

**Maarten Jansen, Gabina Aurora
Pérez Jiménez**

**Paisajes sagrados: códigos y
arqueología de Núu Dzaui**

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y
antropológicos nr 8, 83-112

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

PAISAJES SAGRADOS: CÓDICES Y ARQUEOLOGÍA DE ÑUU DZAUÍ

Resumen: Con los avances en la identificación de jeroglíficos toponímicos en los manuscritos pictóricos mixtecos, emerge una idea general de los principios ideológicos que estructuraban la organización del espacio en los siglos anteriores a la colonización. En el presente artículo se analizan varias escenas de dichos códices, especialmente en el *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, que ofrece un panorama de sitios importantes de toda la región mixteca, en un contexto de lenguaje ceremonial y de rituales de fundación. El signo toponímico “Ciudad de Sangre” se analiza con detalle y es identificado como Nuu Niñe (Santo Domingo Tonalá) en la Mixteca Baja. Este lugar juega un papel importante en la biografía del Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (1063-1115). Los signos de los actos rituales asociados con este sitio en los códices también están pintados en las paredes de los impresionantes abrigos rocosos del Cerro de las Flores, junto al Boquerón, que hasta hoy día se considera un “lugar encantado”. Todo esto demuestra la interacción de la realidad geográfica con el mundo conceptual y la identidad narrativa de esta región cultural. Esta interacción ofrece nuevas perspectivas para la investigación arqueológica, ya que crea la posibilidad de combinar estudios precisos de los monumentos y restos materiales con un acercamiento hermenéutico.

Palabras clave: cultura mixteca, pictografía, paisaje sagrado

Title: Sacred Landscapes: Codices and Archaeology of Ñuu Dzauí

Abstract: The advances in the identification of toponymic hieroglyphs in the Mixtec pictorial manuscripts lead to a better understanding of the ideological principles that structured the organization of space in the centuries before colonization. The present article analyses several scenes from those codices, especially from *Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, which offers a panorama of important sites in the whole Mixtec region, in a context of ceremonial discourse and foundation rituals. The place sign “City of Blood” is discussed in detail and identified as Nuu Niñe (Santo Domingo Tonalá) in the Mixteca Baja. This site plays an important role in the biography of Lord 8 Deer “Jaguar Claw” (1063-1115). The signs for ritual acts that are associated with it in the codices are also painted in the impressive rock shelters in the Cerro de las Flores next to the Boquerón gorge, which is still considered an “enchanted place”. All this demonstrates the interaction of the geographic reality with the conceptual world and the narrative identity of this cultural region. This interaction offers new perspectives for archaeological investigations, as it enables us to combine precise studies of monuments and material remains with a hermeneutic approach.

Key words: Mixtec culture, pictography, sacred landscape

En la agencia de Nduha Ndehyu (Abasolo), municipio de Ñuu Ndeya (Chalcatongo) en Ñuu Dzaui Ñuhu (la Mixteca Alta), ubicada en el actual Estado de Oaxaca, México, hace más de diez años la población construyó una capilla para la Virgen de San Juan de los Lagos. La sencilla capilla, hecha de madera, está colocada cuidadosamente sobre parte de un adoratorio precolonial, que consiste en elevaciones de tierra y piedras alrededor de una pequeña plaza. Al oriente hay un montículo más grande, encima del cual se han puesto tres cruces. El conjunto está en la cima de una montaña, directamente enfrente de la iglesia de la comunidad, que queda abajo, en el valle, sobre un promontorio bajo, al lado de un pequeño lago. Una línea visual directa va de la puerta de la capilla a la puerta de la iglesia –abajo, enfrente– para seguir a la cumbre del impresionante Cerro de Santa Catarina Yosonotú. Así quedan marcados y conectados puntos específicos del paisaje y sus santuarios. La fecha de culto de la capilla es significativa: el 24 de junio se festeja allí la Virgen de San Juan de los Lagos. El día de San Juan, 24 de junio, es la contraparte de Navidad, el 24 de diciembre: ambos días marcan el solsticio de verano y el solsticio de invierno, respectivamente. Así, quedan anclados en el calendario litúrgico cristiano los momentos cruciales del ciclo anual, observado por muchas religiones desde mucho antes del cristianismo. En Mesoamérica este “eje” del 24 de diciembre al 24 de junio forma una cruz con el otro “eje” de culto que se puede trazar entre el 1 y el 2 de noviembre –los días de los muertos– y el 3 de mayo –el día de la Santa Cruz–. La primera celebración recuerda y hace presentes a los ancestros en el corazón espiritual de la familia: el altar de la casa. La segunda es un ritual comunitario para solicitar las lluvias, generalmente con plegarias en una cueva o un abrigo rocoso.

Al venerarse aquí no a San Juan mismo, sino a la Virgen de San Juan de los Lagos –centro de peregrinación en el Estado de Jalisco–, se produce una confluencia de fuerzas divinas: la femenina de la Virgen, cuya imagen juega el papel principal, y la masculina del santo cuyo día se ocupa para el culto.

En conjunto, el acto religioso tiene entonces muchas dimensiones:

- a) la espacial del santuario solitario en la cima de la montaña, conectado visualmente con puntos significativos del paisaje;
- b) la temporal y cíclica de fechas importantes en el año ceremonial;
- c) la paradigmática de la conexión con los ancestros que construyeron aquí el primer lugar de culto;
- d) la liminal del encuentro con una multiplicidad de seres sobrehumanos,
- e) la de la actuación a través de la cual la gente se conecta y se compromete con los valores espirituales proyectados y anclados en este paisaje, los “postulados sagrados ulteriores” (Rappaport 1999).

La estratigrafía de la capilla católica sobre el templo precolonial no es manifestación de un triunfo militar de una religión sobre otra, sino más bien una conexión cultural profunda y respetuosa¹. Tanto la capilla y la iglesia como el templo son *vehe Ñuhu*, “casa

¹ Así lo predicaron también durante muchos años los monjes capuchinos –un ngigua y dos alemanes– que atendieron la parroquia de Ñuu Ndeya (Chalcatongo) hasta 2007. Partiendo de la visión de que Dios se ha manifestado en todas las culturas, ellos valorizan e incorporan los santuarios precoloniales como sitios sagrados de la fe católica dentro de una religiosidad orgánica incluyente.

de Deidad”, en *dzaha dzau*, la lengua mixteca. La deidad, *Ñuhu*, tiene una íntima conexión con la tierra: se traduce localmente en español como “San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar”, y es el verdadero Dueño del lugar, de aspecto masculino y femenino. Notamos que tanto la Virgen de San Juan como el *Ñuhu*, por su carácter a la vez femenino y masculino, se califican como un ser divino que es “madre y padre” del pueblo, de acuerdo con la teología de liberación y en conformidad con el sentimiento religioso mesoamericano². El término *vehe*, “casa”, hace pensar en un santuario, templo o iglesia, pero en un sentido más general y simbólico representa el paraje o ambiente donde se puede producir un encuentro entre la mente del individuo y el poder divino que da vida e inspira moralidad.

El sitio sagrado está conectado con otros puntos simbólicos relevantes mediante líneas visuales. La capilla mira al cerro que domina el valle y las peñas del municipio de Santa Catarina Yosonotú, un lugar de gran importancia religiosa local. En la iglesia del centro del pueblo de Yosonotú se venera al milagroso Señor de la Columna. Esta localidad se distingue también porque en el Cerro del Pedimento, en la entrada del pueblo, se celebra el segundo viernes de la cuaresma, con la afluencia de muchos mixtecos y triques, quienes en la cumbre del cerro –un montículo arqueológico que delata la existencia de un centro ceremonial precolonial– colocan piedras y otros objetos como réplicas en miniatura de las cosas que piden al ser divino: casas, corrales con animales, etc. Es notable que varios sitios arqueológicos cercanos, como el centro ceremonial clásico sobre la cumbre del cerro Yuku Chayu en Ñuu Ndeya (Chalcatongo), también se conecten visualmente con el pico dominante del mismo cerro de Santa Catarina Yosonotú.

El paisaje conecta e identifica un ambiente geográfico con significados sociales, cognitivos y/o experienciales de una comunidad humana. Como se ejemplifica en la *Odisea*, el paisaje, lejos de ser un escenario neutro, se manifiesta como un fondo paradigmático y protagónico en el desarrollo dinámico de las relaciones humanas y el viaje nomádico que se suelen indicar con el término “identidad”. El paisaje obtiene nombre y valor, precisamente por esta historia de búsquedas, encuentros y relaciones. Como tal, el paisaje forma una parte importante de la “identidad narrativa” de un pueblo³.

La conceptualización y percepción del paisaje –ya sea natural o construido–, así como su uso y su conexión con la memoria, han sido temas de muchas investigaciones recientes tanto en antropología (Low y Lawrence-Zúñiga 2003), como en arqueología (Shanks 1992, Tillley 1994) y en la hermenéutica de la arquitectura ceremonial (Jones 2000). La visión mesoamericana del paisaje es extraordinariamente rica y compleja, y continúa viva hoy en día (Barabas 2003). Pero falta aún mucho en la documentación de la cosmología, valores e ideas religiosas, narrativas de contenido profundo, rituales y simbología de la tradición mesoamericana, que siguen vivas en las comunidades originarias como herencia cultural milenaria. En gran contraste con la prehistoria europea, donde generalmente no hay fuentes explícitas para acercarse a la mentalidad de la cultura investigada,

² Un texto en *dzaha dzau* –registrado por Schultze Jena (1933/38 III: 86)– muestra que este título se aplica tanto a dioses como a sacerdotes. También se usa para autoridades (cf. Wood 1998).

³ El concepto de una identidad en continua transformación, que se puede describir en retrospectiva como narración de un viaje nomádico, lo tomamos de las obras de Ricoeur (2000) y Braidotti (1994).

Mesoamérica, al igual que Asia y África, permite una conexión directa entre el presente y el pasado. Los textos e imágenes precoloniales –particularmente los manuscritos pictográficos– son un testimonio crucial en este aspecto⁴. Examinaremos en este contexto las referencias a señoríos y sitios sagrados en los códices de Ñuu Dzauí, la Mixteca.

En la Biblioteca Nacional de Austria, en Viena, se conserva uno de los manuscritos pictóricos más preciosos de la antigua Mesoamérica, conocido como *Codex Vindobonensis, Mexicanus 1* o *Códice de Viena*⁵. Su trayectoria en Europa está bien documentada. Su primer dueño europeo fue el rey Manuel de Portugal, quien falleció en diciembre de 1521, de modo que lo debió recibir procedente del segundo envío de Hernán Cortés (los libros incluidos en el primer envío eran códices mayas en papel de amate). Mientras que pasaba por Roma y Munich para finalmente llegar a Viena, toda información sobre su origen y significado se perdió. Fueron los estudios de Alfonso Caso (1950) y Karl Anton Nowotny (1948) los que lo identificaron como un libro de Ñuu Dzauí, la “Nación de la Lluvia”, es decir, la región mixteca en el Sur de México. En la época posclásica, como es bien sabido, esta región estaba dividida en diferentes señoríos, designados como *yuvui tayu*, “estera y trono” en dzaha dzauí. Un conjunto de códices registra la historia de las dinastías que gobernaban estas ciudades-estado.

El lado reverso del *Códice de Viena* fue el último en ser pintado. Su texto pictórico –incompleto y hecho con prisa e inexactitud– contiene la genealogía de los reyes de Ñuu Tnoo, ahora Santiago Tilantongo, en la Mixteca Alta (Estado de Oaxaca). Este topónimo significa “Ciudad Negra” y su jeroglífico consiste en un tablero con grecas (el signo para *ñuu*, “ciudad, pueblo, gente”) coloreado de negro (*tnoo*)⁶. Este jeroglífico toponímico se menciona como el primer sitio en la primera página, 52, del lado anverso (Fig. 1). Por estos elementos –la genealogía en el reverso y el primer lugar en el anverso– es probable que el códice venga del mismo Ñuu Tnoo, que fue una ciudad-estado muy importante en la época posclásica.

El anverso del códice está pintado con gran precisión y maestría artística. Cuenta con 52 páginas –un número simbólico mesoamericano– y se refiere a la fundación de los diferentes señoríos que constituyeron el mapa político de Ñuu Dzauí en los siglos anteriores a la colonización española. Si establecemos una comparación con otros manuscritos de la misma región, podemos situar esta fundación globalmente en el siglo X d.C., pero hay que advertir que se trata más bien de una narrativa sagrada y de actos rituales, y no de eventos fechables con precisión. No se registra un tiempo duracional (es decir, el tiempo referente a la secuencia cronológica lineal), sino un momento crucial en la cosmovisión.

En el principio del manuscrito (p. 51) encontramos a la Pareja Primordial, Señora 1 Venado y Señor 1 Venado, que son mencionados también en un texto sobre el origen de los mixtecos, transcrito y resumido por el dominico fray Gregorio García, publicado en

⁴ Obviamente, la presencia de fuentes tan distintas exige del investigador una capacidad de síntesis y de visión integral. Véase la reflexión de José Luis de Rojas (1994).

