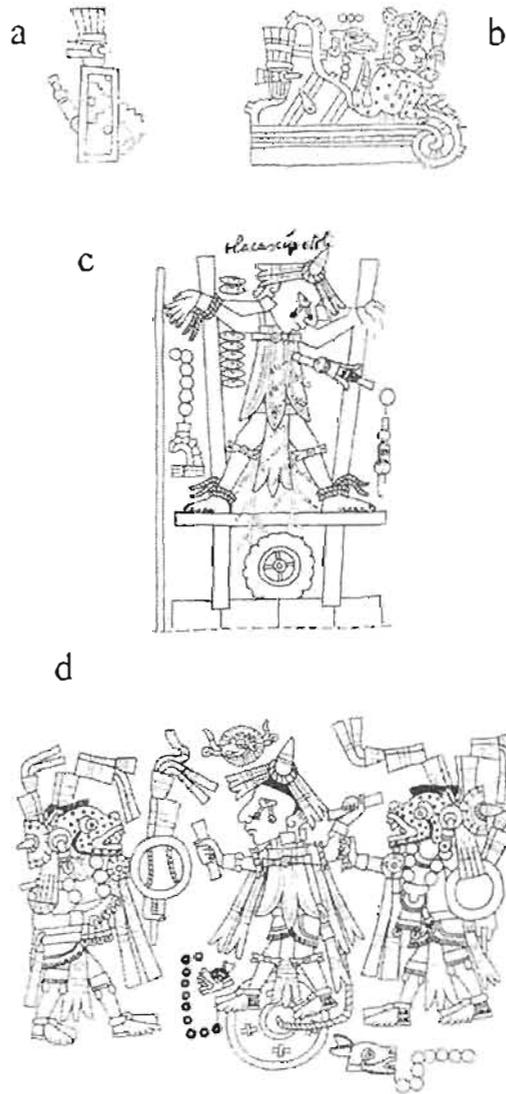


Figura 7: a) Bodley 34-V. b) Bodley 18-IV, c) Nuttall 84-I. d) Nuttall 83-III

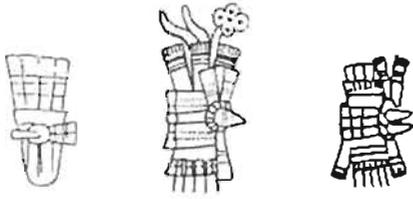


Figura 8: Bodley 4-1, Nuttall 81-II y Vindobonensis 41-1

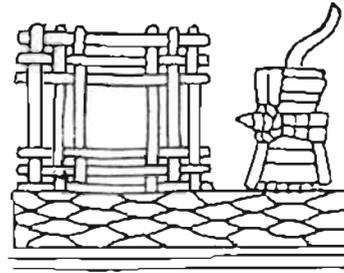


Figura 9: Vindobonensis 35

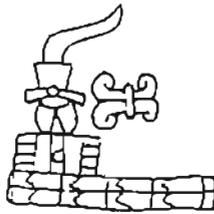


Figura 10: Vindobonensis 30

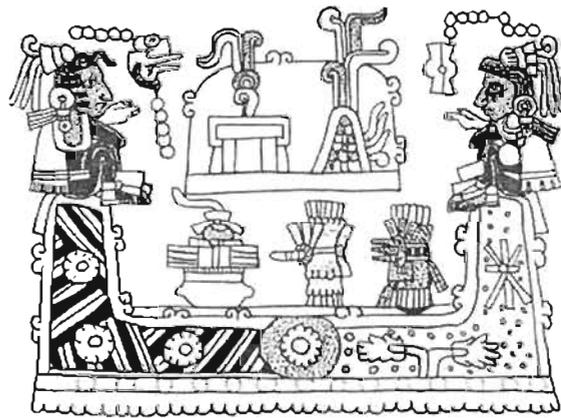


Figura 11: Nuttall 16

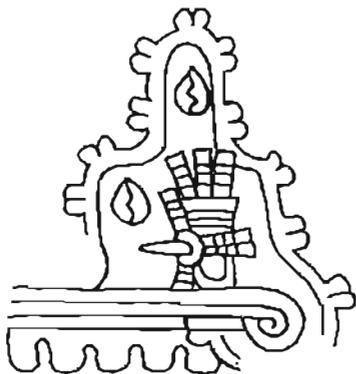


Figura 12: Becker 11 y Nuttall 83-I



Figura 13: Vindobonensis 31 y 26



Figura 14: Bodley 7-III



Figura 15: Vindobonensis 39-III

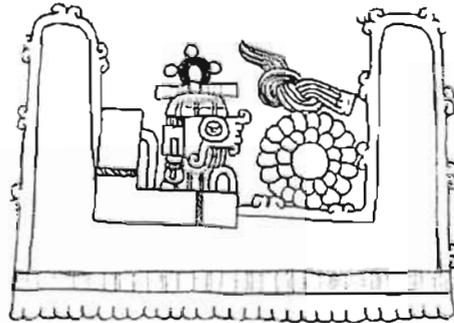


Figura 16: Nuttall 37-I



Figura 17: Becker 8-III



Figura 19: Códice Boturini, lamina 2



Figura 20: Nuttall 2



Figura 18: Códice Azcatitlan. lamina 3

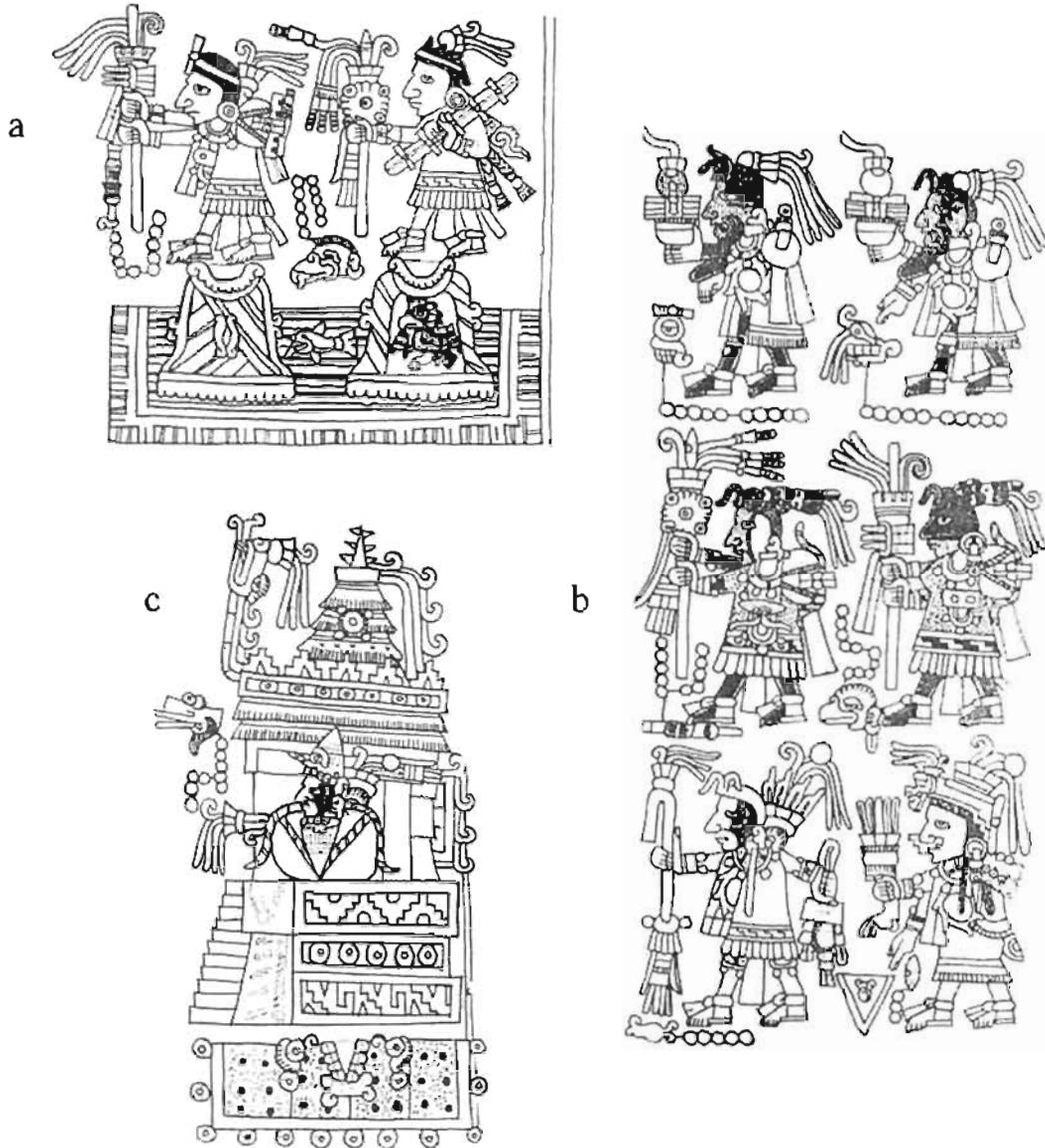


Figura 21: a) Nuttall 14, b) Nuttall 15-I, c) Nuttall 15-II



Figura 22: Vindobonensis 49-IV

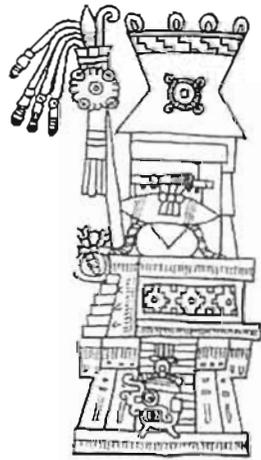


Figura 23: Nuttall 19



Figura 24: Nuttall 19

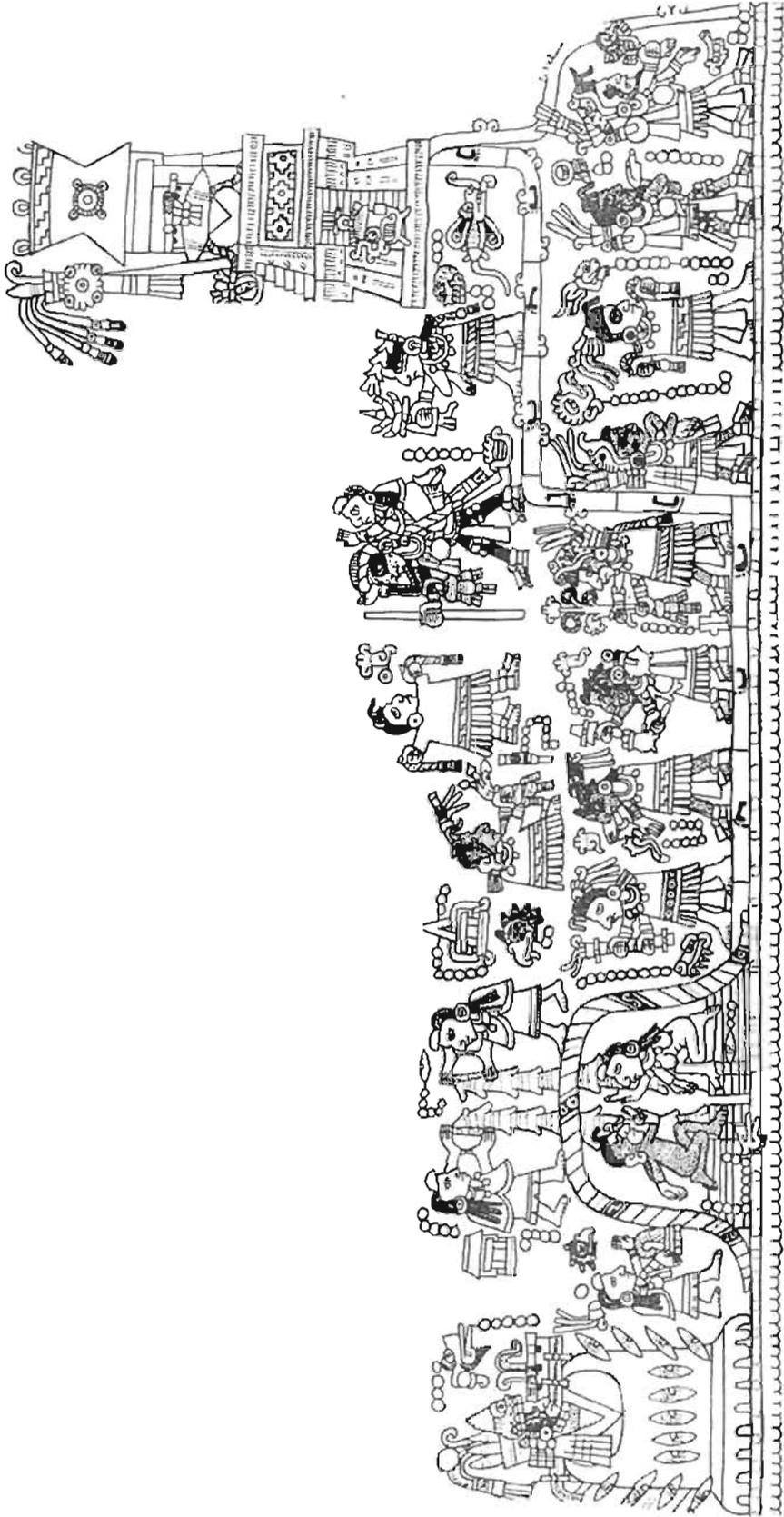


Figura 25: Nurtall 19



Figura 26: Nuttall 21-II



Figura 27: Nuttall 42-I

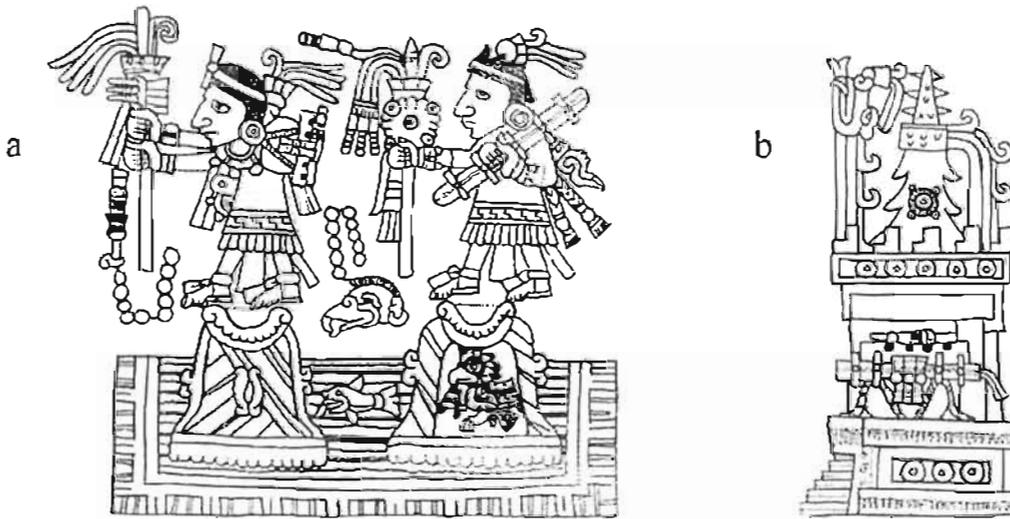


Figura 28: a) Nuttall 14, b) Nuttall 17-III

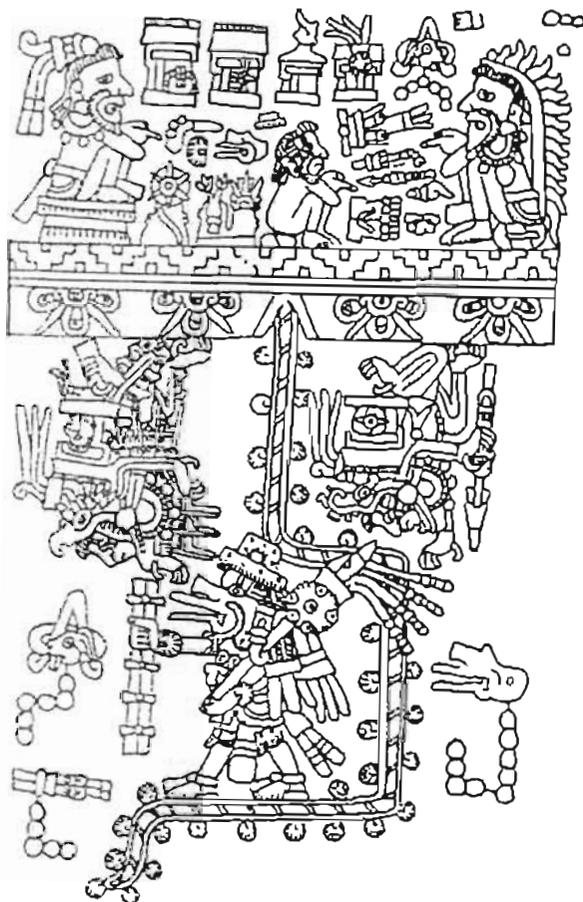
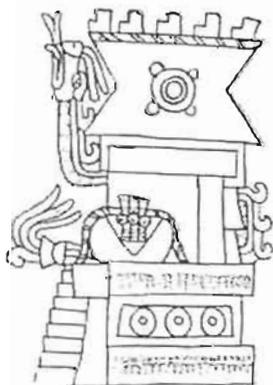


