



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL CULTO A LOS ANCESTROS EN LOS CÓDICOS MIXTECOS DEL
POSCLÁSICO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
LAURA MENDOZA ESCOBAR

TUTOR
DR. MANUEL ÁLVARO HERMANN LEJARAZU
CIESAS-MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

最小のものに注意を払う

*“Presta atención a las cosas más pequeñas”
Miyamoto Musashi*



AGRADECIMIENTOS

En un principio, me gustaría agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a través del posgrado en Estudios Mesoamericanos, que me dio la oportunidad de cursar los estudios de Maestría. Al CONACYT, institución pública que con la beca otorgada para realizar mis estudios, me permitió contribuir con un granito de arena al conocimiento cultural de mi país. Dentro de la institución de la UNAM, quiero dar mis agradecimientos al personal del posgrado, dentro de los que destaco a la Dra. Anabella Pérez Castro, a Myriam y Elvia, quienes amablemente y con la mejor actitud, prestaron siempre apoyo durante el curso de mis estudios.

Todo estudiante sabe lo solitario, y en ocasiones, exasperante que puede llegar a ser el proceso de investigación y redacción de una tesis. Afortunadamente, siempre hay personas que con su actitud amable y desinteresada ayudan durante ese proceso. Es en este caso que quiero agradecer a mi familia, que a pesar de quedar incompleta, puesto que durante el curso de la maestría, mi padre Félix inició su camino hacia otro plano existencial, su apoyo siempre fue incondicional. Mi madre Margarita, que con su tenacidad y bondad ha sido siempre el mejor ejemplo durante toda mi vida. Mi hermano cuya constante presencia ha sido un gran respaldo durante toda mi vida.

A Eduardo, mi esposo, compañero de vida y de aventuras, mi amigo incondicional, quien con tu presencia y apoyo has sido el principal centro de mi vida.

A mi gran amigo y *sempai* Francisco Ortega, que desde la infancia compartimos un vínculo especial, un gusto por los “huesos antiguos” y ahora, 24 años después, seguimos compartiendo una gran amistad, además del espíritu del guerrero para seguir el camino de la espada 剣道. En particular, agradezco tu ayuda con los gráficos, puesto que tu talento con los programas de edición, contribuyó que mi trabajo quedara mucho más bonito y presentable. A mi amiga Susana Orellana quien amablemente contribuyó en la revisión de este documento.

Al Dr. Manuel A. Hermann, quien con su vasto conocimiento y su calidez humana me ayudó en este difícil, pero fascinante, episodio de mi vida profesional. También quiero agradecer al Dr. John Pohl y Dr. John Monaghan quienes con su amplio conocimiento sobre la cultura Mixteca, amablemente ayudaron a esta investigación.

Y por último, pero no menos importante, a todos aquellos seres no humanos que con su amistad y compañía me acompañaron hasta este momento y a través de aquellas largas noches y días de trabajo, me refiero a mis niños gatunos y perrunos: Anubis, Shakuhashi, Ponyo, Taz (Gorda), Shima, Aljibe y Trixi. Y a mis ancestros, los Mixtecos, quienes crearon esos bellos e importantes documentos pictóricos.

ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	7
Planteamiento del problema.....	8
Objetivo principal.....	11
Objetivos particulares.....	11
Hipótesis.....	12
CAPÍTULO 1: FUNDAMENTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS.....	14
1.1. Conceptos básicos sobre la conservación de tejidos blandos	
¿Qué es una momia?.....	16
1.2. ¿Cómo se forma una momia?.....	17
1.3. Definición del término momificación.....	18
1.4. Tipos de momificación.....	19
1.5. Mecanismos de momificación.....	18
1.6. La ancestralidad.....	25
CAPÍTULO 2: EL MÉTODO DE ANÁLISIS: LA ETNO-ICONOLOGÍA.....	34
2.1. Unidad temática: el ancestro.....	38
2.2. Analogía histórica sobre el culto a los ancestros.....	43
2.3. El rostro del ancestro en los códices.....	48
CAPÍTULO 3: EVIDENCIAS SOBRE EL CULTO A LOS ANCESTROS.....	53
3.1. ¿Envoltorios sagrados, bultos sagrados o bultos mortuorios?....	53
3.2. Diferencia entre envolver reliquias y envolver muertos.....	60
3.3. Sistemas de enterramiento arqueológico en el actual estado de Oaxaca y su relación con el culto a los ancestros.....	63
3.3.1. Contextos funerarios en las ciudades prehispánicas.....	64
3.3.2. Cuevas como ambientes funerarios.....	70
3.4. Las momias y los conquistadores españoles: contexto histórico del siglo XVI.....	74
CAPÍTULO 4: EL CULTO A LOS ANCESTROS EN LOS CÓDICES MIXTECOS PREHISPÁNICOS. Un análisis de casos	79
4.1. Los bultos ancestros.....	79
4.2. Familia 1. El señor 12 Lagartija, Cerro Mujer y la señora 12 Zopilote, Medio Sol Adorno de Plumas, y sus hijos los señores 4 Casa, 3 Mono, 10 Lagarto y 10 Águila.....	82
4.3. Familia 2. El señor 5 Lagarto, Lluvia Sol, el señor 12 Movimiento y el señor 8 Venado, Garra Jaguar.....	92

CONCLUSIONES.....	103
ANEXO 1: Tabla de fenómenos cadavéricos.....	111
ANEXO 2.....	112
Descripción de los códices mixtecos prehispánicos.....	112
<i>Códice Selden.....</i>	113
<i>Códice Bodley.....</i>	115
<i>Códice Vindobonensis.....</i>	116
<i>Códice Nuttall.....</i>	116
<i>Códice Colombino-Becker I</i>	117
Las posturas de los personajes en los códices.....	118
Inventario de las representaciones de los bultos ancestros.....	120
Los bultos ancestros en el <i>códice Bodley</i>.....	121
Los bultos ancestros en el <i>códice Selden</i>.....	125
Los bultos ancestros en el <i>códice Vindobonensis</i>.....	131
Los bultos ancestros en el <i>códice Nuttall</i>.....	135
Los ancestros en el <i>códice Colombino-Becker I</i>.....	137
REFERENCIAS.....	140

INTRODUCCIÓN

En esta investigación de carácter documental se analizaron las representaciones de los muertos plasmadas en los códices mixtecos prehispánicos, en conjunto con documentos generados durante la época Virreinal y considerando restos arqueológicos, con el objetivo de profundizar en el conocimiento sobre el culto a los ancestros de la época Posclásica en la Mixteca. A la fecha existen diversos métodos desarrollados para el estudio científico de los códices mesoamericanos, entre éstos, se eligió el método de la etno-iconología que usa analogías entre los documentos pictográficos y las fuentes virreinales, y es así como se generaron los componentes del culto a los ancestros. No obstante, no sólo se consideró las evidencias documentales, sino que también, se utilizó el enfoque de la bioarqueología.

Mediante la visión bioarqueológica, en nuestro caso en particular, se permite al investigador considerar a los individuos entorno a quienes se desarrollaron las historias plasmadas en los documentos pictóricos, poniendo énfasis en la representación de la muerte de los mismos y su tratamiento funerario, es decir, se analizaron los elementos iconográficos mencionados y el discurso pictórico donde se encuentran inmersos, pero, las reflexiones se realizaron sin olvidar que a los individuos representados les correspondía un cuerpo, es decir, un organismo cuya cualidad orgánica presentaba diversas perspectivas sobre su tratamiento funerario. Por lo tanto, como aspecto particular de esta investigación se reflexionó en el cuerpo humano como un componente central dentro del culto a los ancestros y manifestado, particularmente, mediante un bulto mortuario.

De tal forma que se buscó ver más allá de sólo una representación pictórica en los códices y reflexionar sobre las siguientes cuestiones: ¿A quiénes se les otorgaba la categoría de ancestro?, ¿Cuál era la dinámica del cuerpo humano dentro del culto a los ancestros? ¿Existe evidencia que indique la conservación intencional del cuerpo del ancestro? y ¿Cuál era el papel del ancestro dentro de la comunidad?

Es de esta manera que en la presente investigación se inicia abordando diversos aspectos que involucran la conservación de los tejidos blandos, con la

finalidad de establecer un cimiento sólido que permita, posteriormente, discutir sobre las manifestaciones físicas y sociales derivadas de dicho tratamiento mortuorio. El Capítulo 1 abarca el marco teórico utilizado en la investigación, el Capítulo 2 aborda el método de análisis que ayudó a conformar la analogía que nos permitió generar los elementos del culto a los ancestros mixtecos durante la época Posclásica que continuó incluso hasta mediados del siglo XVI, cuyo elemento central fue el bulto mortuorio. El Capítulo 3 se indaga en la naturaleza del bulto sagrado y la diferencia que involucra la formación de este y un bulto mortuorio; se abordan las manifestaciones arqueológicas y las referencias documentales de la época Virreinal que nos hablan del culto a los ancestros. Por último, en el Capítulo 4 mediante la comparación de nueve personajes presentes en cinco de los seis documentos pictóricos analizados a lo largo de esta investigación, se busca averiguar si existía un culto a los ancestros que se extendiera más allá de una dinastía o un señorío local.

Planteamiento del problema

Los códices prehispánicos son documentos de un extraordinario valor cultural; su estudio ha sido abordado desde varios enfoques de investigación. Al analizar la información existente sobre los códices mixtecos, se pudo notar la escases de estudios para desarrollar una línea de investigación que contemple las representaciones de los muertos y los bultos mortuorios, así como su simbología, mismas que son parte de un complejo culto a los ancestros.

Desde hace unos 30 años, en nuestro país, han aumentado las investigaciones científicas sobre los códices prehispánicos, sin embargo, el culto a los ancestros y sus componentes no ha sido el objetivo central en los estudios, de modo que, estudiosos como por ejemplo Elizabeth Smith (1994), John Pohl (1994), Mónica Bellas (1997), Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Pérez (1992a y 1992b), Blomster (2011), Manuel A. Hermann (2006, 2008 y 2016), Javier Urcid y John Pohl (2014) mencionan como un componente secundario y dentro de otros tópicos de investigación, la presencia de restos humanos convertidos en envoltorios funerarios, bultos mortuorios o momias; en dichas investigaciones advertimos que

se han utilizado dichos términos sin distinción aparente, o en su caso, no establecen a qué se refieren con los conceptos utilizados. Puesto que sin una revisión crítica de las representaciones pictóricas de los muertos en los códices mixtecos, los estudios hasta la fecha, parecen recaer en la especulación o en el uso de categorías no comprendidas.

La problemática presentada nos lleva a pensar que la confusión en el uso de los conceptos que hablan sobre los distintos tratamientos mortuorios se debe a que no existe una investigación que puntualice, en un principio, las diferencias que implican la conformación de un bulto mortuario y una momia, así como también, que se analice las formas pictóricas y el contexto en que se presentan. El énfasis que hacemos al indicar que existe claras diferencias en los tratamientos funerarios radica en que las momias son producto de diversos mecanismos tanto de origen natural como cultural, mecanismos que serán abordados cuidadosamente en el siguiente apartado, orientados en la conservación de los tejidos blandos; por su parte, en los bultos mortuarios no existió un proceso de extracción de los líquidos del cuerpo, por lo que comúnmente éste suele llegar a la esqueletización. Puesto que existe una clara distinción entre una momia y un bulto mortuario, ya que cambia la actividad cultural necesaria para llevar a cabo dicho tratamiento mortuario, debido principalmente, al lapso tras la muerte de un individuo dentro del cual pueden realizarse las actividades funerarias deseadas. Para lograr la conservación de un cuerpo humano y conseguir darle la forma que se desea para insertarlo en el culto a los ancestros, se necesitan conocimientos previos sobre los procesos cadavéricos y los cambios que ocasionan en el cuerpo¹, mismos que comienzan a aparecer en cuestión de horas del deceso. Por lo tanto, es precisamente el manejo del cuerpo humano junto con el vasto significado cultural que conlleva, lo que es necesario investigar y dimensionar correctamente.

Por su parte, la mayoría de los estudios científicos sobre los cuerpos momificados en México, parten en su mayoría desde los enfoques de la antropología física. Son estudios que se han llevado a cabo sólo de manera

¹ En el Anexo 1 se ofrece una tabla que muestra un resumen de los tipos de procesos cadavéricos, los lapsos de actuación inmediatos a la muerte y los estragos que ocasiona a los tejidos blandos.

descriptiva con el fin de obtener la osteobiografía de los individuos o de dar a conocer la presencia de las momias en nuestro país. Entre los trabajos representativos en este campo, tenemos los de Juan Comas (1974), Lourdes Márquez y Norberto González (1985), Elsa Malvido (2001), Josefina Mansilla (2002) e Illán Leboeiro (2004 y 2005).

Especialistas en antropología física de la Dirección de Antropología Física (DAF) trabajan en proyectos como *Las Momias de México*, activo desde el año 2002 y dirigido por Josefina Mansilla, además de los diversos proyectos de investigación realizados en el laboratorio de *Cuerpos eternos*. En el caso del proyecto *Las Momias de México*, los investigadores se han encargado de analizar momias sin contexto y generar la osteobiografía de los individuos. Por su parte, en el laboratorio de *Cuerpos eternos* se han abocado a conservar adecuadamente los cuerpos depositados en las bodegas de la DAF, así como de realizar estudios antropofísicos de última generación con el objetivo de generar datos de tipo osteobiográficos.

Desde la perspectiva arqueológica, el estudio de cuerpos momificados se ha centrado en la excavación de descubrimientos que, en su entera mayoría, provienen de avisos por saqueos, hallazgos fortuitos o denuncias ante el Ministerio Público. No obstante, el interés por desarrollar investigaciones multidisciplinarias, afortunadamente, ha aumentado durante los últimos veinte años.

Los hallazgos de cuerpos momificados estudiados de manera multidisciplinaria hasta la fecha sólo han sido dos: la llamada momia “Pepita”, excavada en una cueva de Cadereyta en la Sierra Gorda del actual estado de Querétaro (Mejía, 2003), y la momia encontrada en la cueva del Gallo, ubicada en el actual estado de Morelos (Sánchez *et al.*, 2005). Dichas investigaciones ha permitido generar un gran cúmulo de información, sobre todo aquella referente al estudio biológico de los individuos momificados (Mejía *et al.*, 2009; López Armenta *et al.*, 2008).

La información obtenida a partir de la revisión de los trabajos previos nos demuestra que el estudio de restos momificados, sólo desde la perspectiva

antropológica física o del enfoque de la arqueología, no es suficiente para investigar el amplio componente biológico/cultural en el que se desarrolló el ser humano.

Ciertamente, la región Oaxaqueña constituye, hasta el momento, la única región en Mesoamérica que cuenta con la presencia de restos momificados, nos referimos a la momia de Camotlán, Huajuapán, además de documentos de manufactura prehispánica que cuentan con representaciones de ritos mortuorios, que analizados bajo el enfoque adecuado, consideramos que representan la evidencia del culto a los ancestros entre los mixtecos del Posclásico.

Objetivo principal

Analizar, en consideración del contexto iconográfico, las representaciones de los muertos y bultos mortuorios en los códices mixtecos de época prehispánica, revisar fuentes documentales virreinales para generar información que permita plantear los elementos del culto a los ancestros de la época del Posclásico en Oaxaca, observables mediante evidencia arqueológica.

Objetivos particulares

1. Descubrir, mediante la lectura crítica, si las fuentes documentales confirman la conservación de cadáveres como parte del culto a los ancestros.
2. Identificar, mediante la revisión de los códices prehispánicos y textos virreinales, los materiales con los cuales pudo haber sido realizada la conservación de cadáveres como sales, plantas, maderas, resinas, telas, etc., puesto que dichos elementos podrán ayudar a establecer si la momificación se trataba de un conocimiento desarrollado o, en su defecto, era una costumbre funeraria poco perfeccionada, favorecida por el tipo de depósito funerario y el medio ambiente circundante.
3. Comparar las diferentes representaciones iconográficas de los ancestros en los códices oaxaqueños de origen prehispánico, con el fin de buscar regularidades o discrepancias en las representaciones.

Hipótesis

El estudio de los códices mixtecos mediante el método de la etno-iconología hasta la fecha ha favorecido para crear inferencias relacionadas con la escritura, la vasta simbología de sus componentes pictóricos, así como aspectos como el lugar de manufactura de los documentos. Considerando que hay muchos otros datos que pueden extraerse de tan notables fuentes de información, entre las que destacamos, el estudio del tratamiento funerario practicado a los personajes de los que se habla en los relatos, en relación al estatus social que ostentaban, no obstante, dichos tratamientos representados en los códices mixtecos no han despertado interés entre los estudiosos, puesto que se necesita la visión propia de otra disciplina para su correcta aproximación: la bioarqueología. Por lo tanto creemos que aparte de utilizar el enfoque de la etnohistoria, la etnografía, la arqueología y la lingüística que en la actualidad ya se usan como parte del método de la etno-iconología, debemos aplicar lineamientos propios de la arqueología y la antropología física que confluyen en la bioarqueología, donde la evidencia de procesos sociales se busca a través de aquellos cambios registrados en el cuerpo humano y su contexto. De tal manera que en esta investigación se plantea la hipótesis de que mediante el análisis de las representaciones mortuorias plasmadas en los códices mixtecos y el uso de los lineamientos de la bioarqueología será posible dilucidar sobre los componentes del culto a los ancestros entre los mixtecos de Posclásico.

CAPÍTULO 1



FUNDAMENTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS

Las investigaciones sobre los códices mexicanos de filiación maya, mixteca y nahua han sido realizadas desde diversos puntos de vista y en diferentes momentos de la historia de México. El interés por las escrituras prehispánicas fue utilitario, primero, bajo el régimen virreinal, para los frailes de los siglos XVI y XVII, y los eruditos del siglo XVIII. Posteriormente, bajo el régimen del gobierno independiente, para los coleccionistas del siglo XIX, la investigación ya comenzó a ser una tarea de lectura e interpretación de los documentos. A partir del siglo XX, las investigaciones han implementado ciertos criterios para establecer una metodología de análisis de los códices con fines científicos (León Portilla, 1997).

Para el caso de los códices prehispánicos de la región Mixteca, región de interés para esta investigación, resulta notable destacar que, de la revisión sobre la historia de estudios sobre los códices mixtecos prehispánicos, se pueden distinguir diversos intereses. Así, mientras que algunas investigaciones han partido de lo general a lo particular, esto es, que iniciaron con una interpretación del discurso que contenían los documentos, muy necesarios para establecer la temática y la forma en la que se encontraba escrito el documento, sólo después, con base en los estudios generales, se han particularizado las investigaciones.

Los trabajos realizados por Karl Anton Nowotny (2005), Eduard Seler (1963) y Alfonso Caso (1949) fueron pioneros en el estudio de los códices mixtecos y sentaron las bases para el estudio sistemático de los documentos pictóricos. Dentro de los estudios enfocados en dar una interpretación al discurso pictórico y para conocer los hechos narrados están los trabajos de Caso (1949) sobre el Mapa de Tezacoalco, Caso (1996) sobre las genealogías mixtecas plasmadas en los códices, así como los trabajos de Jill Furst (1978), Maarten Jansen (1982, 1999), Maarten Jansen y Aurora Pérez (1986), Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Aurora Pérez (1992a, 1992b) y Manuel A. Hermann (2006, 2008, 2017a). Por su parte, los estudios con objetivos puntuales fueron llevados a cabo por Mary Elizabeth Smith (1983), Jansen y Pérez (2007), Manuel A. Hermann (2009, 2011), quienes buscaron identificar geográficamente los lugares nombrados en los códices. A su vez, Saeko Yanagisawa (2015) realizó un exhaustivo estudio

estilístico sobre el lado reverso del *códice Vindobonensis*, con el objetivo de esclarecer temas relacionados con su manufactura, identificación y comparación de elementos estilísticos entre ambas caras del códice. Nancy Troike (1982a y 1982b) analizó las posturas de las manos de los personajes y su posible significado en el *códice Colombino /Becker I*. Estudios relacionados con los símbolos de poder, presentes en ciertos elementos de larga duración observados en la tradición mesoamericana fueron publicados por Mary Elizabeth Smith (1994), John Pohl (1994), Maarten Jansen (1997) y Manuel A. Hermann (2005). Los envoltorios sagrados y, entre ellos, los bultos mortuorios representados en los códices prehispánicos, han sido objetos de estudio por parte de Hermann (2008), Paulo Correa (2013) y Carmen Cortés (2014).

En cuanto al análisis sobre las posturas del cuerpo humano, se cuenta con la tesis doctoral de Pablo Escalante (1996), en tanto que los ritos asociados al cuerpo humano fueron desarrollados por Mónica Bellas (1997). Por último, investigaciones sobre la escritura y los elementos del lenguaje mixteco fueron realizados por Caso (1996), Mary Elizabeth Smith (1973, 1983), Elizabeth Hill Boone (2000) y Nicholas Johnson (2005).

Recientemente, en lo que concierne al tema de la conservación de tejidos blandos, Hermann (2016) propone que al observar los bultos sagrados relacionados con el dios Xipe, representado en los *códices Becker I, Nuttall y Magliabechi*, y al buscar una posible explicación de dicha manifestación en fuentes virreinales, el autor encuentra indicios de una práctica ritual relacionada con la conservación intencional de piel humana. De igual forma, dicho autor propone que la creación de bultos relacionados con el dios Xipe, formaba parte de la representación de un ancestro, donde el bulto se formaba a partir de los restos momificados, cuyos huesos y piel daban forma al envoltorio. Por último, Maarten Jansen y Aurora Pérez (2017) abordan el tema de los ancestros elevados a la categoría de deidad entre las culturas Mixteca y Mexica.

Un aspecto central en esta investigación es la conceptualización del término ancestro y la forma de obtención de dicha categoría, por lo que se retoman a investigadores que realizaron trabajos en Mesoamérica y que estudian el culto a los

ancestros en relación con restos arqueológicos y/o cuerpos conservados, por lo que se consideran los trabajos de Patricia McAnany (1995, 2010), Jon Hegeman (2016), Erica Hill y Jon Hegerman (2016) para el área maya, así como Johannes Neurath (2008, 2010), cuyos estudios abordan temas relacionados con los ancestros y cuerpos momificados en los grupos Coras y Huicholes del Gran Nayar.

Respecto al estudio de los ancestros y la búsqueda de sus evidencias arqueológicas, se recurrió al trabajo de Go Matsumoto (2014) y Francisco Gil García (2002), llevados a cabo en el área Andina, en donde existe mayor presencia de cuerpos conservados, mismos que se estudian mediante los datos obtenidos de las excavaciones arqueológicas y las fuentes virreinales.

1.1. Conceptos básicos sobre la conservación de tejidos blandos

¿Qué es una momia?

En la presente investigación, en relación a la conservación de los tejidos blandos, se retoma el enfoque propio de la antropología física donde se considera como una momia a cualquier cuerpo humano o animal, con presencia total o parcial de tejidos blandos, conservados mediante medios naturales o culturales, en los cuales se ha detenido o retrasado el proceso natural de descomposición (Aufderheide, 2003). Con tejidos blandos nos referimos a órganos como el cerebro, ojos, corazón, hígado, ambos intestinos, estómago, además de los músculos, tendones, arterias y piel. Las piernas y los brazos usualmente se encuentran en posición anatómica o con la posición con la que el cuerpo fue inhumado. De esta manera, el término momia no se aplica sólo a la conservación de la piel sobre los huesos, uñas o cabello, puesto que los datos que pueden obtenerse a partir del análisis de los tejidos blandos del individuo momificado, en comparación con sólo el estudio de los restos óseos, es abismal. Los tejidos blandos pueden someterse a una gran cantidad de estudios histopatológicos que permiten obtener muchos más datos precisos y preciados sobre la vida y muerte de la persona momificada. Aspectos que inciden en la causa de muerte como infecciones intestinales, parásitos internos, envenenamiento, laceraciones en los músculos u órganos, entre otras, es decir,

todas aquellas afecciones que, debido a la duración del proceso infeccioso o a la composición de los tejidos, no dejan huella sobre los huesos.

Otro aspecto único que puede observarse y estudiarse en las momias es el aspecto físico de la persona y las posibles decoraciones en la piel como tatuajes, escoriaciones y pigmentos.

1.2. ¿Cómo se forma una momia?

Con el motivo de entender a qué se refiere el fenómeno de la momificación, es necesario mencionar cuáles son las reacciones naturales que se interrumpen debido a la conservación de los tejidos. Justo después de fallecer, en el organismo se desarrolla una serie de reacciones químicas que transforman todos los complejos componentes biológicos del cuerpo. Dichos componentes son convertidos en moléculas más simples, en su mayoría en estado líquido. Cuando las células mueren, comienza la proliferación de ciertas enzimas causantes de la transformación de las proteínas en grasas, este proceso de autodestrucción es llamado autólisis (Aufderheide, 2003: 30-35).

Los microorganismos que, junto con la autólisis, son los causantes de la mayor descomposición de los tejidos son las enzimas producidas por bacterias, tanto externas como internas, que invaden todo el cuerpo justo después de la muerte (Chamberlain y Parker, 2001:110). La invasión es ocasionada cuando el sistema inmunológico deja de proveer protección ante la actividad de las bacterias contenidas en la piel, tracto respiratorio y digestivo. Las bacterias del tracto digestivo, que durante la vida del organismo ayudaban al procesamiento de los alimentos, al momento de la muerte son las principales causantes de la putrefacción de los tejidos internos. Además de la actividad bacteriana antes referida, el cuerpo también es atacado por las bacterias que se encuentran en el medio ambiente circundante inmediato al cadáver como es el aire, el agua y el lugar donde se encuentra depositado el mismo (*íbidem.*: 111-125).

Según Arthur Aufderheide (2003: 42-43) los factores que afectan o inhiben la acción enzimática y, con ello, la descomposición de los tejidos blandos, puesto que

se detiene el proceso de autólisis, es decir, el proceso de autodestrucción de las células, son los siguientes:

-Extracción del medio acuoso: la extracción del agua contenida en los tejidos blandos detiene la acción enzimática, puesto que muchas enzimas están hechas para desempeñarse en medios acuosos. De esta manera, al remover el agua del cuerpo su acción se evita.

-Acidificación: algunas enzimas operan mejor en un grado específico de pH, por lo general un pH ácido y para la conservación de los tejidos debe existir un grado medio en el pH, ya que tanto un ambiente altamente ácido o alcalino ocasionan daños en los tejidos. No obstante, mientras una alteración al grado de pH puede hacer una contribución suplementaria para la conservación, no es suficiente como único agente para asegurar la momificación.

-Temperatura: las enzimas son comúnmente sensibles a una óptima temperatura, de esta manera la inhibición de las enzimas es usualmente más efectiva en bajas temperaturas.

-Substrato específico: muchas enzimas están designadas para reaccionar sólo con una muy específica estructura molecular. Por lo tanto, un cambio significativo en dicha estructura puede proporcionar una inmunidad molecular a la acción de una enzima específica. De esta manera, al sumergir tejidos blandos en una solución de alcohol y formaldehído se logra una efectiva preservación.

-Inhibidores: la acción de las enzimas puede ser afectada por la presencia de químicos que retardan o previenen la activación enzimática. Tales inhibidores pueden reaccionar directamente con la enzima o retardar su acción indirectamente. Un ejemplo de inhibidores son algunos iones de metales pesados presentes en el agua de los sedimentos, mismos que pueden paralizar o cuando menos detener la acción del sistema enzimático.

1.3. Definición del término momificación

En la literatura existe una gran cantidad de definiciones sobre la momificación y, para fines prácticos, aquí se presentan algunas de las más significativas que ayudan a complementar la caracterización de un fenómeno tan complejo. Según Marc

Micozzi (1991: 9), el término momificación se refiere a todos los procesos naturales o artificiales que ocasionan la preservación del cuerpo o partes del mismo. Tales métodos incluyen: secado por aire o fuego (con o sin evisceración), cobertura con un material maleable (como la arcilla), introducción de hierbas u otros materiales en las cavidades del cuerpo y el embalsamamiento con químicos u otras sustancias.

José Manuel Reverte (1993:50) menciona que la momificación se produce cuando determinadas condiciones del medio ambiente como son: temperatura, sequedad, enrarecimiento de la atmósfera, medio antibiótico y cuando otras propias del cadáver, como la deshidratación y estado químico de los tejidos, son favorables y se produce la desecación natural del cuerpo. Para Aufderheide (2003:25), la momificación involucra la transformación de un cadáver o tejido a un estado en el cual la putrefacción ha sido detenida. De esta manera, el autor define como momia a un cuerpo o tejido físicamente conservado que se asemeja a la morfología que tenía en vida, pero, además, resiste la descomposición por un prolongado intervalo de tiempo.

1.4. Tipos de momificación

La clasificación de los tipos de momificación se instauró de manera muy general para explicar un fenómeno que se da a nivel mundial, por lo tanto, no se aplica a contextos específicos, debido a los diversos factores que juntos o por separado ocasionan el fenómeno de la momificación. Por lo tanto al estar frente a un fenómeno que se ha estudiado desde diversos enfoques, por lo que al revisar la literatura, notamos que se encuentran diversas clasificaciones de los tipos de momificación, por lo tanto, puesto que no se cuenta con una única clasificación que sea retomada por los investigadores, se ofrece un cuadro elaborado por la que suscribe este documento, de algunas de las definiciones más notables que ayudan de una forma más óptima a la caracterización de los tipos de momificación.

Tabla 1: Tipos de momificación. Elaborado por Laura Mendoza, 2021.	
Autor	Tipos de momificación
Marc Micozzi (1991: 9-18)	<p>-Momificación natural: gran número de factores que actúan solos o en combinación tales como: aridez, calor, frío, ausencia de aire (lugares sellados herméticamente o bajo el agua).</p> <p>-Momificación intencional: ocasionada por una explotación intencional o con deliberado realce de los procesos naturales de momificación.</p> <p>-Momificación artificial: producida por una gran variedad de técnicas que incluyen la evisceración, ahumado y secado por fuego, aplicación de sustancias embalsamadoras como resina, aceite, hierbas y otros materiales orgánicos y químicos.</p>
Andrew Chamberlain y Michael Parker (2001: 11-15)	<p>-Momificación espontánea o natural: puede ocurrir cuando un cadáver es accidentalmente depositado en un ambiente en el cual los tejidos blandos se disecan.</p> <p>-Momificación natural intencional: resultado del deliberado aprovechamiento de los procesos naturales de disecación, es decir, cuando el cuerpo se deposita en un lugar a propósito para asegurar la momificación a través de mecanismos naturales.</p> <p>-Momificación artificial: intervención directa de los humanos para prevenir la descomposición del cuerpo. Los tratamientos para asegurar dicha conservación van desde la evisceración, la aplicación de conservadores o materiales de embalsamamiento, hasta el encierro del cuerpo dentro de una estructura que lo proteja de los elementos.</p>
Arthur Aufderheide (2003: 41-43)	<p>-Momificación artificial o antropogénia: es ocasionada intencionalmente por el hombre con el fin de conservar el cuerpo lo más intacto posible y reconocible, evitando así la putrefacción.</p> <p>-Momificación espontánea: es ocasionada por uno o varios factores naturales que actúan solos o en conjunto como son: la sequedad del lugar, las temperaturas constantes ya sean altas o bajas, la humedad relativa baja y la abundancia de aire circulante, la duración de este proceso puede ser de un mes a un año.</p> <p>-Momificación espontánea-inducida: se trata de un tipo de momificación ocasionada mediante agentes naturales, pero provocada por el hombre.</p> <p>-Momificación de tipo indeterminada: cuerpos momificados cuyo proceso de conservación no pueden ser establecidos con claridad.</p>

Al observar las clasificaciones, queda en evidencia que en el rubro de la momificación natural-intencional es difícil demostrar la intencionalidad humana y más si no se consideran los restos materiales que acompañan al cuerpo, en caso de existir. Sobre los restos momificados encontrados en el territorio mexicano, independientemente de la temporalidad, en la tesis de licenciatura de Laura Mendoza y Eduardo García Wiguera (2014), los autores establecieron que al estudiar los diferentes contextos de hallazgo de cuerpos momificados, es decir, cuevas, iglesias y panteones contemporáneos, se observó que los cuerpos a pesar

de estar colocados en el mismo contexto, en algunos casos, los tejidos blandos llegaban a la descomposición. Por lo tanto, se llegó a la conclusión de que es necesario considerar, por una parte, los mecanismos de momificación y, por otra, el medio ambiente que preservó los restos ya momificados, en donde las fluctuaciones de temperatura, humedad, luz natural y presencia de oxígeno causan el deterioro de los tejidos cuando estos factores no se encuentran equilibrados, puesto que se necesita un ambiente sellado para evitar fluctuaciones.

1.5. Mecanismos de momificación

En lo que respecta a los mecanismos naturales que ocasionan la conservación de los tejidos blandos, tenemos los siguientes:

-*Disecación*. El rápido drenaje del agua contenida en los tejidos es la forma ideal de conservación o momificación, debido a que se previene la putrefacción y la actividad de los microorganismos. Según Aufderheide (2003:47), la cantidad de agua que pierden los cuerpos durante la deshidratación es alrededor del 99.8%. De acuerdo con Conrado Rodríguez-Martín (2003: 308), las características físicas de los cuerpos deshidratados son las siguientes: la piel presenta una coloración parda con consistencia de cuero curtido, pérdida de la turgencia del globo ocular y la forma redondeada del mismo, el pelo y las uñas pueden estar conservados y se observa considerablemente la disminución del volumen corporal, principalmente, en los órganos internos que se endurecen y se vuelven de color pardo-oscuro o negros, ocasionando que sea muy difícil su reconocimiento.

La conservación por deshidratación a menudo se observa naturalmente en los desiertos o cuevas, la velocidad con que se deshidratan los tejidos determina la cantidad de los mismos que se conserven. En este caso, la deshidratación comienza en las partes que se encuentran más expuestas y que tienen menos cantidad de agua, tal es el caso de los dedos, los ojos y el escroto. En su defecto, los órganos internos, al encontrarse menos expuestos y contener una gran cantidad de fluidos y difícilmente se conservan (Pijoan *et al*, 2003: 53).

-*Efectos termales-congelamiento*. El rápido enfriamiento de los tejidos ocasiona que la descomposición no tenga lugar, o que tenga lugar muy

superficialmente en los órganos internos, ya que en temperaturas de 0°C o inferiores se evita la presencia de las enzimas encargadas de la autólisis, debido a que éstas son muy sensibles a los cambios bruscos de temperatura. De esta manera, el cuerpo se conserva en un estado casi perfecto. Sin embargo, si el cuerpo vuelve a exponerse a un aumento de temperatura, la putrefacción comenzara de inmediato (Aufderheide, 2003: 48-50, Rodríguez-Martín, 2003: 35 y Pijoan *et al.*, 2004: 55).

-Efectos químicos. La exposición prolongada de los cadáveres y la ingestión en vida de altas concentraciones de metales como mercurio, arsénico, oro, cobre, plomo y otros más, pueden inactivar la participación enzimática en las reacciones químicas involucradas en los procesos degenerativos de los tejidos blandos (Aufderheide, 2003: 50).

-Conservación por medio de cal (carbonato de calcio). La exposición o cobertura de un cadáver con cal ocasiona la momificación, debido a que se evita la acción enzimática por tener un pH básico. Asimismo, este material causa la disecación de los tejidos (debido a su efecto higroscópico²). Sin embargo, la cal viva-pura causa la corrosión de los tejidos blandos y en combinación con agua puede producir una corteza quebradiza (*Ibidem.*: 51).

-Conservación por fijación en pantanos-turberas. Los pantanos o turberas, donde se han encontrado cuerpos momificados, se localizan principalmente en el norte de Europa y algunas partes de E.U. Las turberas están conformadas por un musgo llamado *sphagnum*, agua, plantas y madera descompuesta. Existen dos tipos de pantanos: los pantanos de *sphagnum* o esfango, también llamados pantanos elevados, y los pantanos bajos. Los primeros son regados por agua de lluvia ocasionando que el nivel pH sea muy ácido, entre 3.2 y 4.5; los cuerpos sumergidos en estos lugares presentan una muy buena conservación de tejidos blandos. Los pantanos bajos presentan un pH más alcalino, debido a que son irrigados por agua en flujo constante, ocasionando la disolución más eficiente de las sales. En lo que concierne a los cuerpos encontrados en dichos lugares, éstos muestran un deficiente grado de conservación de los tejidos. El *sphagnum* es el

² Higroscópico: se trata del efecto que tienen algunos materiales de absorber la humedad con facilidad, teniendo una tendencia a absorber o ceder agua para mantener un equilibrio con la humedad del ambiente. Por tanto, es muy sensible a los cambios de humedad relativa (López, 2003: 25).

verdadero causante de la preservación de los tejidos y los otros materiales orgánicos asociados con las momias y no la acidez del pantano, la falta de aire o la presencia de ácidos tánicos, como se pensaba anteriormente, ya que se ha descubierto que los taninos no presentan esta sustancia preservadora (*Ibíd.*: 172).

El *sphagnum* contiene una sustancia preservadora llamada *sphagnan* que remueve los iones de metales de las soluciones que son vitales para el crecimiento de las bacterias descomponedoras, además, inhibe las secreciones enzimáticas de las bacterias, de esta forma, se evita el crecimiento de las mismas y la consecuente destrucción de los tejidos. El *sphagnan* reacciona con el amonio formando un producto químico muy estable que captura el nitrógeno y afectando profundamente a las bacterias, ya que reduce la cantidad de este compuesto que las mismas requieren para crecer. Sin embargo, esta sustancia causa la descalcificación de huesos y dientes, además, ataca las fibras de colágeno que son los principales componentes en el mantenimiento de la estructura de los tejidos suaves (*Ibíd.*: 173).

-*Saponificación*. Este término significa “formación de jabones” y consiste en el depósito de una capa grasa en la superficie del cadáver, conocida como adipocira, que se encuentra constituida de ácido palmítico (Rodríguez-Martín, 2003). La momificación por adipocira fue reportada por primera vez en 1776 por Fourcroy durante las excavaciones de las fosas comunes en el cementerio *Les Innocentes*, en París (en Reverte, 1999: 50).