⁵ Para un comentario con edición facsimilar, véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a.

⁶ Smith (1973a) contiene un análisis detallado y exhaustivo de los signos toponímicos de Ñuu Dzauí. Utilizamos la ortografía y el vocabulario español-mixteco de fray Francisco de Alvarado (1962). Para una versión nueva y un vocabulario mixteco-español, véase Jansen y Pérez Jiménez 2003.

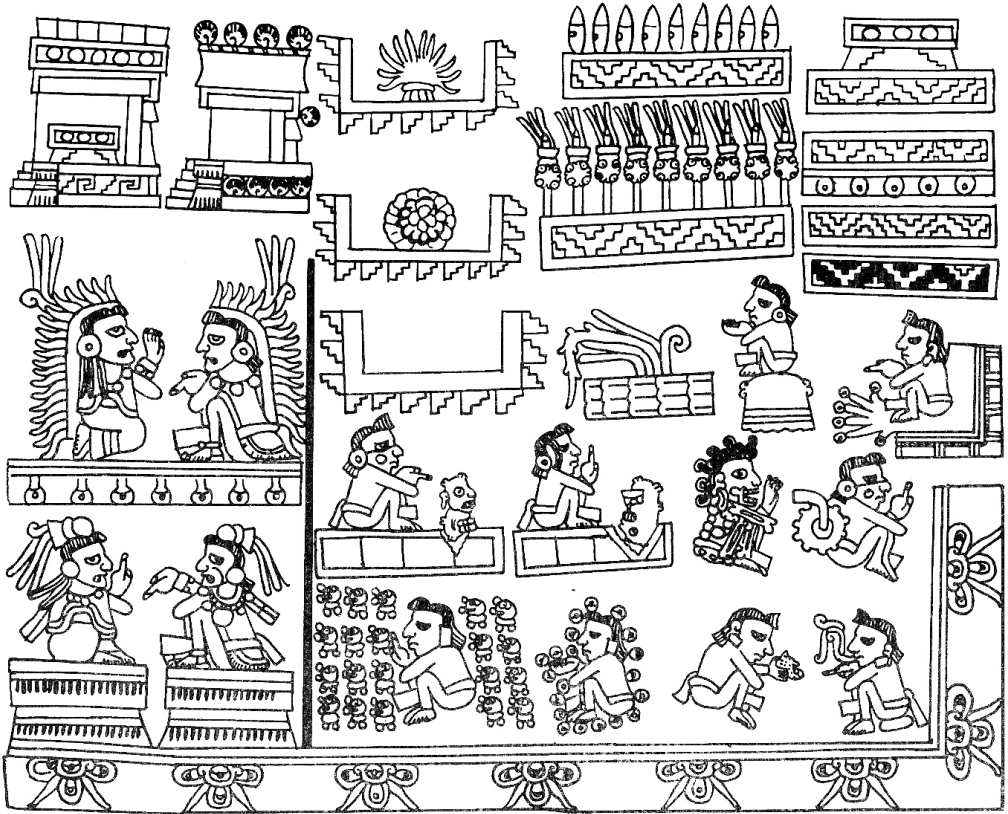


Fig. 1 Inicio del parangón. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 52 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

1607 (1981). Ellos fueron los ancestros divinos que moraban en el “Lugar del Cielo”, sobre una montaña cerca del pueblo de Yuta Tnoho, ahora Santiago Apoala.

En el año y en el día
de la oscuridad y tinieblas,
antes que hubiese días ni años,
estando el mundo en gran oscuridad,
que todo era un caos y confusión,
estaba la tierra cubierta de agua:
sólo había limo y lama
sobre la faz de la tierra.
En aquel tiempo aparecieron y se hicieron visibles
Ñuhu Señor 1 Venado Culebra-Puma
y Ñuhu Señora 1 Venado Culebra-Jaguar...
con su omnipotencia y sabiduría
hicieron y fundaron una grande peña,
sobre la cual edificaron unos palacios...
Esta peña y palacios de los Ñuhus

estaba en un cerro muy alto,
 junto al pueblo de Apoala.
 Esta peña tenía por nombre Lugar donde estaba el Cielo...⁷

Hemos identificado este topónimo de la historia sagrada como el Kaua Kaandiui (Cavua Caa Andevui), “la Peña sobre la que está tendido el Cielo”, al oriente del pueblo de Yuta Tnoho (Apoala). En la cumbre se encuentra un importante sitio arqueológico, un antiguo templo que en la construcción de sus terrazas integra grandes rocas naturales, que en la cosmovisión de Ñuu Dzauí suelen ser *Ñuhus* (Jansen 1982).

Una escena central en el *Códice de Viena* es el nacimiento de muchos personajes de una gran ceiba (p. 37), que concuerda con lo que dicen otros autores dominicos (fray Antonio de los Reyes y fray Francisco de Burgoa): los primeros fundadores de las dinastías de Ñuu Dzauí nacieron de árboles al lado del Río de Apoala, Yuta Tnoho. Por toda esta temática nos referimos a este manuscrito como *Códice Yuta Tnoho*⁸.

El contexto de respeto religioso en que se desarrolla este tema ya se nota en la primera página del *Códice Yuta Tnoho* (Fig. 1). Allí vemos una serie de actos, realizados por sacerdotes anónimos, que –sugerimos– significan verbos y al conjuntarse constituyen una primera frase. En la secuencia de las figuras observamos varios paralelismos o *difrasismos*, los cuales son característicos del género literario mesoamericano (compárese el estilo del *Popol Vuh*).

Los actos están enmarcados en el cielo, de modo que leemos: “En el principio era el cielo.”

Luego, un sacerdote con elaboradas volutas del habla expresa el acto de hablar, pero de una manera especial, con lengua florida, tal como se usa en ocasiones de gran importancia. Este género de literatura oral se llama localmente “parangón” en español y *sahu* en dzaha dzauí (cf. López García 2007). Frente a este acto hay una ofrenda de *piciete* (tabaco) molido, que es usado para santificar y venerar (*yochihi Ñuhu*). Reconstruimos: “Este es el parangón sagrado, respetado, venerado”.

Notamos que todos los hombres están sentados. El verbo “sentarse” (*yocoo*) significa en dzaha dzauí también “asentarse, establecerse”. Interpretamos este detalle como indicación de que el parangón trata “de lo que hubo en el principio en el cielo y de lo que fue fundado y establecido”.

Toda la frase suena un poco como “Al principio era el Verbo”, el *logos* del evangelio de San Juan, pero su sentido es netamente mesoamericano. El *sahu* es un discurso ceremonioso de mensaje moral, se combina con una palabra de significado similar, *huidzo*, “consejo”, “palabra del señor” para formar un difrasismo altamente significativo: *huidzo sahu*, que se usa para “ley”, “doctrina”, y “mandamiento de Dios”. Según fray Antonio de los Reyes (1976: ii), los señores que nacieron del árbol de Apoala “habían traído las leyes a toda esta tierra dicha, por donde se regiesen y gobernasen los naturales mixtecos” y se

⁷ Véase nuestra reconstrucción del texto de fray Gregorio García en Jansen y Pérez Jiménez (2007b: 97 ss).

⁸ Para varios códices hemos propuesto nombres más acordes con su origen y contenido (cf. Jansen y Pérez Jiménez 2004 y 2007b: 3 ss.).

reconocían como *yya nisaindidzo huidzo sahu*, “los señores que trajeron los mandamientos y leyes a la tierra”. La “palabra” que aquí se refiere es el orden moral de la creación.

Los gestos de las manos de los sacerdotes anónimos muestran un patrón particular: a-b, c-d, a-d, e-d, a-c (tomando en cuenta su secuencia de lectura en forma de bus-trófedon). El gesto de apuntar con el dedo (a) probablemente es *yotasi tnuni*, “señalar, mandar”, mientras que la mano levantada (e) normalmente representa que uno escucha, obedece y se ofrece para ayuda y tributo. El dedo levantado (d) puede ser *yonaha*, “señalar”, “aconsejar”, “conocer”, “dar ejemplo”, mientras que la mano extendida (c) parece indicar *yosaha*, “dar, repartir” y el acto de tirar tabaco molido puede componerse con los verbos *yocoyo*, “esparcir”, *yochihi*, “poner” o *yodzacana*, “echar arriba”. No estamos proponiendo lecturas fijas para estos gestos, solamente exploramos posibles correspondencias de los signos con verbos en dzaha dzaui.

Leemos referencias a las noches (*ñuu*), que rodeaban sin orden a los humanos y a la cuenta de los días (*nduvui*), al subir y bajar (*nicana, nicaí*) del *Ñuhu* (“dios”, “espíritu”), que significa tanto la salida y la puesta del sol como el brotar y marchitar de todo lo viviente.

Luego se asentó la muerte, y –en íntima relación con ella, pensando en el culto a los ancestros– el que carga el bule de piciete, es decir, el vivir con respeto, el sacerdocio y la devoción.

Los últimos signos en esta frase se refieren al “agua y monte”, un difrasismo conocido, tanto en dzaha dzaui (*yucu nduta*) como en náhuatl (*in atl in tepetl*), que significa “la comunidad”.

Allí sigue una segunda frase, compuesta de diferentes signos de lugares. El primer asentamiento mencionado es Ciudad Negra, Ñuu Tnoo (Tilantongo). Después está la Ciudad Blanca, Ñuu Cuisi, que es el nombre de Tlalistac en el Valle de Oaxaca, pero tal vez refiere aquí a Zaachila, la capital beni zaa (zapoteca), que se llama Tocuisi, “Señor Blanco”, en dzaha dzaui.

Sigue el Lugar del Cielo, posiblemente el “Lugar donde estaba el Cielo” mencionado por fray Gregorio García, que hemos identificado como el Kaua Kaandiui de Apoala.

La combinación del tablero y un trono, que sigue, puede ser una referencia a Monte Albán, cuya parte central aparece como Monte del Rey Sentado (*Yucu Aniñe*, “Cerro del Palacio”) en la *Mapa de Xoxocotlan*, pero también puede señalar el difrasismo *ñuu tayu*, “ciudad y trono”, para “nación”⁹.

Siguen otros dos signos de *ñuu*, uno con cuchillos (*yuchi*) y otro con bastones de mando (*tatnu*), pero no estamos seguros si registran sitios específicos o más bien calidades simbólicas. Ñuu Yuchi, “Ciudad de Pedernales”, es el sitio arqueológico “Mogote del Cacique” cerca de Ñuu Tnoo, la agencia de San José Tres Lagunas, que pertenece a Tilantongo.

El tapete de plumas largas (*yodzo*) es un signo específico en la pictografía de Ñuu Dzaui para “valle, llano” (también *yodzo*). El manojo de plumas de quetzal indica el estatus de los señores principales (*toho*); aquí se combina con sangre (*niñe*), lo que sugiere la lectura *toniñe*, “señor de sangre”, el título del gobernante o “rey”.

⁹ Smith (1973a) incluye un estudio detallado del *Mapa de Xoxocotlan*. Para los argumentos para la identificación de Monte Albán en los códices de Ñuu Dzaui, véase Jansen 1998a.

Los muros con almenas (*tenamitl* en náhuatl) se llaman *nama*, *ndau*, o *sacu* en dzaha dzau. Su forma particular es usada para caracterizar espacios cercados, como las plazas, los adoratorios o recintos sagrados frente a los templos en los centros ceremoniales, pero a la vez podría indicar otras construcciones como fortalezas o las terrazas que dominan el paisaje de Ñuu Dzau. Lo angular también puede connotar *siqui*, término que significa tanto “esquina”, o “cuadrada cosa”, como “barrio”.

Hay un recinto vacío que aparentemente representa esta categoría de estructuras en sí. Los otros dos contienen respectivamente un rosetón de hojas y una palma, materiales que juegan un papel importante en los ritos. En los códices de Ñuu Dzau el rosetón de hojas verdes es el equivalente del *zacatapayolli* (“cosa redonda de paja o hojas de maíz”) utilizado por los mexicas para rociarlos con la sangre del autosacrificio y para colocar los punzones. En los códices de Ñuu Dzau se decapitan codornices encima de tales rosetones. Posiblemente debamos leerlos como “enramados” (*huisi cuii*). La palma juega un papel similar y es comparable al *acxoyatl* en los ritos mexicas. Personas que van a sacrificar un animal o a hacer un autosacrificio llevan hojas de palma en la mano¹⁰. La presencia de estos elementos parece aludir al aspecto ritual de la construcción, a la inauguración de edificios.