Figura 29: Vindobonensis 48-III

a



b



Figura 30: a) Nuttall 18-III. b) Nuttall 19

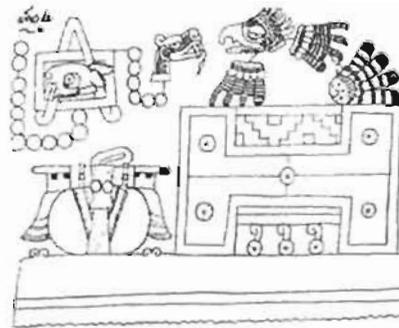


Figura 31: Nuttall 19

a



Figura 32: Nuttall 25-III



b

Figura 33: a) Nuttall 83-II. b) Colombino 19-III



Figura 34: Selden 3-II

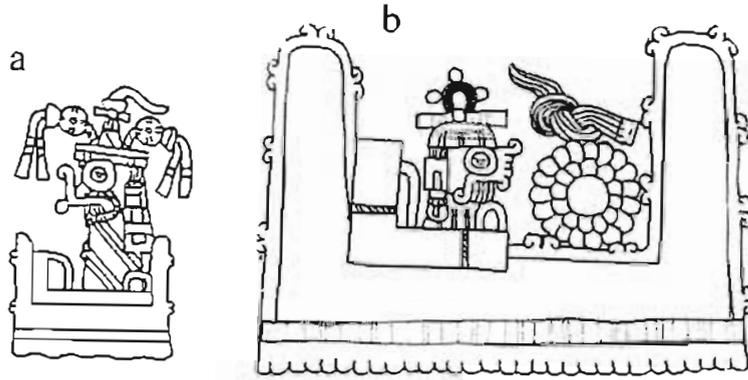


Figura 35: a) Vindobonensis 31-III, b) Nuttall 37-1



Figura 36: Vindobonensis 27-II

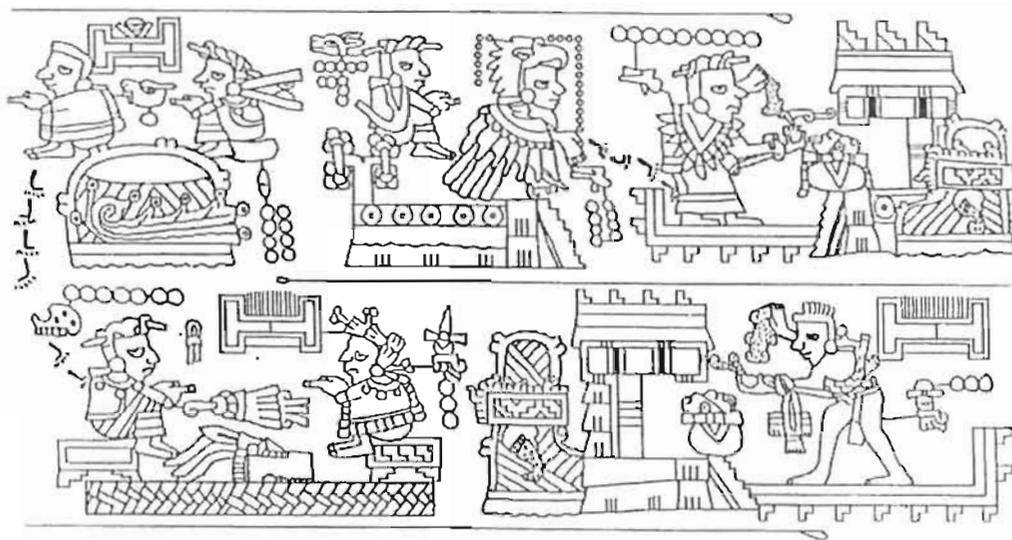


Figura 37: Selden 5-II y III

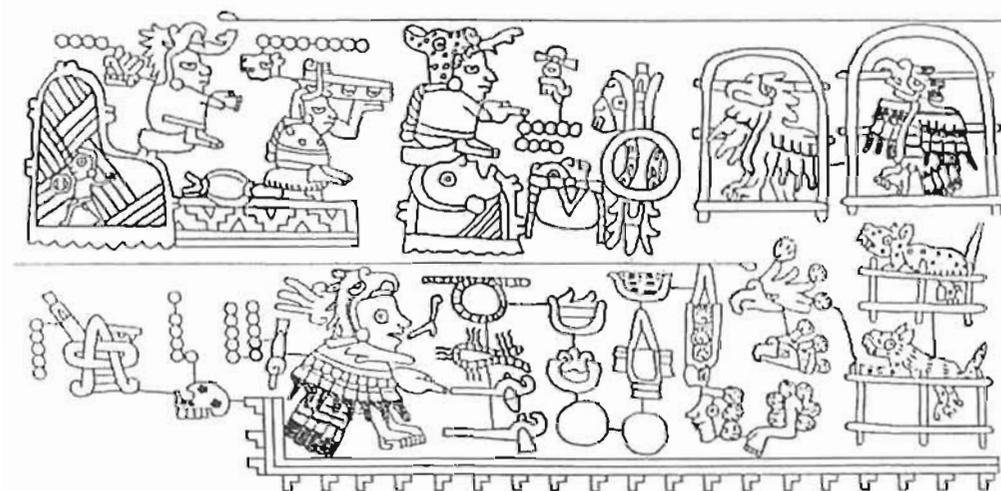


Figura 38: Selden 3-III y IV

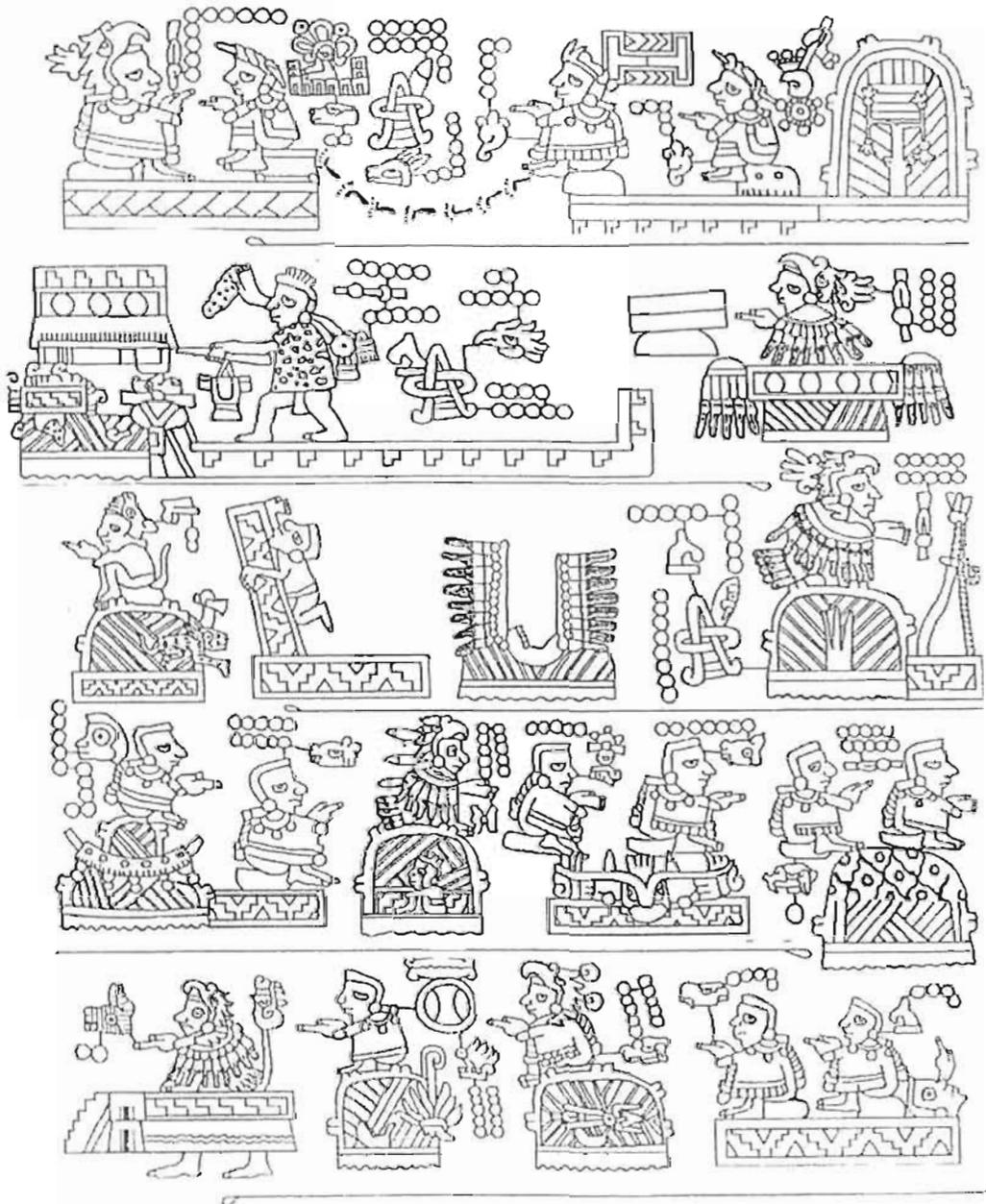


Figura 39: Selden 4 y 5-I

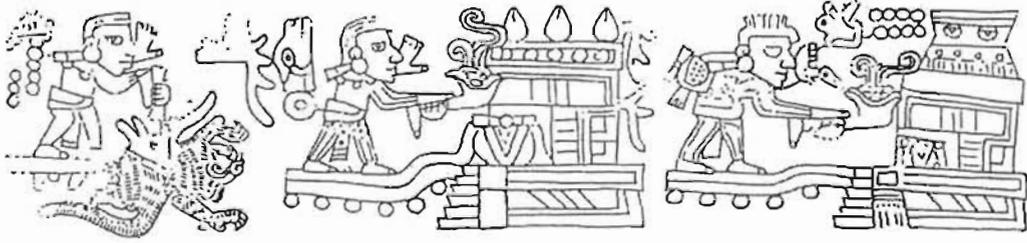


Figura 40: Bodley 13 y 14-I

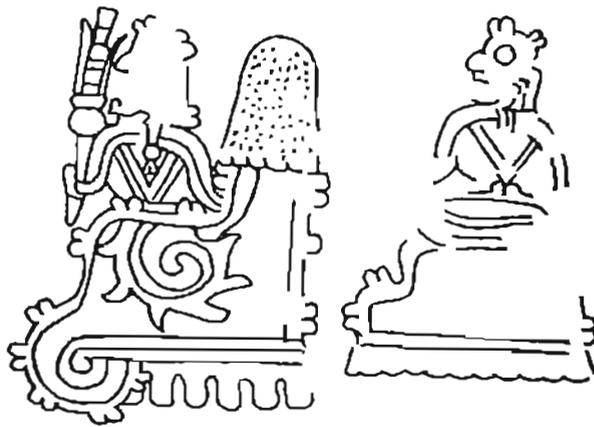


Figura 41: Colombino 14-II

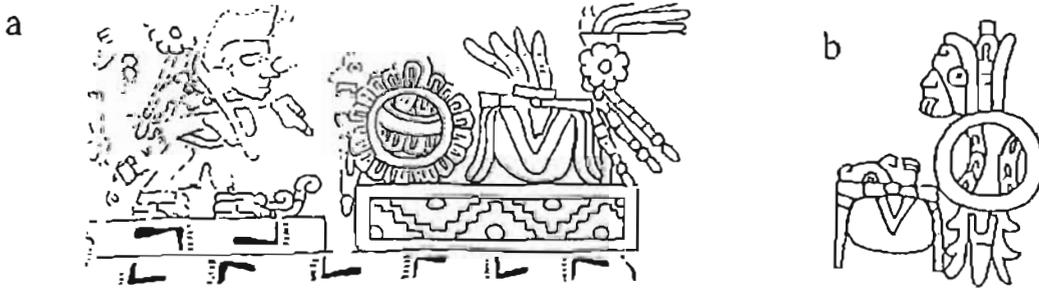


Figura 42: a) Bodley 9-I. b) Selden 3-IV



Figura 43: Vindobonensis 26



Figura 44: Selden 3-I y II

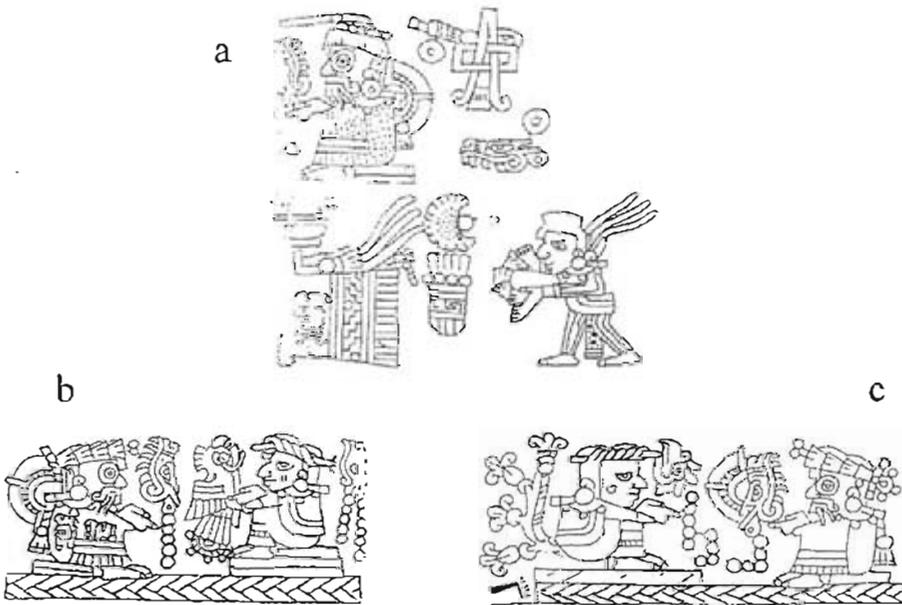


Figura 45: a) Bodley 7-II y III, b) Bodley 7-III, c) Bodley 7-IV

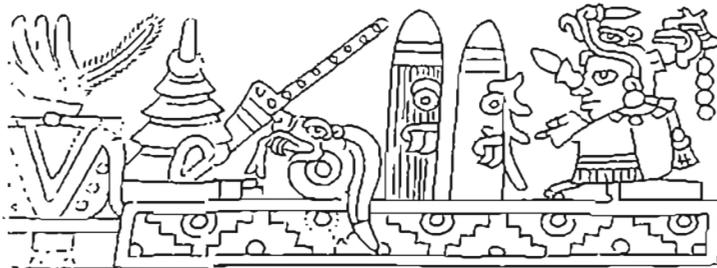


Figura 46: Bodley 31-III