La formación de adipocira en el cuerpo se da primero desde las zonas externas hacia los órganos internos, rodeando el tronco y las extremidades. Sin embargo, los órganos internos apenas se transforman, por lo cual acaban por descomponerse. Este tipo de conservación se observa con regularidad en los cadáveres amontonados y sepultados en terrenos húmedos, en aquellas personas que murieron ahogadas en agua fría estancada y, con más frecuencia, en los cadáveres de los alcohólicos, personas obesas, niños recién nacidos y en individuos enterrados con mucha ropa o muy abrigados. Se dice que la adipocira se puede formar a los dos días de la muerte de la persona y completarse hasta transcurrido un año o más (Rodríguez Martín, 2003: 58; Reverte, 1999: 60).

-Preservación en agua. La conservación de los tejidos blandos en agua suele darse por la creación de un ambiente sellado herméticamente, creando así un medio anaeróbico, debido a que el agua con una cantidad de sales del 3.2 por mililitro y con una temperatura promedio de entre 24.4° C y 0° C, disuelve el oxígeno (Micozzi, 1991: 28).

-Corificación. Este tipo de conservación fue descrita desde el siglo XIX y se refiere a la momificación de los cadáveres que han sido introducidos en cajas de zinc que fueron selladas. El proceso tarda entre tres meses a un año en el que intervienen fenómenos como la coagulación, la deshidratación, polimerización y acidificación de las grasas. Las características físicas que presentan estas momias son: la piel se asemeja al cuero curtido, son duros al tacto, aunque más flexibles que momias deshidratadas, teniendo un poco de movilidad en las articulaciones; son usualmente de color amarillento y resistentes al corte (Rodríguez-Martín, 2003: 58).

-Momificación antropogénea. Respecto a los tratamientos de momificación llevados a cabo por el hombre desde tiempos muy antiguos se pueden observar una gran cantidad de técnicas como son: extracción de órganos internos que son los más susceptibles a la descomposición, músculos y piel para ser substituidos por otros materiales más resistentes como el barro, madera o piel de animal; tratamientos externos combinando sales desecantes, hierbas aromáticas, resinas, cenizas, etc. Así como también, se recurría al ahumado o disecado por medio del fuego, con o sin extracción de los órganos internos, y la envoltura del cuerpo en textiles, cestería o pieles que ayudaban a mejorar la disecación y, con ella, la conservación del cuerpo (*Ibíd.*: 63).

-Ahumado: De acuerdo con Díaz (2012: 49), este tipo de momificación se logra con una deshidratación previa de los tejidos. Las maderas que se utilizan para el ahumado deben tener baja combinación de alquitranes, resinas y ser rico en esteres³, que al ser quemadas, genera humo que provoca un efecto antibiótico a base de compuestos fenólicos, hidrocarburos y de formaldehído. El ahumado se

³ Esteres: se refiere a los compuestos que se forman por la unión de ácidos con alcoholes, generando agua como subproducto, se utiliza como aromatizantes y como antiséptico. Consultado en <https://quimicavalgomas.com/quimica-organica/esteres/> consultado el 05/enero /2018

logra gracias a la exposición del cuerpo a una temperatura que oscila entre los 30° C y 60°C.

Según Gonzalo Thancho (2012: 255) para realizar la momificación por ahumado debe aplicarse una considerable cantidad de calor constante, puesto que el simple aumento de unos pocos grados sería contraproducente, ya que se facilitaría la multiplicación bacteriana y, a pesar de generar una desecación parcial, usualmente de los tejidos blandos con menos cantidad de agua, al final se provocaría una mayor o más rápida destrucción del cadáver.

-Embalsamamiento contemporáneo. En tiempos modernos se han desarrollado técnicas de conservación basadas, principalmente, en procedimientos químicos industrializados que van desde la inyección en el sistema arterial de compuestos químicos de formaldehído y otros compuestos no revelados, inyección intravenosa con sustancias fijadoras y protectoras que, junto con la inyección de líquidos conservadores en cavidades corporales, enemas, espolvoreamiento de cavidades bucal, nasal, rectal y vaginal, así como el lavado del cuerpo con una mezcla de sustancias conservadoras y aromáticas, son las formas más sencillas de embalsamamiento (Reverte, 1999: 232).

La información ofrecida en este apartado nos permite contar con un referente sólido, desde el cual, podemos interpretar el tipo de tratamiento funerario al que se hacía referencia en las descripciones contenidas en los relatos de los frailes y cronistas, así como de investigadores recientes, que se analizarán en los subsecuentes capítulos.

1.6. La ancestralidad

En este apartado ahondaremos sobre lo que significa el término ancestro y cómo se adquiere el carácter de ancestralidad, puesto que, como mencionan Erica Hill y Jon Hageman (2016: 160) y Jeffrey Blomster (2011: 103) un ser humano muerto, en su calidad de cadáver, no es igual a un ancestro, por lo que, según Go Matsumoto (2014: 192) las personas no se convierten, necesariamente y automáticamente, en ancestros después de su muerte, se necesitan una serie de actividades sociales y religiosas que repercutan en toda una comunidad.

En América los conceptos teóricos utilizados para estudiar el culto a los ancestros, es decir la ancestralidad y las relaciones sociales conformadas entorno a estas categorías culturales, son abordados por autores como Gil (2002), Urcid (2008), Neurath (2008, 2010), Blomster (2011) y Matsumoto (2014), quienes partieron de estudios, ahora clásicos, realizados entre los siglos XIX y XX por autores como Edward Burnet Tylor, James George Frazer y Bronislaw Malinowski, quienes de acuerdo con Edgar Mendoza (2018a) pertenecen a la denominada Escuela Británica de Antropología, por su parte, autores como Émile Durkheim, Robert Hertz, Arnold van Gennep, Marcel Mauss y Louis-Vincent Thomas han sido reconocidos dentro de la Escuela Francesa de Sociología y Etnología (en Mendoza, 2018b).

Es de esta manera que los conceptos que en un principio fueron desarrollados gracias a la observación etnográfica de ritos y ceremonias⁴ concernientes a contextos funerarios, ahora han sido retomados y adaptados para el estudio del área Andina por arqueólogos como Geoffrey Conrad y Arthur Demarest (1988), Francisco Gil (2002) y Go Matsumoto (2014) con el objetivo de procesar datos obtenidos en campo y generar información que pudiera ser contrastada con documentos virreinales, y de esta forma, construir una explicación sobre la formación del contexto arqueológico donde se presume la presencia de un culto a los ancestros con presencia de restos humanos momificados (Matsumoto, 2014: 194-195).

La ancestralidad⁵ es un tipo de estatus que se adquiere mediante un proceso, es decir, se requiere de una transformación que convierte a los muertos

⁴ Retomamos la caracterización entre rito y ceremonia propuesta por van Gennep (2008: 14-16) quien comenta que los ritos son mecanismos mediante los cuales se accede de una etapa social a otra, por su parte las ceremonias se insertan dentro de los ritos y son actos especiales que se dan entre los periodos intermedios para llegar de una etapa a otra.

⁵ El término “ancestralidad” lo retoma Francisco Gil (2002: 78) de la consulta de *La Crónica del Perú* escrito por León de Cieza en 1553, en donde se relata los acontecimientos relacionados con la ejecución de Atahualpa, donde se lee: *...podría observarse el caso de la ejecución de Atahualpa, y cómo el Inca accedió en el último momento a bautizarse a fin de acceder a una pena de garrote vil y esquivar la muerte en la hoguera, tanto más atroz cuanto que destruía para siempre su cuerpo y le cortaba las posibilidades de alcanzar la ancestralidad...* La cita anterior denota el carácter indispensable del cuerpo humano para adquirir la categoría de ancestro, de ahí que se desarrollaran técnicas funerarias para lograr la conservación del mismo.

En Mesoamérica la deidificación de los ancestros se ha estudiado en el área maya, principalmente, mediante restos arqueológicos, iconografía y referencias documentales con los estudios de Karl James Lorenzen (2005)

comunes en ancestros, o en su caso, a los no humanos en ancestros, como por ejemplo los progenitores míticos, mediante una serie de rituales realizados por los vivos (Gil, 2002: 69, Matsumoto, 2014: 192). Otro aspecto que también marca la diferencia principal entre un muerto común y los ancestros es que la presencia y conservación del cuerpo del ancestro repercute y afecta en la toma de decisiones, mediante la consulta de un oráculo, dentro del ámbito político, territorial y económico (Gil, 2002). De esta manera, la categoría de ancestro o la ancestralidad es una condición social que es creada y recreada a través de los diversos aspectos de la industria funeraria como son ceremonias periódicas, ritos mortuorios, tipos de enterramiento y el procesamiento del cuerpo (Matsumoto, 2014: 192, Hageman, 2016: 213). Por lo tanto, siguiendo a los autores mencionados, creemos que mediante el análisis de los bienes que acompañaban al muerto, el procesamiento de los restos humanos, el lugar de depósito de los mismos, la arquitectura funeraria, junto con aquellas manifestaciones donde se buscaba plasmar la identidad personal del ancestro como son: cerámica, escultura en piedra, madera y , en el caso de existir, documentos pictóricos, pueden ser ocupados para advertir la diferencia entre un muerto normal y un muerto con la categoría de ancestro, cuya presencia en la sociedad tenía repercusiones políticas, económicas y sociales.

La función primordial del culto a los ancestros es que ayuda a constituir una identidad a partir de un ancestro fundador, lo que a su vez, da cohesión interna dentro de un grupo y legitima la posesión de tierras y recursos (Pohl, 1994, Gil, 2002: 74, Hageman, 2016: 14). A través de diversos canales sensoriales que usualmente tomaban la forma de rituales y sacralizaciones de lugares se realizaba la comunicación con los ancestros (Matsumoto, 2014: 192). Es de esta manera que concordamos con Patricia McAnany (2010: 27- 29) quien opina que mediante el culto a los ancestros se busca trascender la muerte biológica y social dentro de un grupo social.

Yolotl González (1975: 37) refiere que un culto es un sistema de ritos, festivales y ceremonias que es llevado a cabo periódicamente, de acuerdo con

para el Posclásico y de Hugo García Capistrán (2019) para el Clásico. En el caso de Oaxaca los estudios correspondientes se abordaran en el siguiente apartado.

Jacinto Choza (2016: 33, 35) el culto forma parte de la religión, y a su vez, la función del culto es generar normas de conducta moral y de derecho, así como contribuir a las creencias, los dogmas y las convicciones religiosas. De las citas anteriores destacamos el carácter periódico, y no esporádico, de las diversas ceremonias y ritos que involucran la práctica de un culto, lo que nos permite suponer en el caso del culto a los ancestros, las distintas ceremonias y ritos no se realizaban sólo al momento de la inhumación de un cadáver, en un rito de segundas exequias o durante aniversarios luctuosos.

Marcel Mauss, miembro de la Escuela Francesa de Sociología y Etnología, nos ofrece una categorización entre los términos culto a los muertos y culto a los antepasados, así como la forma en que ambas manifestaciones se insertan en el culto a los ancestros:

...el culto a los muertos, está destinado a transformar a los fallecidos en un ancestro determinado, es muy diferente del culto a los antepasados, que estudia la relación del antepasado, obtenida a través de los genios locales, los dioses del suelo, los grandes antepasados, los pequeños ancestros, los espíritus tutelares, etc. (Mauss, 1926: 172).

La anterior clasificación nos parece pertinente puesto que a cada manifestación cultural competen diferentes actividades sociales y, en su caso, deja evidencias materiales características.

De acuerdo con Francisco Gil (2002) el culto a los ancestros se inserta en la religión, puesto que es una actividad que:

...no sólo el recuerdo de los muertos por los parientes más cercanos por afinidad y en el tiempo; se requiere proyectar sobre el conjunto de difuntos de la comunidad un conjunto de creencias a partir de las cuales la supervivencia de los vivos depende del correcto cuidado de los muertos” (Gil, 2002: 74).

La cita anterior nos permite entrever una de las razones por las cuales el culto a los ancestros fue una actividad que se practicaba fuera de la esfera familiar, e incluso, del ámbito de linajes menores, puesto que para asegurar que el registro de los ancestros trascendieran en el tiempo, e incluso los restos mortales del ancestro se conservaran, fue necesario gastar una mayor cantidad de bienes y recursos que afectan a nivel de toda una comunidad.

Hasta aquí la información citada nos permite ya diferenciar entre muertos comunes y ancestros; la distinción se relacionaba directamente con el impacto social, económico y político que la memoria del mismo afectaba a la comunidad. Por lo tanto, es tiempo de buscar esos referentes culturales en el mundo mesoamericano.

Entre los nahuas, gracias a los escritos de Fray Bernardino de Sahagún, puede notarse que el tránsito de los muertos comunes duraba cuatro años, después de este lapso, el espíritu del muerto desaparecía junto con todas sus necesidades y sólo volvían a convivir con los vivos en ciertas fechas, como en la denominada Fiesta de los Muertos (Sahagún [1569], 1829, libro 3, vol. 1: 294-296). Por su parte, en el caso de los ancestros, lo que mantiene la memoria de su existencia a través de las generaciones, el nombre, su ascendencia y descendencia y actos “heroicos” son los registros creados por sus descendientes y reincorporados al grupo social mediante ritos, esculturas y ofrendas (Gil, 2002: 63).

Otro ejemplo lo hayamos entre los pueblos Mayas del Clásico, entre los que Mc Anany (1995: 31-49) observa que existía una clara distinción entre las manifestaciones del culto a los ancestros y los muertos comunes, puesto que si bien, entre todas las clases sociales la veneración a los muertos incluía fiestas, rituales domésticos, sacrificios y la creación de materiales que representaban a los progenitores, sólo entre la nobleza, según las fuentes escritas, fueron utilizados materiales más duraderos como esculturas en piedras, madera, cerámica y códices, mediante los cuales, se buscaba plasmar la historia genealógica y los descendientes.

Hacia la parte noroeste de Mesoamérica, en el área del actual estado de Nayarit, antes conocido como el Gran Nayar, lugar que fue habitado por los Coras y en la actualidad poblado por grupos de la etnia Huichol, se tienen evidencias sobre un complejo culto a los ancestros, culto que conllevaba la presencia de entes humanos secos y envoltorios sagrados (Neurath, 2008).

Los Coras consideraban que todos sus gobernantes eran descendientes del primer mítico gobernante llamado Don Francisco Nayarit, a la muerte de cada soberano, éste se convertiría a su vez en Don Francisco. En vida, los

descendientes sólo cumplían los designios del primer gobernante; es decir que cumplían el papel de intermediario entre la población viva y el ancestro primigenio. Mediante la conservación del cuerpo del ancestro, los Coras negaban la muerte del gobernante y se lograba el objetivo de continuar con el poder contenido desde el antepasado primigenio (*ibídem.*: 30-31).

Al respecto conviene mencionar lo que encuentra Neurath (2010: 63) en fuentes escritas entre los siglos XVII y XVIII, donde se hablaba de frailes denominados como “erradicadores de momias”, mismos que hicieron descripciones sobre algunas de las momias de los ancestros veneradas por los Coras, que fueron encontradas dentro de lejanas cuevas enclavadas en la sierra. Usualmente el ancestro se encontraba sobre un asiento, los restos se trataban de huesos sin carne ni venas, huesos amarrados y unidos con cañuelas, envueltos en muchas mantas de lana y adornadas con plumas de colores.

Por su parte, mediante un acercamiento etnográfico a la población Huichol, Neurath (2010: 24) reporta claras diferencias entre los muertos comunes y los iniciados, es decir los ancestros. Los ancestros son aquellas persona iniciadas y que no están necesariamente muertas, es decir, que personas vivas personifican al ancestro, y con él, se convertían en las réplicas de los dioses y lugares sagrados (Neurath: 2008: 35-42). Los ancestros Huicholes se manifestaban en cristales de cuarzo que eran envueltos en tela, amarrados y con flechas votivas clavadas, el atado se ubicaba sobre una silla en miniatura de chamán; eran convocados con ritos para favorecer la fertilidad (*ibídem.*: 40, 45).

Fuera del área mesoamericana, hacia la parte central de Sudamérica, encontramos que entre los Incas de época prehispánica existió la evidencia de un culto a los ancestros con la conservación del cuerpo del ancestro como componente central. El culto a los ancestros fue una actividad muy importante e incorporada como parte central en la religión, por lo que, los conquistadores españoles presenciaron muchas de las ceremonias, proporcionando así, una gran cantidad de información que, junto con las excavaciones arqueológicas, sirven a los investigadores para generar propuestas que buscan explicar dichas

manifestaciones culturales. Por ejemplo, Matsumoto (2014: 193) sugiere algunas condiciones necesarias para la transformación de los muertos en ancestros:

- 1) Recursos tangibles y heredables que funcionan como origen y símbolo de la identidad grupal.
- 2) Un sucesor que controla los recursos.
- 3) Lazos de parentesco que legitiman la relación entre los muertos y los sucesores vivos.
- 4) Rituales de transformación de los cadáveres para convertir a los muertos en ancestros, los cuales podían incluir la momificación o curación del cuerpo, para su posterior exhibición e inclusión en los asuntos políticos.
- 5) Un lugar y una estructura para la inhumación final del cuerpo preservado.
- 6) Servicios y atenciones rituales, continuos o periódicos, ofrecidos por los descendientes en los sitios de entierro y en otros lugares.

A pesar de existir claras diferencias entre el culto a los ancestros entre los Coras y los Huicholes, producto de su devenir histórico, pueden enumerarse ciertas características que son similares a aquellas propuestas por Go Matsumoto para la región andina, puesto que entre las manifestaciones rituales en el Gran Nayar se encontró:

- Presencia de cadáveres (secos) o envoltorios sagrados como objetos principales en ritos propiciatorios.
- La comunicación con los ancestros mediante un sacerdote utilizando la ingestión de hongos psicotrópicos, sueños y conversación en voz alta, dicha actividad conocida entre los Huicholes como *kieri* (Neurath, 2008: 28).
- Existía un lugar determinado para la habitación de los ancestros, conocido como *kiriki* entre los Huicholes (*ibídem*: 60).
- Especialistas rituales que se encargaban de cuidar a los ancestros.

Las condiciones anteriores parecen cumplirse también para nuestro caso de estudio, que son los ancestros de los nobles mixtecos de época prehispánica. Particularmente el punto 4 propuesto por Matsumoto es lo que interesa indagar para la cultura Mixteca, puesto que si se considera que el ancestro es la evidencia tangible de los derechos de linaje, es entonces que la conservación artificial del

cuerpo del mismo fue algo que pudo desarrollarse entre los mixtecos de época prehispánica. Para buscar información que nos permita descubrir si este tratamiento mortuario existió para la región oaxaqueña, recurrimos al *Vocabulario en lengua zapoteca* de fray Juan de Córdoba donde encontramos la siguiente frase: “*gusanitos que se untaban los cuerpos de los señores muertos para que no se pudriesen*” (Córdoba, 1578: 211). La referencia anterior nos indica que existió la intención de conservar por medios artificiales la integridad física, es decir orgánica, de un cuerpo humano; lo que queda por averiguar es a quiénes les era aplicado ese tratamiento mortuario y cuáles eran las implicaciones sociales de dicha actividad, mismas que serán abordados a lo largo de esta investigación. Debido a las limitaciones metodológicas de esta investigación, es necesario en un futuro hacer un detallado estudio arqueológico, biológico y etnográfico que permita investigar sobre la valiosa referencia del *Vocabulario* de fray Juan de Córdoba.

CAPÍTULO 2



EL MÉTODO DE ANÁLISIS: LA ETNO-ICONOLOGÍA

La riqueza cultural de México es vasta y para su estudio se han utilizado, por ejemplo, hallazgos arqueológicos, los códices prehispánicos y virreinales, lienzos, documentos virreinales, además de evidencias etnográficas y lingüísticas. Las posturas han cambiado y evolucionado con los años y con la visión e innovación de diversos investigadores. En esta investigación se retoma el método de análisis de la etno-iconología puesto que consideramos que es un procedimiento que se encuentra bien estructurado y que no se contrapone al uso de nuevas disciplinas bajo sus lineamientos principales, por lo cual, se procede a explicar brevemente la evolución del método de análisis y sus componentes en la región oaxaqueña, principalmente.

En 1972 George Kubler hace una revisión de las investigaciones realizadas en temas relacionados con la religión en Mesoamérica, basadas en el método etnohistórico que usa el enfoque histórico directo. El autor advierte sobre el peligro de confiar en la analogía etnológica sin considerar lo que el término significa en su raíz, puesto que el término analogía se refiere a la búsqueda de equivalencia o similitud de relaciones (Kubler, 1972: 8), además, señala que debido a la complejidad del pensamiento humano y sus relaciones sociales, resulta inexacto el uso de la analogía en las ciencias antropológicas. Puesto que el enfoque histórico directo utiliza la creación de analogías para reconocer elementos culturales que puedan persistir a través de tiempo, es decir, para demostrar que existe una continuidad histórica en los diversos elementos sociales, también reconoció el fenómeno de la disyunción entre los elementos que forman parte de las analogías (*ibídem.*: 11). El problema es pensar que lo que se observa ahora es igual que antes, olvidando que las observaciones etnográficas también tienen el sesgo de las concepciones teóricas del que observa, por lo que se debe tener en mente que las fuentes históricas y los registros etnográficos son producto de su tiempo y contexto histórico (*ibíd.*: 12-13).

Para sortear el sesgo de la disyunción, Roskamp (1998: 80) propone que las analogías funcionarán siempre y cuando el tiempo entre los contextos comparados

sea más cercano, por lo que se puede recurrir a la creación de unidades temáticas⁶ que al presentar más afinidad entre ellas favorecerá a que la interpretación obtenida sea más válida.

No obstante, al observar los trabajos de Erwin Panofsky sobre el análisis de obras de arte europeo de época medieval y del renacimiento, Kubler comenta que al contar con registros escritos, se pueden reconocer elementos culturales que persisten y que parece soportar mejor el paso del tiempo y con ello el cambio cultural (*ibídem.*: 18-19).

En 2003 Ronald Spores en su contribución al homenaje a John Paddock realiza un recuento sobre la forma en que se fue desarrollando el estudio de documentos pictóricos en la región oaxaqueña. Este autor reconoce los inicios de la investigación etnohistórica durante la década de los '40 del siglo XX con los trabajos de Alfonso Caso, Wilberto Jiménez Moreno e Ignacio Bernal, y ya para la década de los '60, se cuenta con los estudios de John Paddock (Spores, 2003: 37). Para Spores los autores mencionados contribuyeron a refinar la metodología de la etnohistoria, bajo el sello de la escuela mexicana-oaxaqueña, como él lo denomina (*ibídem.*: 38-39). Con el tiempo y bajo el estilo de diversos investigadores han surgido diferentes escuelas y vertientes de investigación, por lo que Michel Oudijk (2002) se dio a la tarea de puntualizar los diversos enfoques así como a indicar a los principales exponentes de las escuelas o tradiciones de investigación.

Es interesante, y necesario, hondar un poco sobre los antecedentes que sirvieron para la creación y consolidación del método etno-iconológico, cuya génesis es relativamente reciente. El método etno-iconológico fue creado desde la óptica de los historiadores del arte; se apoya principalmente de los lineamientos del estudio de la Iconología del Arte también llamada Historia del Arte Interpretativa, desarrollada por el historiador del arte de origen alemán Erwin Panofsky. A finales de la década de los '30 del siglo XX, Panofsky hace una propuesta que indica los niveles de análisis necesarios para la comprensión de las obras de arte, dejando a

⁶ El término de “unidades temáticas” fue instaurado por Peter van der Loo (1987: 3-22) para hacer referencia a un grupo de elementos que definen una escena; se trata de una especie de inventario de detalles iconográficos que ayudan a construir una relación entre varias imágenes.

un lado la apreciación formalista y contextualista del arte, siendo que en el primero reinaban los criterios de apreciación estética sin considerar el contexto de creación de la obra, y el segundo, se priorizaba la categorización de la calidad artística de la obra y del genio del artista (Castiñeiras, 2007: 64-65). La propuesta fue ampliamente aceptada por la mayoría de los historiadores del arte, y utilizada posteriormente, por otras disciplinas científicas, no sin antes, puntualizar las correspondientes críticas que contribuyeron a la refinación del método (*ibídem.*, 2007: 66).

Los niveles que plantea Panofsky (1998) para la comprensión de las obras de arte son:

- 1.- Nivel primario: denominado preiconografía o inventario de signos, es donde se realiza la identificación y descripción de los elementos que contiene la obra se detallan las formas, colores, materiales y asociaciones; es decir se hace una clasificación de las formas elementales.
- 2.- Nivel secundario: se advierten los valores expresivos de las imágenes analizadas y se pueden identificar el conjunto de elementos gráficos relacionados.
- 3.- Nivel terciario: con la información obtenida de los anteriores niveles, se puede pasar a la comprensión del proceso de formación de la obra, y recrear así, aspectos tales como la vida del artista, los motivos que llevaron a la creación de la obra, las influencias externas que plasma en su obra y todas aquellas características propias del ambiente histórico, es decir del contexto de creación de la obra.

De acuerdo con Michel Oudijk (2002: 98-100; 2008: 124-129), los niveles de análisis de la etno-iconología son:

- 1.- *Identificación y determinación de elementos pictográficos.* En las escenas elegidas se recurre a la caracterización de los objetos por los trazos, formas características, colores utilizados, etcétera. En este nivel donde se van conformando los datos duros que serán retomados y analizados durante todo el proceso de investigación.
- 2.- *Identificación de escenas y organización de unidades temáticas.* Una vez definidos los elementos pictográficos, se contrastan las unidades temáticas en el documento para, posteriormente, compararlas con las de otros afines que

conduzcan a la validación o no de las asociaciones propuestas, para lo cual se torna indispensable el uso de fuentes documentales. Durante este nivel de análisis se utiliza el enfoque histórico directo (Oudijk, 2008: 125-126), en donde se pretende identificar una analogía entre un contexto conocido con otro similar pero poco entendido, con base en un elemento común, algunas veces, con relativa vigencia en comunidades o pueblos actuales quienes, en estos casos, fungen como herederos y a la vez creadores/transformadores de los diversos elementos culturales que conforman la tradición mesoamericana. El propósito de este tipo de enfoque intenta reconocer elementos relacionados con las unidades de análisis y que pudieron persistir a través del tiempo en las comunidades actuales, con sus consecuentes cambios y asimilaciones.

Es claro que los elementos pictográficos de los códices prehispánicos forman parte de un sistema de comunicación en lengua mixteca que hoy en día no cuenta con hablantes, e incluso, con alguna persona que comparta el mismo sistema ideológico bajo el cual fueron creados los documentos pictóricos. Los únicos que se enfrentaron al universo cultural de los mixtecos fueron los españoles evangelizadores del siglo XVI quienes, aunque bajo el filtro de su estricto contexto occidental y católico, plasmaron en sus escritos todo aquello que observaron y les fue ilustrado sobre los mixtecos del siglo XVI y años subsecuentes.

También es importante considerar que los evangelizadores se centraron en aquellos temas principalmente vinculados a sus propósitos doctrinales, con una visión muy distinta a las concepciones de los mixtecos; dando como resultado que éstos escribieran sobre lo que les interesaba, bajo sus términos y concepción ideológica (Smith, 1994). Evidentemente, el obstáculo más importante en la comprensión de concepciones tan diferentes fue el idioma: basta revisar los juicios contra las idolatrías en Yanhuitlán, Oaxaca, en los que, en constantes ocasiones, se requería de un intérprete cuya lengua materna era el náhuatl, pero entendía el idioma mixteco y quien, a su vez, era el encargado de traducir el testimonio al castellano. De esta manera, es frecuente advertir inconsistencias o lagunas de significado o de sentido entre lo que se quiso decir, lo que se entendió y lo que se escribió. Por ello, como menciona Oudijk (2002: 99), es necesario recurrir a un

estudio comparativo entre las culturas estudiadas, en este caso, entre los elementos culturales de tradición occidental y las costumbres prehispánicas mixtecas, con su correspondiente referente cronológico de por medio, con el fin de determinar las posibles similitudes o influencias plasmadas en un segundo plano, que pudieran estar presentes en el documento que utilizamos como referencia, así como también, reflexionar sobre las particularidades históricas de los documentos que utilizamos en nuestra investigación y el tipo de información que podemos extraer de los mismos.

El resultado preliminar obtenido en dicho nivel es una propuesta que ayuda a determinar el contenido cultural del documento que se encuentre bajo análisis.

3.-Nivel interpretativo. A este nivel se llega utilizando la información generada en los niveles previos, donde ya se puede llegar a plantear los motivos de la creación del documento, así como analizar y descifrar la carga simbólica de los elementos plasmados en consideración a su contexto político, económico y social.

Es evidente que la mayoría de los planteamientos creados por Panofsky para la interpretación de las obras de arte fueron retomados por la etno-iconología, no obstante, éstos no fueron retomados sin las consecuentes críticas. Las críticas al método de Panofsky realizadas por Castiñeiras (2007: 85-87) radican, principalmente, en el escaso interés por la calidad artística de las obras para priorizar sólo su contenido, y en la medida de lo que el estudioso observa y capta, se puede llegar a caer en la sobreinterpretación del simbolismo plasmado en la obra, es decir, que se tiende a buscar más elementos simbólicos de los que el propio autor quiso plasmar. Atendiendo a las críticas ofrecidas a la obra de Panofsky, se refinaron los lineamientos de su metodología de estudio, dotándole a la vez, de la particularidad propia del enfoque antropológico.

2.1. Unidad temática: el ancestro

Iconográficamente la unidad temática básica que se utilizará en esta investigación es el ser humano dotado de la categoría de ancestro, es decir, que fue parte de un linaje humano o divino, cuya representación se encuentra rodeada de los elementos característicos de la nobleza como son: en el caso de los varones un

tocado con elementos que indican su sobrenombre, un atributo que lo identificaba como militar o gobernante, pintura facial u orejeras, en el caso de las mujeres, elementos que indican su género, como son la vestimenta, el tocado, y la postura de las piernas; en ambos casos se muestra un glifo con el nombre de la persona y la fecha asociada al acontecimiento registrado, colocados sobre un asiento particular, elementos que se registran en el Anexo 2.

Durante la conformación del inventario de las representaciones de los bultos ancestros, presentado en el Anexo 2, se descubrió que a pesar de que las imágenes plasmadas en cada códice obedecen a variaciones relacionadas con el momento histórico de creación del documento, a las caligrafías de los pintores-escribas así como a la finalidad social para la creación del mismo, en los *códices Selden, Bodley, Nuttall y Vindobonensis*⁷ los ancestros presentan tres elementos en común:

- 1.- Una cabeza humana expuesta sobre un bulto
- 2.- Un cuerpo humano en posición anatómica, colocado en posición sedente y rodeado, o no, por un elemento textil, como es una manta con una cuerda amarrada sobre ésta.
- 3.-El bulto colocado sobre un elemento relacionado con el ámbito político o religioso, como puede ser un trono, un topónimo, un espacio sagrado como un templo, o un elemento asociado con una ofrenda, como por ejemplo, un atado de volutas.

En cada códice se observan elementos estilísticos particulares, sin embargo, en el caso de los ancestros, la representación de los mismos giran alrededor de los tres componentes propuestos como unidad básica del ancestro. Por otro lado, se observan seis diseños que, aunque no son mutuamente excluyentes, no aparecen representados juntos en los ancestros de los cuatro *códices*. Los seis elementos son: papel con sangre, papel frente al bulto, orejeras, tocado, pintura facial y pies

⁷ En el caso del *códice Colombino-Becker* I no fue posible encontrar los elementos característicos de los ancestros propuestos en esta investigación, debido a que tal vez, estamos frente a un tipo distinto de culto a los ancestros, que puede estar relacionado con el lugar de fabricación del documento, o en su defecto, el grado de deterioro del documento evita la observación de los elementos. Evidentemente este aspecto requiere de un cuidadoso análisis que, por el momento, salen de los alcances de esta investigación.

fuera del bulto; para observar las singularidades mencionadas se ofrece en la tabla 2.

Al contar con los elementos iconográficos que conformaran la unidad temática básica en la investigación, lo que es el cuerpo humano en su calidad de ancestro, ya se puede recurrir a comparar las representaciones de los bultos ancestros en las diferentes escenas en los códices prehispánicos, para que posteriormente, se pueda buscar un referente en los textos virreinales que nos permita validar la propuesta sobre la existencia de un culto a los ancestros entre los mixtecos prehispánicos. Si bien no debemos olvidar que cada documento pictórico fue elaborado con un fin *ex profeso*, misma que determinó la escena/ contexto y la función iconográfica en donde se representó cada ancestro y los elementos que rodean al mismo, la identificación de los elementos en común puede permitir establecer los patrones que nos hablan del culto a los ancestros en forma general.

Códice	Papel con sangre	Papel frente al bulto* ⁸	Orejeras	Tocado	Pintura facial	Pies fuera del bulto
<i>Nuttall</i>	X		X	X	X	
<i>Vindobonensis</i>	X		X	X (parte reverso)	X (parte reverso)	
<i>Bodley</i>		X		X		X
<i>Selden</i>	X			X		X

Tabla 2.- Aquí se muestra las particularidades y variaciones de los elementos iconográficos alrededor de la unidad temática del ancestro en los códices *Bodley*, *Selden*, *Vindobonensis* y *Nuttall*.

Un aspecto interesante a mencionar es que en los cinco códices analizados en esta investigación, las representaciones de personas muertas sólo se observan de dos maneras: en posición extendida y sedente. Las representaciones de muertos en posición extendida se da en contextos de muerte por sacrificio, en el

⁸ En el *códice Bodley* el bulto ancestro presenta los pies expuestos fuera del textil-contenedor del cuerpo y un elemento a la altura de las rodillas, que en opinión de Manuel Hermann (comunicación personal 2019) tal vez se trata de un adorno fabricado en papel que se encuentra colgado sobre el pecho del personaje.

caso de las personas en posición sedente, el contexto de la escena da a entender el estatus social del individuo. En este caso, la postura sedente es la clave para representar la alta jerarquía del individuo, pues como menciona Hegeman (2016: 219) entre los mayas del Clásico, la posición sedente y con las piernas cruzadas era símbolo de autoridad, puesto que las piernas cruzadas simbolizaban el *quincunce* así como el *axis mundi*, además, las piernas presenta relación con las bandas cruzadas, mediante la cuales, se puede acceder al inframundo.

Otro aspecto que es necesario mencionar es que en los códices mixtecos se representan aspectos importantes como el nacimiento, matrimonio, alianzas y hazañas militares de una gran cantidad de personajes de los principales linajes mixtecos del Posclásico, y paradójicamente, sólo fueron representadas la muerte de unos cuantos personajes, dando a entender así, que la representación de la muerte estaba directamente relacionada con el estatus noble del personaje, y en su calidad de ancestro, por lo que la representación tomaba nuevos tintes que podrían estar relacionados con los beneficios políticos, económicos y sociales que sus descendientes obtenían al demostrar su conexión con el ancestro. Siguiendo este orden de ideas, podemos mencionar el ejemplo del *códice Bodley*.

El *códice Bodley*, que en forma general se puede mencionar que narra la historia de las dinastías de Tlaxiaco (lado reverso) y Tilantongo (lado anverso); entre ambos lados se encuentra un total de dieciséis representaciones de bultos ancestros, con la particularidad que despliega escenas que muestran varias parejas de ancestros en un mismo contexto, tal es el caso de la página 3, banda III, página 4, banda III, página 15, banda IV, página 25, banda I y página 35, banda I.

Al analizar la estructura narrativa del *códice Bodley*, Hermann (2000) nota que en ambas caras se observa la misma forma de ordenar la información que inicia con la historia alrededor de un personaje central, después, se muestra la relación del personaje central con sus descendientes y finaliza con la lista de señoríos y los matrimonios vinculados con los acontecimientos importantes registrados en el código. Es así que el lado anverso narra las hazañas así como la muerte del señor 8 Venado, Garra Jaguar, y por su parte, en el lado reverso se muestran las hazañas del señor 9 Casa y la relación del mismo con el señor 8 Venado, Garra Jaguar, no

obstante, se omite la representación de la muerte del señor 9 Casa. Eso nos hace suponer que el señor 8 Venado, Garra Jaguar presentaba una categoría diferente de muerto, es decir que tal vez, se resaltaba su carácter de ancestro, carácter que debido a su importancia debía ser correctamente plasmado, puesto que el *códice Bodley*, es el único documento en que se le representa en un lugar de depósito funerario diferente.

Por su parte, el *códice Selden* muestra escenas con once ancestros, a lo que Elizabeth Smith (1994:124) en su análisis iconográfico del *códice Selden* considera que las representaciones de “muertos”, como ella les nombraba, eran muy atípicas, y al parecer, creadas para el *códice Selden*, sin embargo, Smith sólo consideró el *códice Selden* para hablar de los muertos de la dinastía de Añute sin comparar las convenciones pictóricas de los muertos presentes en otros códices mixtecos. Incluso Smith (*ibídem*: 123) considera que esa representación de muerto, al que a veces llega a denominar como “*mummie bundle*”, fue creado con el fin de explicar a los europeos el término “difunto” para ser utilizado con fines legales. No obstante, los *códices Bodley, Vindobonensis y Nuttall* son documentos que según la opinión de diversos investigadores como Caso (1960), Jansen y Pérez (2005) y Hermann (2008) presentan elementos que los sitúan en un momento de creación más antiguo que al *códice Selden*, por lo tanto, al comparar las representaciones de los ancestros entre los cuatro códices mencionados, puede establecerse que existen elementos en común para identificar una convención concreta para indicar la presencia de un ancestro, es decir, la convención de un muerto con jerarquía de ancestro entre la clase noble mixteca de época prehispánica.