La lista termina con dos casas o templos. La primera está rodeada de plumones, que denotan suavidad y carácter sagrado, ya que se suelen colocar en las cabezas de personas que van a ser sacrificadas. Una palabra correspondiente en dzaha dzau sería *ii*, “delicado” o “sagrado”. En Ñuu Ndeya (Chalcatongo) registramos la frase *nducha ii tuunti*, “finas y delicadas (son) sus plumas”, para caracterizar a la Serpiente Emplumada, Koo Sau. Otro término similar es *huii*, “suave” (dicho por ejemplo de un “canto suave y dulce”: *yaa huii*). En Ñuu Ndeya existe la expresión *vii ndaa vii nene*, “en buena armonía” (*huii ndaa huii nani* en el vocabulario de Alvarado [1962], “con gentileza y benignidad”).

La segunda casa tiene en el techo los discos que indican su estatus de palacio real (*aniñe*), así como una decoración en forma de franja decorativa o “flocadura”, *huatu*, que también significa “gloria”. Dentro hay un trono (*tayu*), cuya base (*chiyo*) está decorada con grecas como el signo de *ñuu*.

Las dos casas entonces parecen representar dos aspectos importantes del poder: el religioso –de los sacrificios– y el del gobierno civil –el trono–. Teniendo en cuenta que la palabra para “casa” también puede referirse a “familia”, es decir, a la “casa real”, resumimos los términos que pueden haber formado parte de la lectura:

huahi ii, chiyo huii, “casas sagradas, altares finos”
huahi aniñe, huahi huatu, “palacios, casas de gloria”
chiyo ñuu tayu, “altares, señoríos”.

De ahí sigue una tercera frase pictórica, que introduce a Señora 1 Venado y Señor 1 Venado como Ancestros Reales en el Cielo, venerados sobre altares.

¹⁰ La combinación de rosetón y palma se ve también en el *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 34-I y p. 22-I, mientras que su uso es demostrado, por ejemplo, en la p. 22-II / 21.

Observamos que las dos frases iniciales de la página 52 siguen patrones de asociación claramente distinguibles. La primera comienza con la oscuridad característica de la época primordial y evoca, como su pareja, la cuenta de los días. De allí va a la salida y puesta del sol, pero registradas como un proceso general de una trayectoria cíclica de los poderes vitales y divinos (*Ñuhu*), lo cual nos lleva a la muerte, es decir, a los ancestros y a su culto. Los actos de devoción, a su vez, son determinantes para entrar en la comunidad humana, “agua y monte”.

La segunda frase comienza con la comunidad más importante para este códice: Ñuu Tnoo, y luego nos da una secuencia jerárquica de asentamientos humanos. Primero las ciudades (*ñuu*), luego los llanos (*yodzo*), es decir, los mejores terrenos para el cultivo, que rodean el centro urbano y son propiedad de los reyes. En tercer lugar, los muros construidos, que pueden simbolizar las plazas pero también los barrios (*siqui*), así como las terrazas. Por último la unidad más pequeña: la casa (*huahi*). Tanto el rosetón y la palma como los plumones indican la dimensión religiosa de todo esto.

Como ya se anuncia en la primera página, la temática de este códice en gran parte consiste en jeroglíficos toponímicos. Diez páginas (pp. 47-37) están ocupadas por una larga lista de lugares combinados con fechas. La introducción de este capítulo es impresionante. Protagonista es el Señor 9 Viento “Quetzalcoatl”, es decir, Serpiente Emplumada o Remolino de Viento, que en dzaha dzau se conoce como Coo Dzavui (Koo Sau en Ñuu Ndeya), la “Serpiente de la Lluvia” o Coo Nduta (Koo Ndute en Ñuu Tnoo), “Serpiente de Agua”. El texto de fray Gregorio García lo describe como un par de gemelos, hijos de la Pareja Primordial en el Lugar del Cielo cerca de Apoala.

Estos *Ñuhus*, Padre y Madre de todos los *Ñuhus*,
 estando en sus palacios y corte,
 tuvieron dos hijos varones
 muy hermosos, discretos
 y sabios en todas las artes.
 El primero se llamó Señor 9 Viento Culebra [Emplumada].
 El segundo se llamó Señor 9 Viento Yahui [Serpiente de Fuego].
 Estos dos niños fueron criados en mucho regalo:
 el nahual del mayor era un águila (*yaha*)
 que andaba volando por los altos,
 el nahual del segundo era una serpiente alada (*yahui*),
 que volaba por los aires
 con tanta agilidad y sutileza,
 que entraba por las peñas y paredes,
 y se hacía invisible. (Fray Gregorio García, en: Jansen y Pérez Jiménez 2007b: 97 ss.)

El *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 48, enumera una serie de títulos del Señor 9 Viento, efectivamente como “sabio en todas las artes”. Después muestra cómo fue instruido por los Ancestros en el Lugar del Cielo y de allí bajó a la tierra (Fig. 2). La cuerda con plumones, sobre la que viene caminando, imita la forma del remolino de viento y probablemente representa un vuelo chamánico. Le acompañan dos imágenes que son manifestaciones de él mismo, una en forma de águila (*yaha*), otra en forma de serpien-

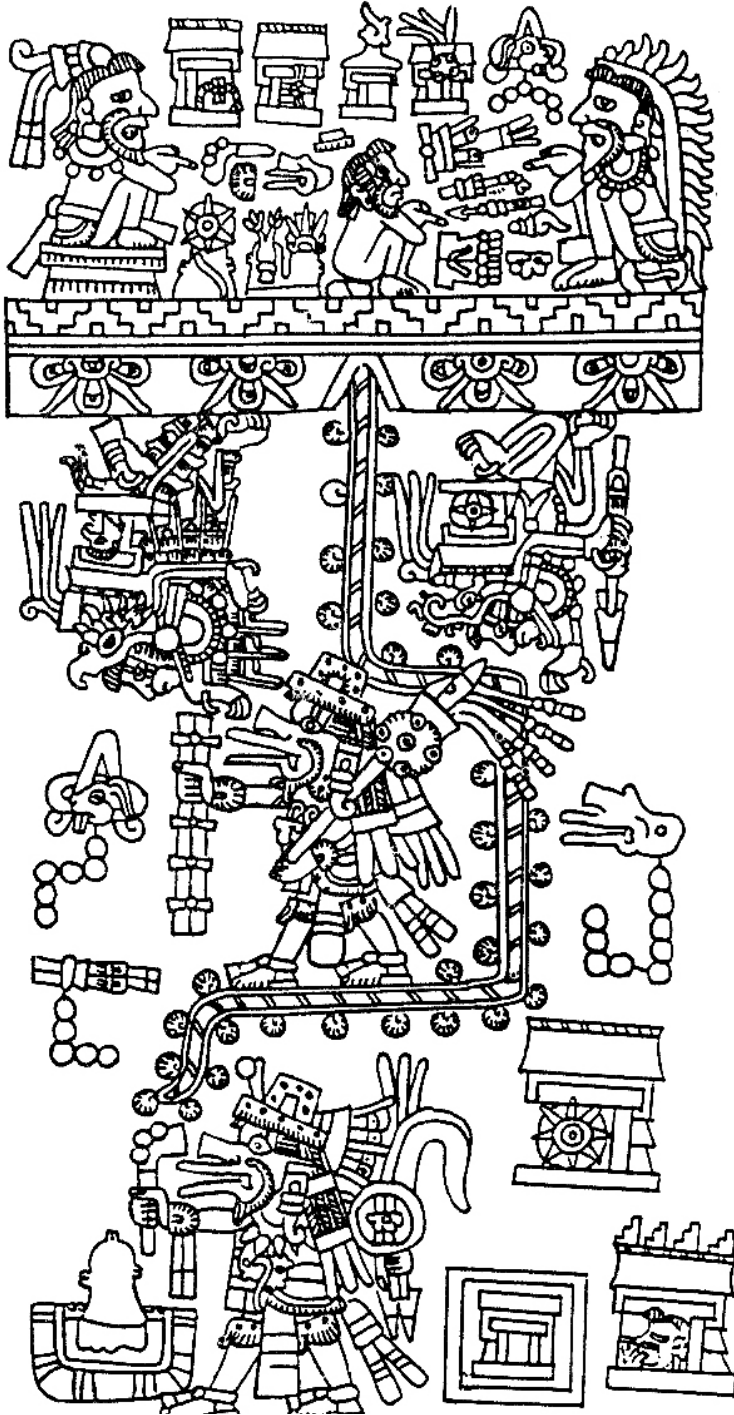


Fig. 2 El Señor 9 Viento baja del Lugar del Cielo. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 48 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

te de fuego (*yahui*)¹¹. Este último ser representa una bola de lumbre que vuela por el aire y es manifestación de un nahual muy poderoso (un “hechicero” en términos de los frailes dominicos). En forma conjunta, esta representación identifica al Señor 9 Viento como *yaha yahui*, “águila, serpiente de fuego”, título traducido por fray Antonio de los Reyes (1976) como “nigromántico señor”. Hoy diríamos: “chamán”.

Llegando al “monte y agua” de Ñuu Tnoo el Señor 9 Viento recibe un saludo ceremonial. Luego se concierta en una asamblea con la Pareja Primordial y con dos nahuales “Serpiente de Jaguar” y “Serpiente de Coyote”. Notamos de paso cómo en los códices, al igual que en la práctica actual, las decisiones importantes se toman en una asamblea. El resultado es que el Dios Remolino se encarga de llevar las aguas del cielo a todos esos lugares enumerados (Fig. 3). Bajo los pies del Señor 9 Viento está la Ciudad / Montaña del

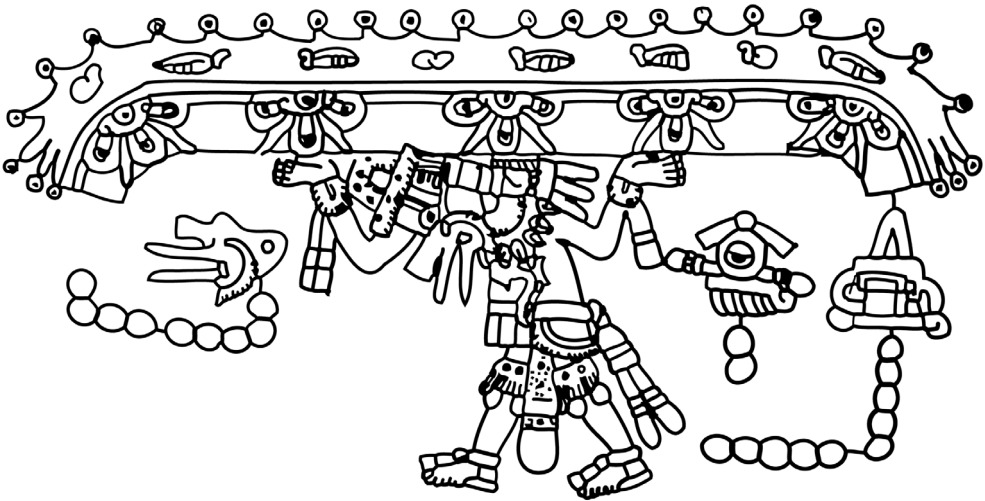


Fig. 3 El Señor 9 Viento lleva las aguas del cielo a La Mixteca. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 47 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

Dios de la Lluvia, que reconocemos como el signo de Ñuu Dzau, “Nación de la Lluvia”. Más abajo, en la misma escena, hay dos mares. En el inferior vemos un *Ñuhu*, que nos da la lectura *Nduta Ñuhu*, “Agua de Dios”, que es el nombre con que se designa el Océano Pacífico. En el interior de estas aguas vive un gran monstruo serpentino mortífero, con dientes y cuchillos que lo caracterizan como filoso o “bravo”: es el “animal bravo” (*kiti shraan* en Ñuu Ndeya) o huracán, que vive en el océano y trae la destrucción.

Sigue la enumeración de los topónimos con sus fechas (pp. 47-37). Una parte de estos se repite a partir de la página 22, donde de nuevo se combinan con fechas, pero también a menudo con individuos, ocupados en realizar los ritos de “taladrar” el Fuego Nuevo

¹¹ El *yahui* ha sido identificado por Smith (1973b) a partir de las glosas del *Códice Ñuu Ñaña (Egerton)*. El término *nahual* alude a la experiencia de tener un *alter ego* (“animal compañero”) en la naturaleza y es parte fundamental de la religión mesoamericana (cf. Anders y Jansen 1994: 91 ss.).