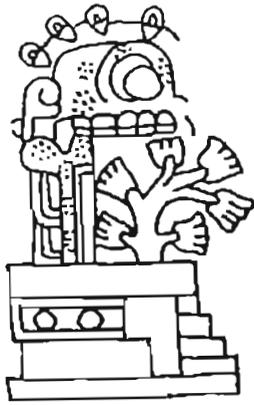


Figura 50: Colombino 17-II



Figura 51: Colombino 18-III

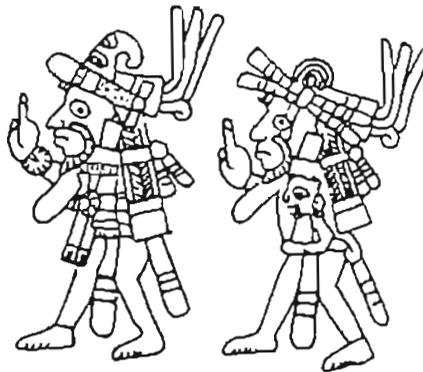


Figura 52: Vindobonensis 48-II

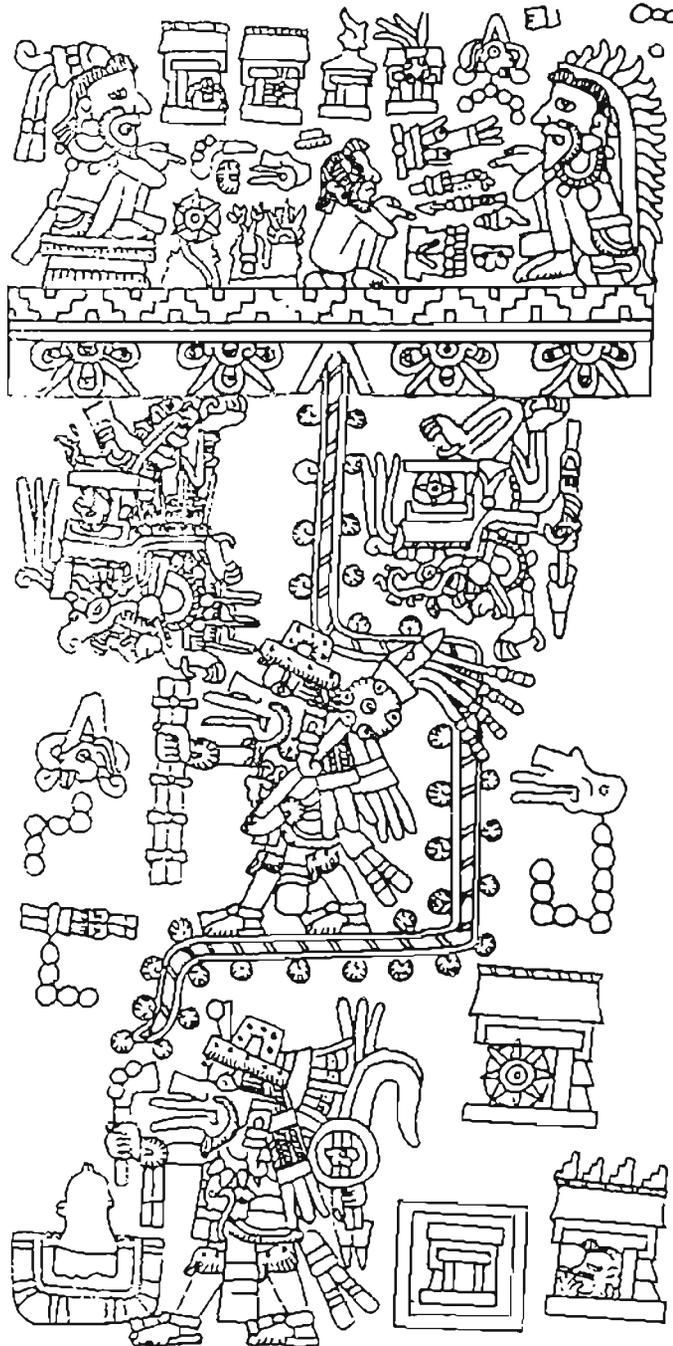


Figura 53: Vindobonensis 48-III

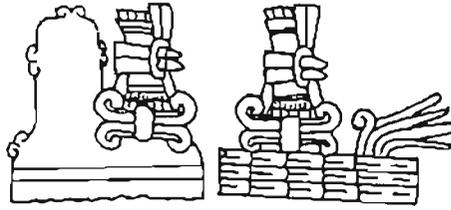


Figura 54: Vindobonensis 42-II y 41-I

Figura 55: Vindobonensis 38-III

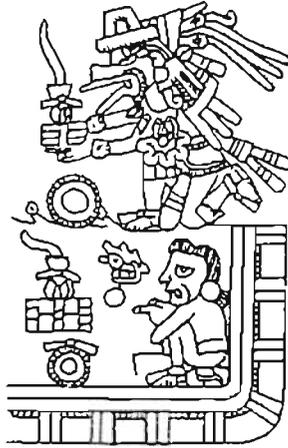


Figura 56: Vindobonensis 34-IV

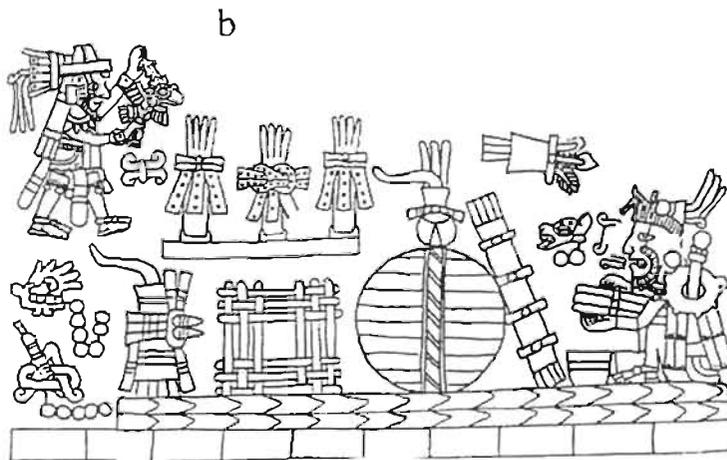
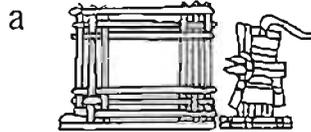


Figura 57: a) Vindobonensis 35-II. b) Vindobonensis 30



Figura 58: Vindobonensis 37-I



Figura 59: Selden 3-II

a



b



c



Figura 60: a) Becker 7, b) Nuttall 83-I, c) Vindobonensis 33-III

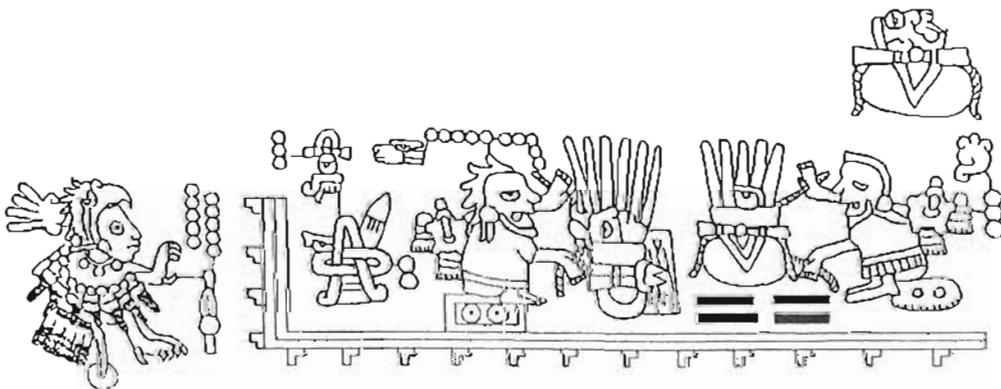


Figura 61: Selden 3-I



Figura 62: Selden 3

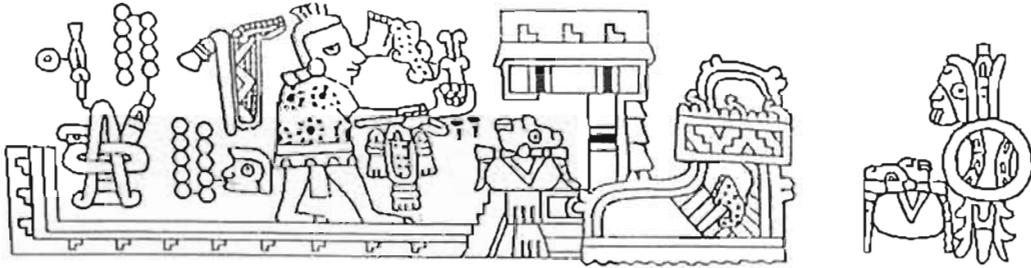


Figura 63: Selden 14-III y 3-IV

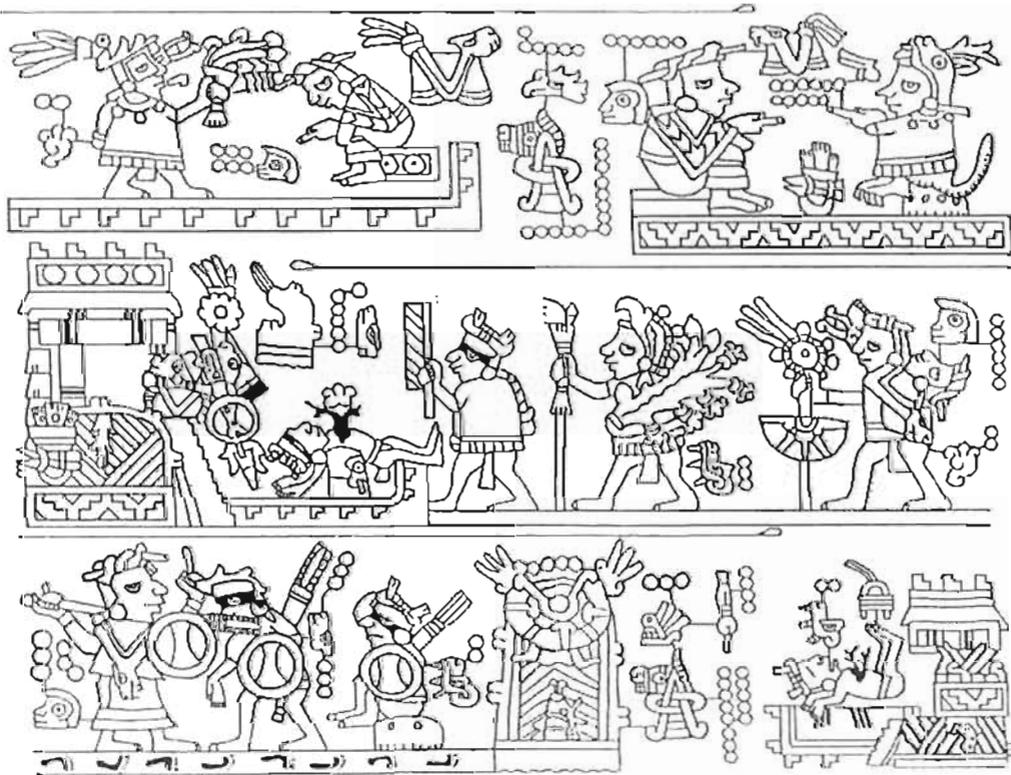


Figura 64: Selden 8

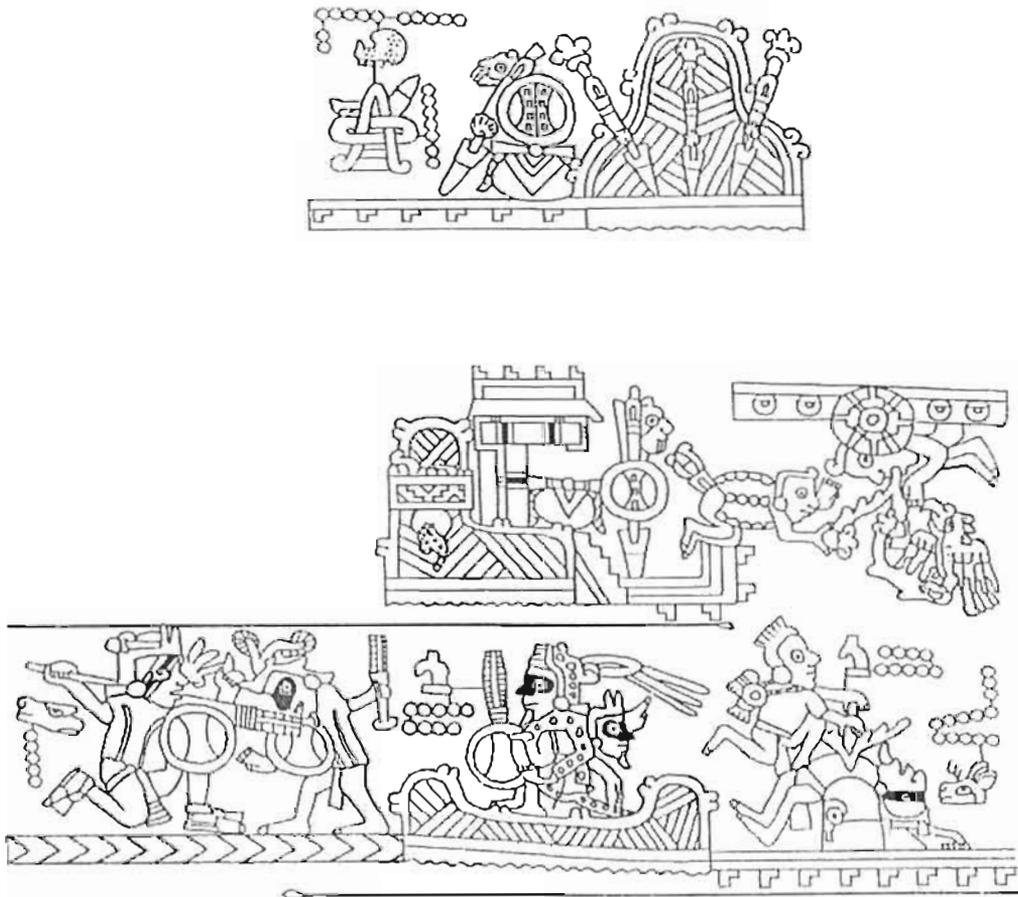


Figura 65: Selden 11-IV y Selden 12-1 y II

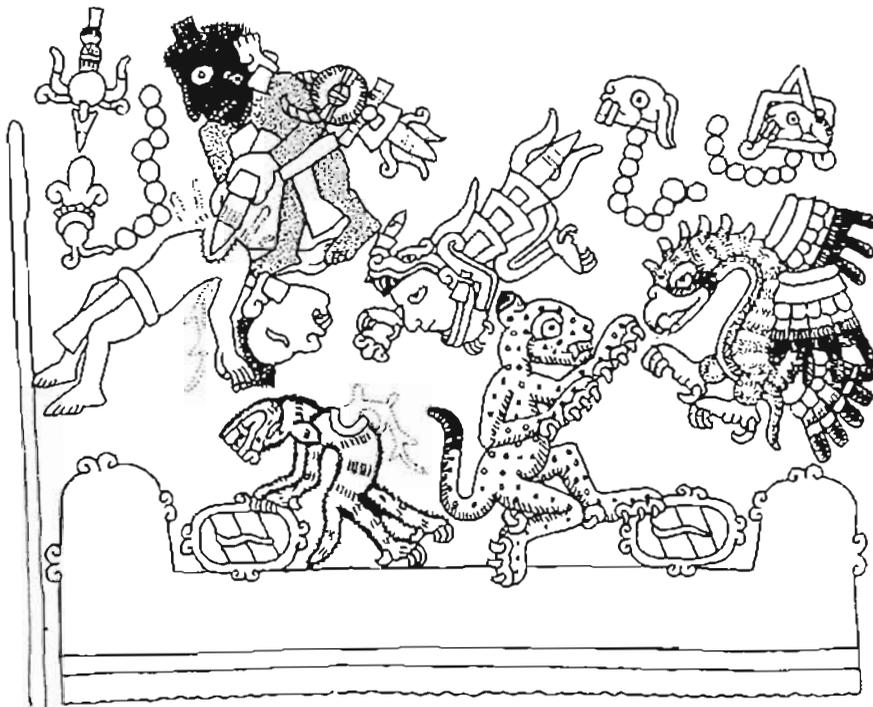
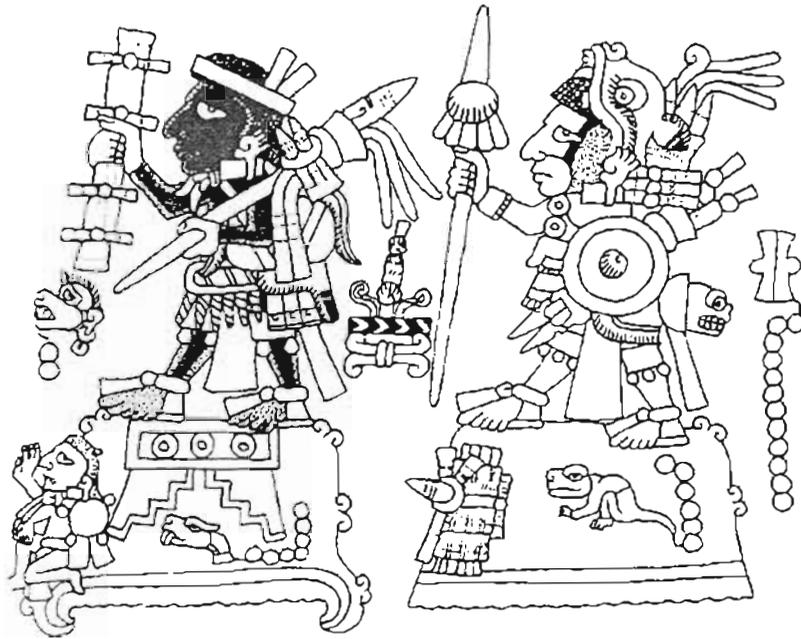