Por su parte, el *códice Vindobonensis* presenta seis ancestros en su lado anverso y sólo tres en su lado reverso, además, entre ambas caras se observan un claro cambio en la representación de los ancestros, ya que en el lado reverso el ancestro no presenta la tela que funciona como contenedor del cuerpo, aunado a que, a excepción de la representación de la muerte del señor 8 Venado, Garra Jaguar, encontrada en la página IX, no presentan algún asiento donde fuera colocado el cuerpo; por su parte, en los ancestros del lado anverso no hay representación de algún nombre personal y se encuentran sobre asientos de índole

religioso. Probablemente el cambio entre ambas representaciones de los ancestros se debe a que el lado anverso narra hechos de carácter cosmogónico ocurridos en tiempos primordiales, y por el contrario, los acontecimientos plasmados en el lado reverso son de carácter netamente terrenales, asimismo, otra razón que puede explicar este cambio iconográfico puede deberse a que, según el estudio realizado por Saeko Yanagisawa (2015) los signos y otros elementos iconográficos organizados en las escenas son claramente mixtecos, sin embargo, es clara la diferencia estilística entre ambas caras del *códice Vindobonensis*, misma que necesita una investigación particular.

Por último, en el lado 2 del *códice Nuttall*, en escenas de tipo bélico, se representa un total de seis ancestros con claras diferencias iconográficas en los elementos que los conforman. Por ejemplo, en la lámina 4 se representan a personajes, quienes según la interpretación de Anders y colaboradores (1992b) y Hermann (2008), se trataban de ancestros divinizados. En estas escenas los ancestros se representan sin trono y en contextos de índole sobrenatural, puesto que en opinión de Anders y colaboradores (1992b: 95) los señores 7 Flor y 4 Movimiento aparecen sentados en el lugar donde arden las bolas de tabaco, el lugar sagrado y el lugar donde está el pasajuego de piedra, y al centro se observa la entrada al reino de los muertos.

Por su parte en el lado 1 del mismo código, sólo se encuentra representado los ritos mortuorios y el tratamiento funerario realizado sobre el cuerpo del señor 12 Movimiento, mismo que será analizado cuidadosamente en el Capítulo 4 de esta investigación.

2.2. Analogía histórica sobre el culto a los ancestros

En este apartado se expone la información encontrada en documentos virreinales que ayuda a validar la propuesta de la existencia de un culto a los ancestros, la comparación se realiza entre los mixtecos del Posclásico Tardío y los mixtecos del siglo XVI. En este caso se tiene evidencia gracias al juicio por idolatría a los tres señores principales de Yanhuatlán, en la Mixteca, durante el siglo XVI. En la obra de María Teresa Sepúlveda y Herrera (1999), se publica uno de los estudios

paleográfico más completo de los expedientes que se encuentran en el Archivo General de la Nación (Hermann, 2016b y Cortés, 2014).

Entre los diferentes testimonios recogidos podemos leer varios aspectos de la cultura mixteca, pero en lo que atañe a esta investigación, puede notarse claros aspectos que refuerzan la hipótesis de un culto a los ancestros, que aunque fuera realizado en un ambiente de censura, se trataba de una actividad aún importante que debía realizarse, el testimonio dice:

... el dicho don Francisco se casó con una india, en haz de la iglesia, por encubrir a los padres su mujer, la cual era cristiana y ya es muerta y en su muerte el dicho don Francisco hizo muchos sacrificios y le cortó los cabellos y le hizo una cara, a la cual puso sus cabellos, y le puso a la dicha difunta una piedra en la boca, y la enterraron con ella en la iglesia (Sepúlveda y Herrera, 1999: 176).

En la referencia que habla del bulto mortuario de la esposa de don Francisco podemos resaltar la frase: “*le cortó los cabellos y le hizo una cara*”, misma que podría referirse al modelado de un rostro para ser colocado sobre el bulto a manera de una cara.

Además del bulto mortuario de la esposa don Francisco también procuraba otros veinte envoltorios sagrados, cuya posesión era producto de la herencia de sus antepasados. Durante las ceremonias, don Francisco y otros personajes se embadurnaban todo el cuerpo con pintura negra y tomaba *picietl* (tabaco), tal y como se muestran a los sacerdotes mixtecos en los documentos pictóricos, ofrendaban copal, gomas y resinas obtenidas de árboles, sacrificaba palomas, codornices, perros y en ocasiones especiales, hacían sacrificios humanos. Los sacrificios se realizaban para propiciar las lluvias (*Ibidem*: 178).

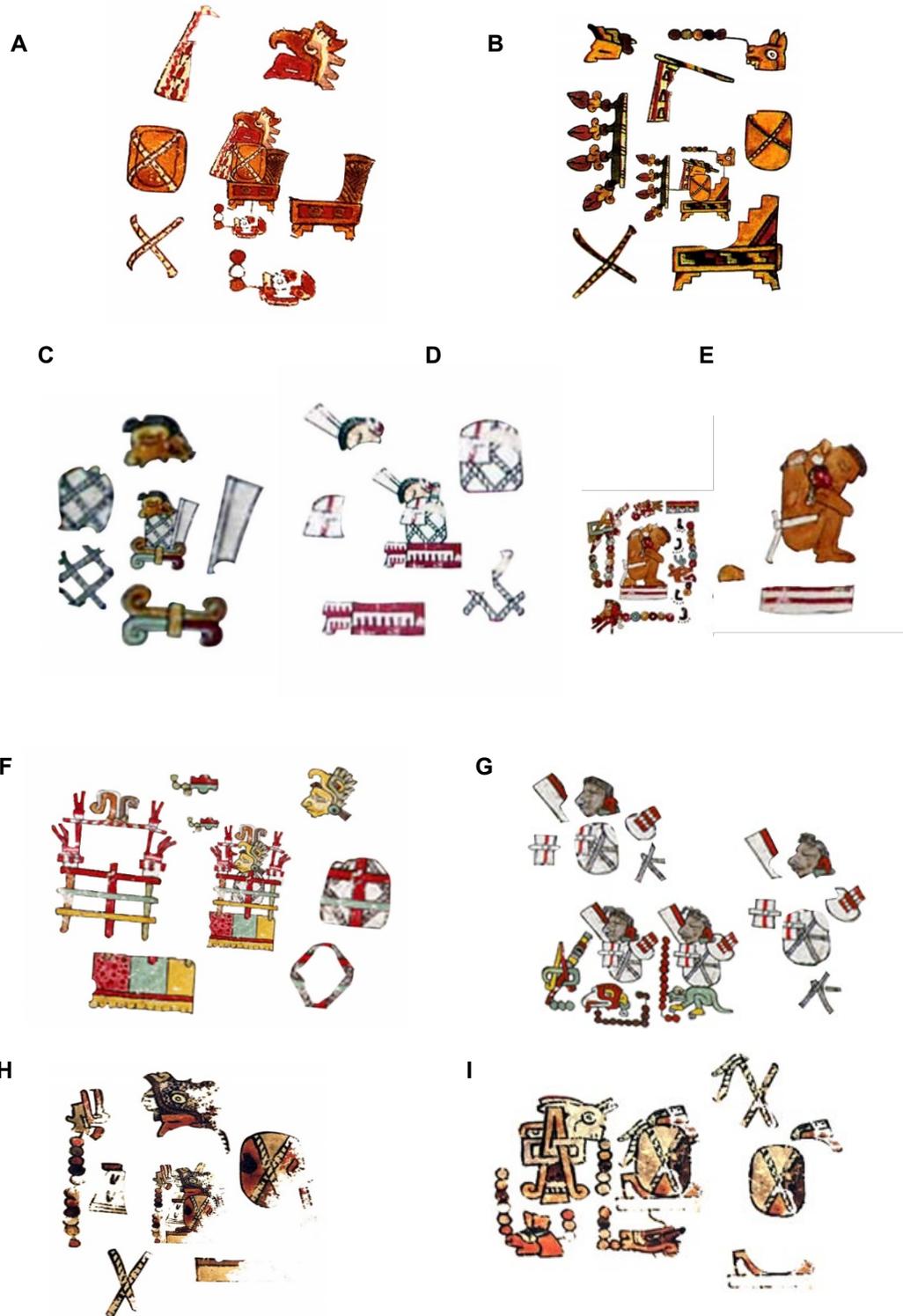


Gráfico1: Aquí se resaltan los elementos básicos en torno a los ancestros, acentuando las regularidades entre las representaciones en cuatro códices. Incisos A y B *códice Selden* página 1, renglón II y página 20, renglón II, C, D y E *códice Vindobonensis* lado anverso página 15 y 40, y lado reverso página IX, incisos F y G *códice Nuttall*, lado 2, lámina 20 e incisos H e I *códice Bodley* página 34, banda IV y página 8, banda V. Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/index.html> y editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

Don Francisco contaba con la ayuda de una indígena de nombre *Xigua*, a quien acusaban de practicar la adivinación (*Ibíd.*: 178), la actividad de esta mujer podría equipararse a aquellas llevadas a cabo por los sacerdotes que consultaban al oráculo ante los bultos sagrados.

La referencia a los envoltorios sagrados y a la esposa de don Francisco en pleno siglo XVI hace constar, que aún en la clandestinidad, el culto a los elementos más sagrados de la religiosidad mixteca era una actividad de suma importancia. Otra referencia que encontramos en otra fuente histórica, en este caso, en el escrito del fray Francisco de Burgoa, en su capítulo XXIX que habla sobre los muertos, registra lo siguiente:

...andando por las de Chalcatongo, tuvo noticia del panteón nefando de innumerables supersticiones, que generalmente veneraban todos los pueblos, y señoríos de esta Mixteca, en la cumbre de un cerro que descollaba con eminencia sobre todos, donde la naturaleza, o los estragos del diluvio hicieron una grandísima oquedad o cueva, llevándose por menuda, y frágil, la tierra de entre aquellos inmuebles peñascos, las corrientes de las aguas, que les trajinaban las entrañas y de las cuevas, y retretes lóbregos que quedaron, como se abrigan los primeros pobladores, o por amparar la desnudez en que vivían, de las inclemencias del cielo, o defenderse de lo indómito de las fieras, ...y entre los más señalados, de que se aposeñó en esta América, fue este de Chalcatongo, donde como avariento, hasta de los cadáveres pútridos, y corruptos, quiso tener dominio, y modo de veneración, persuadiendo a sus reyes y señores, que después de aquesta vida, le ofreciesen los suyos, como en homenaje de la otra, en aquella pira, o sepulcro, general depósito imaginado para los Campos Elíseos, que inventó la gentilidad, haciéndoles creer, que aquella era la puerta, o tránsito para las amenas florestas, que les tenía prevenidos a sus almas y aunque ruin, falso, y mentiroso, no les negó la inmortalidad, pero añadió la resurrección de los cuerpos, para compañía del gozo de las delicias, que les esperaban, y para que la incapacidad de estos ciegos, no pudiese dificultar en este falso artículo prohibió la entrada de este osaño y zaguán infernal, a todos los que no fueran de los señalados sacerdotes de sus sacrílegos dogmas, con pena de muerte violenta, que los malos ministros como interesados, persuadían a los demás, porque no viesen las calaveras, y abominables osamentas de sus pasados... (Burgoa, [1674] 1934: 336-339).

Fray Francisco de Burgoa recoge el testimonio de fray Benito, quien visitó el lugar y describe un ambiente físico, una cueva, adaptada con fines funerarios:

... descubrió una dilatadísima cuadra, con la luz de unas troneras, que le habían abierto por encima, y por los lados, puestos poyos como urnas de piedras, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden de hileras, amortajados con ricas vestiduras de un traje, y variedad de joyas de piedra de estima, sartales, y medallas de oro, y llegando más cerca, conoció algunos cuerpos de caciques, que de próximo habían fallecido, y a quienes habían comunicado, en pueblos muy distantes de aquel puesto, y tenían por buenos cristianos ... (Burgoa,[1674] 1934: 340).

Luego fray Benito procedió a destruir los cuerpos:

... ardiendo en celo del honor Divino, embistió a los cuerpos, y arrojándolos por los suelos, los pisaba, y arrastraba como despojos de Satanás, quitó a muchos las vestiduras, y preseas, poniéndolas en un lado, vido más adentro como recámaras otra estación, y entrando dentro la halló con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de ídolos, de diversidad de figuras, y variedad de materiales de oro, metales, piedras, maderas, y lienzos de pinturas, aquí empezó el furor.... (Burgoa, [1674] 1934: 341).

El escrito de fray Francisco de Burgoa junto con la lectura de las escenas del *códice Selden* donde aparece la señora 6 Mono y el señor 8 Venado, Garra Jaguar han dado pie a Jansen y Pérez (2007, 2017) y a Pohl (1994) basado también en el *códice Nuttall*, para desarrollar la idea de la existencia de un lugar donde eran depositados los señores mixtecos, una vez que morían, lugar que era denominado en mixteco como *Vehe kihi*, que significa la morada de los ancestros.

Hasta aquí las referencias documentales encontradas para la región de la Mixteca que nos hablan del culto a los ancestros, no obstante, también pudo hallarse datos en documentos de filiación zapoteca que podría permitirnos pensar en un culto a los ancestros a nivel regional.

En el documento llamado *Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias...* donde se encuentra el cuestionario diseñado para la conformación de las *Relaciones Geográficas de Indias*, más en específico referente a las de Antequera, escritas hacia la segunda mitad del siglo XVI, se recoge una referencia que aporta un dato que indica el culto a un cuerpo conservado. En la parte referente a la provincia de Chichicayapa, Ocelotepeque, en la región zapoteca del sur, en la pregunta XV que dice: *Cómo se gobernaban y con quién traían guerra, y cómo peleaban, y el hábito y traje que traían y el que ahora traen, y los mantenimientos de que antes usaban y ahora usan, y si han vivido más o menos sanos antiguamente que ahora, y la causa que dello se entendiere*” (en Acuña, 1984: 22) respondieron lo siguiente:

[XV] Gobernábanse los naturales desde d[ic]cho pu[eb]lo o por un cacique que se nombraba PETELA en su lengua *zapoteca*, que en la n[uest]ra quiere decir “perro”, el cual dicen que venían y procedían de una generación de hombres que se hallaron en un monte después del diluvio, y que se escaparon dél en una barca. Y desta generación esco[g]ieron a este PETELA, por [ser] hijo de uno de aquellos que allí escaparon [y] por más valiente y esforzado. Y así los gobernaba y mandaba, que habrá diez o doce años que murió. Al cual, después de muerto, averiguó el BACHILLER BAR[TOLOM] É DE PISA, vicario que fue del d[ic]cho pueblo, que muchos de los principales que había en él tenían aquella conmemoración de

tenerlo como por dios por haber venido de aquella gente, y le sacrificaban como a dios. De lo cual hizo averiguación, y averiguó tenerlo enterrado seco y embalsamado, puesto de manera que estaban los huesos en su proporción, y así los quemó públicamente... (en Acuña, 1984: 89-90).

El relato del cacique de Ocelotepec hace referencia al culto hacia un antiguo cacique cuyo linaje se remontaba hasta una pretérita generación de hombres que habían sobrevivido al diluvio, que a pesar de que la última referencia es enteramente católica, sin embargo, nos indica la importancia de la estirpe familiar del cacique, que era reconocida por los principales de esta región zapoteca. Las ofrendas eran realizadas ante un cuerpo humano descrito como seco y embalsamado que llevaba años de muerto, no obstante, a pesar de esa condición, “los gobernaba y mandaba”, acción que tal vez llevaba a cabo mediante un oráculo.

2.3. El rostro del ancestro en los códices

Un aspecto que es importante considerar en la discusión es la representación pictórica del ancestro muerto con el rostro al descubierto. Si bien estamos frente a una convención pictórica, la cual, representa esquemáticamente aspectos sobre la realidad, es necesario investigar si el patrón del rostro del ancestro se trata de una representación alegórica o metafórica⁹. Considerando lo anterior, surge una pregunta reflexionando, y no olvidando, el ámbito orgánico del cuerpo humano, ¿qué finalidad tiene exponer el rostro de un muerto, en su calidad de ancestro, que sin ningún tipo de tratamiento se corre el riesgo de descomponerse con el paso del tiempo?

En los códices el rostro del ancestro se forma con trazos que conforman una cara vista de perfil con el ojo cerrado, nariz prominente y boca cerrada. En los *códices Selden, Vindobonensis, Bodley y Nuttall* se observa al bulto ancestro con el rostro al descubierto y con la mayoría del cuerpo cubierto por el textil que da forma al fardo, a excepción de los pies de los ancestros en el *códice Bodley* que se muestran descubiertos y un pie junto al otro. En el caso de los bultos ancestros de

⁹ Una alegoría se refiere a una imagen, o en nuestro caso, un trazo que busca representar una idea, por su parte, mediante una metáfora se evoca un aspecto de la realidad o un concepto por medio de conceptos que hacen referencia por analogía o semejanza (Tomado de *Diccionario Práctico de la lengua Española, 1999*).

las láminas 4 y 22 del *códice Nuttall* se observa la pintura facial y el arreglo del cabello. En el *códice Selden* los ancestros varones presentan trazos que forman parte de la representación de su sobrenombre, tal es el caso del señor 1 Mono, Lluvia sol, representado en la página 17, renglón I y el señor 4 Caña, Venus Sol en la página 18, renglón III. Es decir, de acuerdo al contexto de la escena, el rostro del ancestro presenta trazos que indican un rico cariz simbólico que repercute enteramente en el personaje representado, por lo tanto, es un rasgo que no debe pasarse por alto.

Para tratar de resolver la pregunta formulada recurrimos a la investigación de Manuel Hermann (2016: 60-63), en donde indaga en la caracterización de los bultos de Xipe representados en los códices mixtecos, con el objetivo de crear una propuesta para explicar la ritualidad en torno al bulto del dios Xipe, deidad relacionada con la fertilidad, y su ritual se manifestaba a través del desollamiento de la piel. Dicho autor encuentra en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdoba ([1578] 1987: 364), una entrada en zapoteco que presenta varios términos que hablan sobre actividades relacionadas con el desollamiento y uso de la piel humana, las palabras *petehui*, *petíhui*, *pitíhui* que en español se traducen como: cara y cabeza de hombre desollada y llena de paja que traían en los bailes antiguamente, rostro con cabeza desollada de hombre muerto y llena de algo que traían en los bailes; en la misma página el autor encuentra la frase: *petehuequiequeça* que se traduce como: cara así no de hombre sino de turquesas. Las referencias de Córdoba nos indican un tratamiento *post mortem* realizado sobre cabezas humanas para ser utilizadas en fiestas, en el caso de la segunda entrada, se entiende el uso de una máscara, tal vez, como en opinión de Hermann (2006: 98) como aquella máscara representada en el ritual funerario del señor 12 Movimiento, encontrado en la lámina 82, lado 1, del *códice Nuttall*.

El segundo referente a las prácticas de manipulación de las cabezas de los muertos la encontramos registradas por fray Diego de Landa entre los mayas *Cocom*, en *Historia de las cosas de Yucatán* en el capítulo XXXIII dedicado a los Duelos.- Entierros de los sacerdotes- Estatuas para conservar las cenizas de los señores.-Reverencia que les tributaban.-Creencia de una vida futura:

La demás gente principal hacía a sus padres estatuas de madera a las cuales dejaban hueco el colodrillo, y quemaban alguna parte de su cuerpo y echaban allí las cenizas y tapábanlo; y después desollaban al difunto el cuero del colodrillo y pegábenselo allí, enterrando los residuos como tenían de costumbre; guardaban estas estatuas con mucha reverencia entre sus ídolos. A los antiguos señores *Cocom*, habían cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con las quijadas y dientes. A estas medias calaveras suplieron lo de la carne les faltaban con cierto betún y les dieron a la perfección muy al propio de cuyas eran... (Landa, [1864] 1966: 77).

La descripción anterior nos documenta una costumbre funeraria que implicaba la creación de una estatua de madera para guardar las cenizas de un muerto, sobre ésta, colocaban el cráneo modificado del difunto, al que le han removido el tejido blando por dentro y por fuera, para que al final, le fuera modelado un rostro. Evidentemente el modelado de los cráneos de los muertos permite conservar los rasgos faciales, pero sin temer ya, a la descomposición de la carne.

Siguiendo este orden de ideas, Hermann (2016) analiza las glosas de la lámina 44v del *códice Magliabechi*, donde se consigna la celebración que se realizaba en torno a los muertos, se indica la creación de bultos con ocote; también apela al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina quien registra la palabra en náhuatl: *quixebilotia* que viene de *quixtia*, *ytla ipan nino*, que quiere decir “aparecer en figura o semejanza de algo”. El autor concluye que la glosa indica que anteriormente se recurría a la creación de bultos a semejanza de los muertos, bultos que al final de la ceremonia, eran quemados (Hermann, 2016: 63-64).

Hermann (*Ibidem*: 68) finaliza considerando que los datos observados en los códices mesoamericanos y la información encontrada en las fuentes documentales, en la conformación de los bultos con los atributos de Xipe podrían utilizarse los huesos de los mismos difuntos, en envoltorios usando piel humana con el objetivo de personificar y preservar a los antepasados.

Es de esta manera que surge una posible propuesta que ayude a explicar el por qué la convención del ancestro en los documentos pictóricos muestra la peculiar forma del bulto con la cabeza humana por fuera de éste. Durante la conformación de los bultos de los ancestros, tal vez se recurría a limpiar el tejido blando del cráneo y modelar con barro después la cara del personaje, para luego

ser colocadas sobre el bulto, esto último como nos indica el relato de tratamiento funerario a la esposa de don Francisco, en Yanhuitlán. En nuestra opinión, el modelado de la cara del ancestro, en oposición al uso de una máscara, pareciera haber sido el tratamiento practicado en las cabezas de los bultos ancestros representados en los códices; puesto que se observan detalles como el tocado y la pintura facial en algunos personajes en escenas que indican episodios de su vida y también en su muerte, es decir sobre su bulto ancestro, los ejemplos son: en el *códice Selden*, con el señor 1 Mono, Lluvia sol, representado en la página 17, renglón I, y el señor 4 Caña, Venus sol en la página 18, renglón III; en el *códice Nuttall*, lado 2, lámina 4 con los personajes 7 Flor y 4 Movimiento. Evidentemente, para tener mayor certeza del anterior tratamiento mortuorio, es necesario contar con evidencias materiales, es decir datos provenientes de una excavación arqueológica, de un contexto relacionado con la presencia de un ancestro y con el consecuente análisis antropofísico, contexto que hasta la fecha no ha sido reportado, no obstante, queda abierto el tópico para futuras investigaciones.

En el siguiente capítulo se aborda la evidencia arqueológica documentada para el actual estado de Oaxaca que habla sobre los contextos que indican algunos componentes del culto a los ancestros.

CAPÍTULO 3



EVIDENCIAS SOBRE EL CULTO A LOS ANCESTROS

En este capítulo se abordarán los elementos entorno a los bultos sagrados y bultos mortuorios, se presenta el panorama arqueológico funerario y su relación con el culto a los ancestros en el actual estado de Oaxaca, poniendo especial énfasis en las épocas del Clásico y Posclásico; y por último, se indaga sobre los referentes culturales propios de los frailes y cronistas españoles antes de su llegada a América, y con ello, inducir una revisión crítica de las fuentes escritas cuando nos hablan de la conservación de los tejidos blandos.

3.1. ¿Envoltorios sagrados, bultos sagrados o bultos mortuorios?

Un elemento considerado como básico en la representación de los ancestros es la figura del cuerpo muerto envuelto en una manta, tela o fibras vegetales, por lo que surgen las siguientes preguntas: ¿Por qué son representados así los ancestros?, ¿Existe una relación entre los bultos mortuorios y los envoltorios sagrados? y ¿Les eran adjudicados los mismos atributos?

En la literatura los términos envoltorio sagrado, bultos sagrados y bultos mortuorios y han sido utilizados como sinónimos, por lo que en este apartado y para acentuar dicha observación, se utilizan los términos de la manera como los usan los autores consultados. No obstante, al desglosar y analizar la información pudo notarse las diferencias entre cada elemento, por lo que se recurre a proponer un término más acorde para distinguir a los muertos a los que se les otorga la calidad de ancestro y conformado a manera de bulto.

Los estudios de Guilhem Olivier (2007, 2010) sobre documentos pictóricos nahuas han permitido establecer que existieron bultos que funcionaron como contenedores de reliquias, es decir, pedazos de las deidades, cenizas, cráneos y huesos, no obstante, el autor deja claro que estas representaciones no se trataban de representaciones antropomorfas ni zoomorfas (Olivier, 2010: 55).

De esta manera, Olivier (2010: 55-56) indica las funciones de los envoltorios sagrados:

- Funcionaban como instrumentos de comunicación con los dioses
- Otorgaban fortaleza en las batallas o peregrinaciones

- En el área nahua, los bultos sagrados presentaban flechas, pedernales o palos para encender fuego, y sirven como medio para indicar el fin de un ciclo e inicio de otro.

Para Área Maya, Maricela Ayala (2002: 51,63) mediante el análisis de restos recuperados en contexto arqueológico, la información que proporciona la epigrafía así como la contrastación con documentos virreinales denomina a los bultos sagrados como bultos de poder, puesto que contenían insignias de autoridad relacionadas con los señoríos, eran una evidencia física de la presencia de los antepasados deificados además de ser una insignia de los linajes. La categorización de los bultos sagrados dependía del contenido de los mismos, es decir, los bultos con artefactos de madera tenían asociaciones con el final de un periodo, los que llevan copal se relacionaban con fines medicinales y otros más, los que tienen objetos para el sacrificio y algún símbolo del dios correspondían con actividades de entronización y fines de ciclos; y por último, los compuestos con mantas de los antepasados se relaciona con linajes de gobernantes (*Ibidem*: 144).

Por su parte, mediante estudios sobre códices mixtecos, Hermann (2008: 87-91) considera que dentro de la cosmovisión Mixteca se tenía un culto a los dioses mediante imágenes guardadas en los envoltorios sagrados, así mismo, eran parte trascendental para la fundación de pueblos y genealogías, servían para legitimar el acceso al trono de los gobernantes, como medio para obtener fuerza para ir a la guerra y como eje central en los peregrinajes; dentro de las dinastías servían como un objeto que era consultado por el gobernante en funciones, como mecanismo de cohesión social y como deidades patronales de los linajes, por lo que, el envoltorio sagrado era un símbolo de poder que contenía una fuerza sagrada. Así mismo, Jansen y Pérez (2017: 119) notan el uso de bultos sagrados como parte del culto a los ancestros.

Durante el Posclásico, la importancia y sacralidad de los envoltorios sagrados se conoce gracias a la obra del fray Jerónimo de Mendieta, quien comenta:

...Y estos devotos ó servidores de los dichos dioses muertos, envolvian estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca ó agujero al palo, le ponian por corazon unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y á este envoltorio decian tlaquimilloli, y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta, y este era el principal

ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como á este á los bestiones ó figuras de piedra ó de palo que ellos hacian... (Mendieta, [1870] 2002, II: 184).

La referencia del fray Jerónimo de Mendieta permite a Paulo Correa (2013: 21) afirmar que el envoltorio sagrado era el objeto más importante de la religiosidad en Mesoamérica, superando incluso las imágenes talladas en piedra o en madera.

Mediante la obra de fray Francisco de Alvarado se conoce que el término en Mixteco del siglo XVI para envoltorio es *tnani*, y la frase *dzoo nicuvui tnani* se refería a un envoltorio de manta (en Jansen y Pérez, 2009: 29). Según la interpretación de Alfredo López Austin (1973: 58) el término náhuatl *tlaquimilolli*, dependiendo del contexto, puede traducirse como lío de mantas; a lo que dicho investigador resalta la intención de esconder u ocultar su contenido.

Un aspecto analizado tanto por Hermann (2008, 2016) como por Carmen Cortés (2014) es la forma de los bultos y los elementos iconográficos que los rodean en los códices mixtecos. La forma básica del bulto es redonda, ovalada, rectangulares y alargados que aparecen generalmente en una posición enhiesta o alargada, usualmente pintados de color blanco con franjas en colores amarillo, rojo con negro, completamente amarrados por medio de cuerdas o mantas, por lo que Cortés (2014: 110) nota que la convención de la forma es generalizada y sólo tiene diversos elementos que caracterizan a lo que representan. Según Hermann (2008) respecto a los bultos de las deidades, éstos presenta en su superficie superior, generalmente, algún elemento que indica la deidad que representan.

Por sus elementos iconográficos Hermann (2008) los clasifican en:

- Bulto de Ñuhu
- Bulto de Dzahui
- Bulto del dios 9 Viento
- Bulto de Xipe
- Bulto con instrumentos para el fuego

De tal manera que al notar que no todos los bultos sagrados eran iguales, puesto que tienen elementos pictóricos que hacen notar la diversificación de sus elementos, por lo que Cortés (2014: 27-33) detecta que su complejidad y forma depende del fin de los mismos, estableciendo cuatro tipos principales:

1.- Bultos estatales: confeccionados por los dioses en tiempos míticos, son aquellos que proporcionan autoridad para gobernar y son receptáculos de poder, por lo que funcionan como oráculos para la comunicación con los dioses.

2.- Bultos comunales: forman parte de la cosmovisión de una comunidad, en su confección se utilizan una gran cantidad y variedad de materiales; se utilizan para hacer pedimentos de fertilidad de tierras y para obtener derechos sobre las tierras.

3.- Bultos familiares: eran confeccionados por encargo por sacerdotes o por un anciano cabeza de linaje, se mandaban a elaborar para solicitar prosperidad y protección económica.

4.- Bultos individuales: al igual que los bultos familiares eran realizados por encargo y se destinaban a la protección de una persona.

La variedad de tipos de bultos sagrados permite a Hermann (2008: 86, 88) suponer que debió existir una gran diversidad en cuanto a la religiosidad en la mixteca prehispánica, siendo que se crearon bultos sagrados específicos para cada necesidad ritual.

La clasificación anterior nos ayuda a esclarecer que, dependiendo del fin/uso al cual estaba destinado y la persona que encargaba la fabricación del bulto, se encontraría en su interior los componentes característicos de la actividad para el que fue planeado.

Por lo anterior, salta a la mente las siguientes dudas ¿en cuál categoría entra el bulto mortuorio del ancestro?, ¿Cuáles eran sus componentes? y ¿con que fin fue realizado? Para resolver las cuestiones planteadas, primero se debe recurrir a analizar la naturaleza de los bultos o envoltorios sagrados, ahora establecido que ambos términos han sido utilizados como sinónimo, y los bultos mortuorios.

Respecto a los componentes de los envoltorios, Correa (2013: 21) siguiendo los trabajos de Guilhem Olivier y teniendo en consideración las descripciones de los frailes españoles sobre los envoltorios sagrados mesoamericanos, establece que los envoltorios sagrados se conforman de dos partes: un corazón que es la parte del contenido y la envoltura o contenedor que por lo general se trataba de mantas, por su parte, Cortés (2014) denomina envolvente al textil que conforma el envoltorio. El término contenedor parece relacionarse con la capacidad de contener energía,

calidad adjudicada a los envoltorios sagrados, y si se consideran los testimonios recolectados en el *Proceso de indios, idolatrías y hechiceros y libros y librerías en el siglo XVI* de autoría anónima, relacionados con los peligros de desenvolver un envoltorio sagrado, se entiende que proteger el contenido del envoltorio sagrado era de suma importancia.

Para esta investigación se retoma la condición de contenedor para resguardar el interior de un bulto, puesto que en el caso de un cuerpo humano, es decir los restos del ancestro, el contenedor conforma una barrera primaria que permite que el cuerpo del muerto se conserve, y hasta cierto punto, funciona como aislante ante las variaciones medioambientales.

Es así que, evidentemente, en los bultos mortuorios el elemento central es un cuerpo humano doblado en posición sedente del cual, el contenedor, es decir la manta, es otro componente fundamental por su capacidad de conservar su contenido; el otro componente es la cabeza, que siguiendo las referencias encontradas en los documentos virreinales, pareciera tratarse del cráneo del muerto, al cual, le fueron extraídos los tejidos blandos susceptibles a la descomposición, para que el final, la forma del rostro le fue moldeada con barro, esta última propuesta está basada en el citado relato del tratamiento funerario practicado por Don Francisco al cuerpo de su esposa.

En cuanto al análisis de las escenas de los códices mixtecos en el cual se encuentran representados el bulto del ancestro, Cortés (2014: 16) nota que éstos usualmente tienen cierta cercanía con la divinidad, por su calidad de gobernantes, y por lo tanto, podríamos aseverar que su bulto ya no se tratan únicamente de mortajas, de meras mantas, sino por el contrario, de bultos donde residen los restos impregnados del dios, mediante los cuales, se manifiesta y comunica los designios de la deidad, convirtiéndose así, en oráculo y receptáculos de las mismas.

Por lo tanto, al considerar al cuerpo del gobernante como contenedor de la esencia divina que dio origen a la dinastía (Cortés, 2014: 168), es entonces que concordamos con Correa (2013: 76) que considera que los envoltorios sagrados y los bultos mortuorios obedecen al mismo principio de ser receptáculos del poder divino.

En ese sentido, Correa (2013: 44) realiza el análisis de las diversos ritos y de los tipos de mantas utilizadas en los complicados rituales realizados por los *tlatoani* mexicas al momento de la entronización, es decir del momento cuando el próximo gobernante recibía la fuerza divina de los dioses y se convertía en su *ixiptla*, que es la representación del dios, y es entonces cuando le era dada la facultad para gobernar. Las mantas utilizadas durante la entronización del *tlatoani* mexica, que a su vez también formaban parte del contenedor de los envoltorios sagrados, como parte de las reliquias de los dioses, se cargaba de la fuerza de los objetos colocados al interior del envoltorio, por lo que, también deberían tener una carga energética, ya sea porque recibían la carga de las mantas, o porque la contenían en sí mismos, al ser objetos que representaban a la divinidad.

John Pohl (1994) en su análisis sobre la organización política y simbólica de las élites mixtecas del Posclásico, plantea que dentro de cada dinastía era importante tener un ancestro a manera de bulto mortuario, pues era utilizado como un mecanismo de legitimización de los derechos del linaje, además, funcionaba como símbolo de estatus y mediante éste, se lograba la comunicación con los ancestros divinizados y se reforzaba la conexión con el mundo de lo sagrado.

Por su parte, iconográficamente en los códices mixtecos se nota una clara diferencia entre las formas de los envoltorios sagrados y los bultos mortuarios, los envoltorios sagrados son de forma más redondeada y con los elementos iconográficos propios de su función; cuando éste contiene las reliquias del dios o de los seres de la naturaleza que representan, la cabeza de la deidad se representa sobre el bulto. En el caso de los bultos mortuarios, su forma es alargada, dejando entrever la posición sedente del personaje, con una cabeza humana sobre los hombros y pies fuera del bulto, aunque este último elemento sólo está presente en el *códice Bodley* y en dos representaciones del *códice Selden*.

Es así que en los códices que forman parte de esta investigación, el textil contenedor de los ancestros representados en el *códice Bodley* presenta usualmente cuatro colores: negro, rojo, ocre y blanco, así como una cuerda que rodea el cuerpo y que se anuda en el extremo superior, lo que le da una forma

cuatripartita al bulto. Por su parte, en el *códice Nuttall* y en el lado reverso del *códice Vindobonensis* la convención del textil contenedor del ancestro es en color blanco con una cuerda, cuyo acomodo da la impresión de tratarse de una red. En el caso del *códice Selden*, el bulto de los ancestros se muestra en color ocre, con una cuerda que rodea el cuerpo y que también le da una forma cuatripartita.

Por lo anterior, consideramos que sería útil proponer un término más acorde para los restos humanos en posición anatómica envueltos a manera de bulto y vestidos con la categoría de ancestro, con el fin de hacer evidente el contraste que presentan con los bultos que conservan reliquias. Las fuentes nos refieren a una palabra con diferentes significados, mismos que se abordan a continuación.

Es así que al buscar en el *Vocabulario* de fray de Alvarado se encontraron las siguientes frases: *tsay nisiñe ndodzo nuu sindi* que en castellano significa antecesor mío, la frase *tay nisiyo nuu sindi* significa antecesoras en linaje, mis antecesoras antepasadas (en Jansen y Pérez, 2009: 139). Por su parte, según la información recopilada por Jaime García Leyva (2016: 73) en población actual de lengua mixteca de la Montaña de Guerrero, el término *yoko* en mixteco dependiendo del tono, y por lo tanto del contexto, puede significar ancestro, vapor o panal. En el *Vocabulario* de fray de Alvarado (en Jansen y Pérez, 2009: XXX) *yóco* también significa aliento¹⁰.

Por su parte, Arellano y colaboradores (2017) realizan una concisa búsqueda en códices, lienzos, fuentes virreinales e investigaciones antropológicas sobre la región oaxaqueña, para averiguar sobre los nombres de las divinidades mixtecas. Respecto a la palabra *yoco*, ésta aparece, principalmente, como prefijo y sufijo en el nombre de varias deidades de lugares como Puctla, Mixtepec y Yanhuitlan (Arellano *et al.*, 2017).

El siguiente uso del término *yoco* fue como parte de los topónimos reportados para la Mixteca Baja en la tesis doctoral de Laura Rodríguez (2016). Para el caso de la Mixteca Alta, según Hermann (2017b: 79) gracias a un dato registrado en un documento virreinal hallado en un archivo de Teposcolula,

¹⁰ Los distintos significados de la palabra *yóco*, *yoco* o *yoko* se debe a que el idioma mixteco es tonal, es decir, que debido a que las palabras podían pronunciarse con un tono alto, medio y bajo el significado de la misma cambiaba (Anders *et al.*, 1999a: 43).

Oaxaca, se sabe del topónimo *Ñuu Yoco* que hace alusión al bulto sagrado con atributos al dios Xipe, que puede hacer referencia a un culto a los antepasados o fundadores de los linajes.

Retomando uno de los significados del término *yoko*, en este caso el vapor, observamos que en la representación de los ancestros plasmados en la página 4, banda III del *códice Bodley* encontramos sobre el bulto una especie de volutas, que al no salir de la boca se consideran como una especie de exhalación o aliento, según la investigación realizada por Miriam Delgado (2010: 7 y 8) sobre la expresión pictórica de las palabras en los códices mesoamericanos.