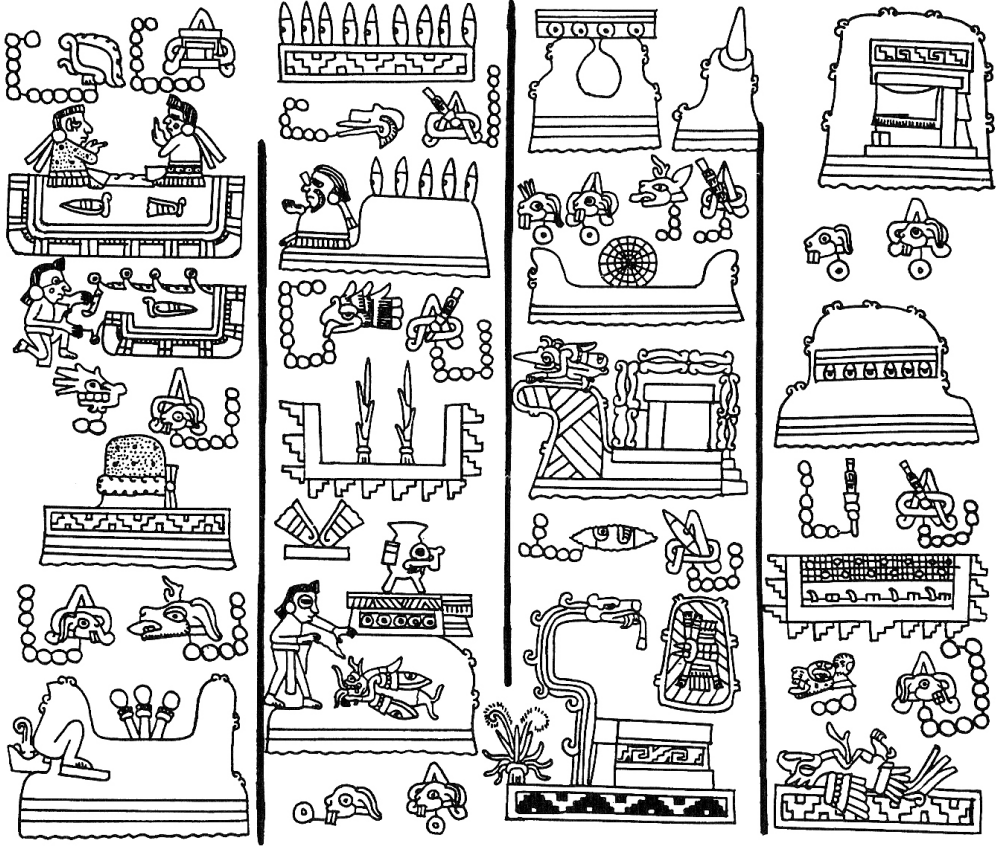


Fig. 4 Tilantongo y alrededores. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 42 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

y de hacer una ceremonia que “limpia” los lugares pasando ramas sobre la tierra. La imagen introductoria (p. 23) muestra la primera salida del Señor Sol (*Iya Ndicandii*).

Se han propuesto varias interpretaciones de estas series de topónimos. A principios del siglo XX se especulaba sobre si se trataba de cálculos astronómicos en símbolos cifrados. Algunos han tratado de “leer” los signos toponímicos como descripciones abreviadas de eventos históricos. Según otra teoría, las fechas funcionan como unidades fonéticas y anagramas que encierran breves textos de contenido esotérico.

Pero el contexto del códice sugiere más bien una relación directa con el tema de la fundación de señoríos. Un ejemplo ilustrativo de lo que significa la combinación de lugar y fecha es el Monte de Arena en la p. 42-IV (Fig. 4). Dos “renglones” antes, en la misma página (p. 42-II) vemos el signo de Ñuu Tnoo. Por esta cercanía es probable que Monte de Arena represente Añute, “Lugar de Arena”, conocido ahora con el nombre correspondiente en náhuatl, Jaltepec, municipio vecino de Tilantongo.

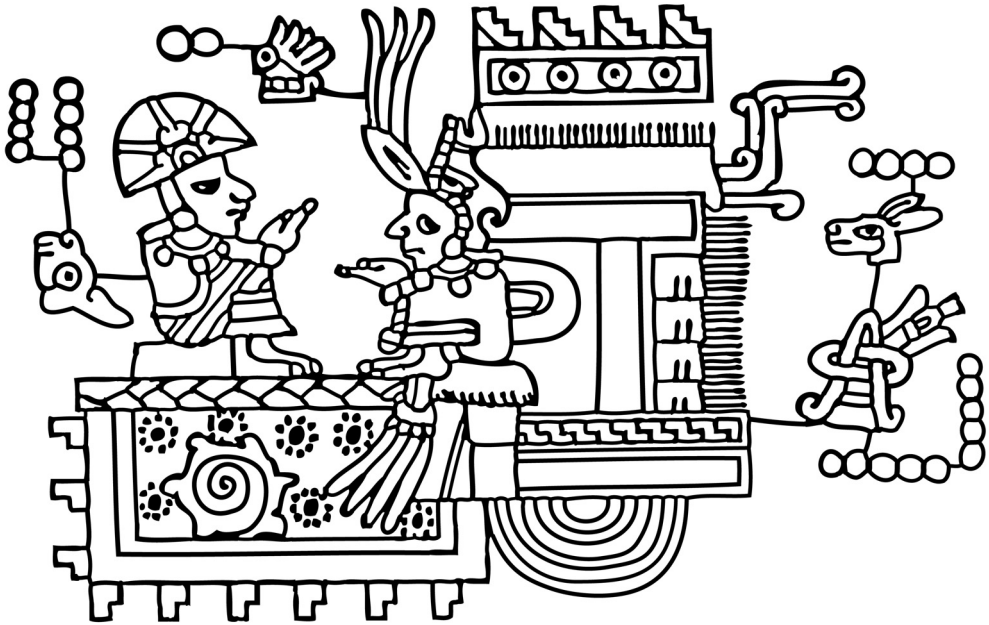


Fig. 5 El matrimonio del Señor 2 Hierba y la Señora 8 Conejo. *Códice Añute* (Selden), p. 2-II.

La fecha que acompaña Monte de Arena es Año 8 Conejo, día 2 Hierba. El *Códice de Añute* (Selden)¹², p. 2, clarifica que la Señora 8 Conejo y el Señor 2 Hierba fueron los fundadores de la dinastía que gobernaba este lugar (Fig. 5). En otros casos no podemos establecer tal nexo entre la fecha y la pareja fundadora, pero nos atrevemos a pensar que la fecha es una referencia simbólica de la fundación del señorío, una especie de “nombre calendárico” del lugar, comparable en importancia con lo que ahora es la fecha de la fiesta del pueblo. No nos debe asombrar que a menudo encontremos el año 1 Caña, día 1 Lagarto, que combina el primer año en el ciclo de 52 años (*xiuhmolpilli*) y el primer día en el ciclo de los 260 días (*tonalpoalli*), pues Alfonso Caso ya lo reconoció como un símbolo para “principio”.

Las fechas entonces son *quevui ii*, “día sagrado” o *quevui canu*, “día grande”, términos traducidos por Alvarado (1962) como “día de fiesta de guardar”.

Aclaremos que en Mesoamérica no existe la dicotomía esencial entre sagrado y profano, ni entre física y metafísica, que caracteriza el pensamiento occidental. Lo sagrado representa la actualización de una calidad que todos los momentos, lugares, seres u objetos pueden tener cuando se recuerda que en ellos reside un poder divino. La palabra *ii* tiene, por lo tanto, un campo semántico más amplio, que es toda situación en la que hay que comportarse con cuidado y respeto; por eso también se puede traducir como “delicado”.

La referencia a la época de la creación, expresada en las fechas sagradas, hace explícita también tal calidad en el caso de los lugares: son *ñuu ii*. Este término aparece en la

¹² Ediciones facsimilares con comentarios: Caso 1964 y Jansen y Pérez Jiménez 2007b.

traducción al dzaha dzauí del tratado sobre el rosario de fray Jerónimo Taix (para una descripción de este manuscrito véase Jansen 1998b):

ee yya arçobispo sa nisahaya nisacotoya ñuu yy ñu nituhui nana Stohondo da ñuu yca nisiyodzicaya da nisiyodzahaya ndica Cruz, yca saha ñuu yy nani ñuu yca. (Traducción mixteca del *Tratado de Taix*, Libro III, cap. 2)
 un señor Arzobispo que fue a ver a la tierra santa (ñuu ii) donde nació Nuestro Señor y donde vivió y murió en (el pecho de) la cruz, por eso se llama “tierra santa” aquel país.

La primera contextualización del conjunto de topónimos es la de recibir el agua del cielo por la mediación del Remolino, es decir, el establecimiento de las temporadas, la celebración de la fertilidad del campo y la creación de las condiciones aptas para la vida humana.

La segunda contextualización es la de las ceremonias del Fuego Nuevo, que a su vez conmemoran la primera salida del Señor Sol. Como nos enseña el *Popol Vuh* (así como la *Leyenda de los Soles* y otros textos mesoamericanos), la luz simboliza la vida humana misma, y separa la época histórica de la oscuridad primordial (cf. Jansen 1997). Fue también el Señor 9 Viento quien inició y enseñó la ceremonia de hacer el fuego en el *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 32-IV.

En la definición de los sitios de Ñuu Dzauí intervienen entonces dos fuerzas complementarias: la “fría” del agua y del remolino, y la “caliente” del sol y del fuego. La misma combinación la encontramos en el Templo Mayor de Tenochtitlan: los templos de Tlaloc y de Huitzilopochtli (cf. Anders y Jansen 1994: 76 y ss.).

Una parte importante de la ceremonia del Fuego Nuevo, como vimos, es el acto de levantar ramas con hojas frente a los lugares. Se trata del rito conocido como la “limpia”, que hoy en día es un elemento crucial de la curación para quitar las malas influencias y dar fuerza al enfermo. Es un acto ceremonial, una especie de santificación que reestablece la buena relación con la tierra, invocando al Dueño del lugar, llamado *Ñuhu Ndehyu*, “Espíritu de la Tierra (mojada)” en Ñuu Ndeya (Chalcatongo) o “San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar” (Jansen 1982). La presencia prominente de este rito en el *Códice Yuta Tnoho* enfatiza una vez más el carácter vivo del paisaje como ámbito sagrado y sede de poderes divinos.

Los avances logrados por Alfonso Caso (1950, 1960, 1964), Mary Elizabeth Smith (1973a, 1973b; Smith y Parmenter 1991) y otros investigadores en el estudio de los jeroglíficos toponímicos de Ñuu Dzauí permiten identificar varios de los lugares en el *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*. Ya vimos que la lista comienza (p. 47) con referencias generales a la región de Ñuu Dzauí y al Océano Pacífico. La p. 46 contiene una serie de ríos todavía no localizados, y la p. 45 menciona las cuatro direcciones. En la p. 44 (Fig. 6) y parte de la p. 43 (Fig. 7) estamos en la Mixteca Baja. Gracias a las glosas del *Códice Ñuu Ñaña (Egerton / Sánchez Solís)*¹³ se reconocen, por ejemplo, Monte de Caracol Parado como Yucu Ndaa Yee (San Pedro y San Pablo Tequixtepec) y Monte de la Joya

¹³ Edición facsimilar con comentario: Jansen 1994.

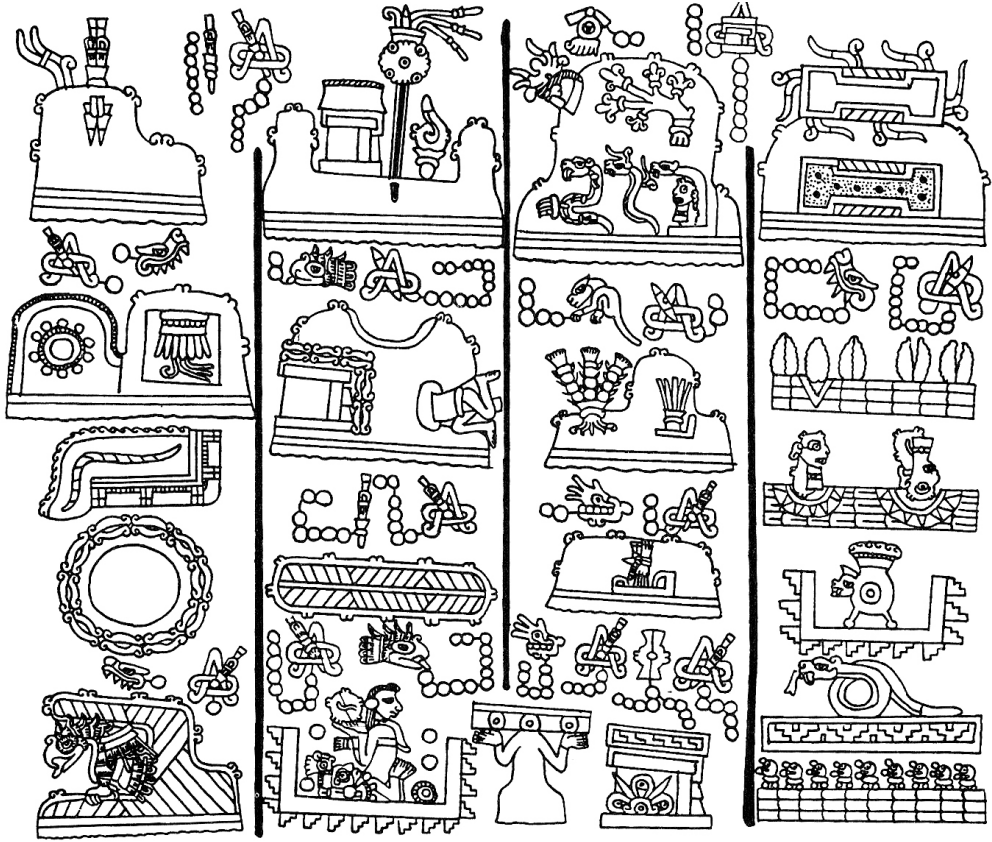


Fig. 6 La Mixteca Baja. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 44 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

como Yucu Yusi (Acatlan). Entonces es fácil determinar que Monte de la Flecha Parada, en medio de estos dos, debe ser Ndaa Nduvua (Miltepec), etc. La lista de los topónimos identificables en esta región comienza con Monte del Pasajuego de Grava y del Pasajuego de Piedra con Lumbre, que ha de ser Yuhua Cuchi (Guaxolotitlan), cuya etimología es precisamente “Pasajuego (*yuhua*) de Grava (*cuchi*)”. El Pasajuego de Piedra con Lumbre probablemente representa un paraje importante (y sitio arqueológico) en esta área: el pico conocido precisamente como Piedra de Lumbre.