Figura 66: Nuttall 68 y 69

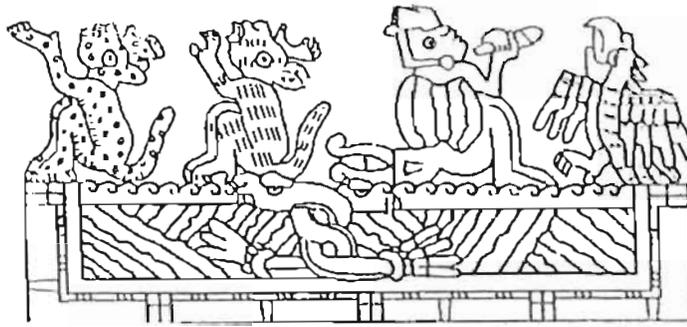


Figura 67: Selden 11-IV

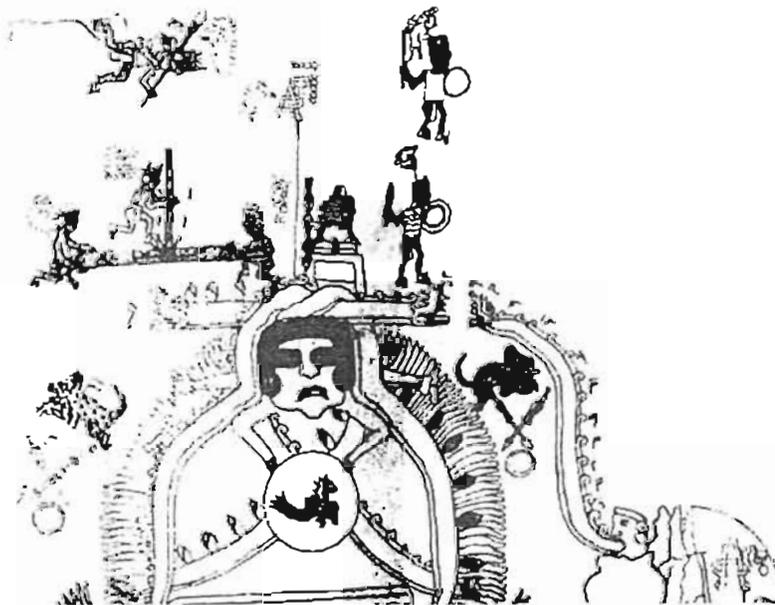
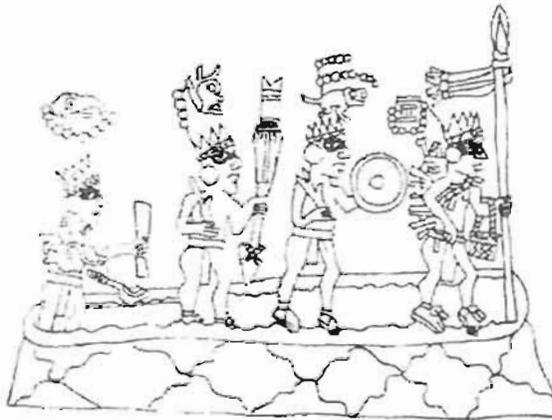