La información encontrada nos lleva a reflexionar sobre que el término *yóco*, *yoco* o *yoko*, parece estar relacionado con el nombre de deidades, imágenes o reliquias de los dioses y con los ancestros, es decir con aquellos entes que comparten atributos de sacralidad. Puesto que no se pudo encontrar una denominación en el diccionario mixteco del siglo XVI para referirnos específicamente a los bultos de los ancestros, y a la espera de que una investigación posterior pueda dar más luz sobre la designación antigua, por el momento, se propone una construcción más bien académica que permita hacer referencia a una clasificación más acorde con las categorizaciones antropológicas. Por lo tanto, en esta investigación de ahora en adelante, se empleara la denominación *bulto ancestro* para referirnos a un cuerpo conservado y vestido con la categoría de ancestro entre los mixtecos del Posclásico.

3.2. Diferencia entre envolver reliquias y envolver muertos

Es necesario notar que, más allá de la simbología adjudicada a los envoltorios sagrados y a los bultos mortuorios, es innegable que no es lo mismo envolver varios objetos de diversa naturaleza como son huesos, maderas, fibras, textiles, semillas, resinas, entre otras cosas, como es el caso de una reliquia, y envolver/ amortajar un cuerpo humano con toda la problemática orgánica que conlleva. Por lo que, si analizamos objetivamente la naturaleza del cuerpo humano durante el tratamiento mortuario destinado a la conformación de un bulto mortuario, donde se busca dar

una postura sedente a un cadáver, así como los eventos tafonómicos¹¹ que le podrían afectar, podemos advertir que debió existir un profundo conocimiento previo sobre el comportamiento de éste.

Con los datos ofrecidos por los especialistas en tanatocronodiagnóstico, quienes han podido calcular los cambios y lapsos correspondientes que ocurren en los cadáveres, conocidos como efectos cadavéricos tempranos y tardíos o destructores¹², donde las primeras transformaciones ocurren a las dos horas desde el momento de la muerte, y por ende, repercuten en la manipulación del muerto. Es decir, que dependiendo de la categoría social que le fuera otorgado a un individuo, si se planeaba manipular las piernas y brazos de un cadáver como parte del tratamiento mortuario, este proceso necesariamente fue planeado con antelación en consideración del lapso justo para evitar la ruptura de músculos, ligamentos y hasta de huesos (alteraciones que pueden ser fácilmente observables mediante una simple radiografía al bulto mortuario), además de sortear la fase cromática de descomposición que inicia a las 24 horas del deceso y que se caracteriza por la licuefacción de los órganos internos debido a la proliferación bacteriana, actividad que causará la hinchazón del vientre y con ella, comenzará la inminente descomposición de los tejidos blandos y el desorden anatómico (Peña *et al.*: 2019: 20-28).

Gracias a recientes investigaciones sobre bultos mortuarios hallados en contexto arqueológico, con o sin presencia de tejidos blandos conservados, podemos observar las evidencias de desordenamiento de los restos humanos ocasionados por presiones tanto externas como aquellas causadas desde dentro. De acuerdo con la publicación de Karina Gerdau (2011: 83-91) sobre restos humanos encontrados con evidencia de haber sido conformado como fardo mortuario en el yacimiento arqueológico de Tablada de Lurín, en la costa central de Perú, al desintegrarse los tejidos como tendones, músculos y piel que mantenían en orden los huesos, los componentes óseos de la región torácica fueron los

¹¹Los eventos tafonómicos se refiere a todas aquellas transformaciones tanto naturales como aquellas ocasionadas por el hombre que ocurren al cuerpo humano una vez que las funciones biológicas han cesado y es inhumado en algún lugar (Pijoan *et al.*, 2004).

¹² Una tabla donde se describen los fenómenos cadavéricos se ofrece en el Anexo 1.

primeros en desplazarse, y ya de ahí, la disposición de los otros huesos comienza a perder estabilidad y se colapsan. El mayor cambio fue ocasionado por la desintegración de los órganos internos puesto que al descomponerse, se formó un vacío en las cavidades torácica y pélvica, por lo que la mitad superior de la columna vertebral y de las costillas se colapsan dentro de estas cavidades perdiendo su orden anatómico. Por su parte, el cráneo, la mandíbula y hasta la 5ta vértebra cervical caen sobre los huesos del tórax, guardando levemente la disposición anatómica. Las piernas y brazos suelen conservar su orden anatómico.

Por su parte, en lo que respecta a las afectaciones ocasionadas a un bulto mortuario por factores externos en un ambiente funerario no colmado por suelos o sedimentos, como es el caso de una tumba sellada o una cueva, la presencia de un fardo o mortaja colocada alrededor del cuerpo cumple la función de una barrera que protege al cadáver de la tierra, y con ello, impide o en su caso ralentiza la entrada del sedimento, evitando así, el desplazamientos de los elementos óseos (Delgado *et al.*, 2018: 56). Mediante el uso de cuerdas y mantas para la conformación de un bulto mortuario, se realiza la constricción de la mayoría de los componentes óseos de un cadáver, ocasionando la conservación del ordenamiento anatómico en lugares específicos como la cintura escapular, codos, manos, rodillas y pies, no obstante, en los casos donde no se logra la conservación de los tejidos blandos, con lo cual, también se suele desintegrar la mortaja, igualmente pueden distinguirse qué movimientos son atribuibles a las características del área de inhumación, a la presión del relleno y del borde de la fosa, o en su caso, a las particularidades de la envoltura con la que fue protegido el cuerpo (*cf.* Alberto y Velazco, 2010: 97-99).

La información antes vertida nos permite justificar la aseveración sobre la diferencia entre un lío de mantas o bulto sagrado y un bulto ancestro con un ser humano en su interior, cuyo ordenamiento anatómico y todos aquellos procesos tafonómicos ocurridos sobre éste pueden estudiarse.

3.3. Sistemas de enterramiento arqueológico en el actual estado de Oaxaca y su relación con el culto a los ancestros

En esta investigación se retoma el planteamiento de Matsumoto (2014) que considera que el culto a los ancestros se manifiesta a través de distintos referentes materiales, por lo que en este espacio se revisan restos arqueológicos como las construcciones arquitectónicas de tipo funerario, los componentes gráficos, cerámica, esculturas, lítica y otro elemento muy importante, los restos humanos. En este sentido, y continuando con el supuesto de que el cuerpo del ancestro fue tratado mediante una serie de rituales y un tratamiento mortuario específico, que a decir de las representaciones pictóricas en los códices mixtecos y de las fuentes virreinales, fue colocado en posición sedente y amarrado con cuerdas y telas para formar un bulto, para posteriormente, realizar un tratamiento sobre el cráneo, y otorgarle una serie de ofrendas, por lo tanto, es plausible que este ritual funerario debió dejar un tipo específico de restos materiales, que independientemente de que los tejidos blandos se hubiesen conservado o no, los referentes materiales pueden observarse en el contexto arqueológico.

Para buscar dichos referentes, como punto de partida se analizaron los registros de dos lugares principales: los espacios funerarios de las ciudades antiguas y los ambientes de cuevas. En ambos casos se tuvo en cuenta el lugar de depósito del cuerpo, la arquitectura funeraria, el tratamiento mortuario y el tipo y cantidad de ofrendas.

De esta manera es que en este apartado se abordan los sistemas de enterramiento prehispánicos ubicados temporalmente durante el Clásico y Posclásico en el actual estado de Oaxaca. Puesto que los descubrimientos aislados de los entierros, es decir, sin su correspondiente contexto arqueológico, no permite discernir sobre las complicadas multicausales que ocasionan la formación del contexto arqueológico (González Licón, 2011), se da prioridad, por su cantidad y calidad, a la información generada durante proyectos arqueológicos o aquellas publicaciones que indiquen la exploración de los restos siguiendo la metodología propia de la arqueología.

3.3.1. Contextos funerarios en las ciudades prehispánicas

La ciudad prehispánica de Monte Albán, ubicada en los Valles Centrales del actual estado de Oaxaca, fue la urbe cuya influencia en aspectos políticos, económicos y sociales se extendió por la mayoría de las regiones vecinas desde la época del Preclásico Tardío al Clásico Tardío. De igual forma, la influencia sobre los patrones funerarios en la Mixteca no podría ser la excepción, claro está con sus variaciones regionales (Bernal, 1945, Gaxiola, 1984, Spores y Robles, 2014). Es así que, en Monte Albán, el patrón funerario con mayor evidencia registrada son los entierros sencillos que se encuentran en unidades domésticas, tumbas bajo residencias de nivel medio y alto estatus, entierros de niños en ollas y sacrificios de dedicación en los edificios, mismos que obedecen a las distintas épocas de ocupación (Winter *et al.*, 1996, González Licón, 2011, Martínez, *et al.*, 2014). Los principales elementos distintivos que permite delimitar el estatus social del personaje inhumado son: el lugar que ocupa la tumba en la ciudad prehispánica, el material constructivo y estilo arquitectónico del depósito funerario encontrado en los diferentes contextos, el tratamiento mortuario y la presencia de ofrendas.

Para el Valle de Oaxaca, Cira Martínez y colaboradores (2014:11) observan una diferencia entre el patrón de los entierros encontrados en los contextos domésticos y aquellos descubiertos dentro de ciertos edificios ubicados en la plaza central de Monte Albán, con su concerniente carga simbólica y de estatus social, lo cual denominan como patrones mortuarios no residenciales. Martínez y colaboradores (2014: 9) establecen el patrón denominado como TRPA (templo-residencia-patio-adoratorio), el cual es una adecuación del patrón TPA (templo-palacio-adoratorio) establecido por Marcus Winter en 1986 para Monte Albán, y proponen que existe cierta composición de edificios que se construyeron entorno a la memoria de los ancestros fundadores de un linaje durante la época del Clásico en Monte Albán. Los edificios que, en opinión de Martínez y colaboradores (2014: 10-11) entran en este patrón TRPA son: el Edificio L, el Palacio Este y la residencia asociada a la Tumba 103, así mismo, este mismo patrón mortuario de tumbas en contexto no residencial lo observan en otras ciudades de diferente temporalidad, como es el Montículo A de Zaachila, los edificios del Grupo de las Columnas en

Mitla y el montículo funerario que alberga la Tumba 5 de Huijazóo, hallada en el Valle de Etna.

Los autores citados también considera que otro caso que muestra el patrón mortuorio no residencial se presenta en la denominada Casa de los Altares, ubicada en la Zona Arqueológica de Atzompa, un sitio recién abierto al público, sujeto a investigación arqueológica desde el año 2007, y que en la actualidad, aún se encuentra en temporada de investigación. La zona arqueológica de Atzompa forma parte de la antigua ciudad de Monte Albán y se ubica hacia el Norte de la Plaza Central, a sólo 4 km en línea recta. El complejo de la Casa de los Altares, ubicado hacia la porción norte de la Plaza B, que forma parte del núcleo de la ciudad, es un espacio que se encuentra conformado por una residencia/palacio, un edificio funerario, un juego de pelota y tres residencias menores (Robles *et al.*, 2012). El hallazgo es vasto y cuenta con un meticuloso registro arqueológico, basado en esto, se cree que muestra elementos sobre el culto a los ancestros entre los zapotecos prehispánicos, por lo cual, éste se aborda puntualmente a continuación.

El descubrimiento fue realizado al interior del Edificio Funerario, construcción de planta arquitectónica en forma de T, con un templo en su parte superior, las escalinatas para subir al templo se encuentran hacia el centro del edificio y se acceden desde la plaza B. Al interior del Edificio Funerario se encuentran construidas tres cámaras mortuorias dispuestas de manera vertical, conectadas mediante un cubo con nueve peldaños edificados en dos momentos constructivos (García Wigueras, 2014: 48). Las cámaras funerarias fueron construidas en tres momentos constructivos, mismos que corresponden a remodelaciones practicadas en el exterior del Edificio Funerario. La cámara 1 es de planta rectangular y con techo en forma de bóveda, se encontró con saqueo antiguo, por lo tanto no se localizaron restos humanos. La cámara 2, ubicada por debajo de la cámara 1, muestra un techo plano y pintura mural en sus paredes, también presentaba saqueo antiguo, por lo que no se hallaron restos humanos. El saqueo antiguo practicado sobre esta cámara es particular, puesto que la destrucción fue intensamente practicada sobre la pintura mural, y es hacia la pared norte donde puede notarse un espacio faltante, por la huella observada tal vez puede corresponder con un glifo,

y al lado de éste, si se conservó un glifo y un numeral cuya lectura corresponde a 12 Lagarto. Por su parte, la cámara 3 fue la única que se encontró con su contenido, puesto que fue colmada mediante un relleno colocado de manera intencional (Robles *et al.*, 2014: 47-48).

Los restos arqueológicos recuperados incluyen una vasija efigie de grandes dimensiones, dos cajas de ofrenda con figurillas de cerámica y un cajete con un cráneo en su interior, todos colocados sobre el piso del templo a modo de ofrenda. Las cámaras 1 y 2 fueron vaciadas intencionalmente y sólo presentaban varias cuentas de jade, fragmentos de huesos, concha y vasijas miniatura. Por su parte, la cámara 3 reveló una magnífica ofrenda conformada por varias vasijas cerámicas, dentro de las que destacan, dos vasijas efigie de grandes dimensiones con una excepcional decoración y en espléndido estado de conservación puesto que aún conservan sus pigmentos originales (Robles *et al.*: 2012). En cuanto a los restos humanos hallados, uno se trataba de un personaje de sexo masculino cuyos huesos presentaban un tratamiento funerario conocido como segundas exequias, puesto que los huesos se encontraban reacomodados dando la impresión de formar un bulto (Eduardo García Wigueras comunicación personal 2012). Por su parte, el otro individuo encontrado en ésta cámara funeraria, era de sexo femenino presentaba una disposición anatómica particular, puesto que al principio fue colocada en posición decúbito extendido, pero posteriormente su postura cambió, ya que al parecer, aún con presencia del tejido conector de los huesos, el cuerpo fue aventado hacia dentro del espacio con el objetivo de colocar en su lugar una vasija efigie, cuyos numerales indican el nombre 8 Temblor. Por último, toda la superficie del entierro fue cubierta con pigmento de color rojo sobre el que fue colocado cuidadosamente un relleno conformado por tierra y piedras (Robles *et al.* 2014: 49).

Los extraordinarios hallazgos registrados tanto al exterior como al interior del Edificio Funerario de Atzompa, que aunque presentan evidencia de alteración antigua, permiten ver que la cámara 3 muestra un esmerado y rico entierro de un personaje de élite, mientras que en el caso de la cámara 1 y 2, revelan que existió un proceso de inhumación de restos humanos que fueron recuperados en un

momento posterior. Dichos acontecimientos, en opinión de Robles y colaboradores (2014: 50), corresponden con un elaborado y paulatino abandono de la ciudad, como producto de un complicado proceso de reacomodo político sucedido en la ciudad de Monte Albán. Como parte del abandono, los zapotecos prehispánicos planearon que dejar y que llevar consigo como parte de los elementos centrales que les permitía continuar con sus vidas, elementos entre los que destacan, los restos de sus ancestros.

Otro estudio sobre el culto a los ancestros entre los zapotecos prehispánicos fue realizado por Javier Urcid (2008), quien analiza diferentes componentes de las tumbas construidas dentro de residencias de élite. Este autor examinó varias tumbas siempre con presencia de pintura mural o glifos, todas descubiertas en los Valles Centrales de Oaxaca; tal es el caso de las tumbas 7, 10, 50, 58, 72, 103, 112, 120, 125 y 158 de Monte Albán, la tumba 5 del Cerro de la Campana, la tumba B de Xoxocotlán y la tumba 11 de Lambityeco, así mismo, examinó detalladamente las tumbas 104 y 105 de Monte Albán y la tumba 3 de Xoxocotlán. Urcid toma como parámetros el componente arquitectónico donde se encuentra la tumba, el registro escrito mediante relieves y pintura mural, los restos materiales, así como la forma de inhumación y la cantidad de individuos encontrados. En cuanto a los restos humanos, por el tipo de contexto, se conservaron en su mayoría sólo los huesos, que debido a rituales funerarios como segundas exequias, reordenamiento de los restos humanos y la extracción de ciertos fragmentos del esqueleto, la cantidad de huesos no es correspondiente con la cantidad de individuos que pudieran estar registrados en el componente escrito de la tumba. Mediante todos los componentes antes mencionados, lo que el autor denomina como programa mortuario (Urcid, 2008: 549), le fue posible establecer la relación genealógica y generacional de los individuos depositados en las tumbas.

De tal manera que Urcid propone que en la tumba 3 de Xoxocotlán se encontraría un registro histórico de aproximadamente 375 años, que incluye dieciséis o más generaciones, por su parte, los elementos gráficos de la Tumba 105 de Monte Albán registra once generaciones y el de la Tumba 104 alude al registro de seis generaciones (*ibídem*: 598-601).

Con la información generada, Urcid invita a la discusión sobre el culto a los ancestros entre los zapotecos prehispánicos y el uso del espacio fúnebre mediante segundas exequias y entierros secundarios a través de los años. Los restos humanos encontrados en las tumbas indican la presencia de eventos acumulativos donde se colocan restos de una misma familia, por lo que el espacio fúnebre sólo se abría para depositar un nuevo cuerpo y, posteriormente, era sellado de nuevo. El ejemplo que brinda el autor para fundar su propuesta fue el caso del Montículo 195 de Lambityeco, en donde algunas de las remodelaciones de las casas ocasionó reinhumaciones accidentales con el consecuente desacomodo de los huesos (*ibíd.*: 524-532). Lo anterior nos hace pensar en un culto a los antepasados a nivel de linaje y generacional que no necesariamente influía a nivel de la comunidad o de la ciudad, puesto que la integridad, y con ello la identidad, de los huesos removidos, al parecer, sólo fue conservada por un corto lapso que tendría relación con el lapso de vida de los descendientes. Solo la identidad de los antepasados apicales (*ibíd.*: 602), es decir de aquellos individuos de los que se deriva toda la descendencia, fue conservada a largo plazo mediante esculturas y glifos.

Por último, Urcid encuentra que en contextos funerarios ubicados en residencias de élite, el aumento de las representaciones genealógicas de ancestros se dieron hacia la fase Pitao (400 al 500 d.C.) que corresponde a la época Monte Albán IIIA al IIIA-IIIB, momento donde se observó un incremento poblacional, y al mismo tiempo, se encuentra una menor ocupación de tierras más fértiles (*ibíd.*: 601).

Por otra parte, en cuanto al patrón funerario en contextos urbanos en la mixteca, tenemos los registros de Caso ([1933] 2003) sobre la presencia de una notable tumba en Yucuñudahui de planta cruciforme conformada con una antecámara, nichos, evidencia de techo constituido por morillos de madera; las paredes estaban recubiertas de estuco con restos de pintura color rojo y contaba con la presencia de lápidas grabadas, así como también, el autor indica la presencia de entierros directos asociados a unidades habitacionales. Por su parte, Eulalia Guzmán (1934) durante su recorrido por Chachoapan, Yucuñudahui, Coyotepec y Yucuita, todos en el distrito de Nochixtlán, registra contextos funerarios

de tipo tumba que denominan localmente como “sótanos”, mismos que se tratan de estructuras excavadas en la roca madre y con forma parecida a un botellón.

En el sitio de Xatachío, en el distrito de Tamazulapan, Antonio Martínez y Nelly Robles (2010) indican la presencia tumbas y entierros en unidades habitacionales de características similares a las de Valles Centrales de Oaxaca, al igual que García Wiguerras y Mendoza (2014) y Laura Roldán (2014) para el sitio de Yucundaa, Teposcolula, quienes reportan la presencia de tumbas debajo del piso en unidades habitacionales tanto de élite como domésticas, entierros directos y en pozos troncocónicos.

En 1945 Ignacio Bernal publica la información correspondiente a las exploraciones arqueológicas que realizó en una ladera del valle de Coixtlahuaca. Refiere que el patrón de enterramiento es de tres tipos asociados a unidades habitacionales: entierros en fosas asociadas con casas, tumbas sencillas con dinteles y jambas tallados en la roca; y por último, tumbas más elaboradas con jambas, dinteles, techo plano, paredes pintadas en color rojo y negro, a las cuales les era tallado una especie de cámara, a lo que Bernal le llama “cuevas”.

En la Tumba 6, Bernal describe un hallazgo excepcional: un bulto mortuorio cuyo contenedor se trataba de un petate pintado con franjas alternadas en color negro y rojo, tenía también fragmentos de zacate trenzado sobre el bulto, lo que le permite suponer, con base en las representaciones de los bultos mortuorios en los códices mixtecos, que servía para amarrar al personaje. Finalmente, a los pies del bulto localizó una máscara de madera con incrustaciones de mosaicos de turquesa y jade, lo que permite suponer al autor, que dicha máscara se encontraba atada a la cabeza del individuo (Bernal, 1945: 26). Al exterior de la tumba fue colocado un pedazo de cerámica, una ofrenda de comida, un perro y una cuenta de jade. Mediante un posterior análisis realizado sobre una muestra obtenida al interior de la tumba, les permitió concluir que al cuerpo le fueron colocadas plumas, que probablemente conformaban una capa (*ibídem.*: 70).

Así mismo, el investigador hace constante énfasis en el excelente estado de conservación del espacio interior de la tumba, pues menciona que no había ni polvo sobre los objetos, puesto que la entrada se encontraba sellada. Por lo que se

entiende de las descripciones, no había filtraciones de vegetación, raíces, intrusiones externas, ni corrientes de aire dentro de la tumba, por lo que se cree que el micro ambiente estuvo estable hasta que fue realizada la excavación arqueológica. Desafortunadamente, Bernal no realiza ninguna observación sobre el estado de conservación del cadáver dentro del bulto mortuorio, ni si fue desfardado o no.

Con la información disponible hasta la fecha, a *grosso modo*, podemos notar que existió un patrón similar en cuanto al depósito funerario de muertos comunes, es decir sin la categoría de ancestro, de estatus social alto, medio y bajo, con sus evidentes diferencias arquitectónicas y de objetos ofrendados, dentro de tumbas en unidades habitacionales en las ciudades prehispánicas de las regiones de los Valles Centrales y la Mixteca Alta durante el Clásico y Posclásico.

3.3.2. Cuevas como ambientes funerarios

Las cuevas son ambientes naturales que desde tiempos muy antiguos han sido utilizadas por los hombres como lugares de habitación, almacenaje y con fines rituales (Brady y Prufer, 2005). Los datos retomados en este apartado son aquellos relativos a los hallazgos arqueológicos que consideramos que contienen información relacionada al culto a los ancestros, bajo las directrices que se mencionaron anteriormente. La información es muy dispar, puesto que la revisión de la literatura dejó al descubierto que los datos reportados fueron derivados de investigaciones cuyos objetivos distan del estudio de rituales funerarios, puesto que en su mayoría, fueron producto de visitas esporádicas de reconocimiento del espacio por parte de los investigadores. No obstante, pudo recopilarse información útil que sirve para nuestra investigación.

- Cueva de Ndaxagua en Coixtlahuaca. Pohl y Urcid (2014: 111-113) reportan que se encuentra ubicada entre los cerros Escalera y Tequelite, muy cerca de Coixtlahuaca, Oaxaca. Se trata de una cueva- túnel de 250 m de largo en dirección este-oeste, la altura al interior varía de 70 m a 18 m, con una anchura promedio de 18 m. No se encuentra excavada y de los restos materiales reportados sólo se cuenta con un hueso grabado encontrado fuera de contexto. La cueva

presenta pinturas sobre las paredes, que en opinión de los investigadores (2014: 117,125) los diseños recuerdan a los encontrados en el *Rollo Selden*, además, proponen que la cueva pudo tratarse de un lugar de peregrinación y servir como depósito funerario.

- Cueva de los Pedernales en la región Mazateca. Janet Fitzsimmons (2005) reporta un espacio ceremonial de 100 m de profundidad, aproximadamente, conformado por tres cámaras; al límite entre las cámaras 1 y 2 se encuentra una estalagmita tallada a la cual se le ha denominado como “El Guardian”. Como parte de los restos arqueológicos se encontró presencia de huesos humanos desarticulados, fragmentos de cerámica y vasijas enteras, lítica tallada, cuentas y caritas, además de teselas de turquesas. Mediante la cerámica se fechó el uso del espacio para el Clásico, es decir, épocas Monte Albán II y IIIa del Valle de Oaxaca.

- Cueva Cheve en la región Cuicateca. En 1997 Janet Stelee y Ralph Snavely publican un artículo donde indican que la cueva Cheve pudo haber tenido usos ceremoniales y funerarios, puesto que encontraron huesos humanos aunque sin orden anatómico, de igual manera, como parte de los hallazgos arqueológicos destacan un tablero de madera con escenas formadas con teselas de turquesa, fibras de petates, cerámica con rastros de pintura roja, una máscara de madera, teselas de turquesa, obsidiana, jade y cuentas. Mediante el fechamiento por cerámica se cree que la cueva fue usada desde la época Clásica, además, Stelee y Snavely (1997: 27) notan la semejanza de la Cueva Cheve con la cueva Blade y Tenango.

- Cueva Ejutla en la región de Cuicatlán. En 1966 Christopher Moser registró una visita a la cueva denominada como Ejutla, ubicada en un risco sobre un costado del Río de las Vueltas. La revisión de la *Colección de Cuadros Sinápticos...* obra de Manuel Martínez Gracida (1883), permitió situar la cueva de Ejutla en el poblado de Santiago Dominguillo. La visita contó con miembros prominentes de la arqueología Oaxaqueña como era el Director del Museo Regional de Oaxaca, que en ese tiempo se trataba del Sr. Lorenzo Gamio, y los miembros del proyecto *Arqueología del Valle de Oaxaca*, entre los que se encontraba el Dr. Kent Flannery (Moser, 1975: 25).

Moser (1975: 27) describe que la entrada a la cueva tiene entre 20 a 18 m de alto que disminuye al adentrarse, convirtiéndose en un túnel bajo y angosto, donde la luz natural es escasa; el espacio interior ésta conformado por galerías, la más grande presenta una altura de 4 a 6 m y un diámetro de 10 a 12 m. Dicho espacio ya se encontraba saqueado, no obstante, hallaron fragmentos de importantes restos arqueológicos de origen orgánico entre los que destacan: textiles, papel, cestería, semillas y restos de un brazo momificado; así como evidencias de estructuras fabricadas, parecidas a celdas circulares que llegaban hasta el techo de la cueva. Respecto a los objetos arqueológicos, Moser (1975,1983) no proporciona una exhaustiva descripción, ni dibujos o un *corpus* de fotografías¹³ de tan valioso contexto funerario, menciona que sólo se recolectaron los restos removidos por los saqueadores, sin practicar ninguna excavación arqueológica. Los objetos recuperados fueron depositados en las bodegas del Museo Regional de Oaxaca. A manera de conclusión, Moser (1983: 270) propone que la Cueva de Ejutla se trataba de una cueva de carácter funerario cuya disposición era muy parecida a la cueva donde eran depositados los cuerpos de los señores mixtecos en época Posclásica, visitada por fray Benito Hernández y que fue reportada en la obra de *Geográfica Descripción* del fray Francisco de Burgoa.

Por último, se comenta sobre el hallazgo de un cuerpo momificado, cuya importancia radica en el hecho de que a pesar de no provenir de contexto arqueológico, constata que la momificación existió como un tratamiento funerario durante la época prehispánica en la región Oaxaqueña. En mayo de 1889 en el actual estado de Puebla, al arqueólogo Leopoldo Batres le fue entregada una momia, por el señor Ignacio Peralta. Tiempo después, Batres (1889) publica un pequeño boletín donde da cuenta de la poca información que se contaba sobre el hallazgo, ahí se reporta que la momia fue extraída de una cueva ubicada en la comunidad de Comatlán, Municipio de Huajuapán de León, Oaxaca. Debido a los escasos métodos de estudios antropofísicos de la época, el investigador sólo hace

¹³ Por lo menos dichos registros no pudieron ser encontrados por mi persona a la hora de realizar esta investigación.

una descripción morfoscópica y hace un cuadro sobre las medidas antropofísicas del cuerpo. Debido a que la momia carecía de un contexto arqueológico y otros objetos culturales a excepción de los tatuajes que presenta en los brazos, Batres establece que se trata de un personaje de la cultura Tolteca, denominándola como la Momia Tolteca (Batres, 1889: 3).

En un artículo publicado por Ilán Leboeiro y colaboradores (2013: 25-27) establecen mediante la observación macroscópica, y teniendo en mente los datos ofrecidos en la publicación de Leopoldo Batres en 1889, que la momia provenía de un ambiente funerario del tipo de una cueva, y su filiación étnica podría ubicarse dentro de la cultura Ñuiñe de la Mixteca Baja. Mediante un estudio de C14 establecieron que el individuo se ubica cronológicamente hacia el año 250 d.C., el análisis de tomografía axial computarizada reveló que se trata de un mujer de alrededor de 30-40 años de edad al momento de su muerte, presenta huellas de textiles sobre la espalda, ambos brazos, pecho, abdomen, glúteos y rodilla izquierda, además de huellas de cuerda en el fémur, lo que indica que fue fuertemente amarrada para formar un bulto mortuorio. Así mismo, estos investigadores proponen que existe un error tipográfico sobre el nombre del lugar del cual se dice que proviene la momia, puesto que Batres indicaba en su artículo que la momia provenía de la comunidad de Comatlán, Huajuapán de León, y al buscar entre los pueblos perteneciente a dicho municipio, no lograron encontrar un pueblo con ese nombre, en cambio, si se cuenta con un pueblo llamado Camotlán, perteneciente al municipio de Huajuapán de León, Oaxaca.

El valor cultural y antropológico de la momia reportada por Batres es indudable por lo que se planteó durante los estudios de maestría un acercamiento etnográfico a las poblaciones referidas. Evidentemente los dos años que dura el curso de la maestría es poco, y se es consciente que para lograr un mejor conocimiento del fenómeno deseado es necesario planear temporadas de recolección de datos más largas, no obstante, el acercamiento realizado hasta la fecha ha dado frutos. Por ejemplo, gracias a la ayuda del señor Juan Pablo García, habitante del poblado de Camotlán, pudimos descubrir que en dicho pueblo no existen miembros de la familia Peralta, puesto que al platicarles datos sobre el

hallazgo de la momia Tolteca y al preguntar por algún descendiente del señor Ignacio Peralta, se nos informó que dichas personas son oriundas del pueblo vecino de Cuyotepeji, localidad que se encuentra a unos 10 min de Camotlán, sobre la carretera en dirección hacia Tehuacán. También nos comentaron que desde hace algún tiempo, y aún en la actualidad, los pobladores de los pueblos de Cuyotepeji y Camotlán tienen viejas rencillas debido a la propiedad de tierras, por lo que, para evitar problemas, cualquier incursión dentro de ambos territorios debe ser previamente informada.

El lugar donde se encuentra ubicado el actual pueblo de Cuyotepeji es un lugar significativo, puesto que como se observa en la tesis de Rodríguez (2016: 219-220) existe un dato recogido por tradición oral que refiere de una cueva grande y vieja en el cerro Yucuñaña, ahora conocido como Cerro de las Nieves, de donde salió la gente en tiempos inmemoriales. Es evidente que con la información disponible, nos lleva a preguntarnos por el verdadero lugar de origen de la momia reportada por Batres, e incluso, si acaso esta podría haber sido encontrada dentro de los linderos de Cuyotepeji. Indudablemente los datos recuperados dan punto de partida para futuras investigaciones.

3.4. Las momias y los conquistadores españoles: contexto histórico del siglo XVI

En capítulos anteriores hemos nombrado aquellas fuentes documentales del siglo XVI y XVII que nos hablan de cuerpos humanos conformados a manera de bultos, y que representan un componente central en el culto a los ancestros entre los Mixtecos del Posclásico. En dichas fuentes se registran las palabras momias, cuerpos secos y embalsamados lo cual, categóricamente, indicaría la presencia de cuerpos humanos conservados mediante mecanismos artificiales. No obstante, aún queda por realizar un análisis entorno a las palabras utilizadas por los frailes españoles, para saber si sus relatos sobre el tratamiento funerario desarrollado por los pueblos prehispánicos hacían referencia al mismo proceso funerario conocido en Occidente, o si por el contrario, como reflexiona Arturo Pascual (2008: 401) sobre el *Vocabulario en lengua zapoteca* de fray Juan de Córdoba, en la obra

del fraile observamos como: *construye frases completas en un esfuerzo por adaptar los valores semánticos del español a los contenidos verbales del zapoteco*, por lo tanto, para hacer una crítica de fuentes, comenzamos a buscar los referentes culturales que conocían los frailes y cronistas españoles sobre las momias al arribar a América, y conocer así, a que se referían los evangelizadores cuando hablaban de momias.

Mediante la revisión de la literatura que nos habla sobre el contexto histórico imperante en la España del siglo XVI notamos que el conocimiento sobre los cuerpos momificados provenía principalmente desde tres referentes: las momias Guanches, los casos de momificación espontánea de clérigos y santos y la momificación egipcia.

De acuerdo con Conrado Rodríguez y Mercedes Martín (2009: 341) los Guanches fueron grupos humanos que presentan relaciones genéticas con poblaciones del Norte de África y del sur de Europa. Los Guanches habitaron el territorio de Tenerife, que forma parte de las Islas Canarias, España, debido a que el origen geológico de la isla es de tipo volcánico que condiciona la existencia en el relieve de una gran cantidad de cuevas, existe una gran cantidad de lugares adecuados para depositar cadáveres y colaborar a la conservación de los mismos (*ibidem.*, 2009: 327). El tipo de momificación practicado por los Guanches era intencional, mediante la evisceración de los órganos de la caja torácica; por estudios recientes en histopatología se descubrió que las cavidades eran rellenadas con una mezcla hecha de fibras de pino, arcilla, corteza de árbol, mantequilla de cabra y otros componentes minerales. Después del tratamiento mortuorio los cuerpos eran envueltos en pieles de animales y colocados en cuevas (Aufderheide, 2003: 161-163).

Por último, es conveniente mencionar que la incorporación, mediante mecanismos bélicos, de las Islas Canarias al reino de España inició en 1402 y se concretó hacia 1496 (Palacios *et al.*, 2009: 24). Esta información apunta que hacia el momento del arribo de los españoles a América, existía el conocimiento dentro del bagaje cultural de las personas doctas del siglo XVI, del tratamiento mortuorio practicado por los grupos Guanches.

Hacia 1453 se publicaron los *Viajes Medievales* escritos por Pero Tafur en donde se narra una serie de viajes realizados entre 1436 y 1439 por varias partes del mundo, entre ellos, Medio Oriente. Dicho escrito es el referente más temprano en España, de acuerdo con Herbert González y Laura Berzal (2015: 79), donde se menciona a las momias y el tipo de momificación que era practicada en el Egipto Antiguo.

En cuanto a los otros tipos de momificación, en España se registró la momificación natural de varios nobles, además de santos y obispos de la Iglesia Católica entre los siglos XVII y XVIII, cuyos restos eran conservados como reliquias y a las que se les adjudicaban poderes curativos (Aufderheide, 2003: 164).

Otro referente con el que contamos es el *Diccionario de Autoridades* del siglo XVII donde se recopiló el repertorio lexicográfico de términos que fueron utilizados por personajes cultos como escritores, clérigos, cronista entre otros, a través de las diferentes etapas de la historia de la lengua castellana¹⁴.

De esta manera, en el *Diccionario de Autoridades* en su tomo II (1729) se registra el término “carne Mómia” cuya definición es: “*la carne muerta y conservada mucho tiempo, como si estuviera fresca, a fuerza de artificio, con aromas y bálsamos y otros ingredientes que preservan de la corrupción: o la que se saca de entre la arena ardiente, cuando los torvellinos de arena sepultan vivos a los hombres y animales. Latín. Mumia ae*”. Según el término encontrado en el *Diccionario de Autoridades* y los referentes antes mencionados, podemos observar que los frailes españoles conocían la denominada momificación intencional, más en específico, del tipo de momificación por embalsamamiento practicada en el Antiguo Egipto, por lo tanto, esa podría ser la razón por la cual en las crónicas donde se encuentran las referencias a los cadáveres conservados se les describe con la frase cuerpo embalsamado o seco.

De igual manera, la referencia en las fuentes virreinales a cuerpos embalsamados no sólo la encontramos en las *Relaciones Geográficas* en el tomo dedicado a la diócesis de *Antequera* editadas por René Acuña, sino también para otras regiones culturales de Mesoamérica, como es el caso del reino Tarasco, en

¹⁴ *Diccionario de Autoridades* consultado en línea el 31/03/2019 en la dirección <http://web.frl.es/DA.html>

donde fray Jerónimo de Alcalá registró en su obra *Relaciones Geográficas de Michoacán* ([1540]1867: XXXV), que al morir el hijo de un noble llamado *Higuíngare*, señor de Pátzcuaro, producto de un rayo, su cuerpo fue embalsamado y venerado como un dios.

Por lo tanto, con el análisis del referente histórico propio de los españoles del siglo XVI y XVII, podemos establecer que cuando los frailes y cronistas utilizaron la frase “cuerpo embalsamado” para hablar de cuerpos conservados en contextos mesoamericanos, estaban utilizando un término lingüístico basado en su propio referente cultural, y que no necesariamente se trataba de un cuerpo eviscerado y tratado con algún tipo de líquido que favorecía la conservación de los tejidos blandos. Para el caso de la región Oaxaqueña, la referencia encontrada en el texto *Geográfica Descripción* y aquellas registradas en las *Relaciones Geográficas* parecen cumplir con los referentes lingüísticos de los españoles, por otra parte, cabe destacar que la frase encontrada en el *Vocabulario en lengua zapoteca* de fray Juan de Córdoba al no utilizar el término embalsamado e indicar que se utilizaban unos “gusanitos” para evitar que el cuerpo se pudriese, nos demuestra que el fraile tal vez registró el mecanismo de conservación de tejidos de la forma más cercana al que era practicado por los zapotecos del siglo XVI.