La p. 42 del *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)* enfoca Ñuu Tnoo y otros lugares en la Mixteca Alta. Este segmento comienza con el Tablero del Quetzal Sacrificado, que ha de ser Ñuu Ndodzo, “Ciudad de Quetzales” (Huitzo). Reconocemos con facilidad el Valle de la Telaraña (Andua), la Ciudad de Pedernales (Ñuu Yuchi, Mogote del Cacique) y, por supuesto, Monte de Arena (Añute, Jaltepec).

Las pp. 41-40 todavía exigen más esfuerzos interpretativos, pero la p. 39 nos lleva a los cuatro volcanes (Fig. 8) y el Valle de Tules donde está sentado el rey tolteca, que ha de ser Tollan Cholollan, es decir, Cholula en el Centro de México. La ubicación de los lugares en el segmento final (pp. 40-39) otra vez no está clara.

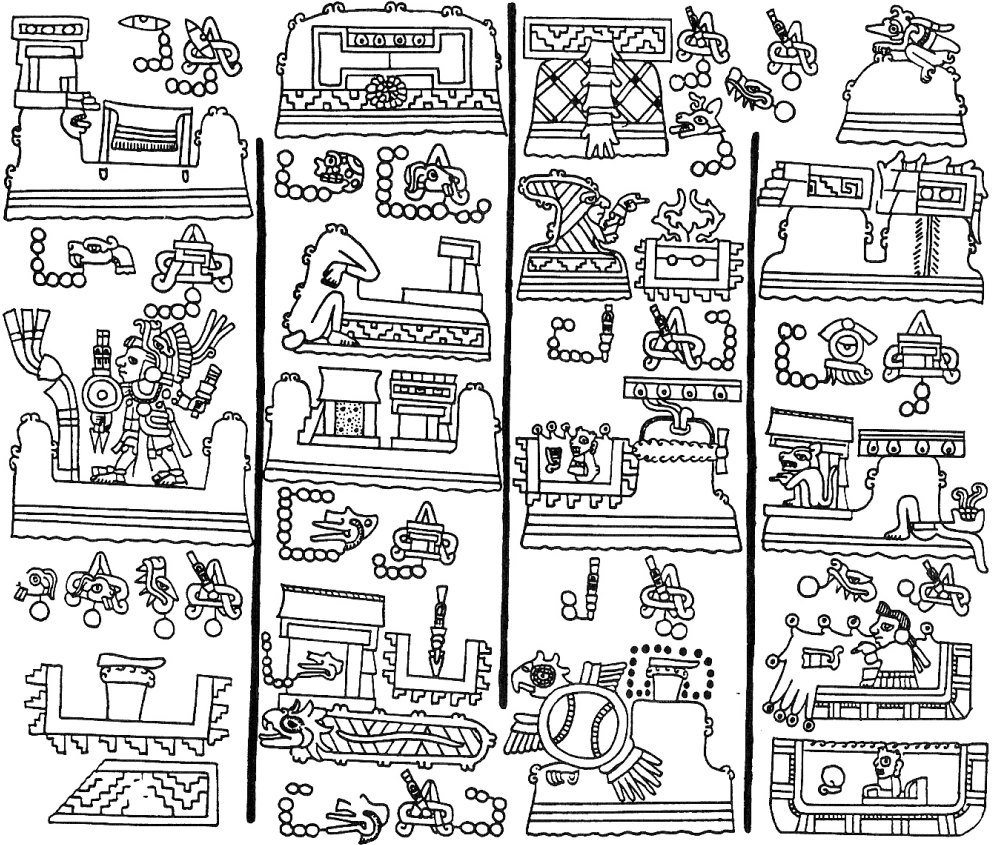


Fig. 7 Tonalá y otros sitios. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 43 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

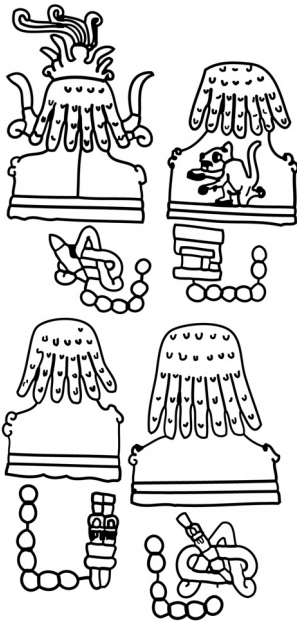


Fig. 8 Los cuatro volcanes y Cholula. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 39 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

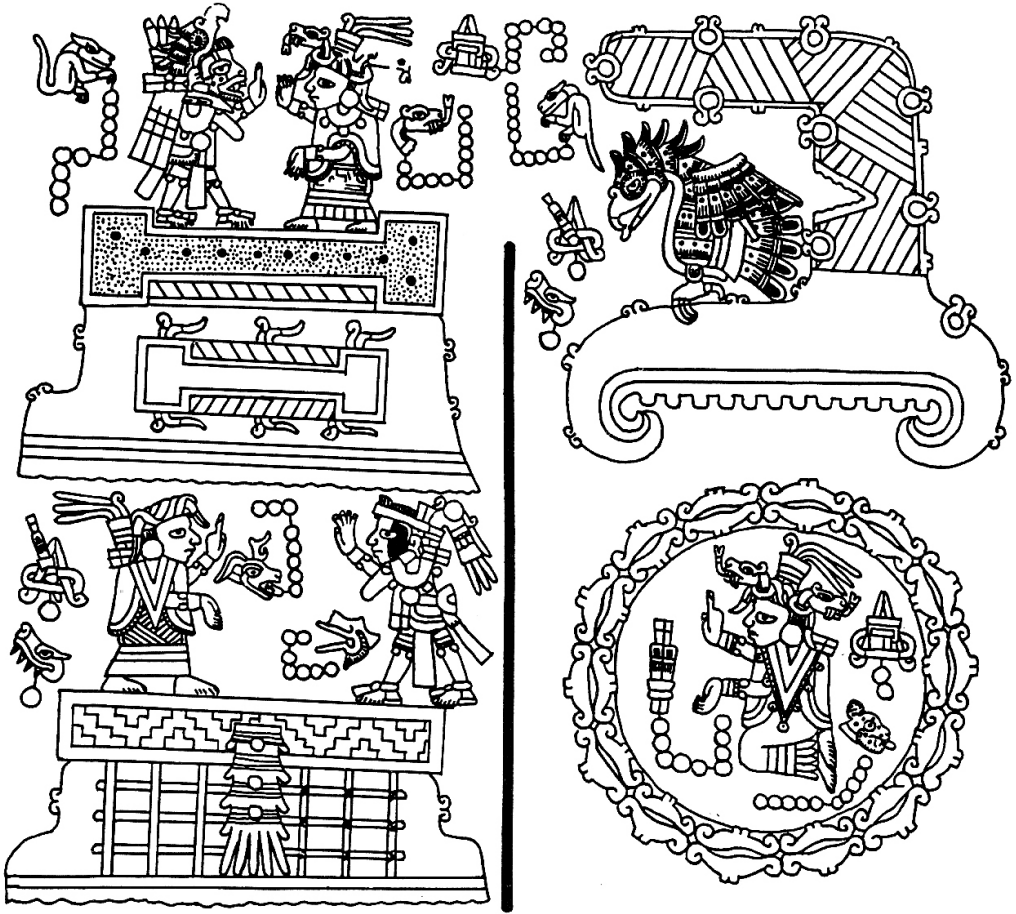


Fig. 9 Tonalá y otros sitios en la Mixteca Baja. *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 3 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a).

Al mencionar estos nombres de lugares, un observador moderno de mente occidentalizada tiende a pensar en sitios urbanos, prefiguraciones de las cabeceras municipales de hoy día, pero el contexto del códice sugiere que se trata de lugares conocidos en su tiempo por templos y santuarios específicos o simplemente porque fueron parajes de poder. Para demostrar este punto y acercarnos más a la percepción original del paisaje cultural describimos un ejemplo concreto.

El *Códice Yuta Tnoho*, p. 43-II (Fig. 7) y p. 3-II (Fig. 9), menciona un Cerro de la Ciudad de Sangre combinado con un Cerro de la Estacada. Hay un paralelo en el *Códice Tonindeye (Nuttall)*¹⁴, p. 3 (Fig. 10), donde vemos solamente la Ciudad (Roja) de Sangre encima de un monte con cuevas y peñas. El contexto sugiere que este lugar se ubica en la Mixteca Baja. Sangre es *neñe* (en el *Vocabulario de Alvarado*), palabra que hoy generalmente se pronuncia como *niñe* o *niñi*, mientras que estacada es *nduyu*. Bus-

¹⁴ Edición facsimilar con comentario: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b.

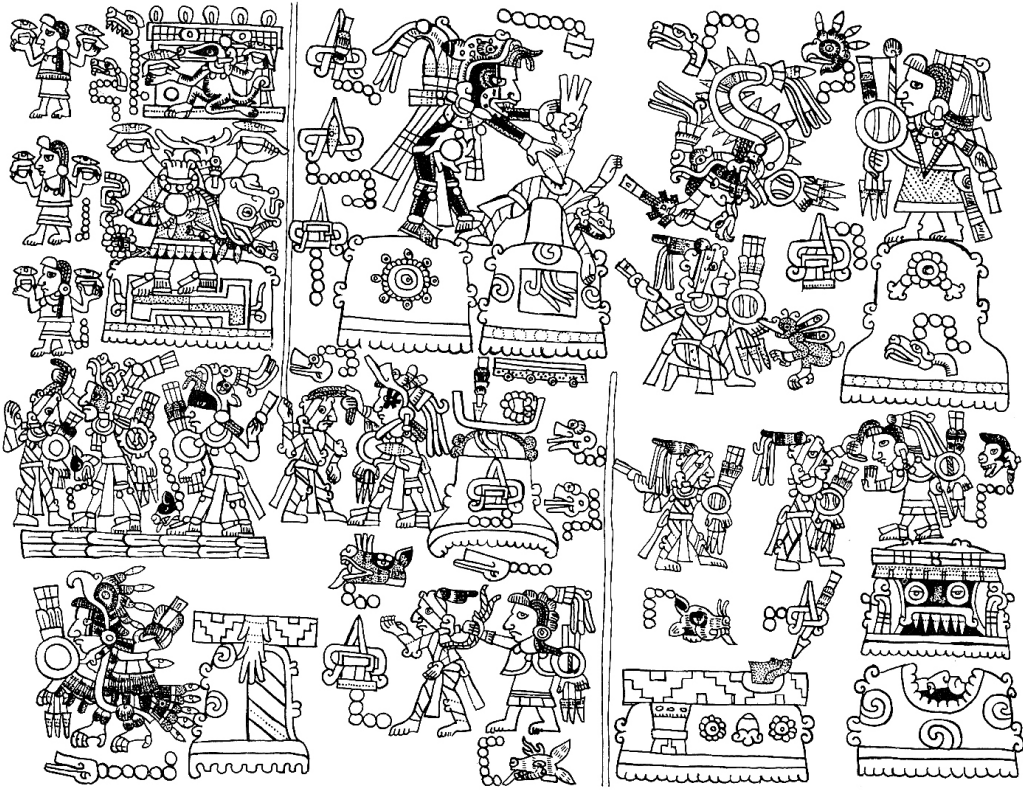


Fig. 10 La Guerra contra los Hombres de Piedra en la Mixteca Baja. *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 3 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b).

cando un señorío en esta área con un nombre doble que suena como Ñuu Neñe - Ñuu Nduyu, encontramos la importante ciudad-estado Ñuu Niñe que actualmente se llama Santo Domingo Tonalá, con su antiguo sujeto Ñuu Nduyu, hoy conocido con su nombre en náhuatl: Silacayoapan¹⁵. Tonalá, cuyo nombre en náhuatl se entiende como “Lugar de Brillo, Luz o Calor”, fue alcaldía mayor de la Mixteca Baja en la época colonial. El insigne historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (1883) traduce su nombre mixteco Ñuu Niñe como “Tierra de Sangre”, pero su etimología parece más bien ser “Ciudad de Calor”. De todas maneras es muy probable que para pintar el término abstracto de *niñe*, “caliente”, se ocupara su casi homófono *neñe*, “sangre”. Se podría pensar que aquí tenemos de una “acrobacia fonética”, pero en realidad las palabras *niñe* y *neñe* están muy cercanas en dzaha dzauí y tales sustituciones de una palabra abstracta por otra más concreta ocurren con frecuencia en la pictografía mesoamericana¹⁶. El

¹⁵ Gerhard (1972: 128-132) resume la información histórica al respecto.

¹⁶ Obviamente es crucial hacer este tipo de estudios etimológicos a base de un buen conocimiento de la lengua en cuestión. Desafortunadamente en los estudios modernos hay muchos ejemplos de interpretaciones fantasiosas de términos y nombres mixtecos que provienen de un conocimiento muy superficial o deficiente de esta lengua y sus variantes dialectales.

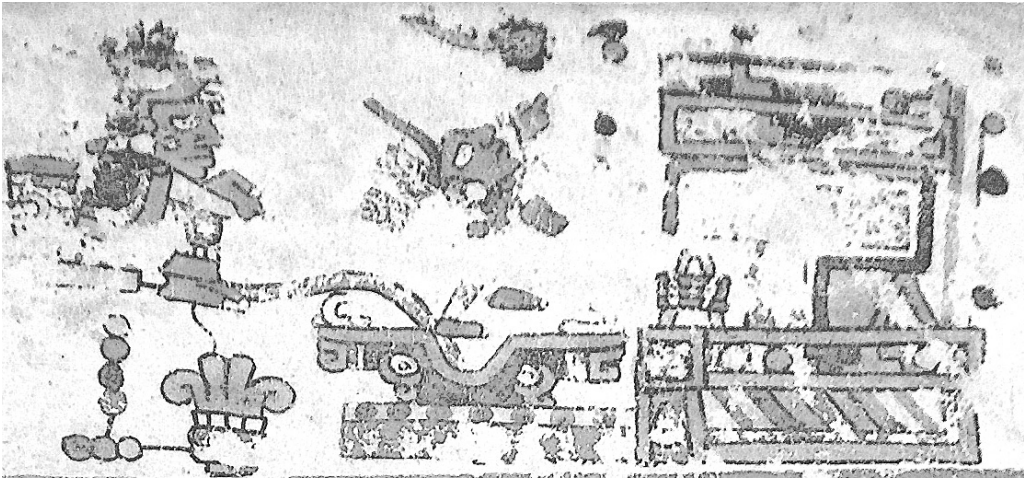


Fig. 11 Tonalá como Temazcal. *Códice Ñuu Tnoo - Ndisi Nuu (Bodley)*, p. 40-II (de: Jansen y Pérez Jiménez 2005).

argumento principal es la asociación íntima entre Ñuu Niñe y Ñuu Nduyu como un señorío en la Mixteca Baja.

Es interesante observar que en el *Códice Ñuu Tnoo - Ndisi Nuu (Bodley)*¹⁷, p. 40-I, aparece un Lugar de Temascal (Fig. 11) como origen de una dinastía. La Señora 8 Venado, que en el *Códice Yuta Tnoho*, p. 3, y en el *Códice Tonindeye*, p. 3, aparece junto al Cerro de la Ciudad de Sangre, se dirige a este Lugar de Temascal (*Códice Ñuu Tnoo - Ndisi Nuu*, p. 40-II), lo que sugiere una conexión entre ambos jeroglíficos. En el *Códice Ñuu Ñaña (Egerton)*, p. 15, se ve también un Lugar de Temascal con una glosa que permite identificarlo como Santo Domingo Tonalá: *ño yhi* en la variante dialectal de la Mixteca Baja usado en este códice corresponde a Ñuu Ñehe (en la ortografía de Alvarado), “Lugar de Temascal”, nombre que en este contexto geográfico ha de señalar Ñuu Niñe¹⁸. El baño de vapor o temazcal en dzaha dzauí se llama *ñehe* y transmite además la noción de “calor”. Este temazcal contiene también un tablero con discos, que es el signo para *aniñe*, “palacio”, equivalente al *tecpan* de los mexica¹⁹. Concluimos que el Lugar de Temascal parece ser una representación alternativa de la Ciudad de Sangre. Ambos signos pueden representar Ñuu Niñe (Tonalá): el Lugar del Temascal en los códices *Ñuu Ñaña (Egerton)* y *Ñuu Tnoo - Ndisi Nuu (Bodley)*, la Ciudad de Sangre en los códices *Yuta Tnoho (Vindobonensis)* y *Tonindeye (Nuttall)*.

¹⁷ Edición facsimilar: Caso 1960. Comentario con nueva reproducción fotográfica: Jansen y Pérez Jiménez 2005.

¹⁸ Identificación de König 1979, véase también Jansen 1994.

¹⁹ Identificación de Batalla Rosado 1997. A la vez, el temazcal en este signo se combina con un armazón para cargar (*cacaxtli* en náhuatl), que en dzaha dzauí se llama *sito*, una palabra que se usa para escribir el título *sitoho*, *toho* o simplemente *to*, “persona respetada”, “principal”. No podemos determinar con certeza si se trata de otro elemento toponímico o del título que llevaban los personajes asociados con el lugar en aquella época.

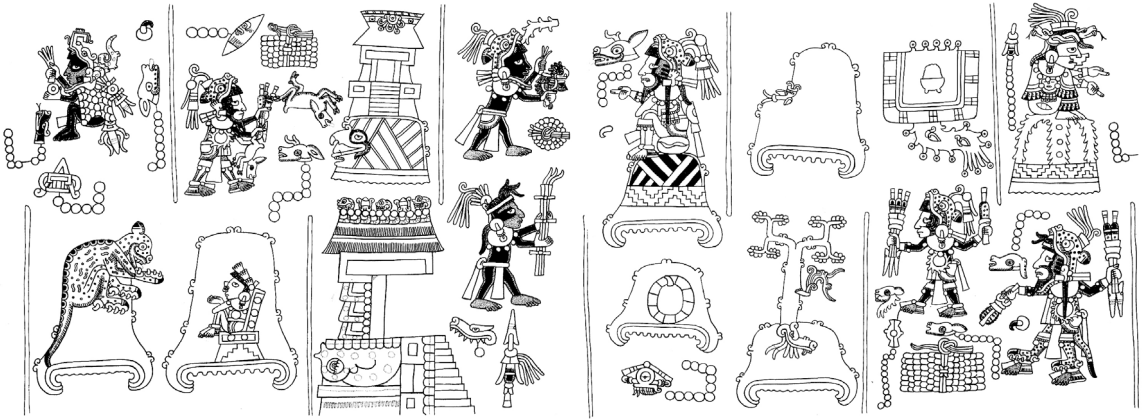


Fig. 12 El Señor 8 Venado visita a la Señora 9 Caña de Tonalá. *Códice Tonindeye* (Nuttall), pp. 50-51 (de: Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b).

Huelga decir que en los códices aparecen varios lugares de sangre y que obviamente no todos representan Tonalá. La combinación cerro-ciudad con una corriente de sangre que cae hacia abajo y que contiene tres cuentas azules (*Códice Yuta Tnoho*, p. 3) aparece también en el *Códice Tonindeye*, pp. 50-51 (Fig. 12). Este signo toponímico juega un papel importante en la historia épica del Señor 8 Venado “Garra de Jaguar”, el gran rey de Ñuu Dzau, que vivió desde 1063 hasta 1115 d.C. (cf. Jansen y Pérez 2005 y 2007a). La escena del *Códice Tonindeye* muestra cómo este personaje viajó a dicho lugar con los atributos de la Serpiente de Fuego (*yahui*), es decir, como nahual, en trance, transformándose en una bola de lumbre y volando por el aire. Allí ofreció regalos preciosos –plumas de quetzal y un disco de jade– a la Patrona Divina del Cerro de Sangre, la Señora 9 Caña “Falda de Cuchillos de Pedernal”.

Fue el día 9 Serpiente, el tercer día del año 7 Casa (1097), 28 días después de que el heredero del trono de Ñuu Tnoo, el Señor 2 Lluvia “Veinte Jaguares” (Ocoñaña) hubiera muerto durante una serie de ritos chamánicos. El objetivo del viaje es obvio: el Señor 8 Venado trata de apoderarse del trono de Ñuu Tnoo con la ayuda e intermediación de la Diosa. La Señora 9 Caña aparece también en el *Códice Yuta Tnoho* (*Vindobonensis*), p. 28-II, con el nombre de “Quechquemitl de Cuchillos” y “Falda con Franja de Cuchillos”. Haciendo un estudio de tales onomásticos, hemos concluido que el *quechquemitl*, al igual que el huipil, se puede leer *dzico*, palabra que también significa “virtud” y “poder”, mientras que la franja de la falda, al igual que la faja y trenza, es *huatu*, palabra que también significa “gloria” y “linda cosa”. Reconstruimos entonces su nombre personal como *Dzico Yuchi, Huatu Yuchi*, “Poder del Cuchillo, Gloria del Cuchillo”. Esto es el equivalente en dzaha dzau del nombre náhuatl *Itz-cueye*, “Ella que tiene la falda de cuchillos de obsidiana”, que a su vez es un sinónimo de *Itz-papalotl*, “Mariposa de Obsidiana”. En todos estos casos parece tratarse de la deidad del poder que reside en los cuchillos y puntas de flecha (cf. Ruiz de Alarcón, Tratado II: cap. 9). Además, la señora tiene el pelo trenzado con serpientes, lo que sugiere el título *Huatu Coo*, “Gloria de Serpiente”, comparable con la expresión *dzico coo*, “poder de serpiente”, es decir, “veneno”.

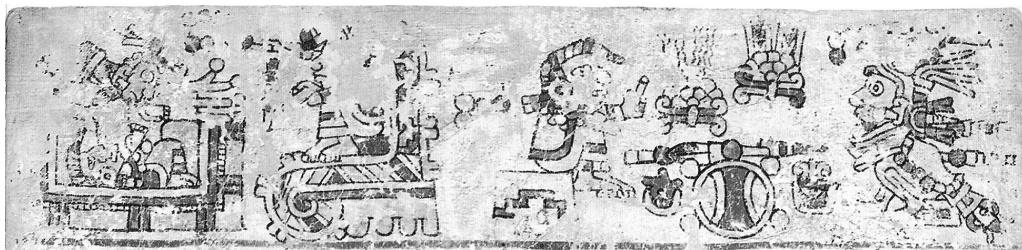


Fig. 13 La Señora 9 Caña en la Cueva. *Códice Iya Nacuaa I* (Colombino), p. 10-I (de: León-Portilla 1996).

Su nombre calendárico, 9 Caña, alude al aspecto mortífero –9 como símbolo de la muerte– de la flecha, que muchas veces se usa para representar el signo Caña.

El mismo encuentro del Señor 8 Venado con esta diosa está representado en la página 10-I del *Códice Iya Nacuaa I* o *Colombino* (Fig. 13) con algo más de detalle²⁰. Primero un sacerdote jorobado, que vino guiando a un embajador tolteca, se bañó en un río, donde se le manifestó la diosa en el agua. Además, ella mira la escena desde una gran peña, donde está sentada en una cueva o abrigo rocoso. Luego ella, ahora sentada sobre un trono, recibe al Señor 8 Venado, quien llegó como nahual, como bola de lumbre (*yahui*), y colocó frente a ella sus armas en el suelo, desde luego con la punta de la flecha dirigida hacia sí mismo. Además, el Señor 8 Venado le ofrece sangre y corazón: posiblemente se trata de un sacrificio o de un voto de que, si le es dado ganar la guerra, le consagrará los cautivos a ella en sacrificio. Las otras dos combinaciones de signos identifican el ritual. El signo de cuatro volutas, pintadas en los cuatro colores direccionales y amarradas juntas, probablemente significa “el hablar a las cuatro direcciones”, es decir, el rezo que suele iniciar cada ceremonia religiosa. El rosetón es la base para actos de esparcir la sangre del autosacrificio y del sacrificio de animales. Las volutas y el rosetón son elementos constantes en los dos signos. En un caso se combinan con bandas de cheurones que se leen *yecu*, “guerra” en dzaha dzau (Smith 1973b). En el otro caso se combinan con bandas de líneas temblorosas, que muchas veces forman una pareja con el signo *yecu*, y para las que proponemos la lectura *tnañu*, que igualmente significa “guerra”. Posiblemente *tnañu* se analizó como *tnaa ñuhu*, “temblor de tierra”, de ahí su representación gráfica. *Yecu tñañu* es un difrasismo para “guerra” y “batalla”.

Estos detalles son sugerentes para identificar la localidad con más precisión. El pueblo actual de Ñuu Niñe (Santo Domingo Tonalá) está ubicado en un valle rodeado de montes. Desde el noreste entra un río mayor en este valle, el Río Salado; pasa por una impresionante barranca, conocida como El Boquerón (Fig. 14) y considerada un lugar encantado. Inmediatamente al lado Sur de esta barranca se levanta una peña escarpada con grandes rocas grises y cactus: el Cerro de las Flores. En este cerro hay tres niveles de abrigos, uno sobre otro, que tienen pinturas precoloniales (Fig. 15), las cuales son conocidas y han sido vistas por varios interesados²¹.

²⁰ Edición facsimilar: León-Portilla 1996; comentario: Troike 1974.

²¹ Unos primeros dibujos y descripciones se encuentran en la obra inédita del importante historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida, recopilada a fines del signo XIX y conservada en la Biblioteca Pública del Estado de Oaxaca.

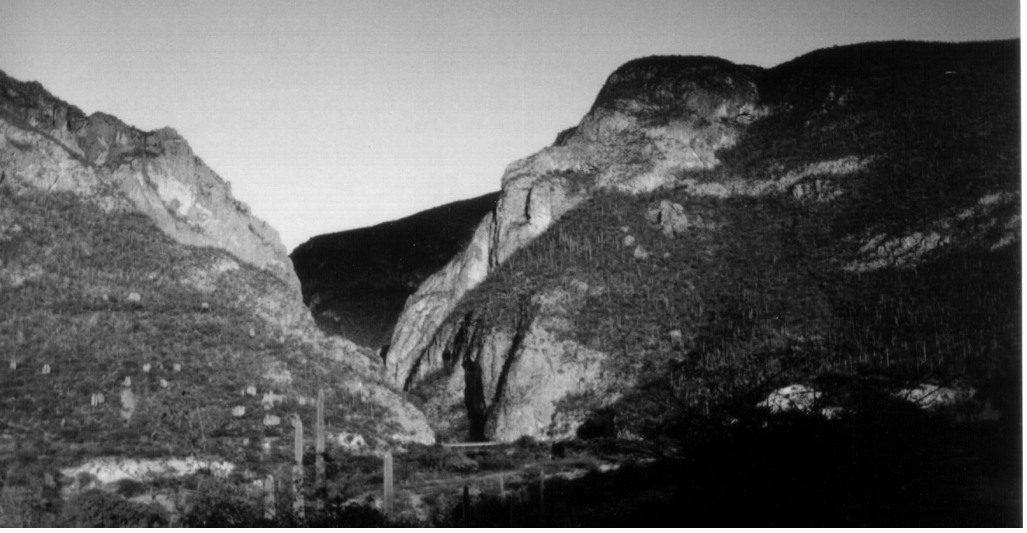


Fig. 14 El Boquerón, *Tonalá* (foto de A. I. Rivera Guzmán).



Fig. 15 Las pinturas del Cerro de las Flores, *Tonalá* (foto de A. I. Rivera Guzmán).

Dentro del área de Tonalá este Cerro de las Flores con sus abrigos es el mejor candidato para la Peña Encorvada en la que está sentada la Señora 9 Caña en el *Códice Iya Nacuaa I (Colombino)*, p. 10-I. De hecho, las pinturas del abrigo del nivel medio muestran semejanzas con los signos entre el Señor 8 Venado y la diosa. Sin duda son de la época posclásica, contemporáneos de los códices. Encontramos un signo de cuatro volutas dirigidas hacia las cuatro direcciones y un impresionante signo de *yecu tñañu* (bandas de cheurones con bandas de líneas temblorosas), lo que sugiere que fue un lugar para ritos preparatorios de guerra o desafíos semejantes. Junto a éstos, se ven espirales de cuerdas de colores blanco y rojo: con toda probabilidad son elementos de autosacrificios. Aquí, personas devotas han perforado sus lenguas para hacer pasar tales cuerdas por los agujeros y derramar así su sangre para los dioses. Desde la cueva, una hilera de figuras humanas estilizadas pintadas se dirige hacia arriba sobre la pared rocosa de la peña. Todo indica que los abrigos en el Cerro de las Flores fueron usados como lugares de retiro ceremonial para el autosacrificio y la búsqueda de visiones.

Una tradición local explica el origen del Boquerón. Una diosa trataba de liberar a su amado, el rey del vecino pueblo de Tezoatlan, que estaba preso y rodeado por una enorme culebra. A tal fin, cortó la cabeza de esa culebra con un gran golpe de su machete. Así se formó la barranca: por un lado quedó la sierra que representa el cuerpo de la culebra –al que pertenece el Cerro de las Flores–, y por el otro quedó la cabeza, el actual Cerro de la Culebra. Este relato arroja otras luces sobre las serpientes en el cabello de la Señora 9 Caña: posiblemente la caracterizan como Divina Patrona de esta sierra.

Es a tal lugar sagrado, de poder, donde se dirigió el Señor 8 Venado en un momento crucial de su vida. Es aquí donde la diosa forjó la importante alianza entre él y el rey de los toltecas, que identificamos como el famoso Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl, registrado por los códices de Ñuu Dzau como el Señor 4 Jaguar (cf. Jansen y Pérez Jiménez 2007a: cap. 6; 2007b: 107 ss.).

Otra referencia a Ñuu Niñe puede ser el Lugar de Temazcal mencionado en el *Códice Añute (Selden)*, p. 9-III (Fig. 16). Está situado encima de una Cueva de Agua y Sangre, una configuración muy sugerente del Boquerón.

En el *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 43-II (Fig. 7), el Cerro de la Ciudad de Sangre y de la Estacada, Ñuu Niñe – Ñuu Nduyu, viene acompañado por una Peña Encorvada con Cara y Mano que Señala y un Recinto de Sangre. Este último tal vez es un paralelo de la Cueva de Agua y Sangre en el *Códice Añute (Selden)*, entonces sería otra referencia al Boquerón. La Peña Encorvada puede ser la misma que la que en el *Códice Iya Nacuaa I (Colombino)* representa el Cerro de las Flores. Pero nos falta información más precisa sobre la toponimia local para explicar la cara y la mano que señala. También es posible que se trate de otro lugar cercano: piénsese en Diquí Yuu, “Cabeza de Piedra”, un importante sitio arqueológico del Clásico, algo distante, pero siempre en la misma área general.

De todas maneras nos damos cuenta de que los topónimos connotan significaciones y asociaciones, conservadas y cultivadas en la memoria del pueblo. Varios detalles en las listas de lugares del *Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis)* expresan este foco preciso sobre parajes sagrados o santuarios de cultos específicos. Cuando se mencionan los cuatro volcanes antes de llegar Cholula (p. 39-I/II) es obvio que no se trata de señorios

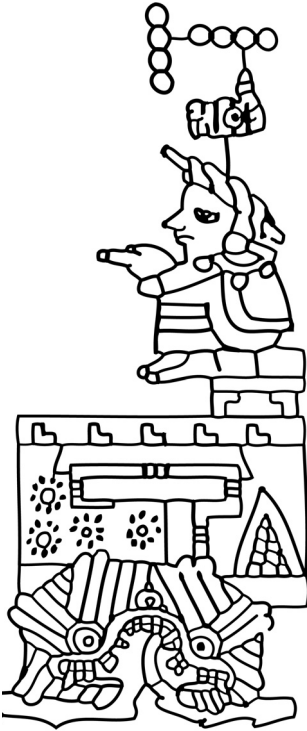


Fig. 16 Cueva y Río del Lugar del Temazcal. *Códice Añute* (Selden), p. 9-III (Jansen y Pérez Jiménez 2007b).

ni de sitios de importancia política, sino de puntos significativos dentro del paisaje, con gran valor religioso. Cholula misma es representada por varios signos, entre los cuales un monte con un señor sentado, que en su nariz lleva la nariguera de turquesa (*yacaxiuitl* en náhuatl). Esto es una referencia a la celebración de ceremonias de perforar el septum y colocar esta joya como señal de la dignidad real. A la vez connota un hecho histórico específico: fue el importante Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” quien en ese lugar recibió esta distinción de manos del rey tolteca Señor 4 Jaguar, el “Quetzalcoatl histórico” (Jansen y Pérez Jiménez 2007a: cap. 6).

Otro ejemplo bien identificado de un paisaje significativo es la representación del valle de Yuta Tnoho en el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 36. En un modelo, que representa el cuerpo de la Serpiente Emplumada tal y como aparece en los relieves de Xochicalco, se sitúan parajes específicos: la Cueva de la Serpiente como lugar de culto, la conjunción de los dos ríos, en el valle, como sede de dos parejas fundadoras sucesivas, y la cascada como un llamativo punto de referencia en el paisaje, encima del cual estaba el Árbol de Origen, que aparece en la historia de la creación. Esta configuración simbólica tiene consecuencias para la interpretación de los hallazgos arqueológicos (Geurds 2007).

Ya vimos el caso de la Piedra de Lumbre, sitio específico que forma parte del signo de Yuhua Cuchi (Guaxolotitlan) en el *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 44-I (Fig. 6). Otro ejemplo, en la p. 42 (Fig. 4), es el signo de Ñuu Tnoo (Tilantongo) que integra varios otros sitios, entre ellos la Serpiente Emplumada, que representa el Manantial de la

Culebra, Ndute Coó, que en el *Códice Tonindeye* (Nuttall), p. 22, es el sitio de un templo, donde vino a rezar la Señora 1 Serpiente “Serpiente Emplumada”.

Sigue, siempre en el *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), p. 42, el Monte que se Abre-Insecto, que hemos identificado como Monte Albán (Jansen 1998a). Concretamente leemos el insecto como *tiyuqh*, “mosca” o “piojo”, que es la loma que aparece en el *Mapa de Xoxocotlan* con la glosa náhuatl Sayultepec, “Monte de Moscas”. Notamos que se enfatiza el Altar con Urna de Cocijo como santuario en este lugar. Luego sigue el Recinto de Caña, que interpretamos como un adoratorio en la loma Yucu Yoo –en náhuatl Aca-tepec– de Monte Albán.

El siguiente topónimo (p. 42-III) es la Ciudad de Pedernales, Ñuu Yuchi (Fig. 4), es decir, Mogote del Cacique, pero se combina con un Monte de Pedernales con un hombre sentado que tiene en su nariz la nariguera de turquesa, el emblema de la realeza tolteca. Sabemos que efectivamente el Señor 4 Viento, quien hizo de Ciudad de Pedernales su capital, fue distinguido por el rey tolteca con este supremo símbolo de status. Se refiere aquí entonces al sitio como lugar de un evento histórico importante. De hecho, una piedra grabada hallada en Mogote del Cacique mismo parece aludir a la misma historia, como un monumento de la identidad narrativa de Ñuu Dzaui (Jansen 2003).

Algo similar pasa con el signo de Añute (Jaltepec) en la p. 42-IV: el Monte de Arena está rodeado por una nube, lo que es una clara referencia al fenómeno de la corona de nubes que se forma (en época de lluvias o en general cuando amanece nublado) alrededor del cerro que dio su nombre al pueblo. Al darnos el nombre del señorío, el pintor pensó concretamente en el cerro principal, con su centro ceremonial en la cima, que aparece con frecuencia como el Templo del Envoltorio del *Ñuhu* en el *Códice Añute* (Selden). Aquí se realizaba un culto importante al Dios de la Lluvia. El historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (s.f.), apunta en su manuscrito inédito a principios del siglo XX:

Los mixtecos de Jaltepec conservan aún una tradición muy antigua de sus antepasados. Cuentan que por el 15 de mayo de cada año verifican la fiesta del Dios Tlaloc en el teocalli ubicado en la cima del cerro con ofrendas de incienso, flores y viandas, precediendo á esto una meditación rigurosa llena de llanto en la que imploraban con humildad y respetuosamente á la Deidad protectora para que se condoliera de ellos y les enviara lluvias abundantes en caso de escasez.

En época posterior no faltó sacerdote católico que celoso de su culto cambió esta fiesta idólatra por la de San Isidro Labrador... (*apud* Jansen y Pérez Jiménez 2007b: 13)²²

Entonces, la realidad geográfica contenida en los códices es más que un conjunto de elementos cartográficos. No se trata de señalar las urbes pobladas ni de delimitar sus territorios. Los lugares son asociados e interpretados en función de presencias de poderes divinos, de eventos rituales y experiencias históricas. La combinación con la fecha sagrada marca el momento de la fundación, “el primer amanecer”, pero a la vez la continuada celebración ritual de aquel momento. En el campo podemos observar tal fenómeno con

²² Una referencia comparable se encuentra en el proceso inquisitorial contra nobles de Yanhuitlan (AGN – Inquisición, legajo 37).

frecuencia hasta hoy día: muchas veces la primera luz del alba toca las cumbres y lomas de montañas donde se encuentran sitios arqueológicos (así como toca a las iglesias coloniales). Dentro de los sitios mismos podemos identificar orientaciones hacia el lugar donde sale el sol en un día especial, por ejemplo el paso por el cenit en el principio de mayo, hoy celebrado como la fiesta de la Santa Cruz. La devoción se expresa en convivencia y construye comunidad. Cada lugar tiene su fiesta, que es vivencia ostentativa de su identidad, de manera abierta, incluyente y dinámica. La fiesta de la *Guelaguetza* de Oaxaca, por más que tenga aspectos muy turísticos, es un ejemplo típico.

La tierra, por las vivencias e ideas inscritas en ella, se vuelve una matriz de identidad narrativa del pueblo Nuu Dzauí. Una arqueología materialista de fuera (*etic*) que en sus recorridos y exploraciones se limita a establecer jerarquías de sitios en términos meramente cuantitativos y a explicar los patrones de asentamiento de acuerdo con estrategias económicas y ambiciones militaristas, pasa por alto las categorías, motivaciones y valores propios de la cultura (*emic*) y pierde de vista esta importante dimensión del paisaje. Los vestigios arqueológicos mismos deben registrarse dentro de su contexto cultural, tanto material como inmaterial, tal como lo ve el mismo pueblo. Por ejemplo: no sólo hay que mapear los muros, tiestos y áreas de recursos económicos, sino también las cuevas, los manantiales, las rocas, las cumbres y otras sedes de los *Nuhus* y demás seres divinos.

Hasta hoy muchos habitantes de la región mixteca observan que parece que los sitios “se comunican” por líneas de contacto visual, así como lugares distantes pueden ser conectados por medio de pasillos subterráneos. En el *Códice Añute (Selden)*, p. 6-III, vemos cómo la princesa 6 Mono emprende un viaje bajo tierra. Al parecer lo inicia desde una abertura en la pared rocosa sobre un río, dentro de la cual se veneraba la Joya que era el Corazón del Pueblo de la Lluvia (Nuu Dzauí el pueblo mixteco); probablemente se trata de la cueva Nuu Ndecu (San Miguel Achiutla) donde se conservaba el Envoltorio del “Corazón del Pueblo” (Burgoa 1934, I: 319, 332-333). La princesa comenzó con pedir permiso a un Nuhu, probablemente el guardián de la entrada del pasillo subterráneo: su nombre Hueso-Coa, *Yeque Yata*, podemos descifrar como “hueso (*yeque*) de antes (*yata*)”. Luego un largo camino la llevó a la Cueva de la Muerte, es decir, de los Ancestros, situada en Nuu Ndaya (Chalcatongo), donde se entrevistó con la Dueña Divina de este lugar, la Señora 9 Hierba (Jansen y Pérez Jiménez 2007b: 200 ss.). Pensamos que se trata de un viaje en el espíritu, un encuentro visionario, que inició en una cueva, invocando la osamenta de un antiguo personaje enterrado allí.

Los antiguos templos, así como las iglesias en lengua mixteca, son calificados como *Vehe Nuhu* (antiguamente: *Huahi Nuhu*), “Casa de Dios”. Lo mismo vale para muchas cuevas o abrigos rocosos, que pueden ser moradas del Señor Lluvia (*Vehe Sau*, antiguamente *Huahi Dzavui*) o sepulturas de los ancestros difuntos (*Vehe Kihin*, antiguamente *Huahi Cahí*). Huelga decir que por la introducción del catolicismo tales antiguos lugares de respeto y ceremonia hoy en día con frecuencia son calificados como “cueva del diablo”. El paisaje natural de esta manera se vuelve liminal, una localidad de encuentro con lo sagrado y de experiencias religiosas. Con el surgimiento de la arquitectura monumental mixteca a fines de la época preclásica (200 a.C. - 200 d.C.) debe de haber nacido también una visión arquitectónica, una forma consciente de analizar y organizar el espacio por parte de los arquitectos mesoamericanos. Fue un enorme desarrollo men-

tal, que solamente podemos reconstruir intuitivamente. Es de sospechar que en los ojos de los antiguos arquitectos las cumbres y lomas de montañas impresionantes fueron muestras palpables de una arquitectura divina. Ellos situaron los centros ceremoniales (la arquitectura humana) de manera armónica y respetuosa en este contorno de arquitectura divina, estableciendo contactos visuales con puntos llamativos en el horizonte. A la vez incorporaron formaciones rocosas (*Ñuhu*) y otros elementos significativos de la tierra madre en sus construcciones. Tanto la planeación de los centros ceremoniales como la iconografía de ritos y deidades en el arte antiguo nos hablan de la importancia simbólica de la división cuatripartita del cosmos y del tiempo, así como de otros conceptos profundos.

La presencia de testimonios precoloniales en forma de manuscritos pictóricos, aunada a la documentación colonial y a la continuidad de la lengua y cultura originarias, permite realizar en Mesoamérica una verdadera arqueología hermenéutica del paisaje natural y cultural, que ayudará a reconstruir antiguas percepciones, revitalizar memorias y desarrollar identidades culturales, que han sido interrumpidas, oprimidas y puestas en el olvido por la colonización.

Agradecimientos

Este artículo forma parte de una investigación más amplia que realizamos en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden con el apoyo financiero de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO) y de la Real Academia Neerlandesa de Artes y Ciencias (KNAW). En este marco Laura van Broekhoven y Alex Geurds han hecho estudios del paisaje arqueológico en Monte Negro y otros sitios de Tilantongo, así como en Apoala. Agradecemos a Nancy Troike sus orientaciones acerca del *Códice Iya Nacuaa* (*Colombino-Becker*) durante las sesiones anuales del *Mixtec Gateway* en Las Vegas.

Pudimos visitar el Cerro de las Flores por la iniciativa de Manuel Barragán Rojas (Museo Regional de Huajuapán) y Antelmo Sánchez Gómez, con la ayuda del Consejo Municipal de Vigilancia de Flora y Fauna de Tonalá y el permiso de las autoridades. Dos arqueólogos mixtecos, Ángel Iván Rivera Guzmán y Zenaido Cruz López, nos acompañaron e hicieron una documentación fotográfica del sitio. Tanto el arqueólogo Raúl Matadamas Díaz como el arquitecto Víctor Hugo Ruiz Ortiz y el sacerdote Serapio López Cruz nos han alentado con sus estudios de la conceptualización mesoamericana del paisaje y de la Madre Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, Francisco de (1962 [1593]) *Vocabulario en Lengua Mixteca*. México, INAH – INI.
- ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten y PÉREZ JIMÉNEZ, G. Aurora (1992a) *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus 1*. México, FCE.

- (1992b) *Crónica Mixteca: El Rey 8 Venado “Garra de Jaguar” y la Dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. México, FCE.
- ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Maarten, con una contribución de Alejandra CRUZ ORTIZ (1994) *Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. México, FCE.
- BARABAS, Alicia, coord. (2003) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México, INAH.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1997) “El palacio real mexicana: análisis iconográfico escriturario”. En: Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.) *Códices, Caciques y Comunidades*. AHILA, *Cuadernos de Historia Latinoamericana* 5: 65-101.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994) *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Nueva York, Columbia University Press.
- BURGOA, Fray Francisco de (1934 [1674]) *Geográfica Descripción* (I, II). México, Publicaciones del AGN 25, 26. Reimpresión: 1989, México, Ed. Porrúa.
- CASO, Alfonso (1950) “Explicación del reverso del *Codex Vindobonensis*”. *Memoria de El Colegio Nacional*. V (5): 9-46.
- (1960) *Interpretación del Códice Bodley 2528*. México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- (1964) *Interpretación del Códice Selden 3135*. México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- GARCÍA, fray Gregorio (1981 [1607]) *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. México, FCE.
- GERHARD, Peter (1972) *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GEURDS, Alexander (2007) *Grounding the Past: the praxis of participatory archaeology in the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico*. Leiden, CNWS Research School of Asian, African and Amerindian Studies.
- JANSEN, Maarten (1982) *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Amsterdam, CEDLA.
- (1994) *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. México, FCE.
- (1997) “La Serpiente Emplumada y el Amanecer de la Historia”. En: Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.) *Códices, Caciques y Comunidades*. AHILA, *Cuadernos de Historia Latinoamericana* 5: 11-63.
- (1998a) “Monte Albán y Zaachila en los Códices Mixtecos”. En: Maarten Jansen, Peter Kröfges y Michel Oudijk (eds.) *The Shadow of Monte Albán. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*. Leiden, CNWS: 67-122.
- (1998b) “El «Rosario» de Taix y la literatura mixteca”. *Acervos* (Oaxaca). 8/9: 24-32.
- (2003) *Monument en Verhaal in het Land van de Regengod*. Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- JANSEN, Maarten y PÉREZ JIMÉNEZ, G. Aurora (2003) *El Vocabulario del Dzaha Dzavui (Mixteco Antiguo), hecho por los padres de la Orden de Predicadores y acabado por fray Francisco de Alvarado (1593). Edición Analítica*. [En línea]. Leiden, Facultad de Arqueología. <http://132.229.241.21/ALVARADO/1.pdf> [10.09.2008].

- (2004) "Las Pieles Sagradas de Mesoamérica". En: Mauricio Maldonado Alvarado y Benjamín Maldonado Alvarado (eds.) *La Sabiduría de las Pieles. De las técnicas de curtición de los códices a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca*. Oaxaca, Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca – Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado – CONACULTA – INAH: 12-24.
- (2005) *Codex Bodley. A painted chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*. Oxford, Bodleian Library.
- (2007a) *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*. Boulder, University of Colorado Press, Series: Mesoamerican Worlds.
- (2007b) *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El Códice Añute y su Contexto Histórico-Cultural*. Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública.
- JONES, Lindsay (2000) *The Hermeneutics of Sacred Architecture*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- KÖNIG, Viola (1979) *Inhaltliche Analyse und Interpretation von Codex Egerton*. Hamburgo, Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde XV.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996) *Códice Alfonso Caso. La vida de 8-Venado, Garra de Tigre (Colombino-Becker I)*. México, Patronato Indígena.
- LÓPEZ GARCÍA, Ubaldo (2007) *Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden (inédita).
- LOW, Setha M. & LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise, eds. (2003) *The anthropology of space and place. Locating culture*. Oxford, Blackwell Publishing.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel (1883) *Colección de Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca*. Oaxaca.
- (s.f.) *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Obra inédita conservada en la Biblioteca del Estado de Oaxaca.
- NOWOTNY, Karl Anton (1948) "Erläuterungen zum Codex Vindobonensis (Vorderseite)". En: *Archiv für Völkerkunde III*: 156-200.
- POPOL VUH (1973) *Popol Vuh*. Ed. facsimilar del manuscrito de fray Francisco Ximénez, anotada por Agustín Estrada Monroy. Guatemala, Ed. "José de Pineda Ibarra".
- (1985) *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. Trad. y comentario de Dennis Tedlock. Nueva York, Simon y Schuster.
- RAPPAPORT, Roy A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- REYES, Antonio de los (1976 [1593]) *Arte en Lengua Mixteca*. Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology 14.
- RICOEUR, Paul (2000) *La Mémoire, L'Histoire et L'Oubli*. Paris, Éditions du Seuil.
- ROJAS, José Luis de (1994) "Los azteca ¿cultura arqueológica o cultura con arqueología?". *Revista Española de Antropología Americana* (Universidad Complutense de Madrid). 24: 75-92.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernán (1953 [1629]) *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, Ediciones Fuente Cultural.
- SCHULTZE JENA, Leonhard (1933/38) *Indiana*. 3 vols. Jena, Gustav Fischer.

- SHANKS, Michael (1992) *Experiencing the Past. On the Character of Archaeology*. Londres, Routledge.
- SMITH, Mary Elizabeth (1973a) *Picture Writing from Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*. Norman, University of Oklahoma Press.
- (1973b) "The Relationship between Mixtec manuscript painting and the Mixtec language". En: Elizabeth P. Benson (ed.) *Mesoamerican Writing Systems*. Washington, Dumbarton Oaks: 47-98.
- SMITH, Mary Elizabeth & PARMENTER, Ross (1991) *The Codex Tulane*. Graz – Nueva Orleans, ADEVA – Middle American Research Institute, Tulane University.
- TILLEY, Christopher (1994) *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford – Providence, Berg Publishers.
- TROIKE, Nancy (1974) *The Codex Colombino-Becker*. Disertación doctoral, Universidad de Londres (inédita).
- WOOD, Stephanie (1998) "Gender and Town Guardianship in Mesoamerica: Directions for future research". *Journal de la Société des Américanistes* (Paris). 84 (2): 243-276.