Figura 68: Rollo Selden

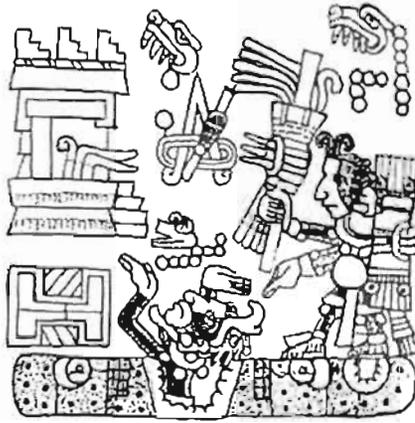


Figura 69: Nuttall I



Figura 70: Nuttall 2

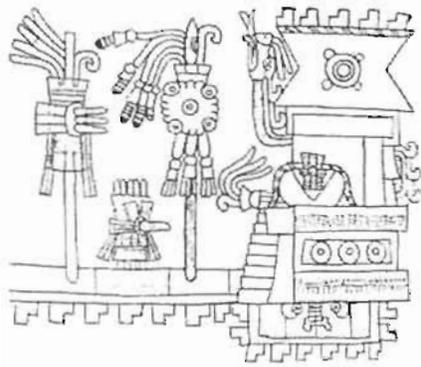


Figura 71: Nuttall 18

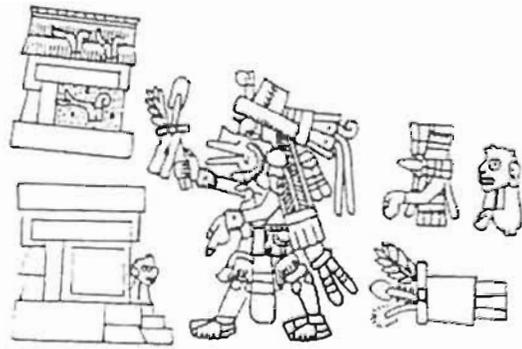


Figura 72: Vindobonensis 31-I

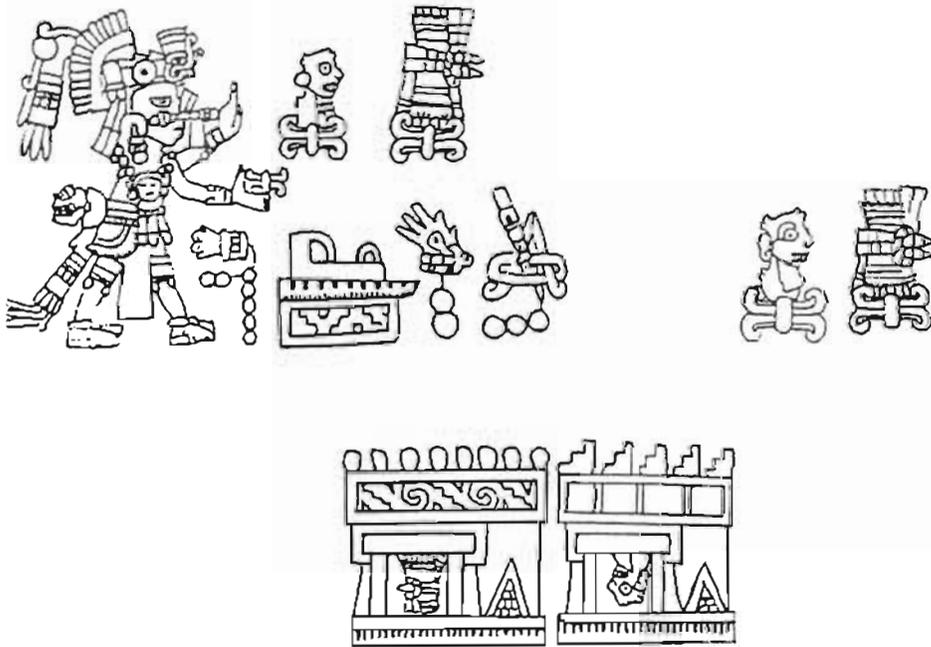


Figura 73: Vindobonensis 18-I. Vindobonensis 17-II y Vindobonensis 15-I

## Capítulo 4

# Bastones ceremoniales



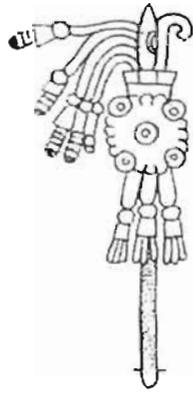


Figura 1: Códice Nuttall 18-II

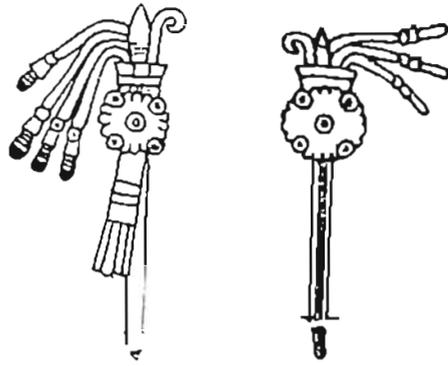


Figura 2: Nuttall 19 y Vindobonensis 44-III



Figura 3: Colombino 6-III y Bodley 9-I

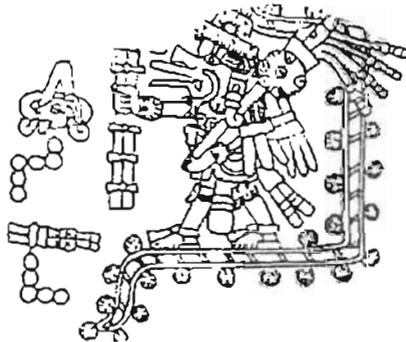


Figura 4: Vindobonensis 48-III



Figura 5: Dintel 5 de Yaxchitán



Figura 6: Códice Nuttall I



Figura 7: Códice Nuttall 79-1



Figura 8: Códice Nuttall 18-II



Figura 9: Nuttall 18-II

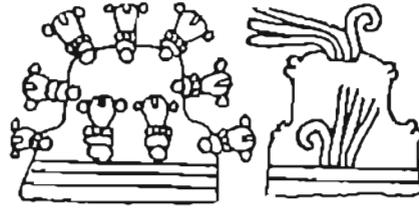


Figura 10: Vindobonensis 45-IV

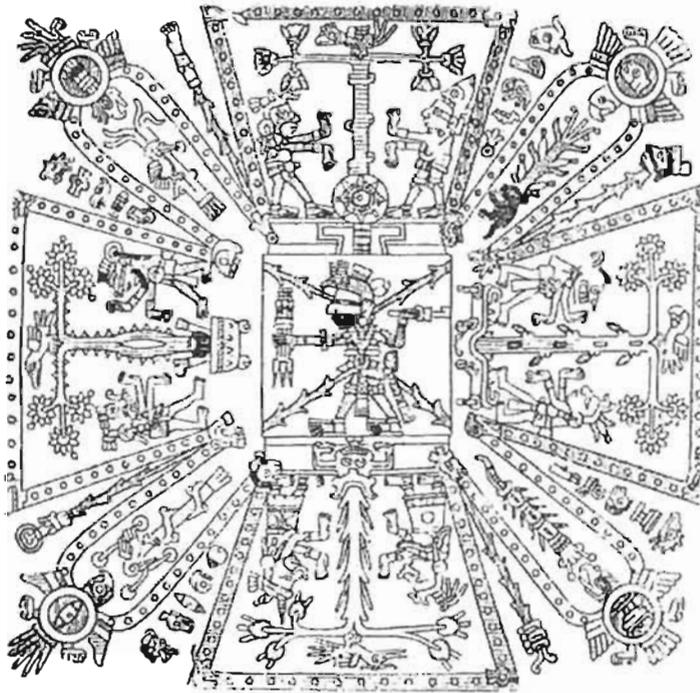


Figura 11: Códice Fejérváry-Mayer I

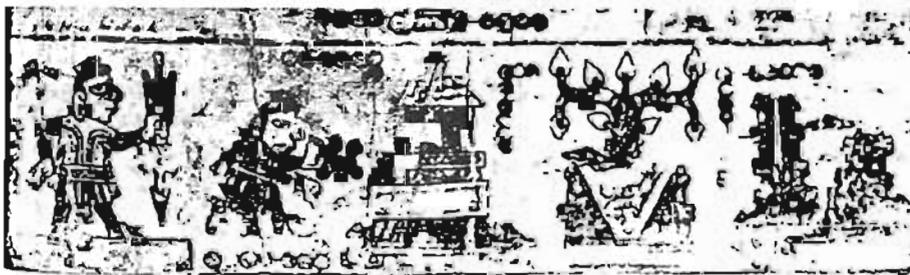


Figura 12: Colombino 4-III

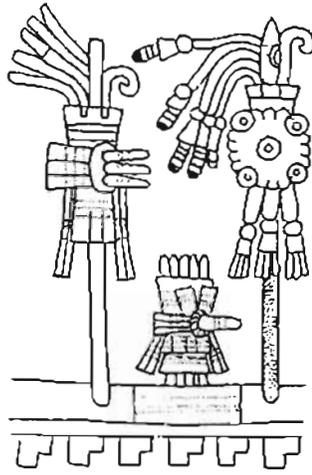


Figura 13: Nuttall 18-II

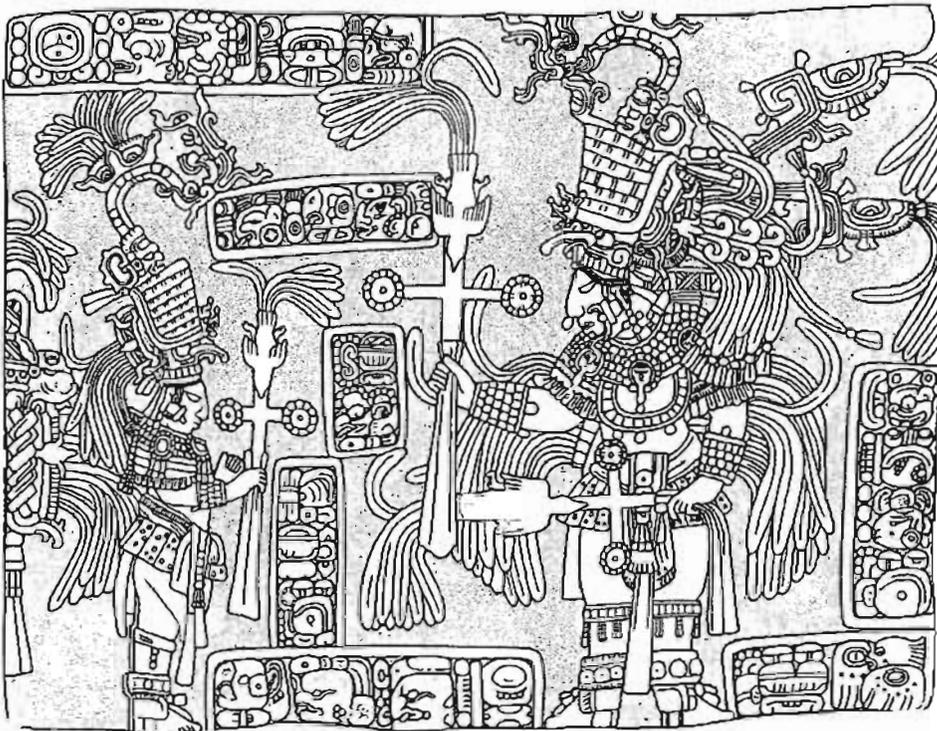


Figura 14: Dintel 2 de Yaxchilán

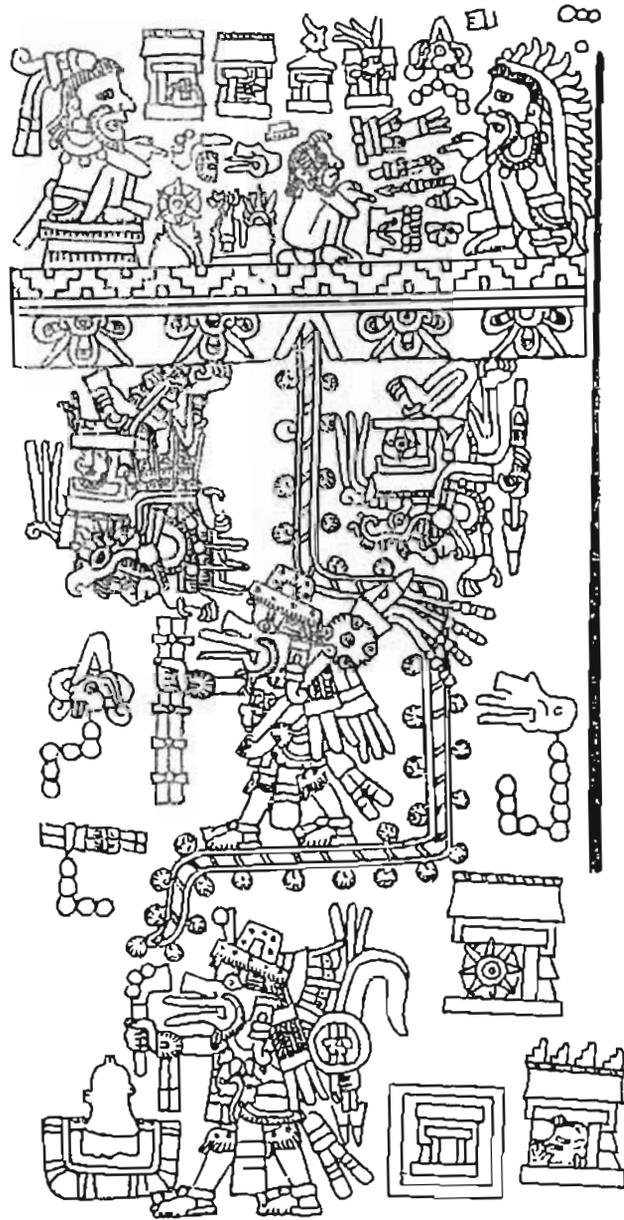


Figura 15: Vindobonensis 48

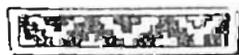


Figura 16: Bodley 17-11

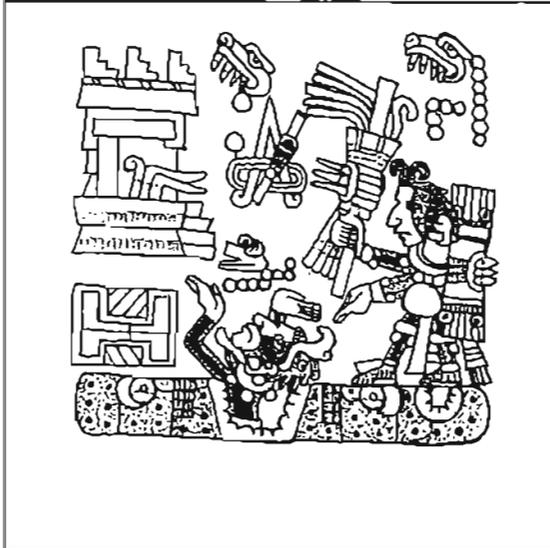


Figura 17: Nuttall 1



Figura 18: Nuttall 1

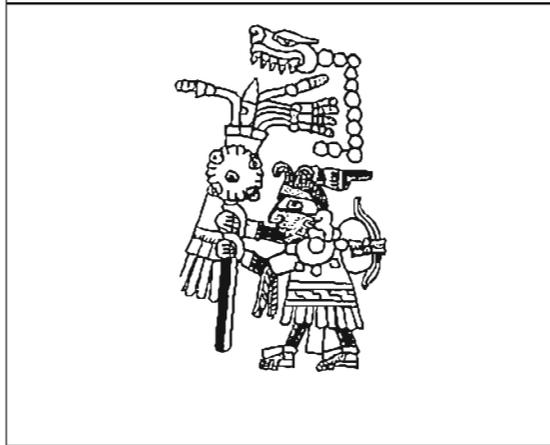


Figura 19: Nuttall 2



Figura 20: Códice Nuttall 1



Figura 21: Nuttall 14

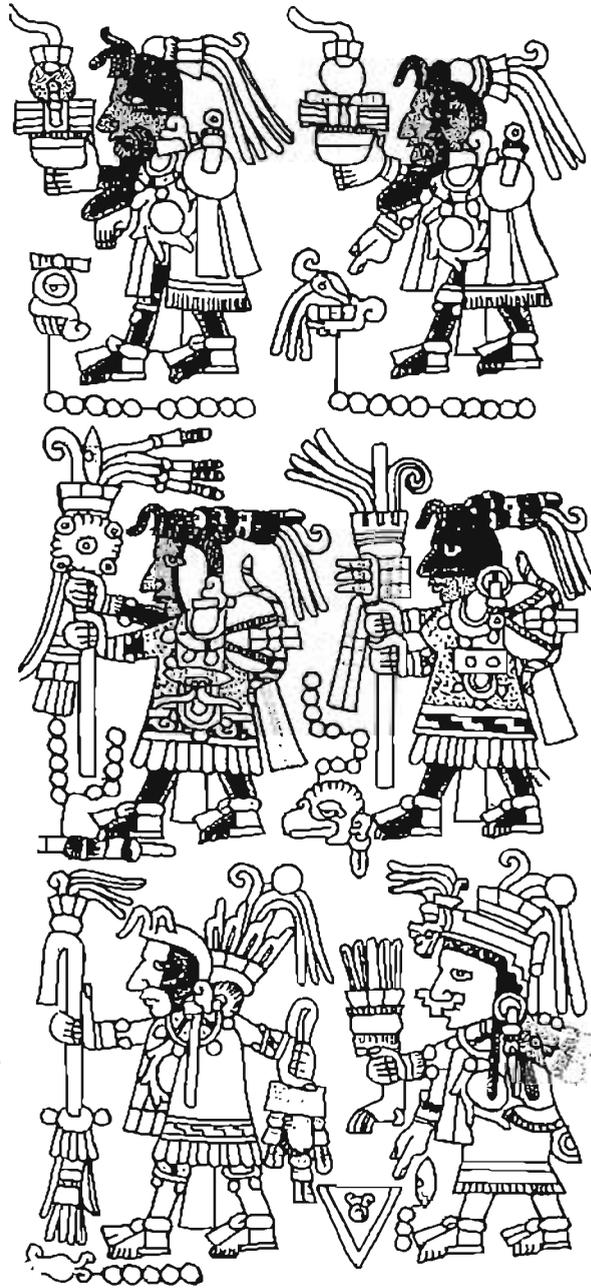


Figura 22: Códice Nuttall 15-1

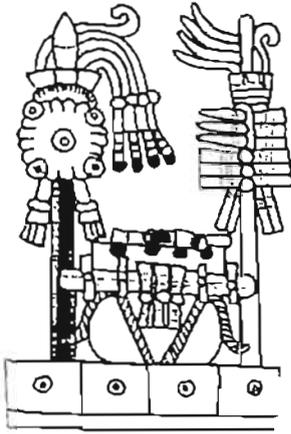


Figura 23: Nuttall 16-III

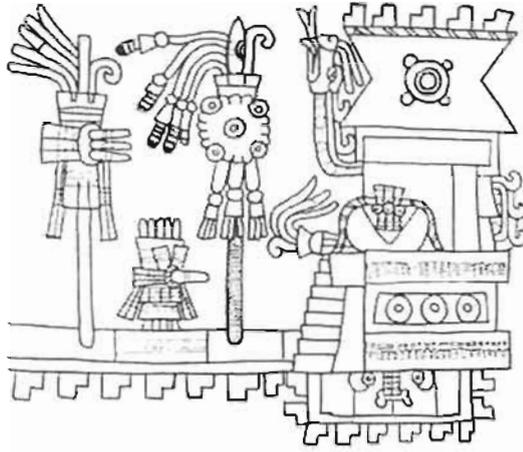


Figura 24: Nuttall 18-II



Figura 25: Códice Nuttall 14 y 15-II



Figura 26: Nuttall 17-II

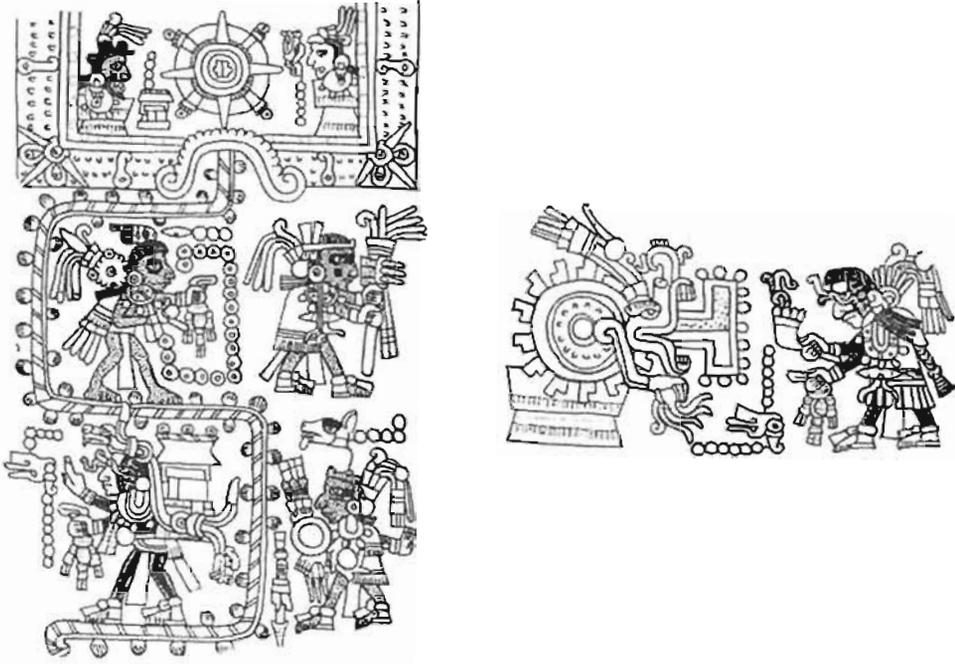


Figura 27: Nuttall 18-II

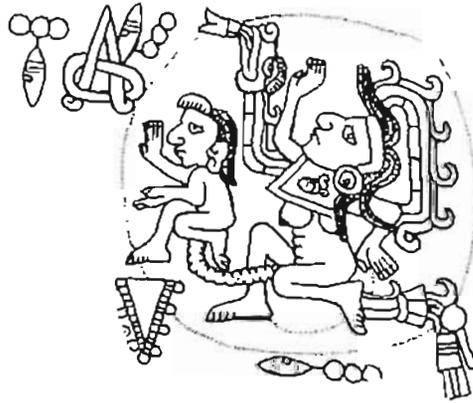


Figura 28: Nuttall 16-I



Figura 29: Nuttall 19



Figura 30: Colombino 6-II

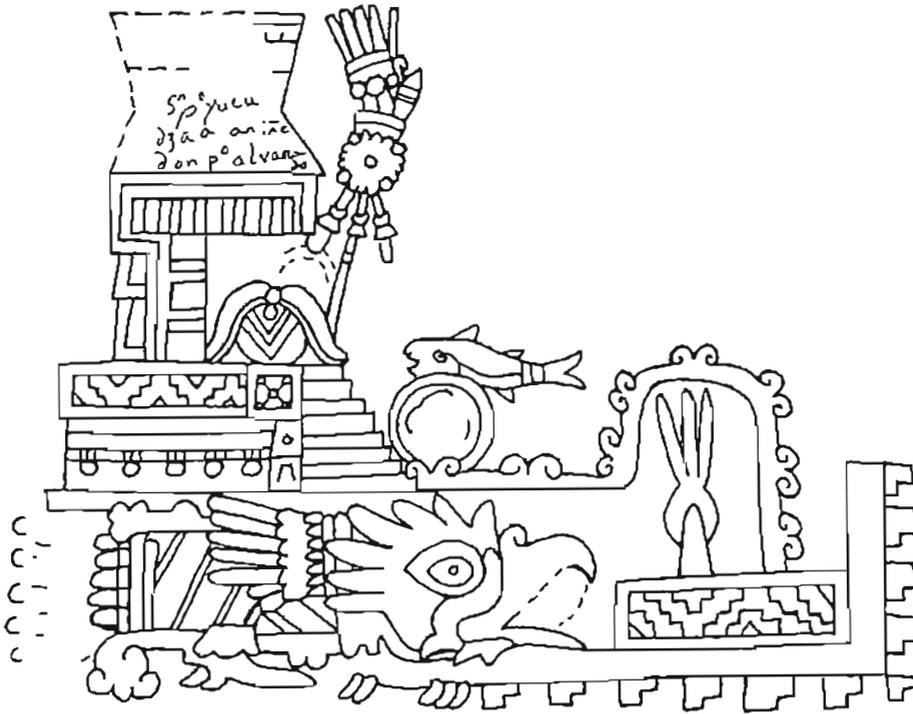


Figura 31: Colombino 5

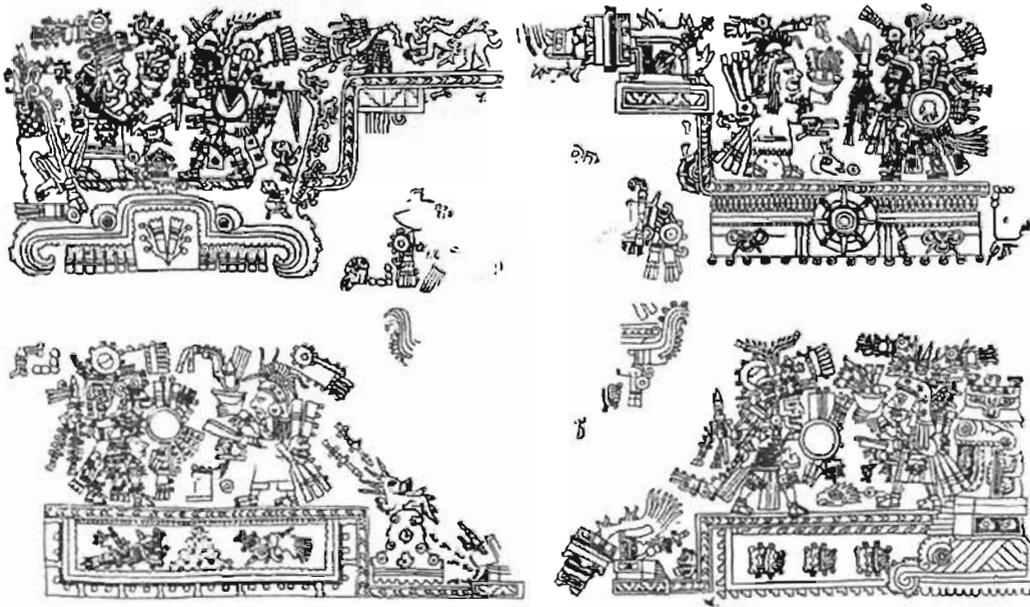


Figura 32: Códice Aubin no. 20



Figura 33: Nuttall 70-II



Figura 34: Nuttall 52-III y II