CAPÍTULO 4



EL CULTO A LOS ANCESTROS EN LOS CÓDICES MIXTECOS PREHISPÁNICOS Análisis de casos

En este apartado se realiza el análisis de las escenas en las que se representan a ciertos personajes embestidos con la categoría de ancestro en los documentos pictóricos considerados en esta investigación. Durante la comparación de escenas de nueve casos específicos, se nota que aún entre personajes que cuentan con la categoría de ancestro, pueden notarse elementos iconográficos que nos refieren sobre el diferente protagonismo de individuos pertenecientes a la élite mixteca durante la época del Posclásico.

4.1. Los bultos ancestros

En esta investigación se presentaron las características iconográficas propuestas que pueden ayudar en la identificación de un bulto ancestro en los códices mixtecos prehispánicos, así como los datos que nos permiten crear una analogía histórica mediante la cual, podemos asociar el culto a los ancestros mixtecos mediante la figura de un bulto mortuario. También se mencionan los criterios necesarios para transformar a un muerto común en un ancestro, denominado como bulto ancestro en esta investigación, y con estos criterios en mente, ahora toca averiguar qué tanto de esta categoría social puede identificarse en los documentos pictóricos.

Entre los diversos sucesos plasmados en los códices prehispánicos podemos observar nacimientos, alianzas matrimoniales, gestos heroicos, guerras, ceremonias de distintos tipos y hasta eventos, que desde nuestro punto de vista occidental, se tratan de sucesos de índole sobrenatural¹⁵. Todos aquellos acontecimientos tienen una inminente y vasta carga simbólica, mismos que investigaciones recientes y de carácter más puntual apenas han empezado a

¹⁵Respecto al término sobrenatural, nos adherimos a la propuesta de Ismael Apud-Peláez (2017: 47) quien comenta que “...más allá que existan o no términos lingüísticos para designar lo natural o lo sobrenatural, la mayoría de los seres humanos somos capaces de identificar intuitivamente como ‘sobrenaturales’ aquellas ideas o experiencias que rompen con las constricciones físicas y biológicas a las que todos nos vemos sometidos en el mundo”. Lo anterior en deferencia a aquellos acontecimientos registrados en los códices que rompen con las categorías culturales con las cuales organizamos nuestro pensamiento, como por ejemplo, la “Guerra que vino del cielo” o “La guerra contra los hombres de piedra” ambos acontecimientos registrados en el *códice Bodley* página 3 y *códice Nuttall* láminas 4 y 20, por mencionar algunos.

desentrañar. Sin embargo, el análisis de la representación de los muertos y los elementos representados alrededor de éstos ha quedado en el olvido. Mediante un análisis detallado es posible notar, en primera instancia, que si bien las escenas en los códices muestran acontecimientos relacionados con la vida, en lo referente a la muerte, hay una notable carencia en su representación. Además, entre las distintas representaciones de los muertos, la calidad y cantidad de elementos iconográficos así como el contexto de las escenas varía, por lo que, es interesante plantear las siguientes interrogantes ¿por qué sólo fueron representadas la muerte de algunos personajes y no de todos?, de las muerte plasmadas ¿qué significa el contexto iconográfico que las acompaña?, y por último, la comparación entre documentos ¿revelará información relacionada con el culto a los ancestros en la región mixteca de época prehispánica?.

Para realizar lo anteriormente propuesto, se observaron las representaciones pictóricas de los muertos bajo la óptica de un culto a los ancestros, siguiendo los puntos desarrollados por Matsumoto (2014) y Gil (2002) sobre que el ritual funerario, el tratamiento mortuario del cuerpo, las ofrendas, el depósito del mismo en una estructura con fines funerarios, los registros gráficos, fiestas continuas o periódicas en homenaje a la memoria del muerto son en su conjunto, y no por separado, un culto a los ancestros en todo su rigor. El culto a los ancestros se manifiesta a través de las relaciones sociales que se tejen alrededor de un muerto embestido con la categoría de ancestro, personaje que aún ostentaba una especie de influencia sobre el ámbito político y el orden social, atribución que permitió que el nombre y hazañas del ancestro se conservara a través del tiempo mediante el registro escrito. Lo siguiente a mencionar, y que se ha querido resaltar en esta investigación, es que el tratamiento funerario del cuerpo del ancestro, mediante el cual se logra o no la momificación, fue un mecanismo que permitió a los descendientes la manipulación de un cadáver, con todas sus variaciones orgánicas, a través de los años.

Para el reconocimiento de un bulto ancestro en los códices mixtecos prehispánicos se puede recurrir a los siguientes elementos iconográficos, que por sí mismos, ya reflejan la importancia en el ámbito político o social del personaje

en vida, no obstante, consideramos que es el tratamiento funerario realizado sobre el cadáver de la persona lo que indican que al personaje le fue otorgada la categoría de ancestro. Los elementos son:

- La postura del personaje ya muerto, que involucra el tratamiento mortuario.
- Registro del nombre, linaje y cargos.
- Deposito funerario.
- Contexto de las escenas en donde se cuentan las hazañas que hizo el personaje en vida y aquellas donde se observa al personaje en forma de bulto ancestro.

Es así que durante esta investigación se observó a los personajes en dos momentos importantes: hazañas en vida y el tratamiento que recibieron a su muerte. Con el fin de averiguar si existía un culto a los ancestros que se extendiera más allá de una dinastía o un señorío local, y descubrir si existía diferente protagonismo entre los ancestros dentro de la sociedad mixteca, se realizó la comparación de personajes entre los cinco documentos pictóricos del *corpus* de códices mixtecos prehispánicos.

Los personajes elegidos son el señor 12 Lagartija, Cerro Mujer, la señora 12 Zopilote, Medio Sol Adorno de Plumas y sus cuatro hijos, los señores 4 Casa, 3 Mono, 10 Lagarto y 10 Águila, nombrados aquí como la Familia 1; los señores 5 Lagarto, Lluvia Sol, el señor 12 Movimiento, Jaguar Sangriento y el señor 8 Venado, Garra Jaguar, denominados como la Familia 2. En el caso de la Familia 1, su representación la encontramos en el *códice Bodley* página 3 bandas II y III, página 4 banda III y página 34 banda I, en el *códice Vindobonensis* reverso página III y el *códice Nuttall* lado 2, lámina 20. Las escenas en las que se plasman a estos personajes, entre los diversos acontecimientos que refieren, son aquellos sucesos situados en tiempos míticos, por lo que esta misma familia no aparece representada en el *códice Selden*, puesto que dicho documento muestran la versión local de un señorío, con énfasis en los miembros de las dinastías del señorío de Jaltepec, así mismo, tampoco aparecen en el *códice Colombino- Becker I*, cuya narración versa principalmente sobre la vida y obra del señor 8 Venado, Garra Jaguar.

Por su parte la representación de los personajes que conforman la Familia 2 la hallamos en el *códice Bodley* página 8, banda V y página 14, banda IV, en el *códice Vindobonensis* reverso páginas VII y IX; la compleja y vasta historia del señor 8 Venado, Garra Jaguar la encontramos en el *códice Nuttall* lado 1 en la lámina 42, 43, 44, 45, desde la lámina 46 a la 50 se plasman las conquistas a gran escala, diversos acontecimientos plasmados en las láminas 51, 52, 53, desde la lámina 54 a la 69 se cuenta la visita de los 112 señores para reconocer al nuevo gobernante y otros eventos diversos en las láminas 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82 y 83. Por su parte en el lado 2 del mismo código, en la lámina 25 se relata la vida del señor 5 Lagarto, Lluvia Sol, y en las láminas 26 y 27 se muestra las alianzas matrimoniales de 8 Venado, Garra Jaguar. En el *códice Selden* se hace la mención del señor 8 Venado Garra Jaguar en la página 6, renglón III durante el episodio relacionado con su visita al Templo del Sur junto con la señora 6 Mono, y por último, en el *códice Colombino-Becker* I que narra en la totalidad de sus páginas las conquistas y hazañas del señor 8 Venado, Garra Jaguar junto a su hermano 12 Movimiento.

Antes de continuar, parece importante hacer una mención de lo que pareciera ser una disparidad en la información que puede encontrarse en los códigos mixtecos prehispánicos, misma que depende inherentemente del carácter del documento, es decir, del fin para el cual fue creado originalmente¹⁶. Por lo tanto, aunque hay concordancia entre episodios de ciertos personajes en los documentos pictóricos, claro ejemplo es la vida y muerte del señor 8 Venado, Garra Jaguar, hay otros casos importantes que sólo se encuentran en dos de los cinco códigos analizados, como son todos los personajes de la Familia 1, y eso es lo que nos interesa destacar.

4.2. Familia 1. El señor 12 Lagartija, Cerro Mujer y la señora 12 Zopilote, Medio Sol Adorno de Plumas, y sus hijos los señores 4 Casa, 3 Mono, 10 Lagarto y 10 Águila

¹⁶ Las generalidades de los códigos utilizados en esta investigación puede consultarse en el Anexo 2 de esta investigación.

Aparte de la pareja reconocida como la fundadora de la primera dinastía de Tilantongo, es decir el señor 4 Lagarto y la señora 1 Muerte (Anders *et al.*, 1999a: 191), cuya importancia se hace constar en los *códices Nuttall, Vindobonensis, Selden* y *Bodley*, se pretende ahora resaltar los acontecimientos que ocurren alrededor de la pareja conformada por el señor 12 Lagartija, Cerro Mujer y la señora 12 Zopilote, Medio Sol adorno de Plumas, cuyo contexto en la narración pictórica en los *códices Nuttall* y *Bodley* se centra durante la época primordial.

Según el *códice Bodley* página 4, renglón II (Jansen y Pérez, 2005) y el *códice Vindobonensis* reverso página III, el señor 12 Lagartija era originario del lugar de Monte que se Abre; sus padres eran el señor 4 Conejo, Tigre Lagarto y la señora 1 Zopilote, Joya Humo, señores del Monte que se Abre, por su parte, la señora 12 Zopilote provenía del lugar del Cerro del Sol. Ambas ciudades eran lugares importantes dentro de la Mixteca, por lo que los especialistas han ofrecido diversas interpretaciones sobre su ubicación. Según Caso (1960: 28) con el matrimonio del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote se unieron las dinastías del Monte que se abre-Insecto y Cerro del Sol, que eran las dos metrópolis dominantes en el norte de la Mixteca. Por su parte, Hermann (2008: 56) basado en su análisis del *códice Nuttall*, no encuentra conexión genealógica entre los señores de Monte que se abre-Insecto y el Cerro del Sol. Por otra parte, Jansen y Pérez (2007) con base en el análisis del Mapa de Xoxocotlán proponen que el Monte que se abre-Insecto se trataba de la antigua ciudad de Monte Albán, no obstante, Hermann (2011) apoyado en la *Relación Geográfica de Tilantongo* y en un cuidadoso análisis iconográfico de topónimos, propone que Monte que se abre-Insecto podría tratarse de la ciudad de Monte Negro, ubicado en la Mixteca. Por último, este último autor resalta, y creemos que acertadamente, que aún hay escasas de evidencia arqueológica que permita establecer con seguridad el verdadero lugar del Monte que se abre-Insecto.

Tanto en el *códice Bodley* como en el *Vindobonensis* se muestra a la pareja en funciones, es decir, vivos y con su descendencia, por su parte, en el *códice Bodley* se les muestra ya muertos y en forma de bultos ancestros. En el caso del *códice Nuttall*, se registra la muerte del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote,

así como la de sus hijos, el señor 4 Casa y el señor 3 Mono, por su parte, en el *códice Bodley* aparecen estos mismos señores además de los otros dos hijos de la pareja llamados 10 Lagarto y 10 Águila. En los *códices Nuttall* y *Bodley* el contexto donde se encuentra inmersa la muerte de estos personajes es en tiempos primordiales, es decir, antes de la fundación de las primeras dinastías mixtecas.

Tanto Caso (1960: 28) como Jansen y Pérez (2005: 56) basados en las páginas 3 y 4 del *códice Bodley* indican que los miembros de la Familia 1 murieron durante el episodio conocido como la “Guerra que vino del cielo”; no obstante, en el *códice Nuttall*, lado 2, lámina 20 se plasma que dichos personajes sucumbieron durante la “Guerra contra la gente de piedra” (Hermann, 2008: 54)¹⁷.

La discordancia en esos episodios ya había sido observada por Caso (1960: 29) en su análisis del *códice Bodley*, quien centró su atención en las fechas registradas y notó la correspondencia entre ciertos episodios narrados entre los *códices Nuttall* y *Bodley*, a su vez, llega a la conclusión de que no se trató de una forma diferente del cómputo del tiempo por parte de los creadores de los documentos, sin embargo, no propone una posible explicación sobre el registro de la Familia 1 en ambas guerras.

En cuanto a las fechas, el *códice Bodley* menciona que la “Guerra que vino del cielo” ocurrió hacia el año 12 Pedernal, día 4 Movimiento; en el *códice Nuttall* se registra la “Guerra contra la gente de piedra” para el año 3 Caña, día 1 Lagartija, y siete años antes, se menciona que ocurrió la “Guerra que vino del cielo”, que como indica Hermann (2008: 54) siguiendo a Emily Rabin, dicho acontecimiento, en correlación con la era cristiana, inició en el año 963 d. C. y la victoria ganada por los primeros mixtecos se logró para el año 972 d.C., dando un lapso de siete años entre ambas guerras. Ambos acontecimientos, en opinión de Hermann (2008: 54), reflejan episodios de complejos conflictos militares y cambios políticos que

¹⁷ Aquí parece interesante mencionar que para el episodio de la “Guerra que vino del cielo” el *códice Nuttall*, lado 2, lámina 4 muestra a manera de bulto ancestro a los dioses 4 Movimiento y 7 Flor (Hermann, 2008: 20), evidentemente, el uso de los bultos ancestros en episodios relacionados con conflictos armados es un tema que merece ser analizado detenidamente, mismo que no será tratado aquí pues salen de los límites de esta investigación.

fueron plasmados con tintes solemnes en los códices, donde seres sobrenaturales intercedieron para ayudar a los primeros gobernantes mixtecos.

La presencia de los miembros de la Familia 1 en ambos conflictos armados podría apoyar la opinión de investigadores como Byland y Pohl (1994) y de Hermann (2008: 54) que piensan que ambos acontecimientos ocurrieron en diversas áreas de la mixteca de manera subsecuente, y por lo tanto, la muerte de estos personajes fue de manera paulatina, en este sentido, Caso (1960: 28) opina que los príncipes 4 Casa 3 Mono murieron primero y luego nacieron sus hermanos.

A continuación, el registro de la muerte de los señores 12 Lagartija, 12 Zopilote y sus hijos los señores 4 Casa, 3 Mono, 10 Lagarto y 10 Águila durante esa época primordial, así como el depósito de sus cuerpos en ciertos lugares de la mixteca es lo que se pretende abordar.

Según el *códice Bodley*, página 4, banda III, la señora 12 Zopilote y el señor 12 Lagartija fueron conformados como bulto ancestro, colocados sobre una superficie plana y puestos ante la presencia de la señora 9 Hierba, representada sobre el Templo de la Muerte, escena que Jansen y Pérez (2005: 57) interpretan que los personajes fueron depositados en la cueva de los antepasados, un sitio en Chalcatongo, lugar que representa el sur en la cosmovisión Mixteca. En el *códice Nuttall*, lado 2, lámina 20, la señora 12 Zopilote y el señor 12 Lagartija aparecen envueltos o amortajados en una sencilla manta de algodón, con ofrendas de papel en color blanco y rojo frente al cuerpo y sobre la cabeza; sobre la espalda presentan un pequeño bulto color blanco y rojo, que en opinión de Hermann (2008: 54), los atributos mencionados se relacionan con el dios Xipe. Ambos personajes le son entregados a la diosa 9 Hierba por un sacerdote de nombre 9 Viento, Viento de Muerte.

En el *códice Bodley*, ahora en la página 3, banda III, se muestra que en el año 12 Pedernal, día 4 Movimiento, los señores 4 Casa y 3 Mono se exponen muertos por sacrificio, es decir tendidos boca arriba con el pecho abierto, sin mayor tratamiento mortuario. Ya en la lámina 20 del *códice Nuttall* observamos a dichos hermanos con el tratamiento funerario a manera de bulto ancestro. Por la asociación con el glifo, Jansen y Pérez (2005: 56) interpretan que fueron depositados en el

Lugar del Cielo, un lugar en las montañas cerca de Apoala, que simboliza el este en la cosmovisión Mixteca. Por último, el señor 10 Lagarto aparece, tras su muerte, convertido en bulto ancestro y depositado en el lugar denominado “Montaña Oscura Partida” (Tepeji), la región que simboliza el norte; por su parte, el señor 10 Águila convertido en bulto ancestro fue depositado en el Río de las Cenizas (Río Nejapan), que se trata de la frontera oeste de la región *Ñuu Dzau* (*ibídem.*, 2005: 57).

Es así que Anders y colaboradores (1992a: 198) en su interpretación del Códice *Vindobonensis*, ya notan la gran carga simbólica de los lugares donde fueron depositados, a su muerte, los señores nombrados en el apartado anterior, es decir, que los ancestros fueron colocados de la siguiente manera: el señor 10 Águila hacia el oeste, los señores 4 Casa y 3 Mono hacia el este, el señor 10 Lagarto hacia la región norte y la señora 12 Zopilote y el señor 12 Lagartija situados hacia la región sur.

En este punto reflexionamos sobre lo que propone Hermann (2008: 60) en su interpretación del *códice Nuttall*, lado 2, acerca de los señores 12 Zopilote y 12 Lagartija y sus hijos como habitantes de Monte Negro y que murieron a causa de la “Guerra contra la gente de piedra”. Este autor propone que los miembros de la Familia 1 eran antiguos gobernantes de la ciudad, cuya última época de ocupación fue en el Clásico, y que el situar en el *códice Nuttall* a los fundadores de las dinastías del Posclásico como descendientes de estos personajes, funcionó como un mecanismo de legitimización. Lo anterior nos permite redimensionar la importancia de esta pareja y sus hijos, y es así, que puede entenderse las escenas donde aparecen las hazañas en vida, el tratamiento mortuario y el posterior depósito final de sus cuerpos, por lo que convertir en bulto ancestro a los personajes de la Familia 1 y enviarlos hacia los cuatro puntos cardinales, nos indica que fueron dotados de gran distinción entre los mixtecos.

La pareja conformada por el señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote aparece en otro episodio del *códice Bodley*, página 34, 35 y 36, banda I denominado por Caso (1960: 9) como “notas aclaratorias” que explican episodios ocurridos en otros lugares. Esta escena tiene interpretaciones distintas por los

estudiosos, primero y extrañamente, Alfonso Caso (1960) en su estudio del *códice Bodley* no ofrece una posible interpretación para este episodio.

Por su parte, de acuerdo con Jansen y Pérez (2005: 90) el episodio de la páginas 34, 35 y 36 banda I ocurre durante el año 6 Pedernal, cuando el señor 3 Pedernal y varios de sus familiares entran a un lugar subterráneo en el sitio de la Flor blanca, que ubican probablemente dentro del territorio del lugar del Bulto blanco y rojo, y emergen frente a un altar donde se encuentran el bulto ancestro del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote, personajes que a su vez, están representados sobre un edificio que tiene en su centro el glifo de Monte que se Abre. Detrás de los bultos ancestros se halla la señora 9 Hierba sobre un camino de guerra y sostiene un escudo y una flecha. Los autores proponen que durante esta asamblea el señor 7 Movimiento, Cara de Tierra y la señora 12 Serpiente, son nombrados como señores del Lugar del Bulto blanco y rojo (*ibídem*). No obstante, en opinión de Hermann (comunicación personal, 2020), es dudosa la ubicación del lugar de la Flor Blanca dentro del territorio del Bulto blanco y rojo, también indica que el señor 7 Movimiento es contemporáneo a los padres del señor 12 Lagartija, por lo que cronológicamente, hay un desfase de tiempo considerable entre ambos personajes.

Lo anterior nos demuestra que este episodio aún no cuenta con una interpretación plausible, no obstante, sólo nos gustaría recalcar la representación de los bultos ancestros del señor 12 Lagartija y 12 Zopilote sobre un edificio con una pequeña indicación al topónimo del Monte que se Abre, por lo que advertimos que aún después de su muerte, en su representación se sigue mostrando el lugar donde fueron reyes, además de la continua asociación de los señores convertidos en bulto ancestro con la señora 9 Hierba (Figura 1).

Al parecer solo en el *códice Bodley* se observa otro episodio relacionado a la consulta de los ancestros, puesto que en las página 13 y 14 banda I, en opinión de Caso (1960: 43) y de Jansen y Pérez (2005: 67) es llamado el señor 4 Lagarto con el objetivo de resolver una querrela relativa a la ascensión al poder entre los señores 1 Lagartija y 2 Movimiento, hijos del señor 2 Movimiento, sexto señor de Tilantongo. Como se ha mencionado anteriormente, el señor 4 Lagarto fue el

fundador de la primera dinastía de Tilantongo, quien mediante tambores y copal es llamado en el año 12 Conejo, día 5 Lagartija, es decir en el año 1206 d.C. La muerte de tan notable personaje no es mencionado en ningún códice, sólo conocemos la fecha registrada para el matrimonio entre el señor 4 Lagarto y la señora 1 Muerte para el año 6 Pedernal, día 7 Águila, es decir el año 940 d.C. (Anders *et al.*, 1999a: 189), dando un total de 266 años de diferencia entre la primera y última mención del señor 4 Lagarto, sobrepasando por mucho el lapso de vida de cualquier ser humano. Lo anterior nos presenta otro ejemplo sobre la existencia de ceremonias excepcionales para consultar a los ancestros.



Figura 1: Los bultos ancestros del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote, al extremo superior izquierdo representación en el *códice Bodley*, página 4, banda III, al extremo superior derecho en el *códice Bodley*, página 35, banda I, al centro inferior en el *códice Nuttall*, lámina 20. Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/index.html>, editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

Siguiendo con el análisis de las representaciones de la pareja del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote e hijos, ahora en el *códice Nuttall* lado 2, lámina 20, al centro, aparecen asociados a la fecha 3 Caña, día 1 Lagartija, es decir el año 963 d. C., en el contexto de los tiempos primordiales, durante el episodio de la “Guerra que Vino del Cielo”. Representados como bulto ancestro, la señora 12 Zopilote como el señor 12 Lagartija fueron envueltos en un textil de color blanco,

con la representación de una cuerda atada, orejeras en color rojo y verde, papeles ensangrentados y con un pequeño bulto en color blanco con líneas en rojo y blanco atado a la espalda, colores asociados al dios Xipe (Hermann, 2008: 54). Debajo de los señores 12 Zopilote y 12 Lagartija, aparecen muertos los señores 13 Jaguar y 13 Hierba, mismos que no han podido ser identificados a cabalidad (*ibídem*: 54), quienes presentan una postura corporal sedente y atados sobre una hierba, desnudos y sin ningún adorno corporal, a excepción de las orejas coloreadas en color rojo. En opinión de Hermann (*ibíd.*: 54), los cuatro personajes mencionados fueron entregados a la señora 9 Hierba, Cráneo, por un sacerdote llamado 9 Viento.

Hacia el extremo inferior izquierdo de la lámina, se observa dentro de una estructura hecha con palos de madera a los señores 4 Casa y 3 Mono. En la base de la estructura de madera se encuentra el año 3 Caña, 8 Movimiento, ambos personajes envueltos en un textil color blanco con un pequeño bulto en color blanco y rojo atado a la espalda, pintura facial negra y bandas rojas en una porción de la cara, orejeras en color rojo y blanco, una cinta atada en la frente y un tocado de un moño color blanco; desde la cara de ambos personajes salen volutas de humo. Al frente de los señores aparece un sacerdote llamado 10 Lluvia entonando un canto al señor 7 Flor, deidad que representa a los gobernantes (*ibíd.*: 54), y en la página 16 lado anverso del *códice Vindobonensis* (Anders *et al.*, 1992a: 159), esta deidad también estuvo presente en los ritos de consagración para fundar las dinastías de donde salió el Sol.

En opinión de Anders y colaboradores (1992b) el señor 4 Casa y 3 Mono fueron dedicados al señor de la caza y la serpiente de las nubes, ambos fueron cargadores del envoltorio sagrado, acerca del ritual funerario indican que:

...los cuerpos fueron secados y ahumados sobre el fuego, convertidos en bultos mortuorios, y puestos sobre estacadas, sobre armazones de madera, con los adornos rojos y blancos del dios Xipe, el Desollado (*ibídem.*: 132).

En relación al tipo de tratamiento mortuario, es decir el ahumado, lamentablemente no contamos con algún referente virreinal que nos permita confirmar la veracidad de esta interpretación. Para conservar los tejidos blandos por

medio del ahumado, el cual es un mecanismo de momificación complicado que exige mucha planeación, puesto que no sólo se trata de exponer un cuerpo humano al humo. De acuerdo con Trancho (2012: 255) se sabe que si no se aplica la cantidad adecuada de calor, sólo se facilitaría la multiplicación bacteriana, por lo que desde fuera, se lograría una desecación parcial de los miembros con menos cantidad de agua como brazos y piernas, pero al seguir activa la acción bacteriana, tarde o temprano se dará la destrucción del cadáver. Al observar la escena de los bultos ancestro de 4 Casa y 3 Mono en el *códice Nuttall*, sólo se notan dos antorchas colocadas a las orillas del armazón de madera, lo que da la impresión de que le fue aplicada poca cantidad de fuego como para garantizar el efecto del ahumado, o que en su defecto, las antorchas tenían la función de iniciar la quema de los bultos ancestro, interpretación ofrecida por Hermann (2008: 54), o también podría indicar que son parte de la ceremonia. Además, los cuerpos humanos tratados mediante el ahumado presentan una coloración negruzca, producto del humo, color que no se observa en la representación pictórica de los bultos ancestros del señor 4 Casa y 3 Mono (Figura 2).

Al comparar las representaciones mortuorias del señor 12 Lagartija, la señora 12 Zopilote y sus hijos en los *códices Bodley* y *Nuttall* notamos lo siguiente: los personajes se muestran en el contexto de la “Guerra que vino del Cielo” y la “Guerra contra la gente de piedra”, en el *códice Bodley* los señores 4 Casa y 3 Mono no presentan el tratamiento funerario para convertirlos en bulto ancestro, al contrario

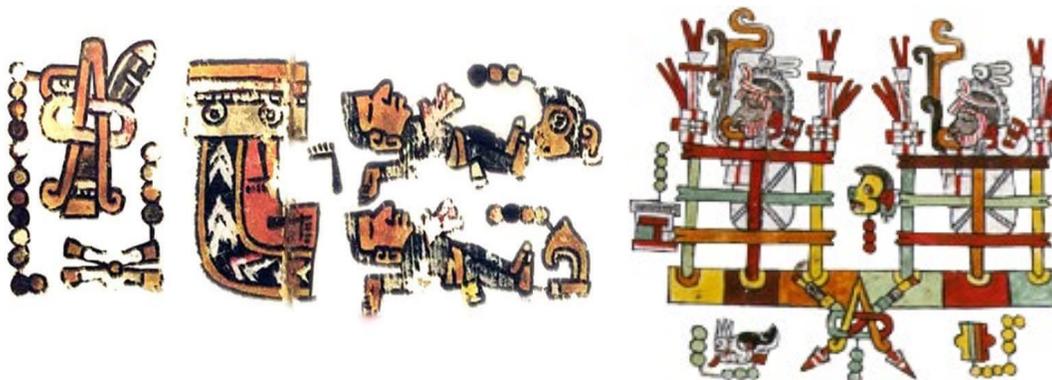


Figura 2: Los señores 4 Casa y 3 Mono, a la izquierda representación en el *códice Bodley* página 3, a la derecha el *códice Nuttall*, lado 2, lámina 20.

Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/index.html>, editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

de la representación mucho más elaborada de los mismos personajes en el *códice Nuttall*, donde es curioso que sólo estos individuos están dentro de estructuras de madera. Este cambio en la representación pictórica de los señores 4 Casa y 3 Mono entre los *códices Bodley* y *Nuttall*, puede desde luego, obedecer a muchos factores. En opinión de Manuel Hermann (Comunicación personal, 2020), el nivel del detalle de la representación de los hermanos 4 Casa y 3 Mono en el *códice Nuttall* se debe a que son los primogénitos del señor 12 Lagartija, y al haber sido los herederos del señorío, se buscaba destacar su importancia. No obstante, esta interpretación no parece convincente para la representación del *códice Bodley*, donde esta pareja de hermanos sólo se representan sacrificados mediante la extracción del corazón, sin mayor tratamiento funerario.

La evidente diferencia del tratamiento mortuario entre las representaciones de los señores 4 Casa y 3 Mono en los *códices Bodley* y *Nuttall* nos hace considerar que la conformación del bulto ancestro, y con ello toda la implicación en el tratamiento del cadáver y el registro de la identidad del personaje, podría ser el indicador de una filiación cercana, o descendencia, por parte de los señores que ordenaron la creación del documento. Por tal razón opinamos que posiblemente los nobles que ordenaron la creación del *Códice Nuttall* al mostrar a los señores 4 Casa y 3 Mono con el tratamiento mortuario correspondiente a bulto ancestro trataron de indicar su mayor filiación genealógica con ellos, y por su parte, los nobles de las dinastías plasmadas en el *Códice Bodley* mostraban su cercana procedencia genealógica con los señores 10 Lagarto y 10 Águila (Figura 3).

Por último, es notable que en ambos *códices* se hace hincapié en los señores 12 Lagartija y 12 Zopilote conformados como bultos ancestro, además de su asociación con la señora 9 Hierba.

Finalmente, nos gustaría destacar la semejanza de la colocación, según el *códice Bodley*, de los ancestros de la Familia 1 en cada punto cardinal del territorio Mixteco, con la costumbre de colocar un ancestro en cada punto cardinal dentro de la denominada casa de los ancestros entre los grupos Huicholes del Gran Nayar, estos últimos asociaban a cada ancestro con las propiedades de cada punto, así como con los animales y plantas



Figura 3: El señor 10 Águila y el señor 10 Lagarto en el *códice Bodley*, página 3, banda III. Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jp/codices/index.html> y editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

característicos a cada región (Neurath, 2008: 31-32). Hará falta realizar más investigaciones que permita constatar si los ancestros mixtecos también se les relacionaban con las características de cada punto cardinal, como ocurría con los Huicholes.

4.3. Familia 2: El señor 5 Lagarto, Lluvia Sol, el señor 12 Movimiento y el señor 8 Venado, Garra Jaguar

El señor 5 Lagarto, Lluvia Sol es otro personaje que aparece en varios códices mixtecos; su vida y muerte se muestra en el *códice Bodley*, página 8, banda V y en el *códice Vindobonesis* parte reverso página VII, no obstante, parte de los acontecimientos más importante de la vida de este personaje parecen en el *códice Nuttall*, láminas 25 y 26. El señor 5 Lagarto, un alto sacerdote del Templo del Cielo, sin ser descendiente directo de la nobleza del señorío de Tilantongo, entra en escena y se convierte en regente provisional cuando el descendiente de la primera dinastía de Tilantongo, el señor 2 Lluvia, Veinte Jaguares, muere y el trono queda vacío (Caso, 1960, Anders *et al.*, 1992, Hermann, 2008: 64).

Por su parte, el *códice Nuttall* láminas 25 y 26 relata con mayor profundidad los matrimonios y descendencia del señor 5 Lagarto, pero curiosamente, no menciona la muerte de este personaje.

Debido a lo anterior, es peculiar que la muerte del señor 5 Lagarto, en el año 9 Perro, día 5 Conejo, es decir en el año 1082 d.C. (Jansen y Pérez, 2005: 61) se muestra sólo en el *códice Bodley* convertido en bulto ancestro, y por su parte, en el *códice Vindobonensis* parte reverso, se muestra a este personaje en posición sedente sin contenedor¹⁸ y sin asiento, pero con amplias evidencias que reflejan su estatus de nobleza, es decir, un amplio tocado y orejeras (Figura 4).



Figura 4: Representaciones mortuorias del señor 5 Lagarto, a la izquierda en la página VII reverso del *códice Vindobonensis*, a la derecha *códice Bodley* página 8, banda V. Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/index.html> y editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

Por su parte tanto en el *códice Nuttall*, lámina 81 como en el *códice Becker* I página 6 se puede prestar atención al ritual funerario y las exequias del señor 12 Movimiento, medio hermano del señor 8 Venado, Garra Jaguar. El año registrado para la muerte del señor 12 Movimiento es 10 Pedernal, día 11 Muerte, que corresponde con el año 1100 d.C. (Hermann, 2008: 99).

En este momento, al observar la representación de los ritos mortuorios de los familiares del señor 8 Venado, Garra Jaguar, es que nos permite hacer la siguiente reflexión sobre lo que puede significar el rito funerario que repercute en la no ancestralidad del señor 12 Movimiento.

¹⁸ La falta del contenedor de los ancestros plasmados en el lado reverso del *códice Vindobonensis* es una peculiaridad iconográfica que debe reflejar componentes culturales sobre los creadores del documento, que necesitaría de un estudio en particular, mismo que sale de los alcances de esta investigación.

En la interpretación de la escena de la lámina 82 del *códice Nuttall*, Anders y colaboradores comentan que al señor 12 Movimiento:

...se [le] colocó sobre un armazón de madera, puesto en la tierra, decorado con papel y plumas rojas, encima de un fuego y cenizas calientes, para secarlo y prepararlo como un bulto mortuario; entre el día 1 Agua, tres días después del asesinato, el día 9 movimiento, una novena (Anders et al., 1992b: 236).

Es decir que, por los elementos iconográficos encontrados en esta lámina del *códice Nuttall*, los autores proponen que el cuerpo del señor 12 Movimiento pudo haber sido conservado, una vez más, por medio del ahumado, y aún más, según Jansen y Pérez (2017: 120) basados en la observación de los *códices Nuttall* y *Colombino-Becker I*, proponen que al cuerpo del señor 12 Movimiento le fueron realizados una serie de rituales que iniciaron a los cuatro días desde la muerte y se prolongaron durante nueve días. Durante este lapso le fueron presentados al cuerpo del señor 12 Movimiento una serie de ofrendas, bailes y cantos. A los 209 días le fue practicada una ceremonia donde le fue colocada una máscara y le fueron presentadas nuevas ofrendas. A los 260 días, más los nueve días de preparación del cuerpo, fue la conclusión del ritual, al quemar el cuerpo y formar un bulto (Jansen y Pérez, 2017: 121).

De esta manera, podemos observar que Jansen y Pérez (2017) interpretan los glifos representados en los *códices Nuttall* y *Colombino-Becker I* con afán de otorgar historicidad al episodio de la muerte del señor 12 Movimiento. Si bien es cierto que los cálculos para correlacionar los años y días del calendario mixteco con el calendario Gregoriano han tenido revisiones desde los primeros estudios de Alfonso Caso (1992), es en este caso en específico, relativo a la manipulación de un ente orgánico, en donde incluso unas cuantas horas y que no decir de días, puede marcar una diferencia trascendental en la conservación de un cadáver. Es decir que pueden variar los días que marcan el acontecimiento entre un código a otro, no obstante, no puede negarse que transcurrieron varios cientos de días entre la muerte del señor 12 Movimiento y el acto con el que culminó el rito mortuario.

En el relato de la muerte inesperada del señor 12 Movimiento, quién murió en el Lugar del Temazcal, durante el camino de regreso a Tilantongo (Hermann, 2006: 96), puede interpretarse que dicho acontecimiento obligó a la práctica de un tratamiento funerario para favorecer la conservación del cuerpo, con el objetivo de realizar los rituales correspondientes al rango del individuo. Este tipo de conservación intencional de cadáveres fue una práctica funeraria común en varias culturas alrededor del mundo, por mencionar un ejemplo, tenemos el tratamiento mortuario practicado entre los grupos Tana Toraja de Silawesi, en Indonesia (Palao, 2010: 168). Los Tana Toraja realizaban, e incluso la siguen llevando a cabo en la actualidad, la momificación de los muertos adultos por un tiempo determinado, como una estrategia que permitía a los familiares almacenar los recursos suficientes para llevar a cabo el correspondiente ritual funerario. Los cuerpos momificados suelen conservarse durante años entre los familiares vivos, hasta que puede ser realizado el funeral, para que al final, los muertos puedan ser colocados en los lugares destinados que, particularmente para este caso, se trata de abrigos rocosos¹⁹.

Siguiendo este orden de ideas, y volviendo al tratamiento mortuario realizado al señor 12 Movimiento y plasmado en la lámina 81, lado 1, del *códice Nuttall*, en el año 11 casa, día 2 pedernal que corresponde con el año 1101 d. C. (Hermann, 2006: 98), es decir que, un año después de la muerte se realizaron las segundas exequias. En la lámina 82, lado 1, del *códice Nuttall* se observa el cuerpo del señor 12 Movimiento sobre un estrado de madera con un *xicolli* en color rojo, también presenta un gran tocado de plumas y el rostro pintado en color verde, por lo que se interpreta que se encontraba cubierto con una máscara de turquesa; en la base del estrado de madera se plasmó un atado de volutas, el mismo elemento encontrado en los ancestros del *códice Vindobonensis*, una carga de leña, hierba anudada, una corona de flores, y por último, un sacerdote le ofrece una jícara de pulque y una vasija de chocolate (*ibídem.*: 99).

¹⁹ Información extraída de la página: <https://www.krisporelmondo.com/tana-toraja-el-lugar-donde-se-vive-con-los-muertos>

Es aquí cuando cabe preguntarse ¿Por qué razón el señor 12 Movimiento, sin ser gobernante recibió el tipo de tratamiento funerario y ofrendas destinadas a los grandes gobernantes a los que se les otorgaba la categoría de ancestro, para que al final, el cuerpo fuera quemado y convertido en un bulto redondo?