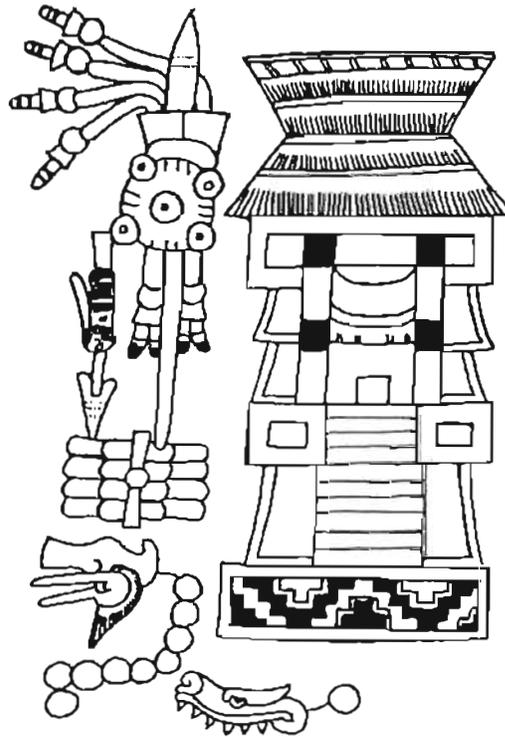


Figura 35: Nuttall 53-IV

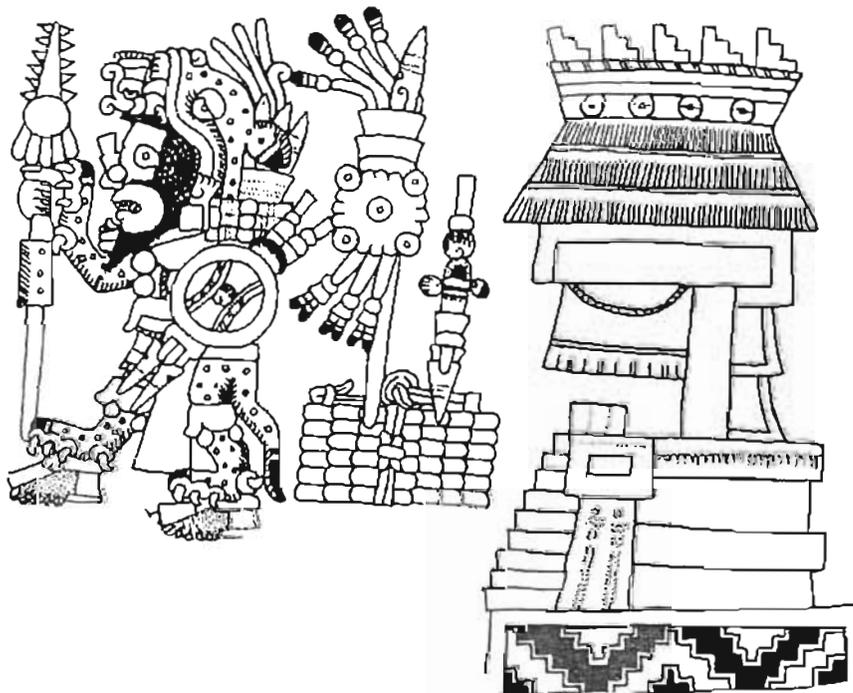


Figura 36: Nuttall 68-II



Figura 37: Nuttall 68-IV



Figura 38: Nuttall 68-IV



Figura 39: Nuttall 69-I

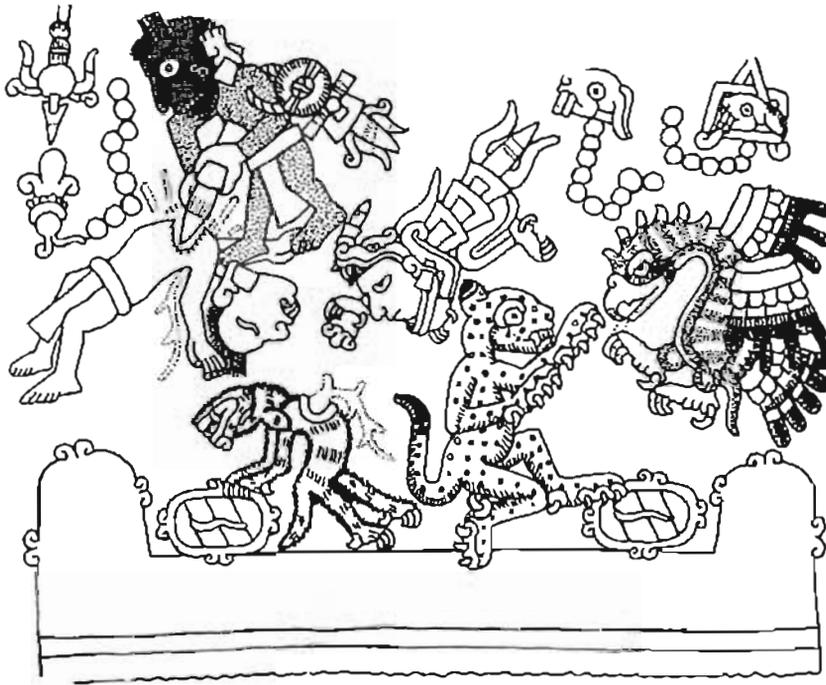


Figura 40: Nuttall 69-II

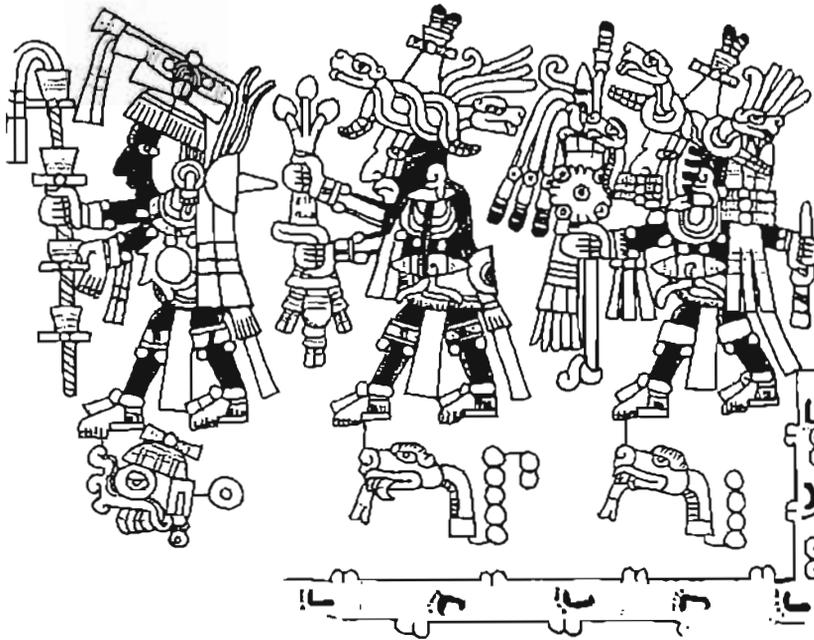


Figura 41: Nuttall 37-I



Figura 42: Rollo Selden



Figura 43: Nuttall 13-1



Figura 44: Nuttall 31-11



Figura 45: Nuttall 24-11



Figura 46: Nuttall 25-111

## Capítulo 5

# Asientos de poder



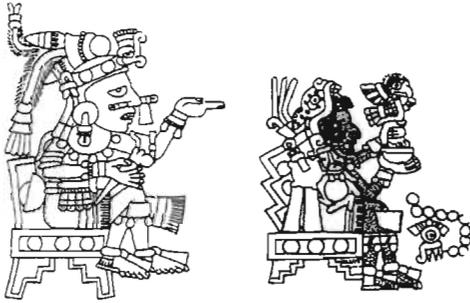


Figura 1: Códice Nuttall 78-III y 19



Figura 2: Códice Nuttall 30-II



Figura 3: Códice Florentino Lib. 8

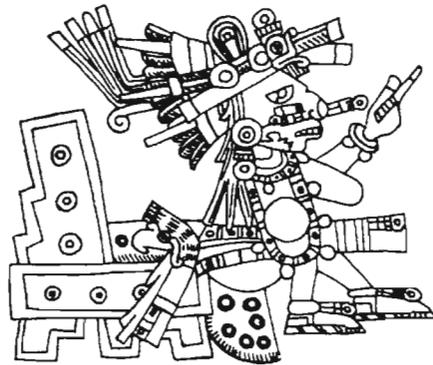


Figura 4: Códice Borgia 9

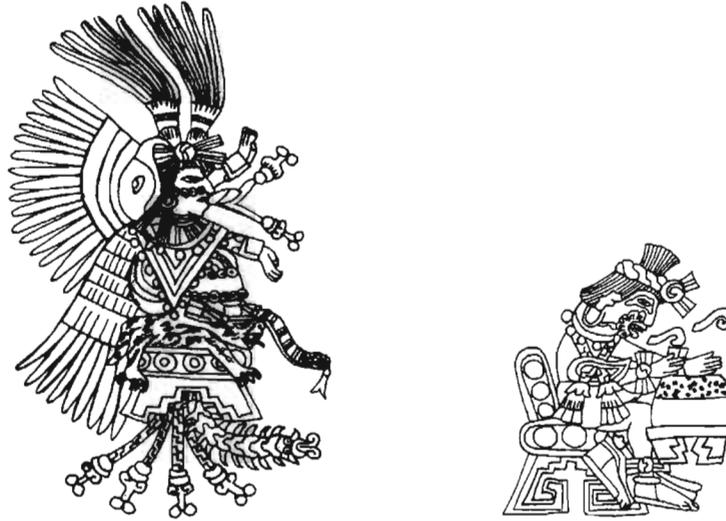


Figura 5: Códice Borbónico 19 y 4

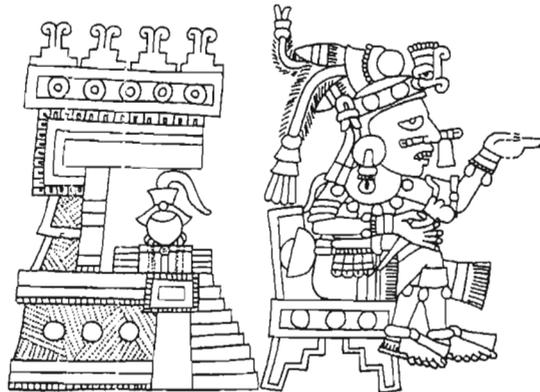


Figura 6: Códice Nuttall 78-III



Figura 7: Nuttall 23-III



Figura 8: Códice Nuttall 30-I



Figura 9: Becker 6-II



Figura 10: Nuttall 26-III



Figura 11: Nuttall 82-I



Figura 12: Nuttall 79-I

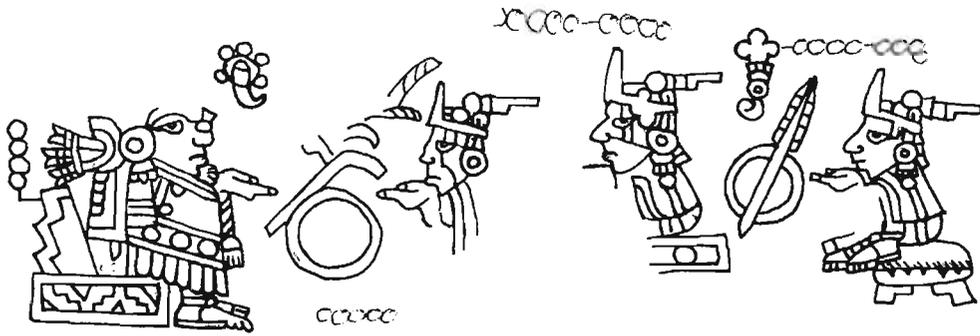


Figura 13: Códice Colombino 17-III



Figura 14: Nuttall 11-III



Figura 15: Nuttall 10-II

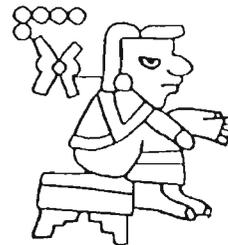


Figura 16: Selden 10-IV

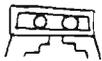


Figura 17: Nuttall 15-II

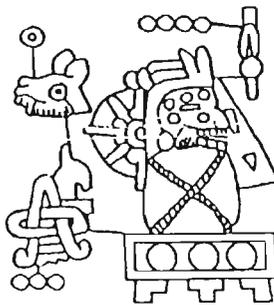


Figura 18: Selden 18-III



Figura 19: Nuttall 10-II

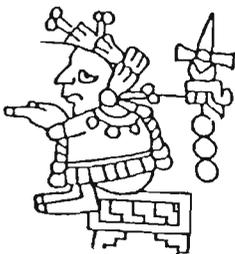


Figura 20: Selden 5-II

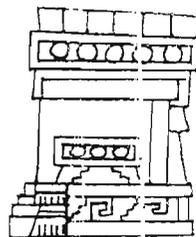


Figura 21: Vindobonensis 52



Figura 22: Vindobonensis reverso V-2

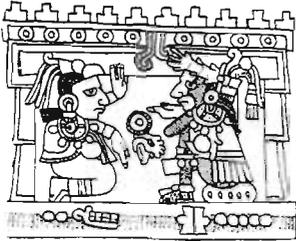


Figura 23: Nuttall 24-I

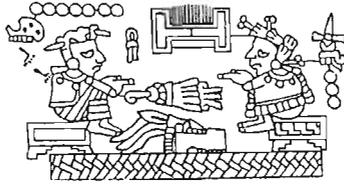


Figura 24: Selden 5-II

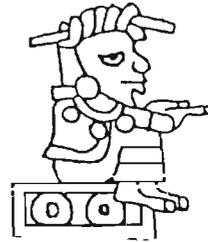


Figura 25: Selden 1-I



Figura 26: Nuttall 5-II

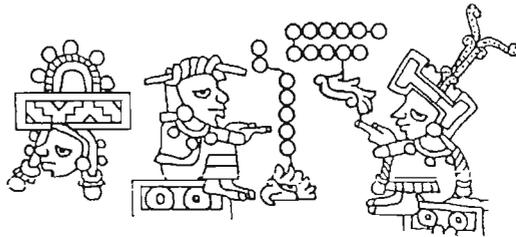


Figura 27: Selden 1-I

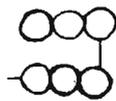


Figura 28: Colombino 3-II

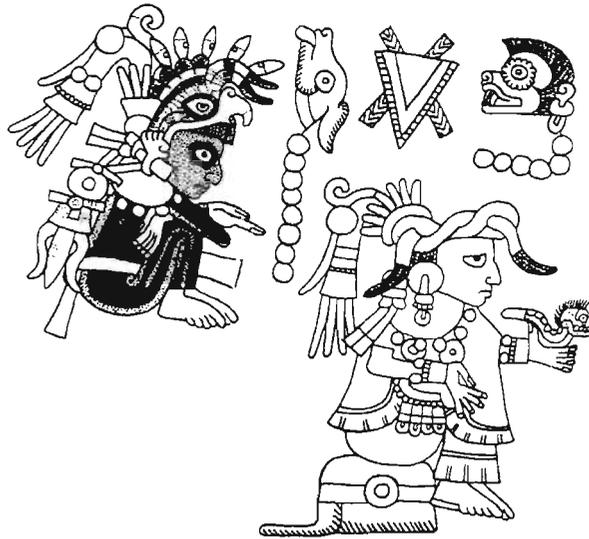


Figura 29: Nuttall 44 II y III

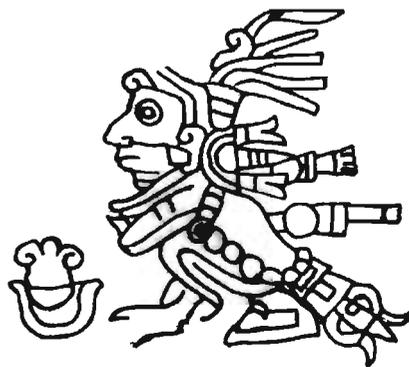


Figura 30: Colombino 10-1

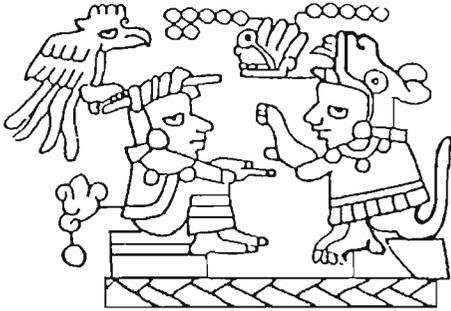


Figura 31: Selden 10-II

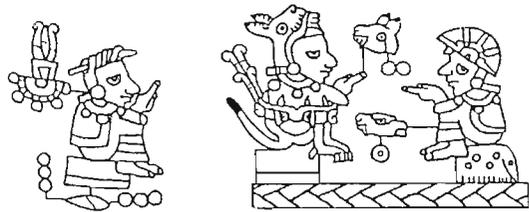


Figura 32: Selden 13-III y 9-II

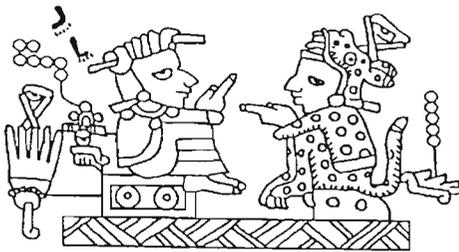


Figura 33: Selden 13-IV

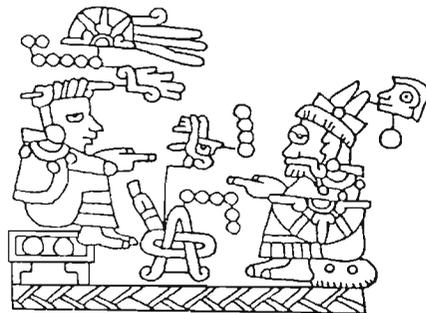


Figura 34: Selden 16-II

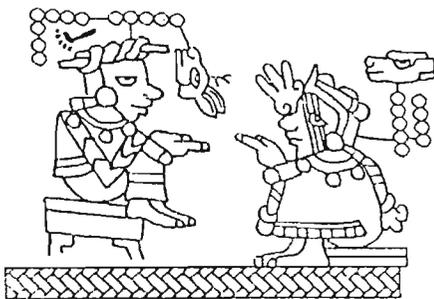


Figura 35: Selden 12-II

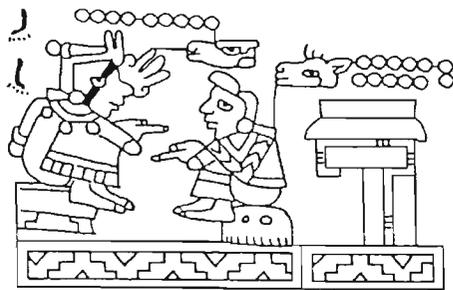


Figura 36: Selden 13-II



Figura 37: Vaso de El Naranjo, Guatemala



Figura 38: Códice Azcatitlan 19



Figura 39: Códice García Granados



Figura 40: Códice García Granados



Figura 41: Nuttall 10-II



Figura 42: Nuttall 27-I



Figura 43: Nuttall 30-II



Figura 44: Nuttall 42-I y 79-II



Figura 45: Nuttall 29-I y 32-II



Figura 46: Nuttall 32-III



Figura 47: Nuttall 31-III



Figura 48: Nuttall 34-III

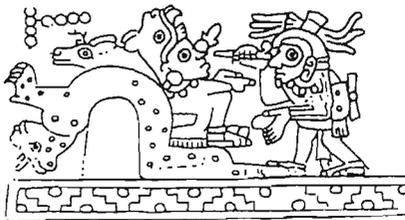


Figura 49: Bodley 9-II y 34-I

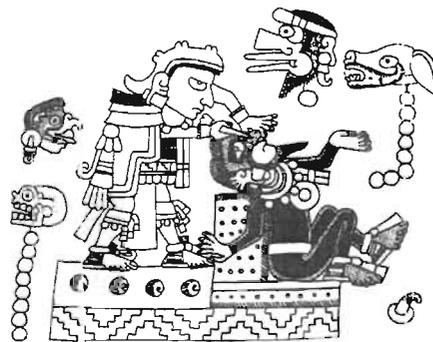


Figura 50: Nuttall 52-III



Figura 51: Nuttall 44-II



Figura 52: Nuttall 80-I y Vindobonensis 33-II



Figura 53: Primeros Memoriales, f. 51r



Figura 54: Códice Florentino, Lib. 8



Figura 55: Códice Florentino, Lib. 8



Figura 56: Primeros Memoriales, f.52r

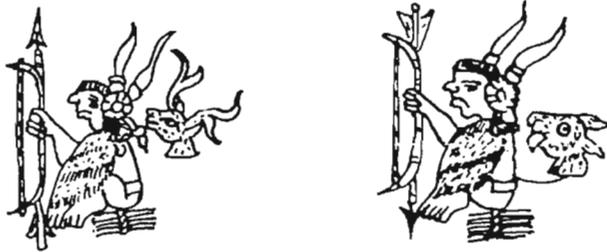


Figura 57: Primeros Memoriales, f. 53r

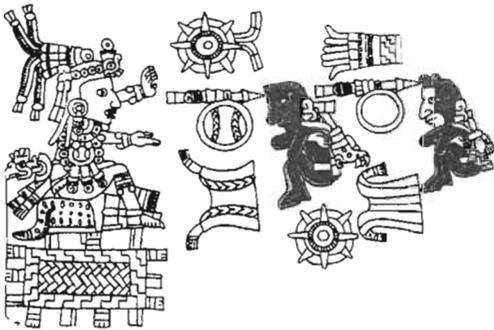


Figura 58: Nuttall 10-I



Figura 59: Nuttall 24-II

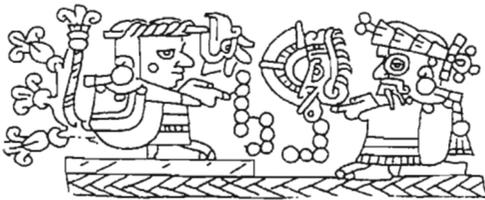


Figura 60: Bodley 7-IV

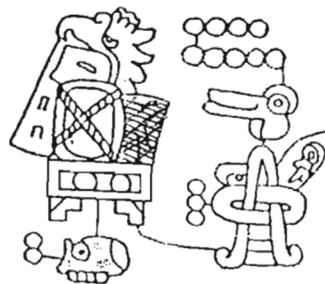


Figura 61: Selden 16-II

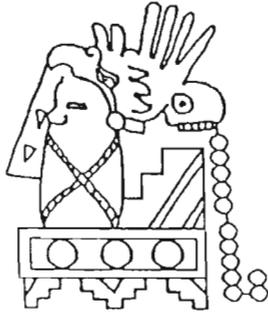


Figura 62: Selden 20-I



Figura 63: Lienzo de Zacatepec

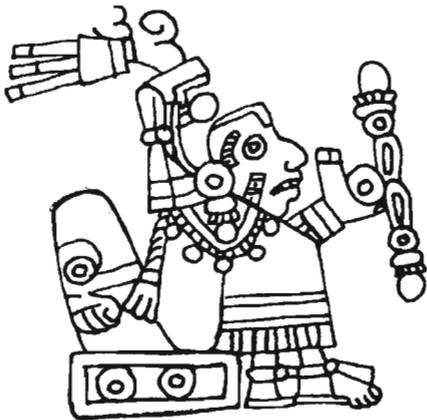


Figura 64: Becker 3-I

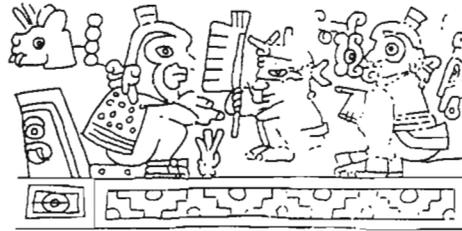


Figura 65: Bodley 9-II



Figura 66: Bodley 31-III

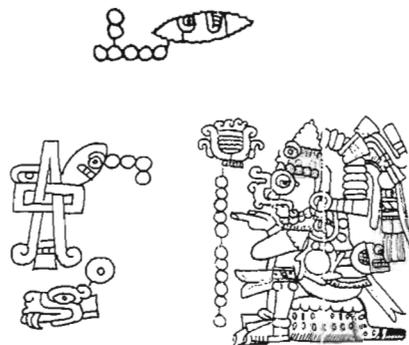


Figura 67: Bodley 31-III y Nuttall 34-III

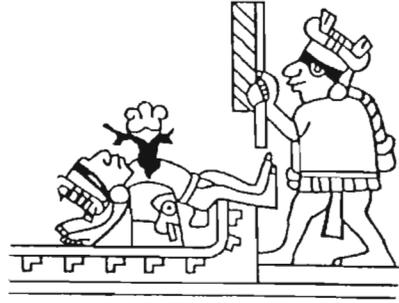
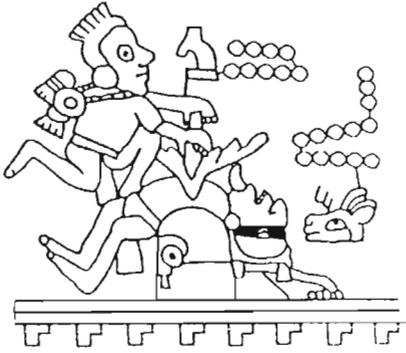


Figura 68: Selden 12-I y Selden 8-II



Figura 69: Vindobonensis 52-II

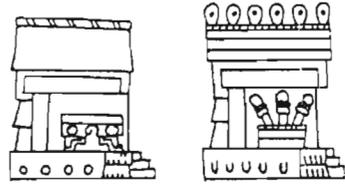


Figura 70: Vindobonensis 31-I



Figura 71: Vindobonensis 48-III

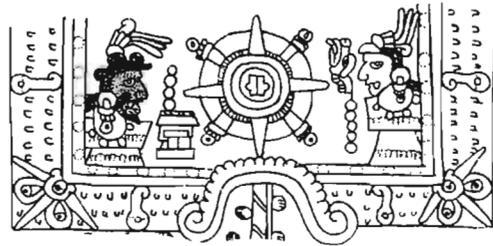


Figura 72: Nuttall 18-II



Figura 73: Nuttall 16-II



Figura 74: Vindobonensis  
49-III

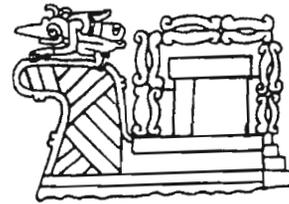
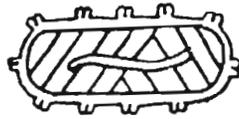