Creemos que para resolver la pregunta planteada se puede retomar lo que se ha expuesto sobre la ancestralidad, como una categoría social que se otorga a un muerto, o como en algunos casos, la condición de ancestro era conferida a individuos que no estaban necesariamente muertos pero que cumplían con el requisito de haber sido iniciados, como ocurría entre los Coras y Huicholes de la región del Gran Nayar.

La observación crítica de los tratamientos funerarios, o la falta de estos, practicados a los hermanos, medios hermanos y familiares lejanos del señor 8 Venado, Garra Jaguar puede ayudarnos a confrontar la idea de que es necesaria la categoría de ancestro para que un cuerpo, aunque sea de un personaje noble, sea transformado a manera de bulto ancestro. Por ejemplo, a excepción del señor 12 Movimiento y por supuesto del señor 5 Lagarto, en ningún documento se plasma la muerte, o en su defecto, el tratamiento mortuario dado a los hermanos del señor 8 Venado, Garra Jaguar²⁰.

En esta ocasión centraremos nuestra atención en los *códices Nuttall*, lado 1 y el *Colombino-Becker I*. Si bien dichos documentos fueron creados para hacer énfasis en la vida y obra del señor 8 Venado, Garra jaguar, pero dado que los mismos también muestran muchos elementos sobre la cultura Mixteca, discernibles bajo el enfoque deseado, creemos que es posible ver más allá del discurso dominante. Es así que tenemos la mención del señor 9 Flor, Flecha de Tabaco, hermano del señor 8 Venado, quien se desempeñó como gran sacerdote y es señalado en varias láminas del *códice Nuttall* realizando diversas e importantes actividades. Dicho personaje contaba con estatus de noble, dado el parentesco con

²⁰ El señor 5 Lagarto, Lluvia Sol se casó dos veces, la primera vez con la señora 9 Águila, Guirnalda de Flores de Cacao con la que tuvo los siguientes hijos, en orden de nacimiento: el señor 12 Movimiento, Jaguar Sangriento, la señora 6 Lagartija, Abanico de Jade, señor 3 Agua, Garza y señor 9 Movimiento. Por su parte del segundo matrimonio con la señora 11 Agua, Pájaro Azul nacieron: el señor 8 Venado, Garra Jaguar, señora 9 Mono, Quetzal de Turquesa, señor 9 Flor, Flecha de Tabaco Ardiente y señora 12 Hierba, Adorno de Jade (Hermann, 2007: 11).

el gran gobernante 8 Venado, Garra Jaguar, sin embargo, dada la omisión del episodio de su muerte y tratamiento funerario, podríamos proponer que no contaba con la categoría de ancestro.

Siguiendo este tema, según el *códice Nuttall*, lado 1, láminas 83 y 84 el señor 8 Venado, Garra Jaguar ataca el lugar del Bulto de Xipe, derrotando a los señores 11 Viento, Jaguar Sangriento y la señora 6 Mono (Hermann, 2006: 100), quienes según el *códice Becker I*, fueron sacrificados mediante la extracción del corazón. Los hijos de los señores sacrificados eran el señor 4 Viento, Yahui, 10 Perro, Águila de Tabaco y 6 Casa, Atado de Pedernales, personajes nobles y provenientes de un linaje importante tanto de parte de madre como de padre, además de haber sido sobrinos del señor 8 Venado, no obstante, el señor 10 Perro y el señor 6 Casa también fueron sacrificados mediante el ritual de atado a la piedra *temalácatl* y por flechamiento, respectivamente (Hermann, 2006: 100).

Posteriormente en el *códice Nuttall*, lado 1, láminas 83 y 84 podemos observar el tratamiento funerario realizado a los cuerpos del señor 10 Perro y 6 Casa, quienes fueron quemados y sus cenizas juntos con sus huesos fueron conformados, como bien nota Manuel Hermann (*Ibidem.*: 103) en una especie de atado de huesos, atado que iconográficamente se muestra de la misma forma que el tratamiento mortuario final dado al señor 12 Movimiento.

Por lo tanto creemos que es notable que el tratamiento mortuario final de los señores 12 Movimiento, 10 Perro y 6 Casa fuera el mismo, es decir, un atado de forma redonda cuya peculiaridad es que, entre otros objetos, sobresalen huesos parecidos al fémur y al cráneo (Figura 5). Este tipo de resto mortuario correspondería más al tipo de una reliquia, que dista mucho de la representación iconográfica de un bulto ancestro, basado en las características que hemos manejado en esta investigación.

Por lo anterior se hace la propuesta sobre el tratamiento mortuario del señor 12 Movimiento, el cual fue ordenado por el poderoso señor 8 Venado, Garra Jaguar quien aparece reiterativamente dando ofrendas durante el rito funerario, sin

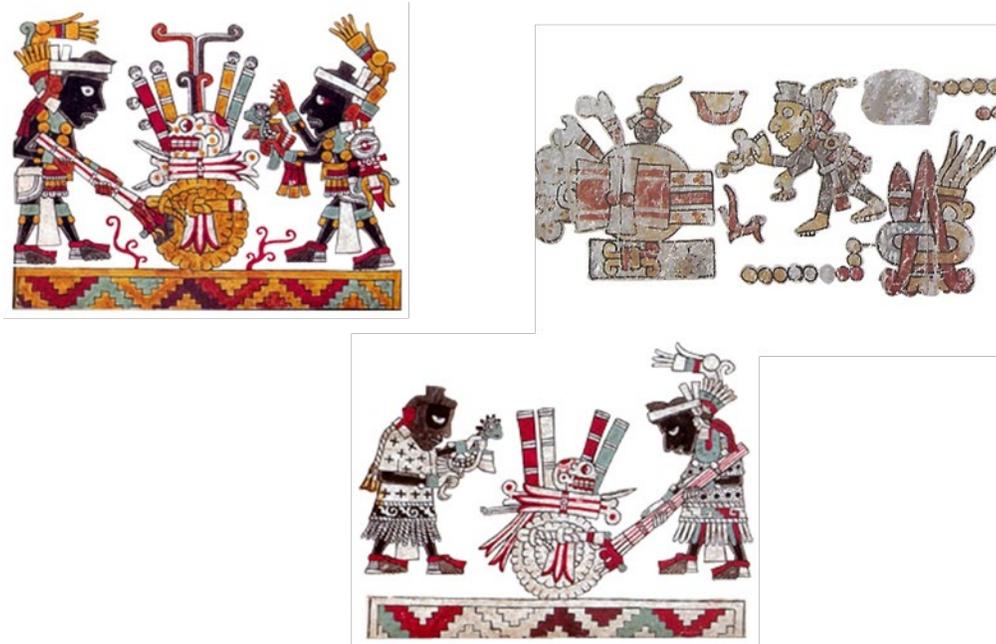


Figura 5: Aquí se muestran las escenas de conformación del atado de huesos de los restos mortuorios, imagen superior izquierda: el señor 12 Movimiento en el *códice Nuttall*, lado 1, lámina 82, imagen superior derecha en el *códice Becker I*, página 6. La imagen inferior se muestra el atado de huesos del señor 10 Perro en el *códice Nuttall*, lado 1, lámina 84. Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/index.html> y editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

embargo, al no contar con la categoría de ancestro, el cuerpo del señor 12 Movimiento no pudo ser conservado a la manera de éstos, es decir, con el cuerpo conformado a modo de bulto ancestro para recibir como tal el culto a los ancestros, por lo que el ritual terminó como lo muestra la lámina 82, lado 1, del *códice Nuttall* y la página 6 del *códice Becker I* con la quema del cuerpo y la conformación del bulto redondo con los huesos y cenizas del señor 12 Movimiento en su interior, a manera de reliquia. La anterior consideración se apoya en la observación de Matsumoto (2014: 192) quien indica que la ancestralidad debe ser constantemente reproducida mediante el mantenimiento del cuerpo del ancestro. De esta forma, al no contar con el cuerpo del muerto conservado, no se puede acceder a la categoría social de ancestro, lo que explicaría la razón por la cual, iconográficamente, no es representado como tal.

Por último, tenemos las representaciones del señor 8 Venado, Garra Jaguar, el gran conquistador de la mixteca Baja, Alta y de la Costa durante la época del Posclásico. Dada la importancia de este personaje, su vida y obra es representada

ampliamente en los cinco códices analizados, pero respecto a su muerte, sólo tres códices registran su deceso: en el *códice Vindobonensis* lado reverso, página IX se muestra una imagen del señor 8 Venado, Garra Jaguar en postura sedente con los brazos encogidos sin contenedor, en el *códice Becker I* página 14-II, en opinión de Hermann (2017a: 88) mediante la representación de un trono sobre el contorno de un cerro y una especie de penacho con adornos a modo de flecos, se hace la indicación del entierro del señor 8 Venado, Garra Jaguar, y por último, en el *códice Bodley* página 14, banda IV, es representado a manera de bulto ancestro.

Tanto en el *códice Bodley* como el *códice Becker I* la muerte del señor 8 Venado, Garra Jaguar está registrada para el año 12 Caña, día 12 Casa, es decir el año 1115 d. C. (Hermann, 2017a: 86). En el *códice Bodley* puede observarse al señor 8 Venado, Garra Jaguar convertido en bulto ancestro y su depósito funerario final, en opinión de Jansen y Pérez (2005) fue en una cueva; no obstante, para Caso (1960: 41) el señor 8 Venado fue depositado en una tumba cerca de Mitlatongo. Por su parte, según la interpretación de Hermann (2017a: 88) en el *códice Becker I* página 14-II a pesar del extremo deterioro de la imagen, el depósito funerario del señor 8 Venado fue en un espacio no colmado de sedimentos, como una tumba o cueva, además, iconográficamente se observan símbolos de poder como son un *tayuteye* o trono escalonado y un amplio tocado, y entre ambos elementos hay un espacio vacío. Ciertamente la representación del depósito funerario del señor 8 Venado, Garra Jaguar tanto en el *códice Bodley* como en el *Becker I* es único de entre todas las representaciones de los ancestros en los cinco códices analizados.

Es evidente que las hazañas atribuidas al señor 8 Venado, Garra Jaguar pudieron haber validado que le fuera otorgada la categoría de ancestro, y lo que nos gustaría resaltar aquí, es lo que denomina Hermann (2006: 84) como las visitas de este gran señor a la geografía sagrada de la Mixteca. En el *códice Nuttall* lado 1 desde la lámina 71 a la 78 (Hermann, 2006), en el *Colombino* página 17, renglón II, y *Becker I* página 1 renglón I (Hermann, 2017a: 66) se narra la visita del señor 8 Venado, Garra Jaguar a los árboles de los cuatro puntos cardinales y la visita a la morada del dios Sol. Considerando lo anterior, y según lo que hemos trabajado a lo largo de este capítulo, indicando que los integrantes de la Familia 1 fueron

depositados hacia los cuatro puntos cardinales, una pregunta salta a la mente: ¿podría ser un requisito para lograr la ancestralidad la vinculación de los muertos mixtecos a los cuatro puntos cardinales? Evidentemente es un tema que exige mayor investigación que puede desarrollarse a futuro.

En cuanto a la propuesta de que el depósito funerario del señor 8 Venado, Garra Jaguar podría tratarse de una cueva (Figura 6), retomamos el dato recogido por las fuentes virreinales, más en específico, en la obra *Geográfica Descripción* de fray Francisco de Burgoa, en donde encontramos que fray Benito Hernández indicó que una cueva era utilizada como el lugar de descanso, después de su muerte, de los señores nobles mixtecos (Burgoa, [1674] 1934: 336).

Para finalizar, este capítulo se trató de puntualizar que en el caso de los códices mixtecos mediante los elementos que conforman las representaciones de los bultos ancestros y el contexto de la escena en donde se insertan, existen claras diferencias entre las manifestaciones funerarias realizadas en torno a un muerto común y un ancestro. Es claro que aún queda mucho trabajo por realizar, y tal vez, esta óptica de investigación pueda ampliarse considerando otros sistemas de escritura en otras regiones de Oaxaca, como por ejemplo, la región zapoteca en los Valles Centrales.



Figura 6: Representaciones mortuorias del señor 8 Venado, Garra Jaguar; en la parte superior en el *códice Bodley*, página 14, banda IV, al centro *códice Vindobonensis* lado reverso, página IX y al extremo inferior, *códice Becker I*, página 14 renglón III. Imágenes extraídas de la página: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/index.html> y editadas por Francisco Ortega Velázquez, 2020.

CONCLUSIONES



CONCLUSIONES

El culto a los ancestros tiene diversas manifestaciones culturales expresadas mediante una variedad de materiales, expresiones físicas y hasta orales. En esta investigación se prestó interés, en particular, en contextualizar el cuerpo humano dentro de la dinámica social dirigida hacia el culto a los ancestros entre los mixtecos del Posclásico.

Mediante el uso de fuentes virreinales se contextualizó las representaciones de los tratamientos funerarios, en específico, de los bultos mortuorios encontrados en los códices mixtecos; la perspectiva bioarqueológica ayudó a considerar los componentes biológicos involucrados en la conformación de un bulto con un ser humano en su interior, denominado aquí como bulto ancestro.

En esta investigación se hizo hincapié en la calidad orgánica de las personas representadas en los documentos pictóricos, con lo cual se abordó un tópico no investigado anteriormente. Al convertir a un individuo en un ancestro, es decir en un depósito sagrado de la energía divina, y que además, era una evidencia tangible de los derechos del linaje (Pohl, 1994: 75), se pensó que fue necesario, y las fuentes documentales dan cuenta de ello, la existencia de un mecanismo funerario capaz de conservar los restos humanos de la mejor manera posible, y con ello, pudimos establecer que el bulto ancestro era un componente central en el culto a los ancestros entre los mixtecos del Posclásico.

La información revisada para este estudio nos permite adherirnos a la propuesta de que el culto a los ancestros en tiempos prehispánicos era una actividad compleja y se componía de diversos elementos: ritos y ceremonias conmemorativas al momento de la muerte y en otros eventos, tratamientos mortuorios, colocación del cuerpo en una estructura o espacio funerario, registros gráficos, así como la presencia de restos materiales como cerámica, lítica y hueso. Todos estos componentes fueron utilizados como un medio para conservar la identidad de los ancestros así como la remembranza de sus actos, para ser recordados más allá del lapso de vida de sus familiares cercanos, convirtiéndose así, en un fenómeno de larga duración.

Consideramos que para reconocer si la actividad observada se refiere a un culto a los muertos, a los antepasados o a los ancestros, es importante prestar atención a los diversos componentes del culto y no sólo estudiar sus elementos de manera aislada. El estudio sistemático de los elementos mencionados permitirá reconocer cuánto repercute la conservación de la memoria o el cuerpo del personaje analizado en los diferentes niveles de la sociedad en que se desarrolló.

Las referencias que encontramos en documentos virreinales de la región Oaxaqueña indicaban la existencia de ritos de manipulación de cadáveres, las cuales sirvieron como un valioso registro, que observado en su contexto cultural, ayudó a relacionar este componente como parte del culto a los ancestros, y así dejar de ver dichos ritos como elementos aislados. En el episodio del tratamiento realizado por Don Francisco sobre el cuerpo de su esposa, recopilado durante el juicio contra los señores de Yanhuitlán en el siglo XVI, nos permitió establecer que un cuerpo humano conformado a manera de bulto al que le era conformado una especie de cara, formaba parte central del culto que nos atañe. Así mismo, el relato en general nos permite suponer que los objetos que procuraban los señores de Yanhuitlán eran bultos sagrados, es decir contenedores de reliquias y un bulto ancestro. En el relato se menciona, aunque no de manera muy específica, que los restos se estaban pudriendo, lo que nos remite al origen orgánico de los objetos, por lo que nos lleva a preguntarnos: ¿a qué objetos harían referencia?, es decir, a los bultos sagrados o al bulto ancestro, y otra duda, en caso de descomposición de los objetos ¿qué se hacía con estos restos?, puesto que al ser objetos con inherente importancia simbólica, no creemos que hubieran sido sólo desechados sin algún tipo de ritual de terminación. Por lo tanto, creemos que estas interrogantes representan un tópico digno de ser desarrollado.

El modelado de un rostro para ser colocado sobre el bulto a manera de cara, y que proponemos que podría corresponder con las representaciones de los bultos ancestro en los códices mixtecos prehispánicos, nos remite a ciertos tratamientos funerarios encontrados en el Perú prehispánico. Un ejemplo lo encontramos en el Valle de Chancay, donde a los muertos se les conformaban a manera de bultos

mortuorios y se les colocaba en la superficie superior una cabeza falsa, estos restos eran conocidos como *mallqui*, siendo que esta práctica también se relacionaba con el culto a los ancestros. Otra manifestación similar la hallamos entre los grupos *Wuari*, quienes igualmente colocaban sobre el bulto mortuario una cabeza falsa (Pieter van Dalen, 2012).

Otro dato a resaltar y que fue observado en el registro de las ceremonias que procuraba don Francisco a los bultos en Yanhuitlán, tiene que ver con el motivo para hacer dichas actividades, cuyo propósito era para pedir lluvias y propiciar la fertilidad, las cuales coinciden con algunas de las ceremonias realizadas a los ancestros entre los Coras reportadas por Neurath (2008), así como la asociación de los ancestros zapotecos con la deidad de la lluvia Cocijo según lo propuesto por Urcid (2008) y Masson (2001); y la identificación de los ancestros mayas con el dios del rayo disfrazado de dios K o Kawil (Masson, 2001: 11), vislumbrando así, un punto en común dentro de varias culturas entorno a alguna atribuciones de los ancestros.

De la revisión de la información sobre el patrón funerario en ambientes domésticos y de élite dentro de contextos urbanos, así como en contextos de cuevas de la región de Valles Centrales y la Mixteca Alta, nos permite distinguir que por la forma en la cual ha sido generada y analizada los datos, los elementos del culto a los ancestros se han estudiado por separado, dificultando así, el conocimiento de un fenómeno tan complejo.

Otro aspecto que se notó durante esta revisión bibliográfica fue el uso de las cuevas como estructura funeraria como parte del culto a los ancestros durante el Posclásico. No obstante, no se propone que estemos ante un cambio en el patrón funerario para dicho periodo, puesto que, como se expuso en esta investigación, el culto a los ancestros sólo era practicado a individuos particulares de la sociedad. Pero ¿qué beneficios podría presentar usar una cueva como estructura funeraria en oposición al uso de las tumbas?

Para esbozar una respuesta a tal interrogante, recurrimos a lo que indica Go Matsumoto (2014: 194) quien sostiene que el acceso al cuerpo del ancestro es uno de los aspectos fundamentales en su culto, por lo que al sellar las tumbas,

aún en el caso de reocupación, no puede accederse libremente a la presencia de éste, como es el caso de las tumbas zapotecas y mixtecas del Clásico y Posclásico. Por lo tanto, al considerarse que el acceso al ancestro es un aspecto muy importante en la dinámica del culto, retomamos la oposición entre un entierro en una tumba sellada y el depósito del cuerpo en una estructura funeraria más abierta como es el caso de una cueva, para lo cual, apoyados en los postulados de Van Gennep (2008: 204-206) quien en su clasificación de los ritos funerarios, los entierros forman parte de un rito de agregación del cadáver al mundo de los muertos, acontecimiento que marca la culminación de un estadio social, es decir, que la persona muerta deja la vida social y entra dentro del estadio de la muerte, por lo que, dichos ritos ayudan a dar un lugar al fallecido en el más allá, y lograr así, que éste deje su lugar entre los vivos. En el caso de los ancestros colocados en una cueva, la estructura funeraria puede favorecer el acceso más libre o frecuente al bulto ancestro, en comparación con una estructura funeraria cerrada, y es aquí donde entra el tratamiento funerario para favorecer la conservación anatómica que permite salvaguardar el cuerpo, ahora un bien comunal, que puede ser utilizado como un oráculo.

Evidentemente para aclarar este aspecto se necesitaría un estudio más detallado, donde se consideren variantes enfocadas a la revisión de documentos que indicaran la presencia de oráculos, y la visita de casos específicos de espacios funerarios de cuevas, mismos que salen de los alcances de esta investigación.

Al observar la serie de requerimientos propuestos por Go Matsumoto (2014: 193) para la transformación de muertos en ancestros en el área Andina, siendo que coincidentemente, también se encontró concordancia entre éstos y el fenómeno del culto a los ancestros observado para el Gran Nayar en Mesoamérica. En este momento sería cuestión de verificar si dichos requerimientos también pueden aplicarse para los ancestros de la Mixteca del Posclásico. Los puntos propuestos por Matsumoto son:

- 1) Se refiere a los presencia de recursos tangibles y heredables que funcionan como origen y símbolo de la identidad grupal, y el punto 2 donde se necesita un

sucesor que controla los recursos, ambos son aspectos que formaban parte de la organización política, económica y social de los señoríos mixtecos (Spores, 2000).

3) Lazos de parentesco que legitiman la relación entre los muertos y los sucesores vivos, este punto puede observarse plenamente en el *códice Selden*, el cual según Smith (1994) y Jansen y Pérez (2007) sirvió como documento para probar y hacer un recuento de los descendientes del señorío de Añute, con el objetivo de legitimar el acceso al poder.

4) Rituales de transformación de los cadáveres para convertir a los muertos en ancestros, los cuales podían incluir la momificación o curación del cuerpo, para su posterior exhibición e inclusión en los asuntos políticos. Este punto pudo observarse mediante los documentos pictóricos y virreinales que nos permitieron crear una propuesta que nos indica que se realizaba un tratamiento mortuario que involucraba la manipulación del cuerpo con el fin de crear un bulto, ya sea que se conservara los tejidos blandos o no, y éstos eran usados en ceremonias y consultados en relación a asuntos de diversa índole.

5) Un lugar y una estructura para la inhumación final del cuerpo preservado, en nuestro caso, las cuevas parecen funcionar como el lugar de depósito de los ancestros para el Posclásico.

6) Servicios y atenciones rituales, continuos o periódicos, ofrecidos por los descendientes en los sitios de entierro y en otros lugares, este punto ha sido observado en la página 6, renglón IV del *códice Selden*, que habla sobre la visita de la señora 6 Mono y el señor 8 Venado, Garra Jaguar al lugar de los muertos *Vehe Kihí*. La lectura de Jansen y Pérez (2007: 198-200) indica que en el lugar se encontraba la señora 9 Hierba, guardiana de los muertos y que a la vez fungía como un oráculo para comunicarse con ellos, y para atender las peticiones, los visitantes debían ofrecer una gran cantidad de ofrendas.

Por otra parte, los datos arqueológicos también nos permiten suponer que debieron de existir diferentes manifestaciones del culto a los ancestros en otras regiones culturales de Mesoamérica, que consideramos pueden estar relacionados con la cantidad y calidad del cuerpo conservado, por el momento, en esta investigación sólo se buscó resaltar las diferencias en torno a la conformación de

los bultos contenedores de reliquias y los bultos que contenían un cuerpo humano, así como las manifestaciones culturales que correspondía a cada manifestación.

La formidable simbología que presentaban los bultos sagrados en Mesoamérica nos sirvió para reflexionar sobre la conformación de un bulto con un individuo al que le fue otorgada la categoría de ancestro, que si bien, fue para los mixtecos prehispánicos un acto religioso, con diferentes matices dentro de la sociedad, nos gustaría resaltar el hecho de que la conformación de un bulto mortuario encarna el amplio conocimiento que se tenía sobre la dinámica orgánica de un cuerpo humano.

Como parte del estudio crítico de los códices mixtecos es fundamental no sólo describir sino también interpretar. En nuestro caso, el tratamiento funerario de los muertos, dependiendo del contexto, nos permitió entender el diferente protagonismo de los personajes de élite mixteca representados en los documentos pictóricos.

En cuanto a la clasificación de los bultos sagrados, vista en el trabajo de Cortés (2014), ésta nos es útil, y creemos que debería ampliarse a los bultos que contienen restos humanos, puesto que en esta investigación se pudieron encontrar elementos que nos permiten reflexionar sobre el valor social que representaba el bulto ancestro entre los mixtecos del Posclásico. En este sentido, de los casos estudiados en el capítulo 4 observamos lo siguiente: los bultos ancestros agrupados en la Familia 1 podrían anexarse en la categoría de los bultos estatales, esta última categoría es la utilizada por Cortés (2014), sin embargo, para el caso de la mixteca, este estadio no se aplica, al estar conformado por comunidades del orden cacical (Spores, 2000). Para fundamentar nuestra aseveración sobre la inclusión de los bultos ancestros de la Familia 1 en la categoría de los bultos que según (Cortés, 2014: 27) eran confeccionados en tiempos míticos y que otorgan autoridad para gobernar y son receptáculos de poder, por lo que funcionan como oráculos para la comunicación con los dioses, nos remetimos a los *códices Nuttall, Bodley y Vindobonensis* donde los miembros de la Familia 1 aparecen en escenas situadas durante la época primordial, y debido a su obras, una vez muertos, recibieron el tratamiento funerario destinado a la conformación en bulto ancestro, para que al

final fueran depositados hacia los cuatro puntos cardinales. Creemos que el registro de estos personajes en los tres códices mencionados revela la importancia social que ostentaban los miembros de la Familia 1 en más allá de una comunidad, o incluso, un señorío. Por su parte, los miembros de la Familia 2 parecen recaer en la categoría de bultos comunales de la clasificación de Cortés (2014), donde éstos funcionaban como elemento para justificar el poder de un linaje, en lo referente al derecho para gobernar, como podría ser el caso del linaje descendiente del señor 8 Venado, Garra Jaguar.

Por último, más allá de que se retomen o no las propuestas que se hacen en este espacio, queda en evidencia que de la revisión de las representaciones pictóricas registradas en los *códices Nuttall* y *Colombino-Becker I* sobre los episodios que nos narra los diversos ritos involucrados después de la muerte del señor 12 Movimiento, existió un tratamiento funerario capaz de mantener la integridad orgánica del cuerpo humano por varios días, incluso meses, por lo que la intencionalidad subyacente en dicha actividad funeraria nos revela una parte del pensamiento mixteco en torno a los muertos, así como su uso y valor dentro de la sociedad.

Es evidente que aún quedan por analizar más elementos pictóricos y escenas para entender más sobre los diversos componentes que rodean a las representaciones pictóricas del bulto ancestro, por lo pronto, sólo se busca motivar a la reflexión sobre las imágenes dentro de las escenas que nos comunican historias y eventos que ocurrieron en tiempos pasados, en los que no debemos olvidar que dichos acontecimientos involucraban a personas con elementos tanto biológicos como culturales, así como entidades y espacios sagrados. Partiendo de esta visión, es que podemos retomar el estudio de los códices mixtecos bajo una mirada interdisciplinaria.

ANEXOS



ANEXO 1

	Etapas	Lapso de actuación <i>postmortem</i>	Secuelas en el cadáver
Fenómenos cadavéricos tempranos	Acidificación tisular	30 min	Formación de amoniaco
	Enfriamiento cadavérico	Dos lapsos de entre 3 a 4 hrs y de 6 a 10 hrs	Nivelación de la temperatura corporal con el medio ambiente
	Deshidratación cadavérica	8 hrs	Dependiendo del medio ambiente, se logra la evaporación de los líquidos corporales
	Livideces cadavéricas	De media hora a 2 horas, dura hasta las 24 horas <i>postmortem</i>	La sangre se deposita en las partes bajas del cuerpo. Si se manipula el cuerpo pasadas las 24 horas se ocasiona fracturas y desgarros.
Fenómenos Cadavéricos tardíos	Fase cromática	24 hrs	Putrefacción de los tejidos blandos por fermentación de origen bacteriano
	Fase enfisematosa	72 hrs hasta los 7 días	Producción de gases que causa hinchazón de los tejidos
	Fase de licuefacción	Dura de 2 semanas a meses	Los tejidos se convierten en líquido, el cuerpo disminuye de tamaño.
	Fase de esqueletización	De 2 a 5 años	Todas las partes blandas del cuerpo desaparecen

Tabla creada por la que suscribe este documento, en la que se resume los cambios que ocurren en el cuerpo humano inmediatamente después de la muerte, datos tomados de Peña y colaboradores (2019: 20-28).

ANEXO 2

En este apartado se ofrece un panorama general sobre las fuentes pictóricas mixtecas, es decir los *códices Bodley, Selden, Nuttall, Vindobonensis* y *Colombino-Becker I*, que sirvieron como base para identificar la iconografía entorno a los bultos ancestros. Aquí sólo se realiza la descripción de los elementos iconográficos, por lo que no se presentan interpretaciones, puesto que éstas se encuentran vertidas en los capítulos de la investigación.

Descripción de los códices mixtecos prehispánicos

Los códices prehispánicos con los que se cuenta en la actualidad son documentos complejos, cuya lectura deja entrever que se trata de fragmentos de historias, reelaboraciones de otros códices anteriores, relatos fabricados para beneficiar a ciertos individuos o para contar sólo la versión de hechos que beneficiaban a los mismos. Por lo tanto, en las investigaciones actuales, para rellenar huecos en la narración o para complementar la información, se recurre al contraste entre documentos (Jansen y Pérez, 2007) puesto que a pesar de que fueron elaborados en diferentes partes de la Mixteca, parecen contar acontecimientos que formaban parte de toda una gran región cultural (Caso, 1996), de manera que los sucesos registrados no se limitaban a las divisiones actuales en las cuales encasillamos a las diversas regiones de Oaxaca.

De esta forma, se entiende que cada código presenta sus particularidades y un sistema propio de codificación del mensaje expresado en sus páginas (Hermann, 2005: 218), por lo tanto, no se pretende atribuir generalizaciones respecto al tema que nos atañe.

Al hacer un cuidadoso análisis de las representaciones pictóricas, catalogadas como muertos, se observó que las imágenes más complejas se encuentran en los códices *Bodley* y *Selden*. El *código Vindobonensis* tiene contados registros sobre los bultos ancestros y el *código Nuttall* presenta muy pocas escenas

relacionadas con estos. Por su parte, el *códice Colombino-Becker I* no presenta el tipo bulto/muerto característico de las representaciones del bulto ancestro.²¹

Códice Selden

El *códice Selden* consiste en una larga tira de piel de venado, doblada en forma de biombo, de modo que se forman páginas cuyas dimensiones son de aproximadamente 27.5 cm de largo por 27.5 cm de ancho. Ambos lados están cubiertos con una capa blanca de estuco, pero el lado anverso tiene 20 páginas con escenas multicolores. Cada página se divide por medio de líneas guía rojas en renglones horizontales sobre los que se sitúan las escenas. La lectura se realiza de abajo hacia arriba en forma de zigzag y de derecha a izquierda de la página. La extensión del código originalmente era de 15 páginas, sobre las cuales se pintaron de la página 1 a la 15, posteriormente, se le añadieron dos tiras de piel que formaron las páginas 16 a 20 (Jansen y Pérez, 2007: 7).

Elizabeth Smith (1994) estableció que el contenido del *códice Selden* comprende una crónica *ñuudzauí* que relata la historia dinástica de un señorío situado en Magdalena Jaltepec, en el valle de Nochixtlán, Oaxaca, llamado en *dzaha dzauí: Añute*, que significa “Lugar de Arena”. Los episodios plasmados en el código ocurrieron siglos anteriores a la invasión española. Tanto para Smith (1994) como para Jansen y Pérez (2007: 31), el *códice Selden* puede considerarse como un manuscrito cuyo estilo pictórico es de tradición pre-colonial, a pesar de que fue pintado entre los años de 1556 y 1560 d.C. Por su parte, Smith (1994: 122) propone que, por las dimensiones y la forma de lectura, el *códice Selden* fue destinado, primordialmente, para ser leído por personas foráneas, en este caso autoridades españolas.

A partir de la identificación del lugar de elaboración del *códice Selden* en la antigua ciudad de Añute, los investigadores Maarten, Jansen y Aurora Pérez (2007) proponen el cambio del nombre de *códice Selden* a *códice Añute*, al considerar que sería más acorde la denominación del documento con el nombre de su lugar de

²¹ Las representaciones de los códigos reproducidas en esta investigación fueron obtenidas de forma digital de la página <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/index.html#Mixtec>

origen o, en su defecto, en caso de no conocer el lugar de fabricación del documento, nombrarlo por el tema que trata, en vez de ser conocido por el apellido de la persona que lo adquirió. El cambio de nombre también lo proponen para los otros documentos prehispánicos abordados en esta investigación, los cuales serían: el *códice Bodley* por *códice Ñuu Tnoo*; *códice Vindobonensis* por *códice Yuta Tnoho*; *códice Nuttall* por *códice Tonindeye*, y el *códice Colombino-Becker I* por *códice Iya Nacuaa*²².

El *códice Selden* se encuentra depositado actualmente en Inglaterra, puesto que, desde el año 1654, el documento pasó a formar parte de la colección del humanista inglés John Selden; en la actualidad se encuentra en la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Jansen y Pérez, 2007: 32).

Jansen y Pérez (*ibídem.*: 32) indican que en el *códice Selden* es notoria la ausencia de referencias a la administración colonial, con lo cual proponen que la finalidad del Códice no era ser presentado ante funcionarios españoles, sino más bien para ser usado en asuntos de política interna Mixteca. Por medio de un documento destinado al registro genealógico, se amparan los derechos tributarios, logrando así que se conserven los privilegios de los gobernantes. Jansen y Pérez (*ibídem.*: 33) observan la semejanza en cuanto a la forma y contenido, del *códice Selden* con el *códice Bodley*, este último, se trata de documento pictórico de manufactura prehispánica que relata la historia genealógica de los gobernantes de Tilantongo y Tlaxiaco. Respecto al *códice Selden*, Jansen y Pérez comentan:

Recitar la genealogía es un acto necesario para instruir al futuro gobernante, para definir las implicaciones de las alianzas matrimoniales y para confirmar los derechos de sus descendientes. El “inventario” de los parientes fallecidos cabe bien en este contexto (*ibídem.*: 34).

Si seguimos esta línea de interpretación podemos notar que el especial énfasis en la representación de cada personaje, que fue parte de la genealogía de los señores de Añute, ocasionó que algunos de los personajes fueran plasmados con tantos elementos iconográficos que permitieran definir notoriamente su

²² En esta investigación se decidió mantener la nomenclatura “tradicional” con la que han sido nombrados y estudiados los códices mixtecos a través del tiempo.

identidad. También se nota que sólo algunos personajes presentan mayor cantidad de elementos iconográficos, tanto en calidad como cantidad, puesto que la observación detallada de cada personaje deja entrever, por ejemplo, que no todos los señores presentan la misma proporción bulto/ trono, los colores son de distinta intensidad y unos trazos se notan más elaborados que otros. Esto es más notorio hacia la parte final del documento, desde los bultos ancestros de la página 19. No queda claro si el tamaño del trono está relacionado directamente con el poder ostentado por su propietario y, ciertamente, éste es un tema que debe abordarse con mayor detenimiento, por lo que sale de los alcances de este trabajo.

Códice Bodley

El *códice Bodley* consiste en largas tiras de piel de venado unidas entre sí, cuyas dimensiones son 6 m con 67 cm de largo, que conforman 23 páginas. Cada página mide en promedio 29 cm de alto por 26 cm de ancho y se pliegan en forma de biombo. En el anverso, cada página se divide en cinco bandas, mientras que en el lado reverso, las páginas se segmentan en cuatro fajas hasta la página 34. De la 34 a la 28 en cinco fajas, de la página 28 a la 26 en cuatro fajas y de la 26 a la 23 de nuevo en cinco fajas. La lectura se realiza de abajo hacia arriba y en zigzag de derecha a izquierda (Caso, 1960: 12). No obstante, en las páginas 21, 26, 27, 28, 34 y 35 el sentido de la lectura cambia y no presentan el patrón antes descrito, puesto que hacia el centro de la página, aparece una línea vertical que la divide, ocasionando que de cada lado la lectura del renglón se perciba cortada, lo cual produce que en una sola página se tengan tres banda de un lado y del otro lado se presenten hasta cinco bandas. Por lo tanto, para realizar la lectura de las bandas, se deben seguir las líneas rojas que delimitan las escenas. A diferencia de los textos actuales, la lectura del *códice Bodley* se realiza de a dos páginas a la vez, es decir, la lectura de una banda continúa hacia la izquierda o derecha de la banda de la página contigua, a razón de cada banda (Jansen y Pérez, 2005: 34 y 35).

El *códice Bodley*, en opinión de Alfonso Caso, representa un documento de índole prehispánico fabricado hacia 1521, por lo que la llegada de los conquistadores españoles ocasionó la interrupción del pintado del documento,

razón por la cual se encuentran dos láminas sin información (Caso, 1960: 13). En el lado anverso del documento, se narra la historia genealógica de varias dinastías de Tilantongo, mientras que en lado reverso rememora la dinastía de Tlaxiaco (Jansen y Pérez, 2005: 32). Asimismo, el códice evoca acontecimientos que van desde el siglo VIII al XVI y, actualmente, se encuentra depositado en la biblioteca Bodliana de Oxford, Inglaterra (Caso, 1960: 13).

Códice Vindobonensis

Se trata de un documento pictórico fabricado en piel de venado, pintado en ambas caras; sus dobleces están dispuestos a manera de biombo y se conforma por 52 láminas que dan una dimensión total de 11 m de largo. Cada lámina presenta 21.5 m por 22.5 m de longitud (Hermann y Libura, 2014: 7).

Las caras pintadas son denominadas anverso y reverso, y por su contenido, estilo, orden de lectura y composición de las láminas se consideran como dos documentos independientes. El lado anverso se encuentra todo pintado y su foliación está dada con números arábigos del 1 al 52. En cuanto al lado reverso, la foliación se encuentra inscrita con los números romanos del I al XIII, en tanto que las tintas entre ambas caras son de distinto color (Yanagisawa, 2015: 43, 46).

Para el lado reverso, la lectura del códice se realiza de derecha a izquierda y de abajo hacia arriba, comienza con el número 52 hacia la página 1. En el lado anverso, el orden de lectura es de izquierda a derecha, de abajo hacia arriba y comienza con el número I al XIII (Anders, *et al.*, 1992a: 18). El lado anverso cuenta parte de la cosmogonía Mixteca respecto a la creación del mundo, el establecimiento de los rituales y la fundación de los señoríos. El lado reverso cuenta la historia de la dinastía de Tilantongo. El *códice Vindobonensis* actualmente se encuentra depositado en la Biblioteca Nacional de Viena (Hermann y Libura, 2014: 6 y 7).

Códice Nuttall

Fabricado en piel de venado y pintado por ambos lados, se conforma de 16 tiras que otorgan las dimensiones de 11.41 m de largo. El documento se dobla sobre

cada lámina y se abre en forma de biombo. Cada lámina tiene 24.3 cm de ancho por 18.4 cm de alto. El lado 2 se conforma de 42 láminas pintadas que registran historias y genealogías de varios pueblos de la Mixteca, en tanto que el lado 1 cuenta con 44 láminas pintadas que narran la historia del Señor 8 Venado, Garra Jaguar, lo cual pone en evidencia que se trata de dos historias independientes y que no son continuación una de la otra (Hermann, 2006: 7).

El modo de lectura es en forma de zigzag, de abajo hacia arriba y parte de derecha a izquierda. La numeración de las láminas para el lado 2 es del 1 al 46 y del lado 1 es del 47 al 90. Hasta la fecha no es posible establecer, convincentemente, el lugar de fabricación del *códice Nuttall*. Éste se encuentra depositado en el Museo Británico desde 1917 (Hermann, 2008: 10-12).

Códice Colombino –Becker I

En un principio, el *códice Colombino-Becker I* comprendía un solo documento, pero por cuestiones diversas fue dividido en dos fragmentos hacia el siglo XVI. Por tal razón, cada fragmento solía estudiarse por separado hasta que Elizabeth Smith, en 1966, logró demostrar que se trataba de un solo escrito. El *códice Colombino* se encuentra integrado por siete tiras de piel de venado, que conforma una tira de 6.11 cm. En promedio cada lámina mide 25.7 cm de ancho por 18.9 cm de alto. El número de páginas, con el preparado de yeso y la pintura, es de 24; sólo el lado anverso presenta la pintura, mientras que el lado reverso muestra la aplicación del preparado de yeso, aunque no fue terminado (Hermann, 2017a: 9).

El documento se organiza mediante dos líneas horizontales en color rojo que conforman tres bandas. La lectura se realiza mediante zigzag, iniciando de arriba hacia abajo y continuando en la página inmediata, es decir, que el documento se lee de dos páginas a la vez. El tema principal del documento es narrar la vida y las hazañas del señor 8 Venado, Garra Jaguar, y del señor 4 Viento, Yahui o serpiente de fuego. En la actualidad, el *códice Becker I* se encuentra en el Museo de Etnología de Viena, Austria, y por su parte, el *códice Colombino* se encuentra custodiado en la bóveda del Museo Nacional de Antropología en México (*Ibídem*: 10).

Las posturas de los personajes en los códices

La representación de los personajes y escenas en los códices mesoamericanos manifiestan una forma peculiar, desde nuestro punto de vista, por lo que es necesario acercarnos, brevemente, al sistema de representación pictórica plasmada en los códices. De acuerdo con Elizabeth Hill Boone (2000:34) los documentos pictóricos mixtecos presentan una escritura conformada por convenciones pictóricas.

Pablo Escalante (1996 y 2010) establece que para los documentos mesoamericanos de manufactura nahua y mixteco los trazos de los personajes y escenas fueron realizados mediante acuerdos o convenciones que no representan de manera verosímil el cuerpo humano, sino que, por medio de un lenguaje establecido, cuasi canónico, mediante diseños simples y abreviados se crearon trazos con el objetivo de transmitir ideas claras y concisas, es decir, estereotipos pictóricos.

En los códices prehispánicos se recurre a la normalización de las posturas y los gestos y los personajes se representan de perfil, no presentan sombreado, perspectiva de volumen, profundidad o líneas de apoyo como ocurre con los documentos de tradición europea (Escalante, 2010). En su estudio Escalante examina las proporciones de la cabeza en relación con el cuerpo, encontrando que en una cabeza representada de mayor tamaño pueden integrarse mayor cantidad de atributos que permiten la identificación de los personajes, por tal razón, usualmente, la cabeza es trazada de una forma desproporcionada al cuerpo, puesto que la medida ordinaria en proporción anatómica de la cabeza con el cuerpo es de 1:8, es decir, que el tamaño de la cabeza cabe ocho veces en el cuerpo. Escalante encuentra que en los códices, tanto nahuas como mixtecos, las proporciones comunes entre la cabeza y el cuerpo son de 1:2.70, tomando la medición desde la mandíbula a la parte superior de la cabeza (Escalante, 1996: 279-280). No obstante, los personajes de los códices mixtecos, en muchas ocasiones, presentan un yelmo o tocado muy elaborado que no permite observar con claridad los trazos de la cabeza y, por lo tanto, su medición no puede ser obtenida cabalmente.

En el caso de los personajes representados como muertos, Escalante (1996) indica que se dibujaban con el ojo cerrado y cabeza caída, sin embargo, este investigador no indaga nada más sobre la forma de las manos, pies, vestimenta y el contexto del muerto. Para Jansen y Pérez (2007: 19) el fallecimiento es registrado por medio de un fardo mortuorio, ojos cerrados y con el nombre del difunto. También proponen que otro significado de los ojos cerrados se debe a que el personaje se encuentra en estado de trance, asociado principalmente a una actividad sacerdotal.

Por su parte, en los códices mixtecos los bultos ancestros se representan sobre diferentes soportes, es decir, en asientos planos como tapetes, taburetes, petates y tronos con o sin respaldo. La forma y el tamaño de los asientos cambian dependiendo del personaje, relacionado con su estatus en vida, mismo que al parecer, no se desvaneció con su muerte. Respecto a los tipos de asiento y la implicación jerárquica que representan en los personajes de los relatos de los códices mixtecos, corresponden a uno de los temas abordados en la tesis doctoral de Manuel Hermann (2005). En el caso de los *códices Selden* y *Bodley*, Hermann indica la gran cantidad de personajes dibujados sobre petates; mediante el análisis iconográfico junto con el estudio de fuentes históricas, corrobora que en la región Mixteca, como en gran parte de Mesoamérica, el personaje representado sobre una estera o petate ostentaba un alto estatus.

El trono fabricado en madera con respaldo en forma escalonada y con colores en rojo y amarillo, conocido en mixteco del siglo XVI como *tayutehe*, representaba el más alto nivel jerárquico que un personaje podía ocupar, reservado sólo a los dioses y a los más grandes gobernantes. Los asientos sin respaldo o taburetes comprenden los siguientes en orden de jerarquía y parecieran ser la representación simplificada de los asientos con respaldo. Por su parte, los asientos de piedra fueron empleados en contextos de actividades ceremoniales (Hermann, 2005: 185-186, 210- 218).

Continuando la revisión del estudio de las posturas, la identificación en cuanto al significado de las posturas corporales y de las manos fue iniciada por Nancy Troike (1982a) sobre el *códice Colombino-Becker I*. Troike (1982b) determina que sólo hay tres formas de representar las manos: apuntando con el dedo índice,

con la palma extendida y sosteniendo objetos. Tanto el dedo apuntando como la palma extendida se sitúan en cinco ángulos diferentes: a) directamente hacia arriba; b) hacia arriba a 45 grados; c) horizontal o ligeramente abajo; d) hacia abajo a 45 grados, y e) directamente hacia abajo. A manera de interpretación, la autora propone que las figuras que gesticulan o tienen movimientos en una zona horizontal están haciendo una petición o solicitud, mientras que las que muestran gesticulaciones en el rango superior, aceptan dicha petición y llevan a cabo los deseos de la otra persona. No obstante, como la misma autora acepta, esta interpretación sólo aplica a las regularidades pictóricas observadas en el *códice Colombino-Becker I*, puesto que no encuentra similitudes en el discurso que pueda aplicarse a otros códigos de filiación mixteca.

Considerando la información antes vertida, debemos hacer mención que en la representación del bulto ancestro puede observarse la cabeza de perfil con los trazos que indican el ojo cerrado, la nariz que sobresale del rostro y el cabello. Hacia la porción inferior se pueden notar los trazos que indican los pies juntos. En la parte media del bulto, se encuentra un elemento con forma trapezoidal en color blanco con líneas en negro. Es evidente la ausencia de las manos. Si reflexionamos el último atributo, podemos establecer que la carencia en la representación de las manos en los ancestros, coincide con la ausencia de vida, puesto que las manos representan movimiento lo cual constituye la indicación de vida. Es mediante la presencia de las manos que se representan acciones como mandar y, en ciertos casos, la obediencia.

Inventario de las representaciones del bulto ancestro

Con el objetivo de advertir las generalidades y diferencias entre las representaciones del bulto ancestro se conformó este inventario en el que se vierte la información de las escenas relacionadas con cada personaje representado.

Al ir construyendo el inventario pudo notarse la repetición del episodio de la muerte de ciertos personajes bajo el mismo contexto entre varios códigos, observación que dio pie a la conformación del capítulo 4 de esta investigación, donde se analiza bajo la óptica del culto a los ancestros el caso de la Familia 1 que

incluyen al señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote y sus hijos los señores 4 Casa, 3 Mono, 10 Lagarto y 10 Águila; y la Familia 2 constituida por el señor 5 Lagarto, 12 Movimiento y Venado, Garra Jaguar. Por tal razón, para evitar ser repetitivo, en este apartado sólo se mencionan brevemente las generalidades de los miembros de la Familia 1 y 2, las demás representaciones de los bultos ancestros se describen ampliamente con la esperanza de que la información pueda servir para futuras investigaciones.

Los bultos ancestros en el códice Bodley

En este apartado se retoman los comentarios al *códice Bodley* realizados por Alfonso Caso (1960) y Maarten Jansen y Gabina Pérez (2005). Los investigadores elaboran página por página el diálogo de los acontecimientos narrados en el documento. En cuanto a la denominación de los números de página y la clasificación de los renglones, la nomenclatura se basa en la establecida por Alfonso Caso quien, asimismo, retomó la enumeración dada por Lord Kingsborough al publicar por primera vez el documento en el siglo XIX.

-Página 3, Banda III. En esta página se narran ciertos acontecimientos ocurridos en tiempos primordiales. Así, en esta banda y en la banda contigua de la página 4, es posible observar las representaciones mortuorias de los señores 4 Casa, 3 Mono, 10 Lagarto y 10 Águila, cuyas muertes sucedieron en la “Guerra que Vino del Cielo”, acaecida hacia el año 12 Pedernal, día 4 Movimiento. Los señores representados eran los hijos del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote, reyes del lugar Monte que se Abre /Insecto (Jansen y Pérez, 2005: 56).

-Página 4, Banda III. Aquí vemos a la señora 12 Zopilote y al señor 12 Lagartija, quienes murieron como resultado de la “Guerra que Vino del Cielo”, en el año 6 Caña en el día 12 Águila. Ambos se encuentran colocados sobre un soporte plano,

ante la presencia de la señora 9 Hierba, representada sobre el Templo de la Muerte, Jansen y Pérez (2005: 57).

Es en este caso que la representación de los bultos ancestros muestra un elemento en forma de S en la parte clara del bulto, es decir, una figura delineada en color negro sobre un fondo blanco. Según Jansen y Pérez (2017: 111), este elemento es conocido en náhuatl como *xonecuilli*, donde el color negro sobre blanco se

asocia con la muerte, elemento que es posible observar como parte de la vestimenta de la señora 9 Hierba cuando es representada frente al templo de la muerte en la página 7, banda IV del *códice Selden*. También Hermann y Libura (2014: 34) notan este elemento en la vestimenta de la señora 9 Hierba, en la página 15, lado anverso del *códice Vindobonensis*.

-Página 8, Banda V. En el contexto de la Segunda Dinastía del señorío de Tilantongo, en el año 9 Perro, día 5 Conejo (1082) falleció el señor 5 Lagarto (Jansen y Pérez, 2005: 61), un alto sacerdote de Tilantongo, quien fue hijo del señor 13 Perro y de la señora 1 Zopilote y quien fuera, a su vez, el padre del señor 8 Venado, Garra Jaguar. En esta representación podemos ver un personaje sin tocado y con un asiento simple.

-Página 14, Banda IV. En el año 12 Caña, 12 Casa, murió el señor 8 Venado, Garra Jaguar, hijo del señor 5 Lagarto y la señora 11 Agua. Fue puesto en un santuario negro en forma de bulto ancestro, decorado con un largo tocado de plumas, como una distinción de estatus propio de un rey tolteca, en opinión de Jansen y Pérez



En esta imagen se puede notar el elemento *xonecuilli* en el *dziyo* de la señora 9 Hierba representada en el *códice Selden*, página 7 Banda IV.



En esta imagen se puede notar los *xonecuilli* como parte de la vestimenta de la señora 9 Hierba en la página 15, lado anverso del *códice Vindobonensis*.

Ta imagen se puede

(2005: 66). A la espalda del señor 8 Venado, Garra Jaguar, se observa un pequeño respaldo de piedra que recuerda al respaldo observado en el contexto de perforación del *septum*.



Fragmento de la página 15, banda IV del *códice Bodley*. El señor 4 Agua, Águila sangrienta y el señor 9 Lagarto, Águila.

-*Página 15, Banda IV*. En el año 4 Casa, día 7 Viento (1341), se registra como producto de una guerra, la muerte de los señores 4 Agua, Águila Sangrienta, y el señor 9 Lagarto, Águila, padre e hijo. Es así que el señor 4 Agua era hijo del señor 13 Viento, quien fuera señor de Tilantongo (*Ibíd.*: 69). De acuerdo con Caso (1960: 45), con ellos acaba la Segunda Dinastía de Tilantongo. Ambos personajes presentan un gran yelmo que indica el sobrenombre, mientras que el asiento sobre el que descansan es sencillo y consta únicamente de un rectángulo en color rojo.



Fragmento de la página 23, banda II del *códice Bodley*. El señor 5 Caña.

-*Página 23, Banda II*. El señor 5 Caña, quien era sacerdote y también señor del Lugar del Cráneo (Caso, 1960: 67-68), murió mientras acompañaba al señor 3 Perro, miembro de la Dinastía de Tlaxiaco, a una visita al oráculo del Templo de la Montaña de Venus, la Gran Planicie de Plumas y el Templo de la Muerte (Jansen y Pérez, 2005: 78). La representación de este ancestro es más complicada, puesto que en cada porción del bulto presenta un trazo con forma parecida a una V. El tocado del personaje también es muy elaborado y parecido al que muestra el señor 8 Venado, Garra Jaguar, en su lugar de depósito tras su muerte que se encuentra en el *códice Bodley*, página 14, banda IV.

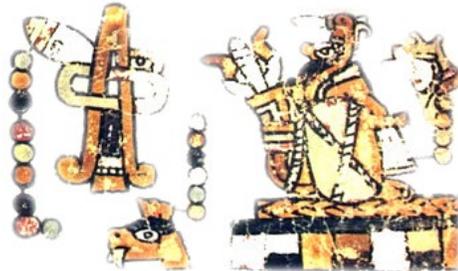


Fragmento de la página 26, banda II del *códice Bodley*. El señor 12 Lluvia.

-*Página 26, Banda II*. El señor 12 Lluvia, gobernante del lugar del Observatorio, era hijo del señor 13 Serpiente y la señora 13 Flor, Telaraña (Caso, 1960: 66). La muerte

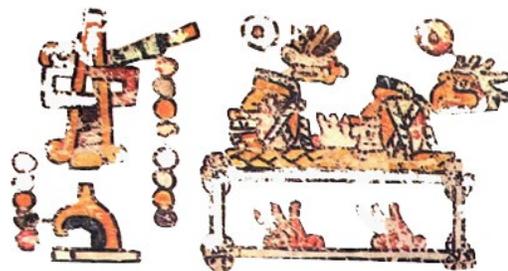
del señor 12 Lluvia, registrada para el año 7 Casa (1305) en el lugar Montaña Partida Viento, ocasionó una división en la línea dinástica de Tlaxiaco (Jansen y Pérez, 2005: 80).

-*Página 28, Banda II.* El señor 4 Viento, *Xiuhcoatl*, gobernante de *Ñuu Yuchi*, Lugar del Pedernal, falleció en el año 9 Pedernal, día 6 Perro (1164 d.C.) (Jansen y Pérez, 2005: 82). El asiento sobre el que descansa el personaje es muy elaborado, una especie de plataforma que presenta varios colores sobre la cual se encuentra un petate. El tocado y el elemento de la espalda se representan notablemente, denotando la importancia del personaje al marcar los componentes de su sobrenombre de forma tan precisa sobre su bulto mortuario.



Fragmento de la página 28, banda II del códice Bodley. El señor 4 Viento, *Xiuhcoatl*.

-*Página 29, Banda I.* En el año 8 Caña, día 5 Casa, en el lugar del Río de la Arena, los bultos mortuarios divinizados de la señora 1 Hierba y el señor 1 Águila fueron quemados (Jansen y Pérez, 2005: 85). Según la opinión de John Pohl,²³ el quemar los cuerpos de la señora 1 Hierba y su hijo el señor 1 Águila, significó el fin de la dinastía del Lugar de Pedernales.



Fragmento de la página 29, banda I del códice Bodley. La señora 1 Hierba y el señor 1 Águila.

Es interesante notar que, aunque los bultos de la señora 1 Hierba y 1 Águila fueron dibujados sobre una pira a punto de ser quemados, la indicación de un petate, con sus implicaciones de poder, se encuentra presente. La representación tan meticulosa del petate, en el contexto de una pira, es decir, en un contexto fúnebre, hace la constante indicación del estatus de nobleza de los personajes que,

²³ Información consultada en diciembre del 2018 en la página de internet: <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/bodley/index.html>

sin embargo, contrasta con la carencia en los atributos que indican la diferenciación de género en los mismos.

-*Página 34, Banda IV.* En el año 9 Caña (1099) se registra la muerte del señor 11 Viento, Tigre Sangriento, quien fue el gobernador del lugar Bulto Rojo y Blanco, sitio conquistado por 8 Venado, Garra Jaguar, (Jansen y Pérez, 2005: 88). En ambos costados del bulto se puede notar un elemento parecido a una vírgula. En la misma página, banda III, se observa vivo al señor 11 Viento, Tigre Sangriento, con la vestimenta acorde con su sobrenombre, mientras que cuando es representado muerto, aparece con un *xicolli* color blanco con rayas en forma de V en color negro, es decir, que se puede observar el cambio de vestimenta como parte del ritual funerario.



Fragmento de la página 34, banda IV del *códice Bodley*. El señor 11 Viento, Tigre Sangriento.

-*Página 35, Banda I.* Los acontecimientos plasmados en esta banda forman parte de lo que Caso (1960: 99) denomina como “notas aclaratorias”, que hablan sobre acontecimientos ocurridos en otros momentos. Los bultos del señor 12 Lagartija y la señora 12 Zopilote se localizan sobre un soporte plano, que a su vez, se encuentra sobre una estructura que da la impresión de ser un templo, al centro parece tener la indicación del glifo de Monte que se abre.

Los bultos ancestros en el códice Selden

Aquí se retoman los comentarios del *códice Selden*, los números de página y la clasificación de los renglones propuestos por Alfonso Caso (1960), Maarten Jansen y Aurora Pérez (2007). Al igual que en el *códice Bodley*, los bulto ancestros representados en el *códice Selden* presentan una iconografía compleja, con tocados elaborados, asientos diversos, e incluso en algunos casos, sobre el bulto mortuario se plasmó la representación de los atributos que conformaban el sobrenombre del personaje en vida. En los trazos que conforman el cuerpo de los

bultos ancestros se observa un color amarillo uniforme, con una cuerda blanca que da una forma cuadripartita al bulto.

En comparación con los ancestros representados en el *códice Bodley*, los ancestros del *códice Selden* no presentan los trazos que corresponden a los pies, a excepción de los señores 3 Lagarto, Jaguar Sol, y el señor 7 Casa, Águila Sol, representados en la página 12, banda IV.

-*Página 12, Renglón IV*. Esta página se inserta en la sección del código que cuenta la relación que se formó entre los gobernantes de *Añute* con señores de la región Nahuatl, es decir las páginas 11 a la 13. En el año 9 Pedernal (1372 d. C.), día 7 Conejo, se representa la muerte de los señores 3 Lagarto, Jaguar Sol y 7 Casa, Águila Sol, en un ritual de arco y flecha sobre el lugar del Montón de Greda y Monte de las Hachas. Ambos eran hijos del señor 9 Lagartija, El Mexicano, y de la señora 12 Venado, *Quechquémitl* (Poder) de la Guerra, gobernantes de Añute (Jansen y Pérez, 2007:



Fragmento de la página 12, renglón IV del *códice Selden*.
El señor 3 Lagarto, Jaguar Sol y el señor 7 Casa.

245). Ambos personajes se representan sobre un asiento diferente, en el caso del asiento del señor 7 Casa, se observa más elaborado puesto que muestra los soportes de tipo greca, tal vez se debe a que se trataba del primogénito, según el orden de la descripción que se hace en el código de los hijos del señor 9 Lagartija, El Mexicano, príncipe de Añute y de la señora 12 Venado, *Quechquémitl*, Poder de la Guerra, princesa que provenía de *Cuauhtinchan* (*ibídem.*: 232).

-Página 16, Renglón II. Dentro de las páginas 13 a 20 se encuentra la mención de los gobernantes de Añute hasta la época Virreinal. En el día 9 Viento se registra la muerte del señor 3 Muerte, Pájaro Precioso, quien fuera heredero al trono de Añute, puesto que era hijo del señor 10 Mono, Lluvia, Guerra del Cielo y de la señora 5 Agua, Joya de Donde Salió el *Ñuhu*, quien a su vez era hija del señor 4 Venado, El Mexicano, y de la señora 10 Agua, Pluma Larga Sagrada, gobernantes del lugar conocido como el Llano de Piedras Atravesadas (*ibíd.*: 259).



Fragmento de la página 16, banda II del *códice Selden*. El señor 3 Muerte, Pájaro Precioso.

El señor 3 Muerte aparece con el tocado indicativo de su sobrenombre, un asiento con soportes en forma escalonada y con respaldo para recargar la espalda. Aparece acompañado con una tira de papel cortada cubierta con sangre.

-Página 17, Renglón I. En el año 13 Pedernal (1480 d. C.), día 8 Venado, murió el señor 1 Mono, Lluvia-Sol, quien por concordancia de fechas, Jansen y Pérez infieren que se trataba del hermano, ahijado, del señor 3 Muerte (*ibíd.*: 268, 324-325). La cara sobre el bulto ancestro fue dibujada de igual manera que cuando



Fragmento de la página 17, renglón I del *códice Selden*, página 17, renglón I. El señor 1 Mono, Lluvia Sol.

estaba con vida, es decir, con los atributos del dios de la lluvia *Dzahui*. En la página anterior, es decir, en la página 16, banda IV, en el año 1451 d.C., se observa contrayendo matrimonio al señor 1 Mono, Lluvia Sol, con la señora 7 Agua, Sol Emplumado. Entre ambas escenas se observa el cambio de asiento, esto es, que durante la escena en vida, el señor 1 Mono se encuentra sobre un taburete cubierto de piel de jaguar y, al ser representado como bulto ancestro, fue plasmado sobre un asiento con base escalonada sin respaldo. Durante la escena en la que el señor 1 Mono defiende Añute contra el ataque del señor 3 Mono, Jaguar de los Mexicanos, ocurrido en el año 8 Casa (1449 d. C.) (*ibíd.*: 266), el regente de Añute

presenta un moño en la cabeza. Por su parte, durante la escena destinada a su muerte, el señor 1 Mono ya no presenta dicho atributo sobre la cabeza.

-*Página 17, Renglón I.* La señora 7 Agua, Sol Emplumado, quien fuera la primera esposa del señor 1 Mono, murió en el año 10 Casa (1477 d. C.), día 7 Movimiento (*ibíd.*: 268). La señora 7 Agua, Sol Emplumado, era hija de los segundos reyes de la cuarta Dinastía de Tilantongo (Caso, 1964: 43), por lo tanto, en la representación de la señora, su estatus queda siempre en evidencia, puesto que tanto en su representación en vida (página 16, renglón II) como en su muerte, se muestra sobre un amplio trono con soportes escalonados, portando su tocado trenzado y papeles con sangre.



Fragmento de la página 17, renglón I del *códice Selden*, La señora 7 Agua, Sol Emplumado.

-*Página 18, Renglón III.* El señor 4 Caña, Venus Sol, fue el segundo hijo del señor 4 Serpiente, Águila Sangrienta, y la señora 5 Mono, Semilla de Monte que se Abre, gobernantes de Añute. En el *códice Selden*, se ve representado el nacimiento, matrimonio y muerte del señor 4 Caña, en la página 17, renglón IV y página 18, renglón II y III, respectivamente. Debido a que al momento de su muerte, aún reinaban sus padres, el señor 4 Caña nunca llegó a convertirse en rey de Añute (Jansen y Pérez, 2007: 269-270). En la representación del nacimiento, el señor 4 Caña no se muestra sobre ningún asiento, sólo con la indicación del cordón umbilical atada a la fecha 2 Conejo (1482 d.C.). Durante el matrimonio aparece sobre el consabido petate y sentado sobre un pequeño banco. A su muerte en el año 3 Casa (1509 d. C.), día 1 Jaguar (*ibídem.*: 270), el señor 4 Caña es representado sobre un gran trono con la base escalonada, sin respaldo, con papeles cubiertos con sangre y sobre el rostro, en las tres representaciones, siempre se observan círculos rojos y la mandíbula descarnada.



A la izquierda, fragmento del *códice Selden*, página 17, renglón IV, nacimiento del señor 4 Caña, al centro, fragmento de la página 18, renglón II, matrimonio del señor 4 Caña con la señora 2 Movimiento, a la derecha, fragmento de la página 18, renglón III, muerte del señor 4 Caña.

-Página 19, Renglón I. Para el año 12 Conejo (1518 d. C.), día 2 Casa (*Ibíd.*: 269, 276), se registra la muerte de la señora 5 Mono, Semilla de Monte que se Abre, quien fuera hija del señor 10 Lluvia, Lluvia-Sol, y de la señora Cinco Viento, Guirnalda de Flores de Cacao, gobernantes de Ciudad Negra (*Ñuu Tnoo/Tilantongo*).

La señora 5 Mono se observa contrayendo nupcias en la página 17, renglón II, con el señor 4 Serpiente, Águila Señorial, Garra Sangrienta, gran gobernante de Añute.



Fragmento de la página 19, renglón I del *códice Selden*. La señora 5 Mono, Semilla de Monte que se Abre.

-Página 19, Renglón II. El señor 4 Serpiente, Águila Señorial, Garra Sangrienta, fue hijo del señor 1 Mono y la señora Siete Agua, Sol Emplumado, quien fuera un gran gobernante de Añute. Él murió en el año 1 Pedernal (1520 d. C.), día 1 Movimiento y es representado sobre un *tayutehe* o gran trono con soportes y respaldo con forma escalonada.

-Página 20, Renglón I. El señor 13 Hierba, Serpiente de Fuego, fue hijo del señor 4 Venado y la señora 12 Zopilote, quienes eran reyes de Tilantongo (*ibíd.*: 249). Este personaje aparece en



Fragmento de la página 19, renglón II del *códice Selden*. El señor 4 Serpiente, Águila Señorial, Garra Sangrienta.

la página 19, renglón II, donde según la interpretación de Jansen y Pérez (*ibíd.*: 276), se convirtió en el nuevo rey de Añute mediante una conquista y posterior matrimonio con la señora 2 Jaguar, Joya en Llamas, quien, en el año 1523 d. C., vino de la Ciudad de las Llamas (*Ñuu Ndecu/Achiutla*). La muerte del señor 13 Hierba es registrada para el año 9 Casa (1541 d. C.), día 10 Viento. Entre las representaciones de la toma del trono y su muerte, se puede observar el cambio en el tamaño del trono sobre el cual se posa este personaje, mostrándose mucho más grande cuando el personaje es representado como bulto ancestro.



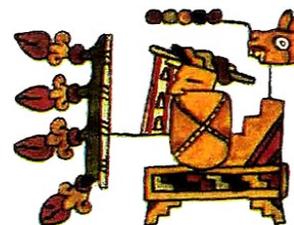
Fragmento de la página 20, renglón I del *códice Selden*. El señor 13 Hierba, Serpiente de Fuego.

-*Página 20, Renglón I*. De acuerdo con Jansen y Pérez (2007:280), el nombre del señor aquí representado es 11 Cráneo, Águila Señorial, quien fue hijo del señor 13 Hierba y la señora 2 Jaguar. Según Caso (1964: 47), el señor 11 Cráneo fue rey del lugar La Montaña que Escupe, quien aparece muerto al mismo tiempo que la señora 5 Jaguar, Guirnalda de Flores de Cacao, producto de algún accidente o enfermedad. De esta forma, el señor 11 Cráneo es representado sobre un *tayutehe* o gran trono con soportes y respaldo con forma escalonada y con papeles cortados cubiertos con sangre.



Fragmento de la página 20, renglón I del *códice Selden*, página 20, renglón I. El señor 11 Cráneo, Águila Señorial.

-*Página 20, Renglón II*. La señora 5 Jaguar, Guirnalda de Flores de Cacao, quien murió en el año 9 Casa (1541 d. C.), día 10 Viento (Jansen y Pérez, 2007: 280), fue esposa del señor 11 Cráneo. La señora 5 Jaguar es representada sobre un *tayutehe* con soportes y respaldo con forma escalonada y con papeles cortados cubiertos con sangre.



Fragmento de la página 20, renglón II del *códice Selden*. La señora 5 Jaguar, Guirnalda de Flores de Cacao.

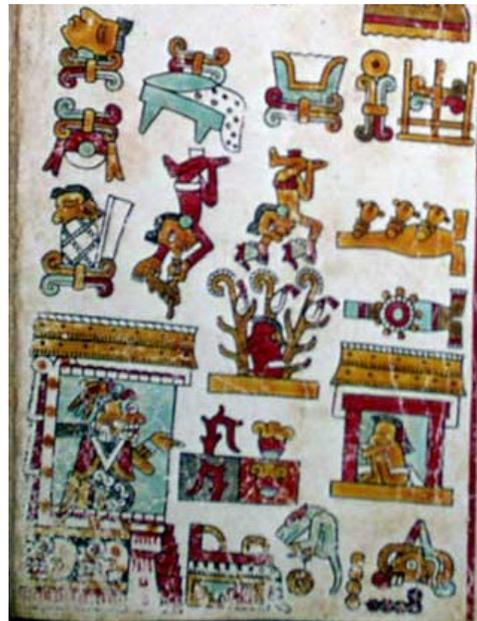
Los bultos ancestros en el Códice Vindobonensis

En el *códice Vindobonensis* se observan pocas representaciones de bultos ancestros, sin embargo, las mismas son muy particulares. En comparación con los ancestros representados en los *códices Selden* y *Bodley*, los ancestros del lado anverso del *códice Vindobonensis* no presentan trono, tocados elaborados o nombre del personaje, pero sí se percibe la postura característica para los mismos: posición sedente, un textil que recubre el cuerpo, que en este códice es de color blanco y muestra la representación de una cuerda parecida a una red; trazos que indican la cabeza, cabello, ojos, nariz y los adornos propios de la nobleza, esto es, las orejeras. De tal manera que es en el lado anverso en donde se observa la mayor cantidad de ancestros, y lo interesante es, que debido a la naturaleza del relato, se muestran las ofrendas dedicadas a ellos.

En este apartado, para la descripción de las páginas del códice pertenecientes a escenas con bultos ancestros, se retoma la interpretación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Aurora Pérez (1992a), quienes siguen la paginación dada desde la primera impresión del documento, encontrada en la obra de Lord Kingsburg.

-Lado anverso, página 15. Esta lámina forma parte del discurso pictórico referente a la inauguración de los señoríos y las dinastías en el Poniente. En el año 9 Conejo, día 1 Lagarto, en la cual se puede ver a la señora 9 Hierba sobre el Templo de la Muerte supervisando una ceremonia, donde se observa la

presencia de un ancestro, sangre y corazones sobre la tierra, un muerto en una casa, un muerto en la milpa, ornamentos de jade y oro, gente que baja con jícaras de sangre y ofrendas de tabaco, así como también un anillo, una cara del dios Xipe, una ofrenda de masa hecha en metate, una cazuela, una cuenta y un ritual de juego



Fragmento de la página 15 del *códice Vindobonensis*. Representación de un bulto ancestro durante la inauguración de las dinastías y señoríos del Poniente.

de palos (Anders *et al.*, 1992a: 164). El bulto ancestro se encuentra sobre un soporte en cuatro colores desde él sale una tira de papel. Asimismo, parte de las ofrendas que también conforman la ceremonia se colocan sobre el mismo símbolo donde permanece el ancestro. Según Anders y colaboradores (*ibídem.*: 221), el símbolo de los cuatro colores se trata de un atado de volutas que significan ofrenda y/o ceremonia, asociado a un ritual de las cuatro direcciones.

-*Página 22.* En el contexto de la inauguración de los señoríos y las dinastías del Norte, se encuentra esta página que muestra un complejo ritual del fuego nuevo en el



Fragmento de la página 22 del *códice Vindobonensis*. Bulto ancestro presente en ritual del fuego nuevo.

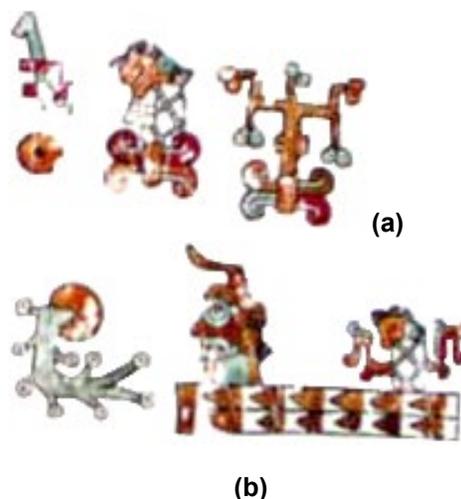
que se hace una ofrenda a los ancestros, el cual consiste en un anillo, una cara sobre un atado de volutas, una ofrenda de masa hecha en metate, una cazuela, una cuenta, una ceremonia de juego de palos y cuentas que andaban en el valle (*ibíd.*: 151). Al igual que el ancestro de la página 15, el personaje se encuentra sobre un atado de volutas desde el que sale un papel. Las ofrendas, a excepción de las cuentas que andaban en el valle, tienen asociados el símbolo de atado de volutas.

-*Página 24.* Esta página comprende el ritual de los hongos alucinógenos, durante el primer año de la época primordial, en la llanura de los difuntos antiguos, donde se adoraba al dios de la lluvia (*ibíd.*: 146). Aquí observamos al bulto ancestro sobre un soporte a manera de tapete y con una vírgula en color rojo que parece atravesarlo.



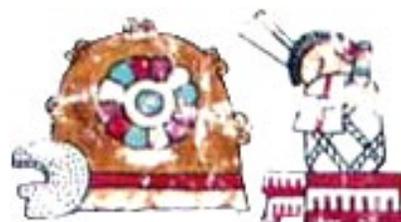
Fragmento de la página 24 del *Códice Vindobonensis*. Representación de un bulto ancestro durante el ritual de los hongos alucinógenos.

-Página 27. En el contexto donde se representan a sacerdotes que hacen una serie de ceremonias a los árboles y los ancestros en Apoala, podemos observar dos bultos ancestros: el primero, localizado hacia la parte superior (a), el tipo de soporte donde se encuentra el bulto ancestro y el árbol sagrado presentan la misma forma, es decir, el atado de volutas, sólo el patrón de colores es un tanto diferente. En el bulto ancestro de la parte inferior (b), los sacerdotes hacen ofrenda ahora a las cuevas y en las llanuras se escucha el canto de los difuntos, y asociado a éste, se observa el envoltorio del dios de la lluvia (*ibíd.*:140). En estas representaciones notamos la asociación del bulto ancestro con las cuevas y con la deidad de la lluvia. Es evidente la presencia de una vírgula en colores rojo y verde que atraviesa al personaje; los colores y la longitud indican, según Delgado (2010: 20 y 23), un diálogo o discurso que representa algo precioso.



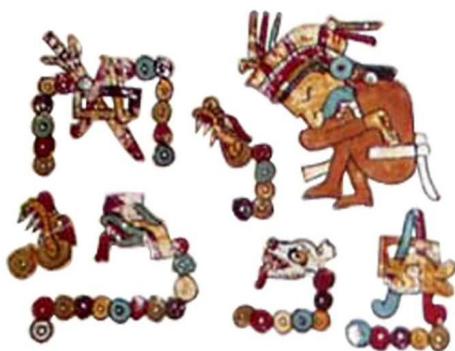
Fragmento de la página 27 del *códice Vindobonensis*. Representaciones de bultos ancestros durante ceremonias en Apoala.

-Página 40. Durante la escena de la enumeración y elogio de los lugares y de sus fechas sagradas, en el año 1 Caña, día 1 Lagarto, se observa un ancestro sobre un templo sagrado (Anders *et al.*, 1992a: 104). Según la clasificación de Hermann (2005: 220) sobre los asientos como símbolo de poder, sólo los dioses o parejas creadoras son representados sobre los adoratorios o basamentos piramidales, siendo éste último el caso del ancestro representado aquí. Además puede observarse la presencia de papel con sangre.



Fragmento de la página 40 del *códice Vindobonensis*. Bulto ancestro sobre templo sagrado.

-Lado reverso, página V. En el contexto que narra los nacimientos y alianzas de la primera dinastía de Tilantongo, está plasmado el nacimiento y la posterior muerte, en el año 6 Pedernal, día 5 Movimiento, es decir, en el año 1096 d.C., del señor 2 Lluvia, veinte jaguares (*Ocoñaña*), hijo del señor 5 Movimiento, humo del cielo, y de la señora 2 Hierba, Quetzal precioso, (Anders *et al.*, 1992a: 197). Este personaje era el último miembro de la primera dinastía de Tilantongo.



Fragmento de la página VII del *códice Vindobonensis*, lado reverso. El señor 5 Lagarto, Lluvia Sol.

En esta representación observamos un cambio en la indumentaria del muerto, puesto que no presenta el textil que envuelve al personaje, por lo que se muestra el cuerpo colocado en posición sedente con los brazos cruzados sobre las rodillas, la cabeza agachada y pintura roja en la mandíbula. Además se representa el *maxtlatl* en color blanco con líneas rojas, orejeras y ningún soporte.



Fragmento de la página V del *códice Vindobonensis*, lado reverso. El señor 2 Lluvia, Veinte Jaguares.

-Página VII. En las páginas dedicadas a nombrar los inicios de la segunda dinastía de Tilantongo, aparece plasmada la muerte del señor 5 Lagarto, Lluvia Sol, quien murió en el año 13 Caña, día 12 Serpiente, quien fue sumo sacerdote del Templo del Cielo de Tilantongo, hijo del Señor 13 Perro, Pájaro de Venus, y la Señora 1 Zopilote, Falda de la Lluvia, gobernantes del lugar Río de la Cinta Roja (*ibídem.*: 200-203). La representación del señor 5 Movimiento es sin el envolvente, el cuerpo colocado en posición sedente con los brazos cruzados sobre las rodillas, presenta un tocado elaborado, orejeras, barba en color azul y en la mano se observan garras.

-Página IX. En el año 12 Caña, día 1 Hierba (1159 d. C.), muere el señor 8 Venado, Garra Jaguar. Su padre era el señor 5 Lagarto, Lluvia Sol, alto sacerdote de Tilantongo y su madre era la señora 11 Agua (*ibídem.*: 203). En su representación se

muestra sentado sobre un taburete que, a su vez, se encuentra sobre una especie de tapete con rayas blancas y rojas, donde el cuerpo fue acomodado en posición sedente con los brazos cruzados sobre las rodillas. Aquí es interesante notar que el famoso e importante señor 8 Venado, Garra Jaguar, no presenta mortaja, sólo se muestra ataviado con un braguero, barba pintada de rojo y orejeras.

Los bultos ancestros en el códice Nuttall

Las láminas del *códice Nuttall* que muestran escenas con bultos ancestros son pocas, sin embargo, cuentan con una amplia carga simbólica que ha permitido a varios especialistas generar diversas ideas sobre su posible significado. El *códice Nuttall* es un documento bello y complejo, cuya interpretación es difícil por lo que en palabras de Manuel Hermann (2008), existen muy pocas ediciones del códice completo con comentarios. En este apartado se retoman las interpretaciones hechas por Anders y colaboradores (1992b) y Hermann (2006, 2008).

Herman (2008:12) nota que existen episodios en común narrados entre los *códices Bodley, Selden, Vindobonensis* y *Colombino-Becker I*, sin embargo, sólo el *códice Nuttall* relata el episodio de la ceremonia de casamiento de la señora 3 Pedernal y el cambio de lugar del culto al bulto sagrado de Quetzalcoatl, por lo que en opinión, el *códice Nuttall* es más antiguo que el *códice Bodley* y el *códice Vindobonensis*.

-*Lámina 4*. Cuenta un episodio de la “Guerra que vino del cielo”. Al final de la Guerra, en el año 12 Pedernal, día 12 Movimiento, el Señor 4 Serpiente realiza el sacrificio de un águila, cuyo corazón es ofrecido al Señor 7 Flor, y la sangre de dicho animal va hacia la boca del Señor 4 Movimiento (Hermann, 2008: 20).



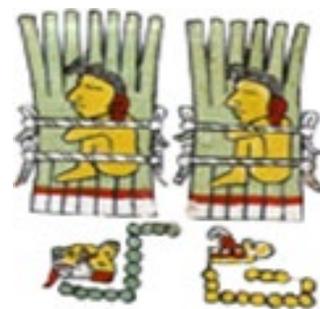
Fragmento de la lámina 4 del *códice Nuttall*. El señor 7 Flor y el señor 4 Movimiento.

Los personajes representados tienen una compleja indumentaria. El señor 4 Movimiento es mostrado envuelto en un textil en color blanco con una cuerda sobre

el cuerpo, es evidente la pintura facial en color negro y rojo, el tocado en alusión a dios Xipe y el pelo erizado, denominado pelo de muerto por Jansen y Pérez (2007: 70). Por su parte, el señor 7 Flor también se encuentra envuelto en un textil de color blanco con tocado de águila. Ambos señores se ven frente a frente.

Dos volutas en color negro y anaranjado salen de ambos personajes desde la cabeza y hacia arriba, mismas que según Delgado (2010: 45) hacen alusión a algún olor corporal. Al observar diversos elementos en el *códice Nuttall*, se advierte que el mismo tipo de volutas, en color y forma, salen de los lugares identificados como temazcales, es decir, que también pueden simbolizar humo.

Hacia la parte superior y sobre los señores 7 Flor y 4 Movimiento, están presentes dos individuos con cuerpo pintado de negro, aunque el de la derecha presenta un tocado de flor (Hermann, 2008: 21), ambos presentan vestimenta sencilla y sin nombre personal, con un manojo de flores en la espalda y lo que resalta es que de su boca sale un conjunto de volutas en tres colores: verde, amarillo y rojo. Es notable la semejanza de estos



Fragmento de la lámina 20 del *códice Nuttall*. Los señores 13 Jaguar y 13 Hierba.

personajes con volutas frente a un bulto ancestro con los personajes representados en la escena de la página 27 del *códice Vindobonensis* que, en opinión de Anders y colaboradores (1992a), en una llanura donde se encarna un ancestro se representa mediante una voluta el canto del mismo. Es decir, probablemente, que en una parte del ritual dedicado al ancestro se ofrecían cantos o palabras preciosas.

-Lámina 20. El tema de la página es la “Guerra contra la Gente de Piedra” y nos presenta tres formas de tratamiento mortuario. Al centro de la lámina, asociados a la fecha 3 Caña, día 1 Lagartija (963 d. C.) (Hermann, 2006: 54), aparecen representados a manera de bulto ancestro la señora 12 Zopilote y el señor 12 Lagartija, envueltos en un textil de color blanco con la representación de una cuerda atada, orejeras en color rojo y verde, papeles ensangrentados y con un pequeño bulto en color blanco con líneas en rojo y blanco atado a la espalda. Debajo de los

señores 12 Zopilote y 12 Lagartija, aparecen muertos los señores 13 Jaguar y 13 Hierba con la postura corporal sedente y atados sobre una hierba. Ambos individuos aparecen desnudos y sin ningún adorno corporal, sólo con las orejas en color rojo.

Hacia el extremo inferior izquierdo de la lámina, se observan dentro de una estructura de madera a los señores 4 Casa y 3 Mono, quienes eran hijos de los señores 12 Zopilote y 12 Lagartija, reyes del lugar Monte que se Abre-Insecto. En la base de la estructura se halla el año 3 Caña, 8 Movimiento, donde ambos personajes se encuentran envueltos en un textil color blanco, un pequeño bulto en color blanco y rojo atado a la espalda, pintura facial en color blanco con rayas, orejeras en color rojo y blanco, una cinta atada en la frente y un tocado en forma de moño color blanco. De la cara de ambos personajes salen volutas de humo.

-Lámina 81. El acontecimiento mostrado aquí es la muerte y exequias del señor 12 Movimiento, medio hermano del señor 8 Venado, Garra Jaguar. El año registrado de su muerte es el 10 Pedernal, día 11 Muerte, que corresponde con el año 1100 d.C. (Hermann, 2008: 99). El señor 12 Movimiento es representado con un rico atuendo con collares de oro, grandes orejeras, un yelmo de jaguar, asimismo, el textil que recubre el cuerpo está pintado en rojo con la indicación de las cuerdas en color blanco. El contenedor del cuerpo comprende una estructura de madera con dos antorchas amarradas a los extremos, en cuyo interior puede percibirse un relleno en color gris oscuro con volutas en rojo, amarillo y verde, motivos relacionados con el fuego (Delgado, 2010: 35).



Fragmento de la lámina 81 del *códice Nuttall*. Ritual funerario del señor 12 Movimiento.

Los bultos ancestros en el códice Colombino-Becker I

La forma de leer el documento varía dependiendo de la metodología de cada estudioso que, para motivos de esta investigación, sigue la propuesta de Manuel Hermann (2017a) quien numera las páginas mediante números arábigos y en cada

banda utiliza números romanos, partiendo de arriba hacia abajo. Los muertos representados en el *códice Colombino-Becker I* no comparten las regularidades vistas en los bultos ancestros identificados en los códices *Selden*, *Bodley*, *Vindobonensis* y *Nuttall*, mostrando así, la particularidad pictórica del código en cuestión. No obstante, a pesar de no presentar los atributos de los bultos ancestros que se propone en esta investigación, se hace la descripción de aquellos personajes que se encuentran en concordancia entre los otros cuatro códices y el *códice Colombino-Becker I*, puesto que se considera que representan una parte del culto a los ancestros.

-*Página 6, renglón I.* En el año 12 Movimiento, día 11 muerte (1100 d. C.), se realizó el ritual funerario practicado al señor 12 Movimiento, medio hermano del señor 8 Venado, Garra Jaguar. Al morir el señor 12 Movimiento fue representado dentro de una caja mortuoria quien, al parecer, viste una



Fragmento de la página, 6 renglón I del *códice Colombino-Becker I*. El señor 12 Movimiento.

túnica en color rojo, un tipo de vestimenta distintiva de los grandes señores. En este caso, hay presencia de teas en las orillas de la caja y el señor 8 Venado, Garra Jaguar aparece con el cuerpo pintado de negro y con un gran yelmo otorgando ofrendas, mientras que un sacerdote le prende fuego a la caja mortuoria. Por parte de otro sacerdote recibe ofrendas de tabaco y un tapete con hierbas anudadas (Hermann, 2017: 70).

-*Página 6, renglón II.* Continúa el ritual funerario del señor 12 Movimiento, donde se observa a este ya dentro de un envoltorio, desde el cual salen huesos atados con moños, una especie de papel de color blanco con líneas rojas y, por debajo del envoltorio, se observa la convención de atado de volutas, señal de ofrenda. El señor 8 Venado, Garra Jaguar aparece de nueva cuenta con el cuerpo pintado de negro y le otorga una ofrenda de tabaco.

REFERENCIAS



REFERENCIAS

Acuña, Rene (editor)

1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo I, IIA-UNAM, México.

Alberto Barroso, Verónica y Javier Velasco Vázquez

2010 “Manipulación del cadáver y práctica funeraria entre los antiguos canarios: la perspectiva osteoarqueológica”, en Tabona, Revista de Prehistoria y Arqueología, núm. 18, 2009-2010, Universidad de La Laguna, Santa Cruz Tenerife: 91-120.

Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez

1992a *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Sociedad estatal quinto centenario (España), Akademische druckund verlagsanstalt (Austria) y Fondo de Cultura Económica (México), México.

1992b *Crónica Mixteca, El Rey 8 venado, Garra Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche Nuttall*, Sociedad estatal quinto centenario (España), Akademische druckund verlagsanstalt (Austria) y Fondo de Cultura Económica (México), México.

Apud-Peláez, Ismael Eduardo

2017 “Antropología, psicología y estados alterados de conciencia. Una revisión crítica desde una perspectiva interdisciplinaria” en Revista Cultura y Droga, 22 (24), Universidad de Caldas, Colombia: 34-58.

Arellano Hernández, Alfonso, Laura Rodríguez Cano, María del Carmen Cortés Sánchez, Laura Diego Luna y Gonzalo Elías Reyes Hernández

2017 “Los nombres de las divinidades mixtecas según las fuentes etnohistóricas:”, en Escrituras en documentos y códices” en *Lenguas mixteca, náhuatl, zapoteca y otomí: documentos y análisis de textos de lenguas indígenas, vol. II*, Valentín Peralta Ramírez, Israel Martínez Corripio y Laura Rodríguez Cano (coordinadores), INAH, México: 23-63.

Aufderheide, Arthur

2003 *The scientific study of mummies*, Cambridge University Press, USA.

Ayala, Falcón, Maricela

2002 *El bulto ritual de Mundo Perdido*, Tikal, Cuaderno del Centro de Estudios Mayas núm. 27, UNAM, México.

Batres, Leopoldo

1889 *Momia tolteca*, Antropología Mexicana, Tipografía de la Escuela Nacional de Arte y Oficios, México.

Bellas, Mónica Lynn

1997 *The body in the mixtec codices: birth, purification, transformation and death*, PhD dissertation in University of California Riverside, USA.

Bernal, Ignacio

1945 “Exploraciones en Coixtlahuaca, Oaxaca” en Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, Tomo 10, Sociedad Mexicana de Antropología, México: 5-76.

Blomster, Jeffrey P.

2011 “Bodies, Bones and Burials. Corporeal Constructs and Enduring Relationships in Oaxaca, México”, en *Living with the Dead. Mortuary Ritual in Mesoamerica*, James L. Fitzsimmons y Izumi Shimada (editores), The University of Arizona Press, USA: 102-160.

Brady James y Keith M. Prufer

2005 “Introduction: a history of Mesoamerican cave interpretation”, en *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, James E. Brady and Keith M. Prufer (editores), University of Texas Press, Austin, USA: 1-17.

Burgoa, Francisco de

[1674]1934 *Geográfica descripción*, Tomo I, Talleres gráficos de la nación, México.

Byland, Bruce y John Pohl

1994 *In the Realm of 8 Deer*, University of Oklahoma Press, USA.

Caso Alfonso

1949 “El mapa de Teozacoalco”, Cuadernos Americanos, VIII (5), Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, México: 145-181.

1960 *Interpretación del Códice Bodley 2858*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

1964 *Interpretación del Códice Selden 3135*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

1966 *Interpretación del Códice Colombino-Becker I*, Sociedad Mexicana de Antropología, México: 11-47.

1992 *Reyes y reinos de la mixteca*, Fondo de Cultura Económica, México.

[1933]2003 *Obras: El México antiguo 3 (Mixtecas y Zapotecas)*, El Colegio Nacional, México.

Castiñeiras González, Manuel Antonio

2007 “El método iconológico de Erwin Panofsky: la interpretación integral de la obra de arte”, en *Introducción al método iconográfico*, editorial Ariel, España: 63-96.

Chamberlain, Andrew y Michael Parker

2001 *Earthly Remains, the history and science of preserved human bodies*, Oxford University Press, Great Britain.

Choza, Jacinto

2016 *El culto originario: la religión paleolítica*, Thémata, España.

Comas, Juan

1974 *Orígenes de la momificación prehispánica en América*, Anales de Antropología, UNAM, México.

Conrad Geoffrey W. y Arthur Demarest

1990 *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza editorial mexicana y CONACULTA, México.

Correa Valdivia, Paulo César

2013 *In toptli in petlacalli, in piyalli in nelpilli: contener y revelar el poder divino. Los envoltorios sagrados en los códices del centro de México*, Tesis de Maestría, UNAM, México.

Cortés Sánchez, María del Carmen

2014 *Los envoltorios sagrados de la Mixteca en la cosmovisión mesoamericana*, Tesis de licenciatura, ENAH, México.

Dalen Luna Pieter D. van

2012 “Arqueología tardía del valle Chancay-Huaral: identificando la nación Chancay”, en *Revista Investigaciones sociales*, Vol. 15, núm. 28, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú: 271-283.

Delgado Darías, Teresa, Ibán Suárez Medina, Verónica Alberto Barroso, Javier Velasco Vázquez, Marco Moreno Benítez y Félix Mendoza Medina

2018 “Momias. Biografías en 3D. Una nueva mirada a los restos humanos momificados de la población prehispánica de Gran Canaria”, en *Centro de Estudios Financieros*, núm. 9 (enero-abril), Universidad de España, España: 53-82.

Delgado, Arteaga Miriam Lidiett

2010 *La representación de la palabra en los Códices Mesoamericanos*, Tesina para obtener el grado de Licenciada en Historia, UNAM, México.

Díaz Martínez, Soledad

2012 “Conservación *in situ* para restos bioarqueológicos, óseos y momificados. Preservar desde el principio”, en *Momias. Manual de buenas prácticas para su preservación*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaría General Técnica, España: 45-64.

Escalante, Gonzalbo Pablo

1996 *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI*. Tesis para optar por el grado de Doctor, UNAM, México.

2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictórico*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fitzsimmons, Janet

2005 “Prehispanic rain ceremonies in Blade Cave, Sierra Mazateca, Oaxaca, México”, en *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*, James E. Brady y Keith M. Prufer (editors), University of Texas Press, Austin USA: 91- 116.

Furst, Jill Leslie

1978 *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A commentary*, Institute For Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, publication no. 4. USA.

García Leyva, Jaime

2016 *Na Savi, Gente de Lluvia*, Gobierno del Estado de Guerrero/ Secretaría de Cultura, México.

García Capistrán, Hugo

2019 “La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya”, Estudios de cultura maya, UNAM, México: 139-172.

García Wiguera Ibarra, Eduardo

2014 “Sistemas Funerarios en Atzompa”, en Arqueología Mexicana, vol. XXI núm. 126, Editorial Raíces, México: 44-47.

García Wigueras Ibarra, Eduardo y Laura Mendoza Escobar

2014 “La Plaza Central de Yucundaa: el conjunto central” en *La ciudad Mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, Spores, Ronald y Nelly M. Robles García (editores) vol. I, INAH-Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca, México: 161-184.

Gaxiola González, Margarita

1984 *Huamelulpan, un centro urbano de la Mixteca Alta*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México.

Gerdau, Radonic Karina

2011 “Aportación arqueológica al conocimiento del proceso de descomposición del cuerpo humano en posición sentada/flexionada” en Revista Antípoda, No. 13, julio-diciembre, Bogotá, Colombia: 75-94.

Gil García, Francisco

2002 “Donde los muertos no mueren. El culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y del espacio”, en Anales del Museo de América, N°. 10, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, España: 59-83.

González Licón, Ernesto

2011 *Desigualdad social y condiciones de vida en Monte Albán, Oaxaca*, INAH, CONACYT, CONACULTA, México.

González Zymia, Herbert y Laura María Berzal Llorente

2015 “El *transi Tomb*. Iconografía del yaciente”, en Revista Digital de la Iconografía Medieval, vol. VII, no. 13, Universidad Complutense, España: 67-104.

González, Yólotl

1975 “El culto a los muertos entre los Mexicas”, en Boletín INAH, INAH, México: 37-46.

Guzmán, Eulalia

1934 “Exploración arqueológica en la Mixteca Alta”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Tomo I, Quinta época, INAH, México: 17-42.

Hegeman, Jon

2016 “Where the Ancestors Live Shrines and Their Meaning among the Classic Maya”, en *The Archaeology of Ancestors. Death, Memory, and Veneration*, Erica Hill and Jon B. Hegeman (editores), University Press of Florida, USA: 213-248.

Hermann Lejarazu, Manuel Álvaro

2000 “Estrategias de integración y alianza en la Mixteca según el *Códice Bodley*”, en Revista Estudios Mesoamericanos, núm. 2, julio/diciembre, UNAM, México: 57-63.

2005 *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis de doctorado, UNAM, México.

2006 *Códice Nuttall*, Lado 1: La vida de 8 Venado, Edición Códices, Arqueología Mexicana, núm. 23, Editorial Raíces, México.

2008 *Códice Nuttall*, Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco, Arqueología Mexicana, núm. 29, Editorial Raíces, México.

2008 “Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica”, en Revista Desacatos, núm. 27, mayo-agosto, CIESAS, México: 75-94.

2009 *Códice de Yucunama, edición facsimilar, interpretación y análisis*, CIESAS, México.

2011 “El sitio de Monte Negro como lugar de origen y la fundación prehispánica de Tilantongo en los códices mixtecos” en Estudios Mesoamericanos, Nueva época, 10, enero-junio:39-61.

2016 “Iconografía y simbolismo del bulto de Xipe en los códices mixtecos”, en *Mitos y simbolismo en la cultura mixteca*, Reina Escamilla Ortiz (editora), Universidad Tecnológica de la Mixteca, México: 43-80.

2016b “Tierras, caciques y barrios en Yanhuatlán: un proceso jurídico en el siglo diecisiete”, en Cuadernos del Sur núm. 21 (40), México: 46-61.

2017a *Códices Colombino y Becker*. Edición Especial 74, Arqueología Mexicana, núm. 74, Editorial Raíces, México.

2017b *Configuraciones territoriales en la Mixteca, vol. III Yucu Tnúú-Tilantongo. La fundación de un señorío prehispánico mixteco*, CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata, México.

Hermann, Lejarazu Manuel Álvaro y Krystyna M. Libura

2014 *La creación del mundo según el Códice Vindobonensis*, Ediciones Tecolote, México.

Hill Boone, Elizabeth

2000 *Stories in red and black. Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*, University of Texas Press, USA.

Hill, Erica y Jon B. Hageman

2016 "The Archaeology of Ancestors", en *The Archaeology of Ancestors. Death, Memory, and Veneration*, Erica Hill and Jon B. Hageman (editores), University Press of Florida, USA: 42-80.

Jansen E.R.G.N Maarten

1982 *Huisi tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, CEDLA. Ámsterdam.

1997 "Símbolos de Poder en el México Antiguo" en Anales del Museo de América, núm. 5, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, España: 73-102.

1999 "Los fundamentos para una 'lectura lírica' de los códices" en Estudios de Cultura Náhuatl núm. 30, IIH-UNAM, México: 165-181.

Jansen E.R.G.N Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez

1986 "Iyadezehe Añute: valor literario de los códices mixtecos" en *Etnicidad y pluralismo social, la dinámica étnica*, Alicia Barabás y Miguel A. Bartolomé (coordinadores), INAH, México: 173-212.

2005 *Codex Bodley. A painted chronicle from the Mixtec Highlands*, Bodley Library University of Oxford, EUA.

2007 *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El códice Añute y su contexto histórico-cultural*, CSEIIO, SAI e IEEPO, México.

2009 *Voces del Dzaha Dzavui (mixteco clásico). Análisis y conversión del vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*, México, CSEIIO.

2017 *Time and the Ancestors, Aztec and Mixtec Art*, The Early Americans: History and Culture, volumen 5, Brill, Heiden, Holanda.

Johnson, Nicholas

2005 "Roads as connectors in mixtec pictorial histories", en *Painted books and indigenous knowledge in Mesoamerica. Manuscript studies in honor of Mary Elizabeth Smith*, Elizabeth Hill Boone (editora), Tulane University, USA: 129-142.

Kubler, George

1972 "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Religión en Mesoamérica, XII Mesa redonda*, Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejeda (editores), México: 1-23.

Landa, Diego de

[1864] 1966 *Historia de las cosas de Yucatán*, 9a. ed., Porrúa, México.

Leboreiro Reyna, Ilán Santiago

2004 *Estudio físico-químico del fenómeno de la fluorescencia ósea*, Tesis inédita de licenciatura en Antropología física, ENAH-SEP, México.

2005 “Procedencia F10, una momia traspapelada”, en Revista Cuicuilco, septiembre-diciembre, vol. 12, núm. 35, ENAH, México: 165-180pp.

Leboreiro, Ilán Mansilla Josefina, De Pierrebourg Fabienne y Christophe Moulherat

2013 “Momias y Tatuajes, Leopoldo Batres y la “Momia Tolteca” Arqueología Mexicana, vol. XXI, núm. 121, mayo-junio, Editorial Raíces, México: 25-29.

León, Portilla Miguel

1997 “Los códices mesoamericanos. Grandes momentos en su investigación” en *Códices y documentos sobre México*, CONACULTA-INAH, México: 13-48.

Loo, Peter van der

1987 *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religión mesoamericana*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden, Holanda.

López, Armenta Mauro, Bustos Ríos Diana, Moreno Galeana Miguel Ángel, Herrera Salazar Alma, Mejía Pérez Campos Elizabeth, Chávez Balderas Ximena y María de Lourdes Muñoz

2008 “Origen genético de una momia de Querétaro (Pepita)” en *Mummies and science, world mummies research*, Pablo Atoche Peña, Conrado Rodríguez Martín y María Ramírez (editores), Teguisse, España: 251-258.

López Mata, Lourdes

2003 “Métodos de conservación del material óseo” en *Paleopatología la enfermedad no escrita*, A. Isidro Llorens y Assumpción Malgosa (editores), Editorial Masson, España: 25-32.

López Austin, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, IIH, UNAM, México.

Malvido, Elsa

2001 “La guerra contra las momias” en Cuadernos Hispanoamericanos, Núm., 610, Abril, Editorial Gráfica Varona, España: 55-70.

Mansilla, Lory Josefina

2002 “Proyecto de investigación: Las momias de México” en Diario de Campo, enero-febrero, suplemento 16 núm. 40, CONACULTA-INAH, México: 30-31.

Márquez Morfín, Lourdes y Norberto González Crespo

1985 *Las momias de la Iglesia de Santa Elena, Yucatán*, Colección científica del INAH- SEP, México.

Martínez, Gracida Manuel

1883 *Colección de Cuadros Sinápticos de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, Número Anexo 50, Volumen I , Imprenta del Estado de Oaxaca, México.

Martínez, López Cira, Marcus Winter y Robert Markens

2014 *Muerte y vida entre los zapotecos de Monte Albán*, Serie Arqueología Oaxaqueña 5, INAH-CONACULTA-SCAC-FAHOO-PACMYC, México.

Martínez Tuñón Antonio y Nelly M. Robles García

2010 “Xatachío: un pequeño sitio monumental en la Mixteca Alta” en Arqueología 44, mayo-agosto, INAH, México: 73-92.

Masson, Marilyn

2001 “El sobrenatural Cocijo y poder de linaje en la antigua sociedad zapoteca”, en Revista Mesoamérica, núm. 41, Tulane University, USA: 1-31.

Matsumoto, Go

2014 “El culto de veneración al ancestro Sicán: una aproximación y evidencias”, en *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte*, editado por Izumi Shimada, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima-Perú: 191–211.

McAnany, Patricia

1995 *Living with the ancestors*, University Texas Press, USA.

2010 “Recordar y alimentar a los ancestros en Mesoamérica”, en Arqueología Mexicana, núm.: 106, vol. XVIII, nov-dic, Editorial Raíces, México: 26-33.

Mejía, Pérez Campos, Elizabeth

2003 *Informe preliminar del hallazgo de una momia en Altamira, Municipio de Cadereyta de Montes, Querétaro*, Informe al INAH, México.

Mejía, Pérez Campos Elizabeth, Ximena Chávez Balderas y Raúl Chávez Sánchez

2009 “Pepita, la momia de la Sierra Gorda de Querétaro” en Arqueología Mexicana, vol. XVII, núm. 99, septiembre-octubre, Editorial Raíces, México: 70-75.

Mendieta, Fray Gerónimo De

[1870] 2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols. CONACULTA (Cien de México), México.

Mendoza, Edgar S. G

2018a “La muerte: La escuela británica de antropología (Parte I)” en Estudios, 14 - año 6, número 14, agosto, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina: 1-22.

2018b “La muerte: la escuela francesa de Sociología y Etnología (Parte II y final)” en Estudios, 15 - Año 6, número 15, noviembre, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina: 1-26.

Mendoza, Escobar Laura y Eduardo García Wiguerras Ibarra

2014 *Metodología para el registro y excavación de restos momificados en México*. Tesis inédita de Licenciatura, ENAH, México.

Micozzi, Marc

1991 *Postmortem Change in Human and animal remains, a systematic approach*, Charles C. Thomas Publisher, USA.

Moser, Christopher L.

1975 “Cueva de Ejutla, ¿una cueva funeraria Posclásica?”, en Boletín INAH núm. 14, época II, julio-septiembre, INAH, México: 25-37.

1983 “A Postclassic Burial Cave in the Southern Cañada”, en *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus (editores), Academic Press, USA: 270- 272.

Neurath, Johannes

2008 “Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar” en *Morir para vivir en Mesoamérica*, Catalina Rodríguez, María Eugenia Sánchez y Lourdes Báez (coordinadoras), Consejo veracruzano de arte popular, INAH, México: 23-56.

2010 “Envoltorios sagrados y culto a los ancestros. Los Huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar” en Arqueología Mexicana, núm: 106, vol. XVIII, nov-dic, Editorial Raíces, México: 60-65.

Nowotny, Karl

2005 *Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, edición y traducción de George A. Everett y Edward B. Sisson, Norman, University of Oklahoma Press, USA.

Olivier, Guilhem

2007, "Sacred Bundles, Arrows and New Fire. Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2", en David Carrasco y Scout Session (editores), *Cave, City, and Eagle's Nest. An Interpretative Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque, University of New Mexico Press, USA: 281-313.

2010 "Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos" en Arqueología Mexicana, num.106, vol. XVIII, nov-dic, Editorial Raíces, México: 53-59.

Oudijk, Michel

2002 "La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimización del poder", en Relaciones. Estudios de historia y sociedad 91, vol. XXIII, El Colegio de Michoacán, México: 97-131.

2008 "De tradiciones y métodos: investigaciones pictórica", en Desacatos núm. 27 mayo-agosto, CIESAS, México: 123-133.

Palao, Pons Pedro

2003 *El enigma de las momias en el mundo*, EDIMAT Libros, España.

Pascual, Soto Arturo

2008 "Los "Señores de casta" en los Valles Centrales de Oaxaca", en *La pintura mural prehispánica en México*, Beatriz de la Fuente (Editora), Tomo IV, UNAM-IIE, México: 389-421.

Peña, José Antonio, Bustos Saldaña Rafael y Verdín G, Omar

2019 "Fenómenos cadavéricos y el tanatocronodiagnóstico" en Gaceta Internacional de Ciencia Forense, N° 31. abril-junio, Universidad de Valencia, España: 10-37.

Pijoan, Carmen, Josefina Bautista y Xavier Lizárraga

2004 "Los procesos tafonómicos que ocasiona la momificación" en *Perspectiva Tafonómica*, Colección Científica, No.462, INAH, México: 51-67.

Pohl, John

1994 *The politics of symbolism in the Mixtec Codices*, PhD in Anthropology, Vanderbilt University, USA.

Pohl, John y Javier Urcid

2014 “Cuevas sagradas y sagas de migración: peregrinos, alianzas y redes de intercambio en el suroeste de Mesoamérica durante la época Posclásica”, en *Panorama Arqueológico: dos Oaxaca*, Serie Arqueología Oaxaqueña 4, Marcus Winter y Gonzalo Sánchez Santiago (editores), INAH, CONACULTA, México: 111-133.

Reverte, Coma José Manuel

1993 *Las momias*, Editorial Tiempo y Espacio, España.

1999 *Antropología Forense*, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica, España: 809-839.

Robles, García Nelly M, Jaime A. Estrada Vera, Esteban Sabino, Eduardo García Wiguerras Ibarra, Gilberto Hernández, Ana Laura Altamirano, Leobardo Pacheco, Laura Mendoza, Carlos Hernández

2012 *Informe de trabajo de la sexta temporada de trabajo en la zona arqueológica de Atzompa, Oaxaca*, ZAMA-INAH, México.

Robles, García Nelly M., Jaime A. Estrada Vera y Eduardo García Wiguerras Ibarra

2014 “El Edificio Funerario de Atzompa”, en Arqueología Mexicana, vol. XXI núm. 126, Editorial Raíces, México: 48-51.

Rodríguez Cano, Laura

2016 *Los topónimos de la Mixteca baja: corpus y análisis epigráfico y cartográfico*, Tesis para optar por el grado de doctor, UNAM, México.

Rodríguez, Martín Conrado

2003 “Análisis paleopatológico de momias y restos momificados” en *Paleopatología, la enfermedad no escrita*, Editorial Masson, España: 308-318.

Rodríguez, Martín Conrado y Mercedes Martín Oval

2009 *Guanches. Una historia bioantropológica*, Museo Arqueológico de Tenerife, Tenerife.

Panofsky, Erwin

1998 *Estudios sobre iconología*, Alianza editorial, España.

Roldán López, Laura Lizeth

2014 “El impacto biológico de la Conquista española en Yucundaa. Un acercamiento al modo de vida y salud de sus antiguos habitantes” en *La ciudad*

mixteca y su transformación prehispánica-colonial, en Spores, Ronald y Nelly M. Robles García (editores) *vol. I*, INAH- Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca, México: 353-409.

Roskamp, Hans

1998 *La historiografía indígena de Michoacan: el lienzo de Jucutácato y los títulos y los Carapan*, vol. 71, Research School Leiden, Holanda.

S/A

1912 *Proceso de indios, idolatrías y hechiceros*, Publicación del Archivo General de la Nación, México.

S/A

1999 *Diccionario práctico de la lengua española*, Prólogo de Manuel Seco, Real academia española-Espasa Plus, España.

Sahagún, Bernardino de

[1569] 1938 *Relación de las cosas de la Nueva España*, Libro 3, vol. 1, Porrúa, México.

Sánchez Martínez Fernando, Martha Cecilia Gonzáles López y José Luis Alvarado

2005 “Textiles Recuperados en la Cueva del Estado de Morelos (El Gallo, La Chagüera y El Abrigo de Tláloc)”, en *La Conservación de los Textiles en el INAH*, INAH, México: 13-28.

Seler, Eduard

1963 *Códice Borgia, Tomos I, II y III, Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa

1999 *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, INAH, México.

Smith, Mary Elizabeth

1973 “The Relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: A study of some personal names in Codices Muro and Sánchez Solís”, en *Mesoamerican Writing systems*, Elizabeth Benson (editor), Dumbarton Oaks Research Library and Collections Trustees for Harvard University, USA: 47-75.

1983 "The Mixtec writing system", en *The cloud people, divergente evolution of the zapotec and Mixtec civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus (editors), Academic Press, USA: 238-245.

1994 "Why the second codex Selden was painted" in *Caciques and their people. A Volume in Honor of Ronald Spores*, Joyce Marcus y Judith Francis Zeitlin, (editors), Anthropological Papers, Museum of Anthropology number 89, University of Michigan, USA: 111-141.

Smith, Thomas

1994 "Mujeres, música y mostagán: la vida alegre de los zapotecos decimosexicos", en *Memorias. Jornadas filológicas*, UNAM, México: 357-381.

Spores, Ronald

2000 "Estudios mixtecos ayer, hoy y mañana: ¿Dónde estábamos, dónde estamos, dónde vamos?" en *Memorias de la primera mesa redonda de Monte Albán*, INAH-México: 167-181.

2003 "John Paddock, etnohistoriador", en *Homenaje a John Paddock*, Patricia Plunket (editora), UDLAP, México: 37-42.

Spores, Ronald y Nelly M. Robles García

2014 *La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial, vol. I* INAH-Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca, México.

Steele, Janet y Ralph Snavelly

1997 "Cueva Cheve tablet" en Journal of Cave and Karst Studies 59 (1), The National Speleological Society, USA: 26-32.

Trancho, Gonzalo

2012 "Los cuerpos del pasado: momificación natural y artificial" en *Jornadas sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual*, Misterio de Educación, Cultura y Deporte, España: 247-274.

Troiike, Nancy P.

1982a *Studying style in the mixtec codices: an analysis of variations in the Codex Colombino-Becker*, No. 228 offprint series, Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin, USA: 119- 151.

1982b "The interpretation of postures and gestures in the Mixtec Codices", en *The art and iconography of the Late Postclassic Central México*, Elizabeth Bonne (editor), Dembarton Oaks, Trustees for Harvard University, USA: 177-205.

Urcid Serrano, Javier

2008 “El arte de pintar las tumbas: sociedad e ideología zapotecas (400-800 d.C.)” en *La pintura mural prehispánica en México*, Beatriz de la Fuente (coordinadora), Volumen III- Oaxaca, Tomo IV, UNAM, México: 513- 627.

Van Gennep Arnold

2008 *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, España.

Winter, Marcus

1986 Templo-patio-adoratorio: un conjunto arquitectónico no residencia en el Oaxaca prehispánico, en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm.7-abril, UNAM, México: 51-59.

Winter, Marcus, Cira Martínez López, William O. Autry Jr., Richard G. Wilkinson y Pedro Antonio Juárez

1996 *Entierros Humanos en Monte Albán: dos estudios*, Centro INAH-Oaxaca, México.

Yanagisawa, Saeko

2015 *Análisis estilístico de un códice mixteco: el reverso del Códice Vindobonensis*, Tesis para obtener el grado de doctor, México, UNAM.

Referencias electrónicas

Alcalá, Fray Jerónimo de

[1540] 1867 *Relaciones Geográficas de Michoacán*, consultada en septiembre del 2020 en la siguiente dirección: <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol1/relacion/html/indice.html>

Córdoba, Fray Juan de

1578 *Vocabulario en lengua zapoteca*, versión en PDF obtenida de la siguiente dirección electrónica: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013830/1080013830.PDF>

James Lorenzen, Karl

2005 “Ancestor deification in ancient maya ritual and religion. Late postclassic community shrines and family oratories”, consultado en línea en diciembre del 2020 en: <https://issuu.com/lorenzen/docs/ancestors.deification>

Mauss, Marcel

1926 *Manual de etnografía*, versión consultada en línea en agosto del 2020, documento producido en versión digital por Jean-Marie Gabriela, profesor de

sociología al General de Chicoutimi, en el marco de la colección: "Los convencionales de las ciencias sociales" Sitio web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html

<http://www.famsi.org/spanish/research/graz/index.html#Mixtec>, consultada en diciembre del 2018

<http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/bodley/index.html> consultada en diciembre del 2018

<https://www.krisporelmundo.com/tana-toraja-el-lugar-donde-se-vive-con-los-muertos> consultada en noviembre del 2018

<https://quimicayalgomas.com/quimica-organica/esteres/> consultado el 05/enero /2018

Diccionario de Autoridades consultado en línea en marzo del 2019 disponible en la web: <http://web.frl.es/DA.html>