Figura 75: Vindobonensis  
42-II



Figura 76: Colombino 3-II

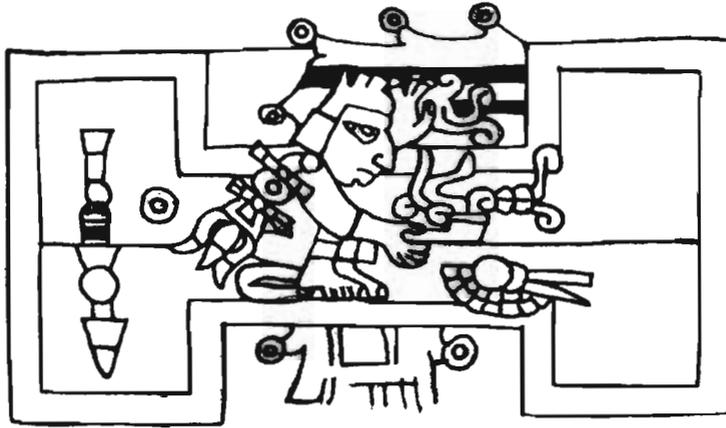


Figura 77: Colombino 6-III



Figura 78: Nuttall 17-I



Figura 79: Nuttall 54-I



Figura 80: Nuttall 11-II

## Capítulo 6

# Emblemas y atributos de los gobernantes





Figura 1: Dintel 53 de Yaxchilan



Figura 2: Códice Azcatitlan 13



Figura 3: Códice Azcatitlan 21



Figura 4: Nuttall 6-III



Figura 5: Nuttall 10-II



Figura 6: Nuttall 6-I



Figura 7: Nuttall 15-I



Figura 8: Nuttall 27-III

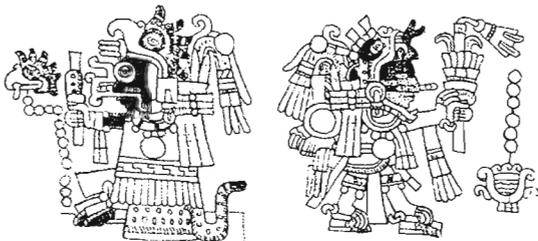


Figura 9: Nuttall 30-I y II



Figura 10: Nuttall 27-I



Figura 11: Nuttall 6-I



Figura 12: Nuttall 34-III



Figura 13: Bodley 6-III



Figura 14: Nuttall 24-I

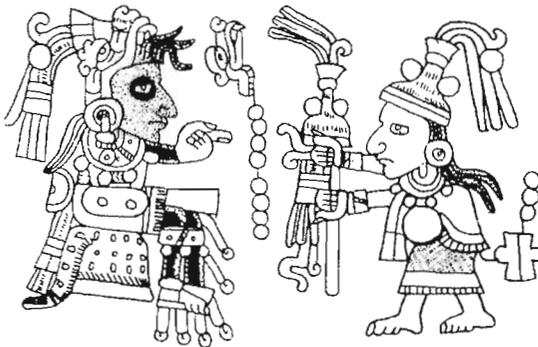


Figura 15: Nuttall 12-I



Figura 16: Nuttall 31-III

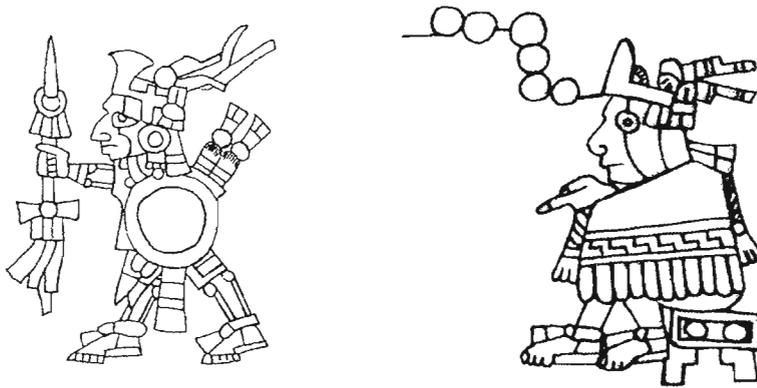


Figura 17: Colombino 14-II y 5-I

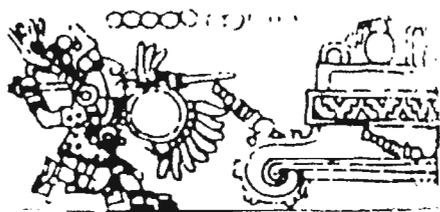


Figura 18: Colombino 6-I



Figura 19: Colombino 5-I

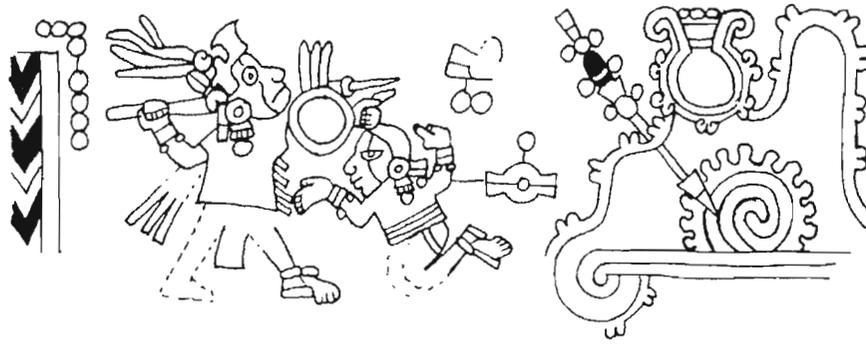


Figura 20: Colombino 13-III

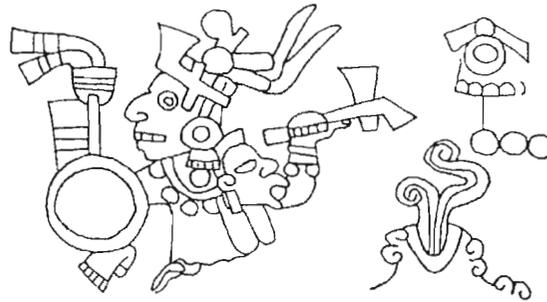


Figura 21: Becker 7-III

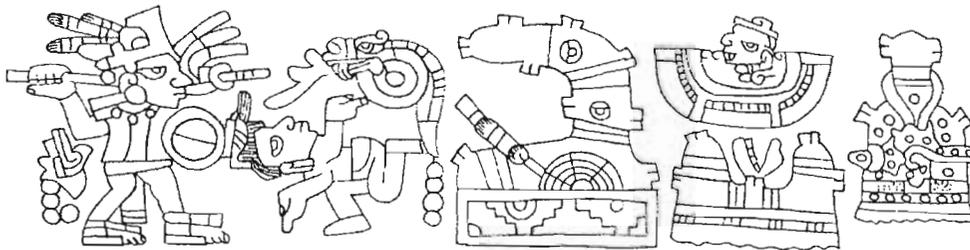


Figura 22: Bodley 32-IV

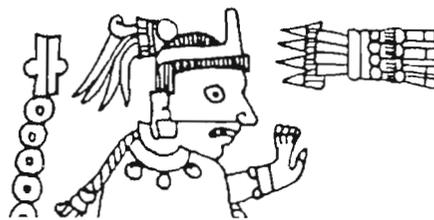


Figura 23: Vindobonensis reverso II-3

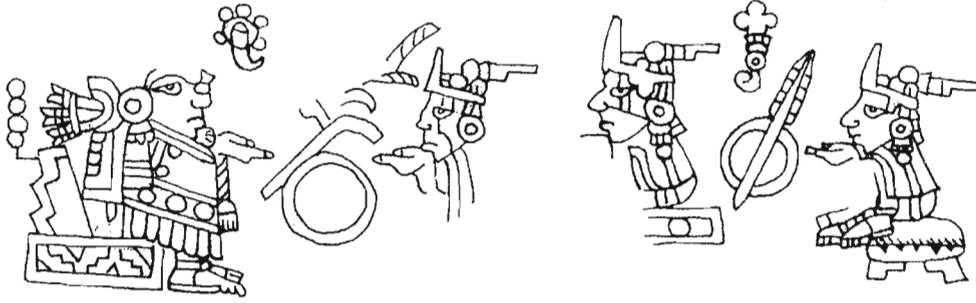


Figura 24: Colombino 17-III



Figura 25: Nuttall 50-III

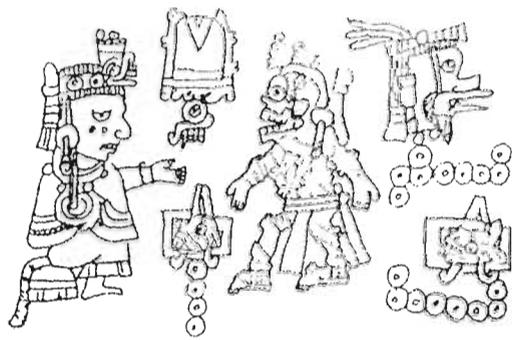


Figura 26: Vindobonensis reverso IV-1

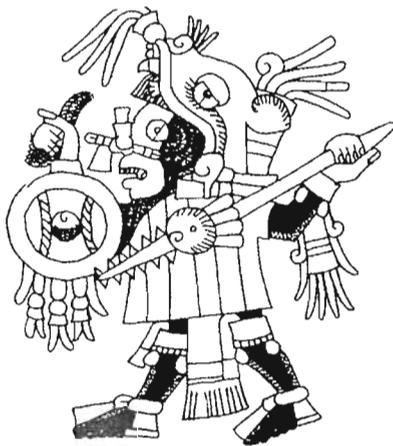


Figura 27: Nuttall 76-IV



Figura 28: Nuttall 77-IV

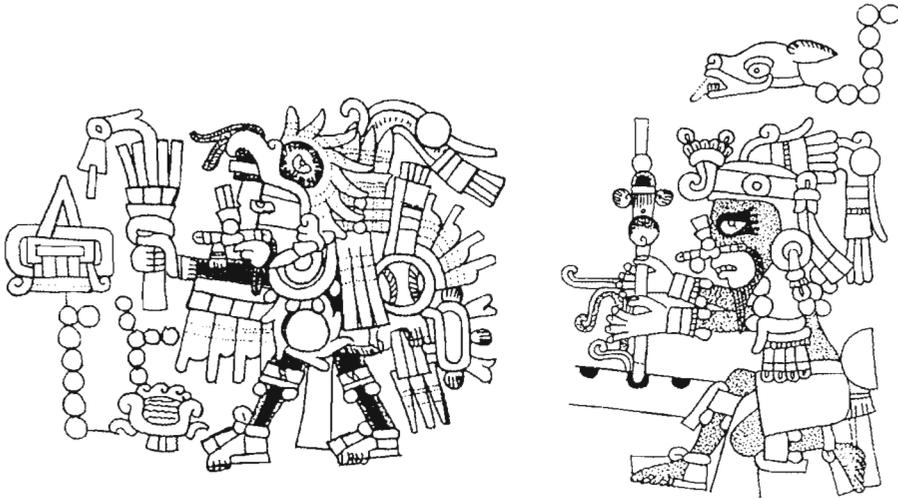


Figura 29: Nuttall 28-II y 78-III

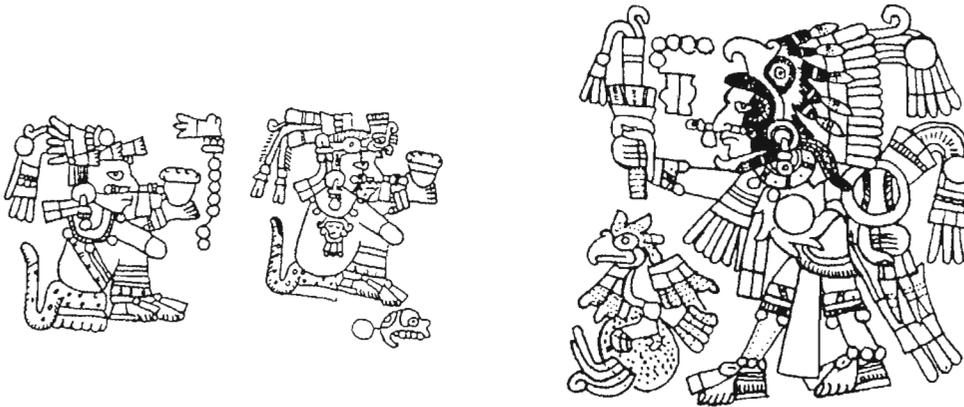


Figura 30: Vindobonensis 25-II

Figura 31: Nuttall 7-I

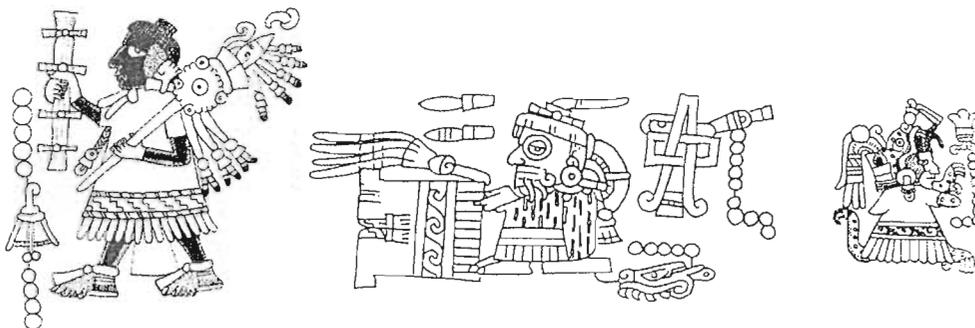


Figura 32: Nuttall 52-II, Bodley 7-II y Nuttall 23-II

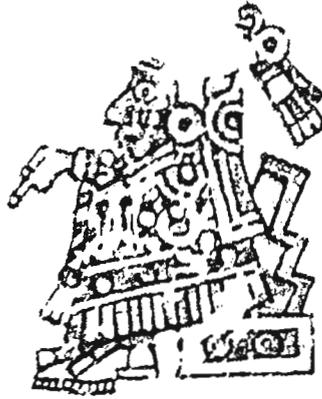


Figura 33: Colombino 18-II

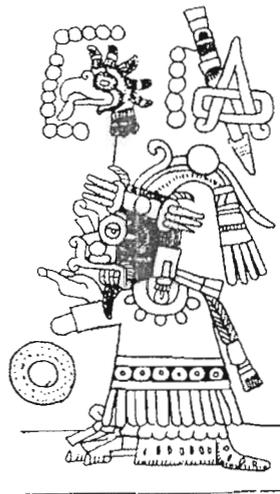


Figura 34: Nuttall 81 y 82

Figura 35: Nuttall 29-I

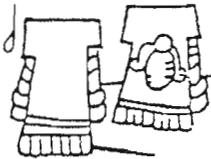


Figura 36: Selden 7-II

Figura 37: Nuttall 26-III

Figura 38: Becker 6-II

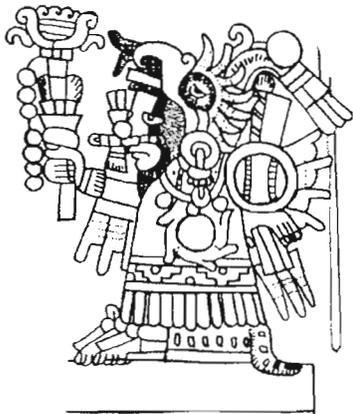


Figura 39: Nuttall 28-III

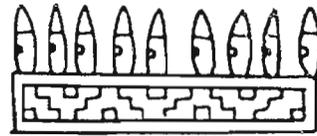


Figura 40: Vindobonensis 42-III

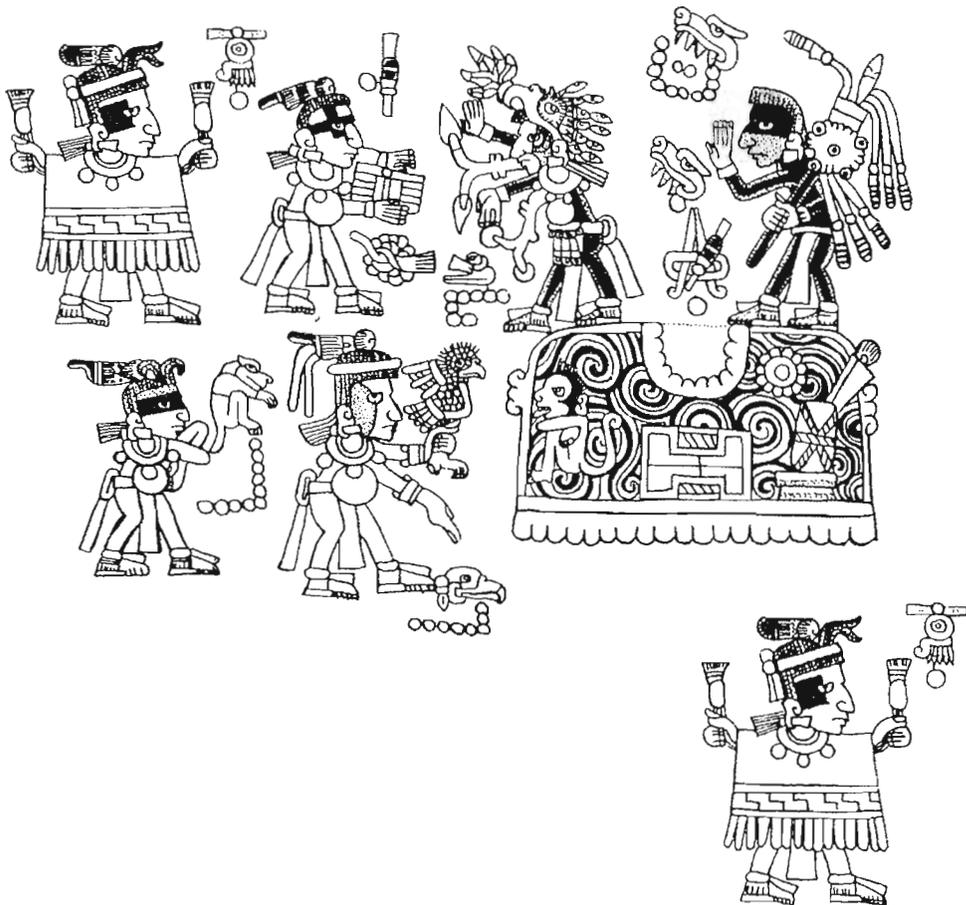


Figura 41: Nuttall 1



Figura 42: Nuttall 5-III



Figura 43: Nuttall 33-I

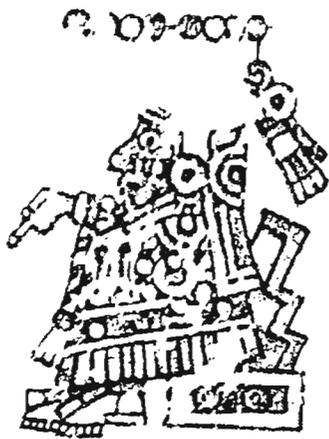


Figura 44: Colombino 18-II



Figura 45: Nuttall 31-I

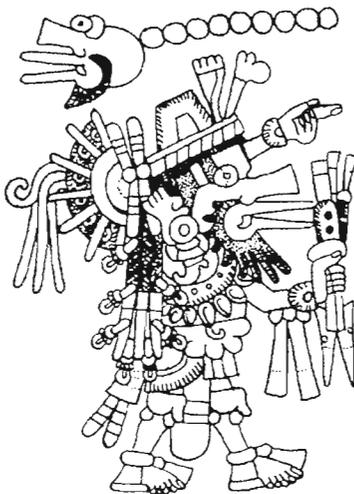


Figura 46: Nuttall 46-I

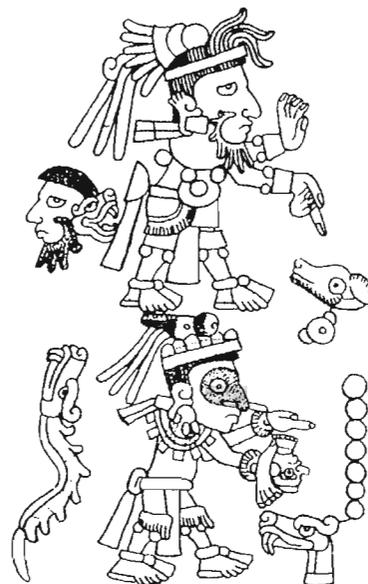


Figura 47: Nuttall 45-IV



Figura 48: Bodley 10-III

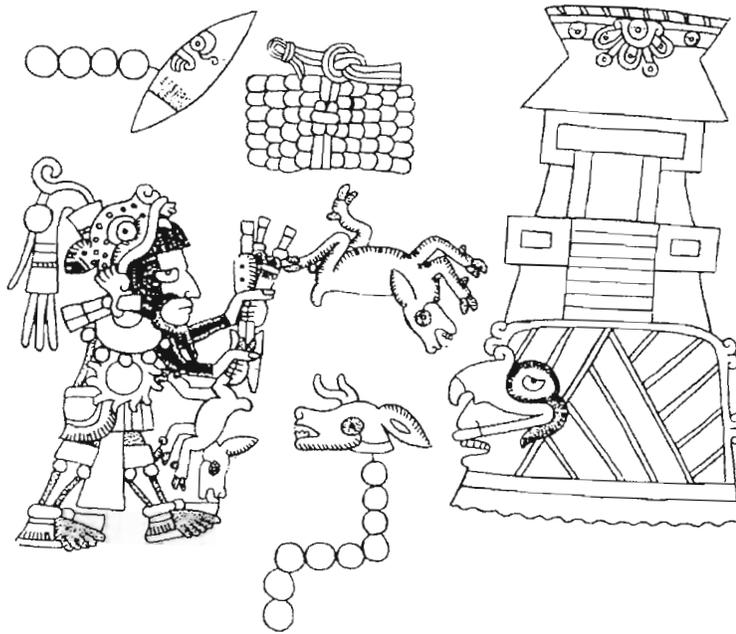


Figura 49: Nuttall 50-II y III

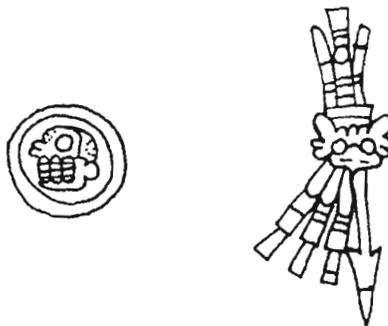


Figura 50: Colombino 6-II



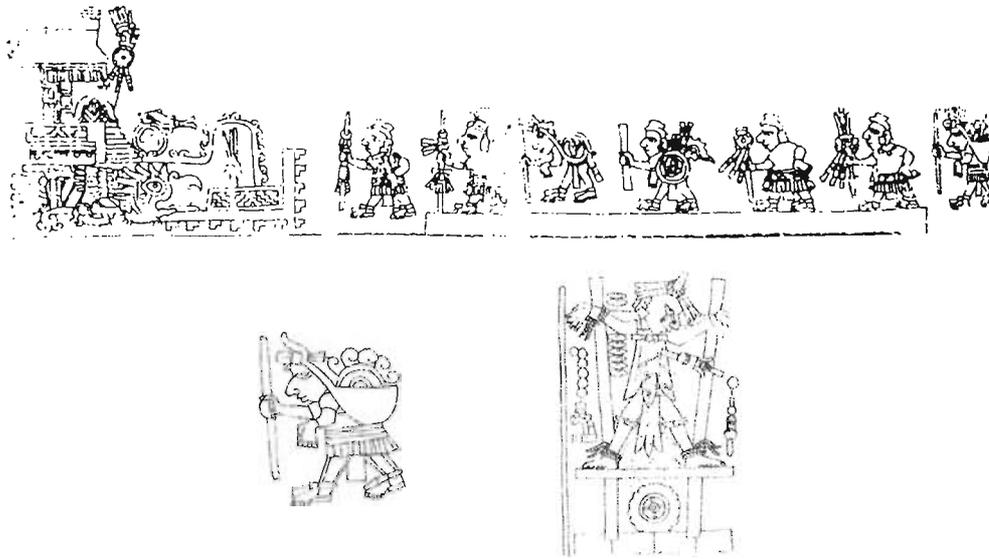


Figura 53: Colombino 5 y 6-II. Colombino 6-II y Nuttall 84-I

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e Impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Maarel Alvaro

Hermann Lejarza

FECHA: 24-XI-05

FIRMA: 

**ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA**