

•La escritura en los códices mexicanos•

Coordinación: Mayán Cervantes



La escritura en los códices mexicanos

Coordinadora: Mayán Cervantes,

Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A.C., 2011

En esta obra se reúnen las ponencias presentadas en el curso
"Códices y escrituras del México Antiguo"
organizado por la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas,
en octubre-noviembre de 2010.

Portada: Señora 11 Agua, Serpiente de Jade.
Página 28 del *Códice Nuttall*

ISBN 978-607-95781-0-7

Primera edición: 2011

© Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A.C.

• Índice

Presentación. _____ p. 2

Francisco Barriga Puente

Un registro histórico en las imágenes multicolores del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. _____ p. 7

Luz María Mohar Betancourt

El cacao en los códices mayas. _____ p. 35

Galina Ershova

Historia y linajes en los códices mixtecos. _____ p. 65

Manuel A. Hermann Lejarazu

El desplome de Tula: una historia narrada en la Historia Tolteca Chichimeca y en los Mapas de Cuauhtinchan No. 2 y No. 3. _____ p. 91

Lina Odena Güemes Herrera

Códice 20 Mazorcas. _____ p. 105

María de Lourdes Bejarano Almada

Códice de Xochimilco, proceso entre Francisco de la Cruz Cohuatzincatl y Joachim Tecoloatl. _____ p. 127

Sonia Angélica Hernández Rodríguez

Los catecismos indígenas y su importancia como medio de evangelización en la Nueva España. _____ p. 153

Kathia Liliana Pérez Reyes

Presentación



Ya no hay escapatoria posible. Después de leer y bien digerir a Saussure, Jakobson y Ricoeur, uno tiene que reconocer que en el núcleo del lenguaje está la metáfora. Y tras la aceptación de lo anterior, ya no debe representar una sorpresa el hecho de que las palabras *texto* y *textil* comparten la misma raíz latina. Ciertamente, la voz *texto* proviene del latín *textus*, que a su vez constituye el participio del verbo *texere*, el cual significa “tejer, trenzar, entrelazar”. Dicho lo anterior, resulta clara la idea de que en un texto se trenzan palabras para estructurar oraciones e hilvanar un discurso. Paralelamente, en un telar se prepara la urdimbre para luego atravesarla con los hilos de la trama y así tejer la tela. Cabe agregar que la forma en que se conjugan urdimbre y trama determina en última instancia la *textura* del tejido, la configuración del lienzo.

En términos generales, los siete textos que aquí se presentan conforman un manojo de estudios enfocados sobre algunos sistemas de escritura

en códices mesoamericanos. El espectro temporal abarcado por los autores va desde el posclásico hasta principios del siglos XVIII y las culturas abordadas son, principalmente, la náhuatl, maya, mixteca, tlapaneca, otomí y mazahua. No está por demás subrayar que los trabajos titulados “El cacao en los códices mayas” e “Historia y linajes en los códices mixtecos”, de Galina Ershova y Manuel A. Hermann Lejarazu, respectivamente, tratan con materiales elaborados por indígenas antes de la llegada de los españoles. Los demás escritos se las ven con materiales que acusan una creciente influencia europea, determinada por un cada vez más intenso contacto con los españoles y una dilatada aculturación. Los Códices Testerianos —también llamados Catecismos Indígenas, investigados por Kathia Liliana Pérez Reyes— son los que representan una mayor fusión de los elementos de tradición indígena con la iconografía cristiana. De hecho podría afirmarse que en estos Códices Testerianos la urdimbre es indígena y la trama española.

Tres reacciones inmediatas genera la lectura del conjunto de textos. La primera tiene que ver con los escribientes indígenas y su patrones, con ese *tlacuilo* y aquel *u tz'ib* que por siglos han permanecido en el anonimato. Y tiene que ver, por supuesto, con la intelectualidad orgánica mesoamericana. En cuanto a ellos, hay que entresacar de sus obras y poner en relieve un abanico de afanes. Su afán de escribir y de enumerar. Su compulsivo afán de historiar y de establecer genealogías, de dejar en claro quienes son los parientes consanguíneos y quienes los políticos, quienes los ascendientes y quienes los descendientes, los colaterales y los de alianza. Su afán de mapear. Su afán de reclamar lo suyo, incluso de litigar. Por último, su afán de mitificar, de predicar la nueva doctrina, de evangelizar. Aquí —dicho se de paso porque viene a colación— es obligado recordar la tercera acepción de la palabra *evangelista*, en el Diccionario de la Real Academia Española. Dice a la letra: “|| 3. Méx. Hombre que tiene por oficio escribir cartas u otros papeles

a la gente que no sabe hacerlo.” Pienso que viene al caso porque el *tlacuilo* y *u tz'ib* eran tan evangelistas como aquellos que tenían por símbolos al toro, al león, al ángel y al águila. Viene a colación porque los amanuenses indígenas también eran tan evangelistas como los que todavía se ganan la vida escribiendo cartas ajenas, entrelazando palabras de amor, trenzando extrañaciones y llenando formularios de quienes no saben hacerlo, en los portales de Santo Domingo, por la parte de atrás de la Secretaría de Educación Pública.

La segunda reacción es a propósito de los autores de los artículos. Siete investigadores —seis mujeres y un hombre— que se han pasado buena parte de su vida descifrando códigos pretéritos y ajenos. Con ellos el abanico es más bien de vocaciones. De entrada, la vocación de describir con precisión los códices objetos de estudio, sus diferentes soportes, las dimensiones, si carecen o tienen imprimatura, los estilos pictográficos. Luego, la vocación de leer los glifos, el principio de rebus, la dirección de la escritura incluyendo el bucólico giro de los bueyes (*bustrófedon*) cuando aran un campo, la secuenciación de las imágenes. No falta la vocación de interpretar, de entender por qué la deidad voladora lleva entre las manos una mazorca grande del cacao, por qué Uémac quería una mujer que tuviera de caderas cinco palmos de ancho, por qué las imágenes de Cristos ensangrentados escasearon durante el siglo XVI o de plano brillaron por su ausencia. Y de salida, la vocación de enterarse del chisme, saber del patán peninsular que se casó con la india noble, saber del vaivén de las herencias, de los pleitos entre aquellos hermanos carnales de Xochimilco. Aquí —también de paso— viene bien recordar a Tzinacán, el mago quiché del Templo de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió en 1524 y que según un relato fantástico de Borges estuvo prisionero al lado de un Jaguar. Con los años, Tzinacán cayó en la cuenta de que las manchas del felino constituían la escritura del Dios Qaholom. A partir de entonces

Tzinacán dedicó años enteros a estudiar la urdimbre y la trama de la piel del jaguar, a aprender el orden y la configuración de las manchas. La ardua labor rindió frutos y finalmente Tzinacán logró ver el universo, los orígenes que narra el *Popol Vuh*, las montañas que surgieron del agua, los primeros hombres de palo, las tinajas que se rebelaron contra los hombres y entendiéndolo todo, Tzinacán también alcanzó a entender la escritura en la piel del jaguar. Acto seguido consideró que quien ha entrevistado el universo no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichos o desventuras, aunque ese hombre sea él. Por eso no reveló el secreto de la escritura y dejó que muriera el misterio con él. Traigo el cuento a colación para expresar mi esperanza de que cuando los siete investigadores hayan logrado ver el universo y entendido todo, en vez de guardarse el secreto mejor decidan compartir el misterio con los que estamos interesados.

La tercera reacción es la frustración que se produce al comprobar que la gran mayoría de los códices estudiados están en el extranjero. La frustración de no entender la lógica de, por una parte, destruir y quemar en el auto de fe todos los documentos indígenas que se pueda; y por la otra, el hecho de que ahora se encuentren atesorados y estén administrados en bibliotecas y repositorios europeos, allende la Mar Océano. Las dos primeras reacciones justifican la lectura de los textos que siguen. La tercera mueve a reflexión, independientemente de que uno esté filiado o no a cualquier movimiento restaurador de la cultura del Anáhuac.

Francisco Barriga Puente

- Un registro histórico en las imágenes multicolores del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia.

Luz María Mohar Betancourt*



* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. CIESAS.

A pesar de siglos de vientos, humedades, insectos, y de la desidia humana, afortunadamente en México contamos en la actualidad con un vasto acervo de vestigios, tanto arqueológicos como de documentos y manuscritos anotados sobre diversos soportes, que nutren el conocimiento de historiadores, antropólogos e interesados en la historia prehispánica y colonial temprana. Una de las tareas que como investigador motiva a numerosos académicos es la búsqueda de nuevas fuentes primarias, que enriquezcan el conocimiento sobre ese pasado. Si bien en el país se cuenta con un fondo importante de códices en la Bóveda del Museo de Antropología de México, así como en diversos Museos y repositorios de Puebla, Oaxaca, y Veracruz, entre otros, numerosos materiales de gran valor histórico permanecen en el extranjero. El CIESAS ha tenido desde su fundación la tarea de la publicación y el estudio de fuentes primarias, entendiendo por ello códices y manuscritos, algunos de los cuales habían permanecido inéditos o resguardados en repositorios de difícil acceso. En este marco es que se ubica el Proyecto *Amoxcalli* 1, tuvo como objetivo la digitalización del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Este acervo contiene tanto numerosos y valiosos documentos pictográficos, conocidos como códices, como expedientes manuscritos en caracteres latinos en castellano y en diversas lenguas indígenas, entre las que destacan el náhuatl y diferentes lenguas mayas.

La Colección de Códices

A la llegada de los españoles a Mesoamérica en el siglo XVI, en el centro de México se asentaba la ciudad de Tenochtitlan. En ella se consolidaba la síntesis de siglos de almacenamiento del saber humano de los grupos que habían habitado el territorio mesoamericano; el cúmulo de conocimientos filosóficos, políticos, económicos, religiosos encontraba en esta ciudad su asentamiento y expresión 2.

Una de estas manifestaciones era la escritura. Conformada por imágenes multicolores, reunía a sabios especialistas que, bajo el título de *tlacuilo*, ejercían su profesión deslizando el pincel sobre soportes diversos -papel

1 *Amoxcalli*. La Casa de los Libros. Mega Proyecto CIESAS/CONACYT. El objetivo del Proyecto fue la digitalización y análisis de los Códices y expedientes en castellano y lenguas indígenas del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, cuyo resultado fue un DVD publicado en 2010 .

2 Véase Carrasco, P.1996 en el que se aprecia la fortaleza de Tenochtitlan y el poder hegemónico de los mexicas en el siglo XVI. 1976 y 1978.

amate, lienzos de algodón o pieles de venado- complejas imágenes mediante las cuales anotaban una variedad de temas 3.

Desde el momento del contacto, estos materiales sorprendieron a los conquistadores y a los frailes recién llegados. En sus informes y crónicas asentaron la descripción y la variedad de temas que contenían y que les eran presentados continuamente. Igualmente las opiniones sobre ellos fueron diversas. Algunos lo consignaron, como Fray Bernardino de Sahagún que, en 1548, escribió: “todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban.” (Sahagún, F.B.1969;I: 106).

Otros más, los miraron con desprecio, pero inclusive hay quienes se sorprendieron de que fueran equivalentes a los libros europeos y anotaron: “que aunque esta gente carecía de escritura, no les faltaba para ayuda de la memoria pintura y caracteres por donde se entendían por falta de letras.” (Mendieta, F. J. n Galarza, J. 1990; 31).

La importancia de estos materiales en el mundo prehispánico era tal, que se contaba con palacios destinados a su resguardo, tal es el caso del *Amoxcalli*, o la casa de los libros, en donde se encontraban los códices que contenían una gran diversidad de temas, como mapas, genealogías, anales, adivinatorios, calendáricos, etcétera.

A partir de la conquista, la destrucción de estos libros fue devastadora, especialmente por su relación con la religión, se trataba de acabar con ellos y se organizaron piras para quemarlos, la pérdida fue irreparable. Sin embargo, la actividad de los *tlacuilo* continuó. Se modificaron los temas, nuevas preocupaciones se hicieron evidentes en su elaboración, y así proliferaron las genealogías, con el fin de que la nobleza o *pipiltin* pudiera defender su derechos a la tierra y al tributo. También fue necesario añadir glosas y textos en caracteres latinos para explicar su contenido; aparecieron las denuncias de abusos y excesos de encomenderos y funcionarios, de despojos y atropellos, de alegatos sobre tierras y aquellos relacionados con la evangelización 4.

3 Véase Galarza.J.1990.El *tlacuilo* era el escritor-pintor especializado quien elaboraba los códices y quien estaba íntimamente ligado a la nobleza y al sacerdocio.

4 Véase al respecto las propuestas de la Maestra Perla Valle sobre los Códices Jurídicos.

Este cúmulo de materiales se convirtió no solo en documentos legales, sino también en objetos de colección. Así, personajes descendientes de la nobleza indígena, como Fernando de Alva Ixtlilxochitl⁵, quién reunió un conjunto de códices sobre sus antepasados Tezcocanos y entrevistó a los ancianos sobrevivientes para que le explicaran las imágenes que contenían. Con ellos, se ha dicho, redactó su obra, y afortunadamente fue el elemento que favoreció la conservación hasta la fecha de códices como el Xolotl, Tlotzin y Quinatzin.

De los herederos de Moctezuma, su hija, Tecuichpo, quien fue casada con Juan Cano, importante conquistador, conservó varios códices en los que se asentaban los títulos de las tierras y tributarios que había heredado. Sin embargo, estos documentos fueron destruidos por el propio Cano, quien ordenó escribir nuevos documentos para presentarlos ante las autoridades españolas con el propósito de defender la herencia de su mujer, a la cual bautizó con el nombre de Isabel Cano. Es precisamente uno de estos documentos que se encuentra en el Fondo Mexicano, ya citado.

Al conocerse en Europa estas piezas, o libros multicolores nombrados códices, estos se convirtieron en objetos de interés, especialmente para coleccionistas y anticuarios. Como consecuencia, se provocó la salida de numerosos documentos, algunos de los cuales aún permanecen en países como Italia, Alemania, Austria, e Inglaterra.

En el siglo XVIII llegó a México Lorenzo Boturini Benaducci, originario de Milán, quien se interesó de manera intensa por los códices. Reunió durante ocho años una vasta colección de documentos pictográficos de diversas regiones y variados soportes, y participó además en una campaña para lograr el reconocimiento a la aparición de la Virgen de Guadalupe. Este interés desmedido irritó a las autoridades virreinales, quienes lograron en el año de 1769 deportarlo a Europa, despojándolo de su valiosa colección de códices. Este personaje, clave en la historia por la colección que logra reunir, murió prisionero de los ingleses, sin recuperar sus pertenencias⁶.

5 La obra de Fernando de Alva Ixtlilxochitl es fundamental para conocer la historia del Acolhuacan y del Señorío Tezcocano.

6 Aubin, A. 2002: 9. Véanse al respecto los trabajos del doctor Miguel León Portilla, publicados en 1976 y 2003.

El rey de España se interesó para que se continuara la obra de Boturini, y la colección pasó por manos de personajes intelectuales reconocidos, como Veytia y Gama, pero inclusive antes, a partir de la deportación de Boturini, inició su dispersión. Algunas piezas fueron adquiridas por Humboldt, las cuales actualmente se encuentran en Alemania. Durante varios años el resto de la colección permaneció en las oficinas del Virreinato, en lugares expuestos a la humedad y a toda clase de inclemencias. Se sabe que, en 1776, el Virrey negó la autorización para que en conjunto pasaran a manos de la Real Academia. Durante algunos años la colección, ya muy disminuida, permaneció en el Convento de San Pedro y San Pablo, en la ciudad de México.

En 1772 se hizo un inventario que mostró que tan solo quedaban 74 piezas, la mitad del número original. Tanto Echeverría y Veytía como Antonio de León y Gama sustrajeron igualmente numerosos documentos. En 1790 la colección pasó al Convento de San Francisco, y en 1821 fue trasladada a Palacio Nacional, donde padeció en un sótano las inclemencias del tiempo, de los roedores y de toda clase de alimañas.

Al respecto Humboldt escribió en 1803:

... se han guardado con tan poco cuidado estas reliquias preciosas de la cultura azteca que actualmente apenas existen la octava parte de los manuscritos jeroglíficos arrebatados al viajero italiano...(León Portilla,M;2003;177).

En 1830, llegó a México Alexis Aubin, de origen francés, cuyo interés estaba centrado en realizar estudios sobre física y astronomía. Durante su estancia en el país se impactó con las culturas mesoamericanas. Fundó un colegio y se dedicó a recopilar materiales de la antigua colección de Boturini, de los herederos de León y Gama, y del padre Pichardo, todos ellos estudiosos del México Antiguo, y trabó amistad con los empleados del Archivo de Relaciones Exteriores, en el Palacio Nacional, quienes respondieron a la “generosidad” del profesor Aubin permitiéndole que sacara los códices del Archivo.

En 1840 Aubin regresó a Francia llevándose su valiosa colección. Al

respecto Eugene Boban relató cómo Aubin había sacado del país su colección, borrando registros, revolviendo los documentos entre su equipaje para que no le fueran confiscados; y fue así como llegaron a Francia. Ya en su país se dedicó a estudiarlos, redactó importantes textos sobre la existencia de la escritura plasmada en los códices, y plantea que se trata de una escritura didáctica con diferentes niveles. Habla de una escritura silábica, y elabora el primer diccionario de glifos mesoamericanos. Parece ser que estudió de una manera discreta y solitaria, sin dar a conocer al mundo científico sus avances y análisis, que no se conocieron hasta 1889 7.

La mayor parte de su colección había pertenecido a Boturini Benaducci, al respecto escribió:

...pude obtener una parte de los manuscritos y las pinturas provenientes sucesivamente de los hijos de Gama, célebre astrónomo, como un gran número de crónicas en nahuatl o mexicano, escritas por los primeros indígenas iniciados en nuestras letras, al haber llegado a ser de mi propiedad, me decidí a aprender esa lengua, la abundancia de ellos no me permitió estudiar los documentos artísticos, así me dediqué a la historia antigua. (Aubin.J.A.2002)

Escribe que se propuso reunir piezas y reconstruir, ya fuera con copias u originales, la colección de Boturini, buscar documentos en poder de los indígenas, y anexar la recopilación de los coleccionistas Veytia, de Gama y Pichardo.

Sesenta años de investigaciones y sacrificios han sido consagrados a esta ardua tarea...a pintura, asunto de estas memorias, no tiene como finalidad el arte ese culto a la forma y al color, sino más bien una enseñanza...yo la llamo pintura didáctica, para distinguirla de la pintura artística como la de Rafael...la pintura didáctica, la primera forma con la cual el hombre vistió su pensamiento y por largo tiempo el único depósito de sus conocimientos, es la fuente común de la ciencia y el arte (Aubin.J.A.op.cit;7).

7 León Portilla,op.cit.178

Alexis Aubin murió en 1891, cuando ya había vendido su colección a Eugene Goupil, quien decidió presentarla en la Exposición Universal en París. Eugene Boban fue el encargado de hacer un catálogo de la misma. A la muerte de Goupil, su viuda donó la Colección Aubin-Goupil a la Biblioteca Nacional de París, cuyo antecedente, la Biblioteca Real, ya contaba con algunas piezas mexicanas en papel amate. Actualmente la institución lleva como nombre Biblioteca Nacional de Francia, y es en la Sección Oriental de dicho organismo donde se localiza actualmente el Fondo Mexicano.

En el año de 1974 Joaquín Galarza publica, en la *Société des Americanistes*, un catálogo de la colección de códices, bajo el título *Codex Mexicains, Catalogue*, en el que incluye tanto originales como copias. Posteriormente, en 1980 se publica en México, por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, este mismo texto bajo el título *Códices Mexicanos de la Biblioteca Nacional de Paris* 8.

Algunos de los documentos originales de la Colección Boturini que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia son: el Códice Xolotl, el Mapa Quinatzin, La Tira de Tepechpan, El Códice en Cruz, El Códice Aubin, el Manuscrito Aubin, los Anales de la Nación Mexicana, el Códice Vergara, El Códice Cozcatzin, la Historia Tolteca Chichimeca, el Códice Azcatitlan, los Códices Testerianos o Catecismos Indígenas 1, 2, y 3, Códices Techialoyan, el Fragmento de la Historia de los Mexicanos, el Fragmento de un Proceso, El mapa Tlotzin, el Códices del Aperreamiento, el Códice Teocaltitlan, la Matrícula de Huexotzingo, la Nómina de los impuestos de Tlatengo, y el Códice Parte de un proceso.

Es en este acervo donde se encuentran los materiales que interesan en este texto. La selección de los mismos inicia con el Códice Paris (figura 1), pieza formada por once láminas que forman una tira de 1.43 metros de largo por 25 centímetros de ancho. Este códice es uno de los tres documentos mayas prehispánicos que se localizan en repositorios europeos. Es un manuscrito sagrado, el cual ha sido clasificado como adivinatorio, por lo

8 El catálogo de Galarza incluye información no solo de si se trata de un documento original o es copia, añade las medidas de cada documento, así como las referencias que sobre este se habían publicado hasta el momento del trabajo que hacía. Actualmente el catálogo en español que publicó ha sido integrado al DVD de Amoxcalli, y se puede consultar en línea en Amoxcalli.org.mx



Figura 1

elementos que permiten hablar del firmamento nocturno y posiblemente de las constelaciones 9.

Desafortunadamente, debido a que las páginas del códice fueron recubiertas de una imprimatura blanca y esta se ha desprendido, muchas de sus escenas se han perdido, para no poder recuperarse jamás. Sin embargo, este códice es un ejemplo de los documentos utilizados en el mundo prehispánico, que reflejan la complejidad del conocimiento maya y permiten suponer que, al igual que estos tres sobrevivientes (Códice Paris, Madrid y Dresden), debieron existir numerosos códices semejantes en Mesoamérica, y cuya destrucción se convirtió en la obsesión de los frailes que deseaban erradicar cualquier elemento de la religión indígena.

La variedad de documentos que se localizan en el Fondo Mexicano de la BNF abarcan una gama de temas que relatan eventos del mundo indígena colonial. Así, por ejemplo, son varios los pertenecientes al antiguo Acolhuacan, cuya capital era la ciudad de Tezcoco, centro de poder que,

9 El Códice Paris estuvo en Amoxcalli, bajo la responsabilidad de la doctora Laura Elena Sotelo, quien escribió un texto amplio sobre su análisis que puede consultarse en el DVD, bajo el encabezado de Códices, con el número 386.

aliado con Tenochtitlan y Tlacopan, dominaba una gran parte del territorio mesoamericano, de cuyos pueblos obtenía una gran variedad de productos y mano de obra, tanto para la construcción de templos, palacios, caminos y acueductos, como de objetos manufacturados y productos agrícolas.

Códices clasificados como chichimecas son el llamado Mapa Tlotzin, el Mapa Quinatzin, el Códice en Cruz y el Mapa topográfico de Tezcoco. Este conjunto permite reconstruir una gran parte del mundo indígena tezcocano, desde el período prehispánico hasta el Colonial. Así, el primero de ellos, el Mapa Tlotzin, (figura 2), elaborado sobre piel de animal, probablemente de venado, es una tira que mide 31.5 por 127.5 centímetros. En él destacan una serie de seis cuevas, que contienen una o varias parejas acompañadas de una *chitatlí*, o cesta, que contiene un bebé. En este códice nuevamente se hace referencia a un origen chichimeca, el cual se identifica por el atuendo de los personajes a base de pieles de animales, tanto los de los hombres, como los de las mujeres. Este atuendo cambia posteriormente y se modifica por mantas blancas, probablemente de algodón ¹⁰.



Figura 2

En este documento es notable el uso del color blanco para delinear las cuevas y las mantas de los personajes, y es de llamar la atención la importancia que se da a las genealogías. De cada una de las cuevas de

¹⁰ Bajo el número 373 Mapa Tlotzin, pueden consultarse las láminas del códice original, así como su análisis, en el DVD Amoxcalli. Igualmente puede consultarse el trabajo realizado por Alexis Aubin en 1884, en la reciente reedición hecha por la UNAM en 2002. Véase a Robertson D. 1950, quien los define como chichimecas.

origen se desprenden parejas, en las que se anotan sus antropónimos. Cabe señalar que en cada una de las cuevas se distingue el topónimo que la identifica como un lugar en el que se establecieron los chichimecas que llegaron del norte y dieron origen a una familia de gobernantes. Así, se puede leer el topónimo de Tzinacanoztoc, Quauhyacac, Oztoticpac, Huexotla, y el de Cohuatinkan; es notable también, como ya se indicó, la modificación en la ropa de los personajes.

En el caso de los antropónimos, estos aparecen tanto para los individuos masculinos como para los femeninos. Destaca en ese sentido la genealogía de Nezahualcoyotl, sus antecesores no aparecen sentados sobre el asiento que identifica al *huey tlahtoani*, o gobernante supremo, sino que es a partir de este dibujo que al célebre personaje que se le ve como tal. De manera excepcional, a la espalda de su esposa se anotaron una serie de nombres de personajes identificados como artesanos especializados, entre los que se observa un orfebre, un carpintero, un lapidario, un trabajador de la pluma o amanteca, y cada uno de ellos está acompañado de los instrumentos de trabajo de su especialidad.

La importancia de agricultura se muestra mediante una coloreada planta de maíz de gran tamaño, en cuya base aparece una tuza. El *tlacuilo* anotó con todo detalle un conjunto de personajes que cocinan y consumen diversos productos. En las glosas que acompañan a las imágenes, se anota la importancia del descubrimiento de la cocción de los alimentos, y la elaboración de tamales y atole como consecuencia del contacto con los personajes de origen tolteca.

En el Códice *Tlotzin* todas las mujeres tienen su nombre sobre el hombro, mediante un lazo gráfico; gracias a estas anotaciones se pueden reconstruir las genealogías de cada uno de los lugares. En este documento las glosas en nahuatl son largas y tratan de explicar las imágenes del códice; se encuentran distribuidas a todo lo largo de la tira y forman varios párrafos.

El códice conocido como *Mapa Quinatzin* (figuras 3, 4 y 5) ¹¹ anota con menor detalle los eventos de la llegada de los chichimecas al centro

¹¹ Véase Mohar, L.M. 2004. Para consultar las imágenes del original en el DVD bajo el número 011-012 de la sección Códice facsimilares. Igualmente las páginas 87-101 de Aubin, 2002. Véase Barlow, R. 1994, quien publica por primera vez la tercera lámina del Códice.

de México, pero hace énfasis en sus características como guerreros y cazadores especializados. En dos láminas pegadas sobre un mismo soporte, que mide 77 por 44 centímetros, el tlacuilo o escritor-pintor registró a los diferentes grupos que dialogaron y se establecieron entre los chichimecas. Mediante glifos coloreados, tlailotlacas, chimalpanecas, huiznahuas, tepanecas y mexitin aparecen en la primera lámina. Las diferencias en el atuendo y en el número de vírgulas emanadas de la boca de los personajes indican sus diferentes rangos y diverso origen. Temas como el énfasis en la agricultura y la importancia de la tradición tolteca son señalados en esta lámina. La presencia de una cueva en la parte central va a ser un elemento que se repite en el *Códice Tlotzin*. Con ello se hace referencia al origen, personificado en una pareja acompañada de un bebé. La segunda lámina de este códice muestra el llamado palacio de *Nezahualcoyotl*; sin embargo, es necesario señalar que esta imagen representa solo un fragmento de dicha construcción, que se describe



Figura 3



Figura 4

con detalle en el texto de Fernando de Alva *Ixtlilxochitl* (1985). La complejidad del señorío encabezado por *Nezahualcoyotl*, y más tarde por su hijo *Nezahualpilli*, es magistralmente anotado; en él se observan las diferentes salas de su palacio, como un reflejo de las organización estatal y del Consejo de Nobles que constituían el poder político de Tezcoco. Sus aliados son anotados, cada uno con sus antropónimos o nombres, así como los topónimos o nombres de lugar, tanto de estos como de los pueblos tributarios.

Una tercera lámina, conocida como de “delitos y castigos”, muestra diversos temas jurídicos y militares. Se presentan allí, el robo en sus diversas modalidades, el adulterio, las sanciones y la presencia de jueces ante los cuales acudían tanto hombres como mujeres nobles a denunciar. La guerra y los diversos rangos y grupos militares, definidos como caballeros

águila y caballeros tigre, asociados a Tezcoco, Tlacopan y Tenochtitlan, aparecen anotados en uno de sus espacios. Igualmente, la supremacía militar de los gobernantes de Tenochtitlan y Tlacopan, así como la derrota y sometimiento de las ciudades Tepanecas, como Xochimilco, Tultitlan y Coyoacán, se encuentran detalladamente registradas.



Figura 5

Un último documento de este conjunto al que haremos referencia es el llamado *Códice en Cruz* (figura 6)¹². A este tipo de códices se les ha clasificado temáticamente como Anales, y consisten en el registro de eventos que el *tlacuilo* consideró necesario anotar. A diferencia de otros, como el Códice Telleriano Remensis o la Tira de la Peregrinación, en este códice el espacio sobre el cual se registraron los eventos está dividido por medio de líneas verticales paralelas a todo lo largo del espacio, y con una

¹² Véase el trabajo de Ch. Dibble de 1981 en el que hace un análisis histórico del contexto del Códice, así como de cada una de sus secciones. Igualmente en el DVD de Amoxcalli bajo el número 015-17 aparece el análisis de cada una de sus imágenes, así como un diccionario de glifos

Línea horizontal a todo lo ancho en la parte inferior. Cada uno de estos espacios en la base está ocupado por un numeral y el glifo del año que le corresponde. La secuencia se inicia en *ce tochtli*, o uno conejo, que corresponde al año de 1402, y continúa a lo largo de los espacios hasta el año 12 pedernal, que corresponde a 1556. Sin embargo, ya solo es visible el año anterior, de *matlactlionce acatl*, once carrizo ó 1555.



Figura 6

La originalidad de este documento radica en que cada una de sus láminas corresponde a una secuencia de trece años. La fecha se anotó en la base de la lámina, y en el espacio superior que conforma una barra o columna en la que se registraron pictográficamente los eventos de ese año. Cada uno de estos períodos fue colocado de manera tal que forman un cuadrado, que se inicia en la base de la primera lámina, en una secuencia hacia el extremo izquierdo de la misma, para continuar en la siguiente, de forma que las columnas se colocaron perpendicularmente a esta primera. La tercera lámina sigue la secuencia de tal forma que los años se colocan perpendicularmente a los años de la segunda, asimismo, la cuarta lámina coloca también los años perpendicularmente a los años de la primera lámina.

Esto obliga a leer el documento de derecha a izquierda, en la primera lámina; de arriba hacia abajo, en la segunda; de izquierda a derecha en la tercera; y de abajo hacia arriba en la cuarta. Esta lectura forma un

cuadrado de cincuenta y dos años, ya que cada lámina está dividida en trece. Es un conjunto de cuatro láminas de trece años el que conforma la totalidad. Desafortunadamente esta pieza no está completa, ya que existen evidencias de que es un fragmento de un documento mayor. Cada una de las imágenes se delineó en negro, y solo los asientos de los grandes señores o *huey tlahtoani* están coloreados en un color naranja que refleja la textura del *tepotzoicpalli*.

Los temas anotados en cada uno de los años se refieren al momento de reconocimiento como Huey Tlahtoani de los gobernantes de Tezcoco, de Tepetlaoztoc, y de Chiautla, principalmente. Igualmente se anota, de una manea constante, la muerte de los grandes gobernantes de Tenochtitlan y su sucesión. Guerras y conquistas aparecen con los topónimos de los lugares derrotados, así como los antropónimos de los tlahtoque o gobernantes. El glifo de guerra se repite y son numerosos los guerreros ataviados con complejas insignias que aparecen en diversos años. Son solo dos mujeres las que se registran, una de ellas es *Azcaxochitzin*, como sucesora y señora de *Tepetlaoztoc* a la muerte de su marido *Cocopin*.

Otro tema que aparece regularmente es el relacionado con la pérdida de las cosechas; las hambrunas se anotan también. Fenómenos naturales como la aparición de cometas, y otros como heladas y plagas, forman parte de los acontecimientos anotados por el *tlacuilo*.

La llegada de los conquistadores es registrada desde el momento en que se avizoran los galeones desde la costa. Frailes, funcionarios y construcciones europeas son anotadas detalladamente; las epidemias, a partir de la conquista, se registran también.

Desde el inicio de la conquista aparecen glosas en caracteres latinos para identificar a funcionarios o religiosos. La evangelización se anota, incorporando a los personajes vestidos con sus hábitos que los identifican como frailes. Un ejemplo de la versatilidad de la escritura indígena tradicional aparece en el caso del antropónimo del Virrey de Mendoza. Para él se anotó una tuza, con el fin de que su lectura en náhuatl señalara el apellido en español del Virrey.

La riqueza de las imágenes y de los eventos anotados en este conjunto forman parte de una herencia cultural, mediante la cual se puede reconstruir no solo la historia prehispánica y los diversos cambios acontecidos en la región del *Acolhuacan*, antes y después de la llegada de los conquistadores, sino que también son una muestra de aquello que los antiguos mexicanos decidieron plasmar, mediante su sistema de escritura, en diferentes soportes, en una o varias láminas, con color o sin color, pero todos comparten los mismos elementos que muestran la existencia de una convención que implica la existencia de todo un lenguaje.

La colección de códices del Fondo Mexicano contiene igualmente una variedad de documentos, como los llamados genealógicos que, como ya se mencionó, fueron utilizados por las familias nobles para presentarlos ante los tribunales. Algunos ejemplos son la Genealogía de la Familia Cano (figura 7)¹³ y el clasificado con el número 072 del Catálogo, con el nombre de *Príncipes Mexicanos*.



Figura 7

13 Véase DVD de Amoxcalli, bajo el número 388 en el que Nancy García García, de la Universidad Autónoma del estado de México, hace una presentación del contexto histórico del documento, así como el análisis de los glifos y su diccionario.

En el primer caso se trata de una sola lámina, en papel europeo, que contiene inicialmente a los *Huey tlahtoani*, o gobernantes supremos, encabezados por *Chimalpopoca*, *Huitzilihuitzin* y Don Pedro *Moctezuma*. Estos tres señores se representaron sentados sobre un *tepotzoicpalli* o asiento con respaldo, que es la forma en la que aparecen en la mayoría de los códices. Cada uno porta una manta blanca, con decorados en rojo, y la *xihuitzolli*, que los identifica como la autoridad máxima.

El *tlacuilo* anotó su antropónimo de acuerdo con la escritura indígena, y también tienen en caracteres latinos su nombre. Igualmente, hay cuatro personajes más, vestidos de la forma tradicional indígena, pero en este caso sentados sobre jaguares: *Acamapichtli* y Moctezuma, *Quauhnochtli* y Don Francisco Cano; estos dos últimos tienen, al frente del jaguar, un chimalli, o escudo de guerra, e igualmente están ataviados con mantas rojas decoradas y con tocados que los identifican como guerreros de alto rango.

Bajo Don Francisco Cano se inicia otra línea de la genealogía, en la que se anotó a Don Martín, Don Miguel, y Doña Ana, así como a Doña Ana María, todos con el apellido Cano. De Martín Cano, una línea más hacia abajo, se anota a Juan José, María, Juan y, finalmente, a un personaje femenino que, a diferencia de las mujeres pintadas previamente, que portan el huipil y están sentadas a la manera tradicional sobre sus piernas dobladas, esta última está vestida a la manera europea, con rizos dorados, y su nombre es Beatriz Cano. Su tamaño mayor y su postura la diferencian del resto de la genealogía.

Adicionalmente las glosas anotan:

Esta es la segunda división de la genealogía

Y con numerales indígenas, representados por el círculo *ce*, que indica uno, y por el *pantli* o bandera, que indica veinte, la glosa anota :

fecha del mapa original, ciento cuarenta y cinco años contados desde la fundación de México.

En la parte central de la lámina, el texto escrito con letras doradas se lee:
Primera tabla de la genealogía.

Se compone de una hoja de papel europeo, que mide, aproximadamente, 20 centímetros de ancho por 30 centímetros de alto. La hoja contiene a seis personajes en el lado izquierdo, uno en el centro, y seis del lado izquierdo.

En el caso de los primeros, columna (A), leyendo de arriba hacia abajo, se ve a uno sentado sobre su *tepotzoicpalli*, y con el antropónimo y la glosa a *Itzcohuatzin*; bajo él, *Tecocomotzin*, de igual manera; enseguida, la glosa anota *Tlahtoani Ticocicatzin*, con su antropónimo que, al igual que en los casos anteriores, porta una *xihuitzollí* o corona real, una manta blanca que los envuelve a cada uno, están sentados de perfil, orientados a su derecha. Hacia abajo, *Popocatzin*, con su antropónimo, y bajo él, Don Diego *Pestzan*, sin antropónimo. Y finalmente, sentado solo sobre un pequeño *icpalli*, la glosa identifica a Don Pedro Dionisio. Una serie de lazos gráficos rojos unen a cada uno de los personajes.

En la parte central, a la altura del tercer personaje, se anotó al *Tlahtoani Axayacatl*, con su antropónimo. La segunda columna (B) de personajes se inicia con el *Tlahtoani Moctezuma*; bajo él, la imagen de una mujer en posición sedente, cuya glosa la identifica como *Cihuapilli Atotoztli*, con el antropónimo unido por un lazo gráfico a su cabeza. Bajo ella, el *tlahtoani Ahuizotzin*, con antropónimo que lo identifica; y enseguida un personaje sentado solo sobre un pequeño *icpalli*, con antropónimo cuya glosa anota *Cihuaytzitzin*. Nuevamente un personaje femenino se anotó abajo, no tiene antropónimo y la glosa anota Doña María; bajo ella, otro personaje femenino, identificado por la glosa como Doña María *Moyetzitzin* Ecatepec, con su antropónimo de *Malinalli*.

El *tlacuilo* utilizó líneas rojas para unir a los diferentes personajes. Así, *Izcoatl* y *Tezozomotzin* tiene un lazo gráfico que los une, de los pies del primero a la cabeza del segundo. *Tizoc* se une hacia arriba, con un lazo gráfico punteado que une a *Tezozomoc* con *Atotoztli*. Igualmente, del mismo *Tizoc* sale una línea roja, de sus pies, que atraviesa a *Axayacatl*, para terminar en la parte trasera del *tepotzoicpalli* de *Ahuizotl*.

Otras dos líneas más salen de los pies de *Tizoc*, una hacia *Popocatzin* (*Chimalpopoca* por el glifo) y hacia el *icpalli* de *Cihuaytzitzin*. De *Chimalpopoca* baja el lazo rojo a la manta de Don Diego, y de los pies de *Cihuaytzitzin* llega otro lazo a las piernas de Doña María, que continúa a

la manta de Doña María *Moyetzitzin*. De los pies de este último personaje femenino se puede ver que el lazo gráfico sale hacia los pies de Don Diego Peltzin, y de este último baja a Don Pedro Dionisio.

Como es evidente, se trata nuevamente de una parte de la genealogía de la nobleza de más alto rango del Centro de México. Mediante las líneas o lazos gráficos rojos el *tlacuilo* marcó las relaciones de parentesco entre los personajes. Utilizó la línea roja, tan presente en los documentos prehispánicos que han sobrevivido, para marcar las relaciones. Igualmente utilizó la escritura indígena para anotar los nombres de cada uno de los ocho personajes masculinos. Sin embargo, llama la atención que, en el caso de Don Diego Peltzin, no se anotó su antropónimo, al igual que en el de Doña María, y ambos aparecen a la misma altura en las dos líneas genealógicas. En ninguno de los casos aparece la vírgula de la palabra, que identifica a los grandes gobernantes. En la columna (A) todos los personajes están orientados viendo hacia la derecha. En la columna (B) solo los dos primeros, *Moctezuma* y *Atotoztli*, están orientados hacia su izquierda, es decir, viendo de frente a *Izcoatl* y *Tezozomoc*. Por la forma como se pintó el lazo punteado que une a *Atotoztli* con *Tezozomoc*, se indica la relación existente entre ellos. La glosa abundante en este caso identifica a cada uno de ellos y sus relaciones de parentesco, también a los personajes con el Señorío de Ecatepec (Véase DVD de *Amoxcalli*). Como en el caso anterior, es muy posible que este documento formase parte de un expediente en el que se argumentaba el linaje noble y la relación directa de los gobernantes de Ecatepec con los Señores de *Tenochtitlan*.

Otro ejemplo interesante es el documento clasificado con el número 108, titulado *Contribuciones o tributos de Tlaxinican, Tlaylotlacan, Tecpanpa*, etcétera, y *Tributos de Tlaxinican, Tlaylotlacan, Tecpanpa*, etcétera (figura 9) 15.

En este códice, que mide 1.40 centímetros de largo por 31 centímetros de ancho, pintado solo con glifos en negro sobre papel europeo, tiene dibujado tanto los tributos como los tributarios. Se encuentra dividido en diez bandas, en las que aparecen del lado izquierdo varias cabezas de personajes, cada uno con su nombre. Se trata de los calpixques, o recaudadores de los tributos, estos se anotaron en el espacio de la banda.

15 Este Códice estuvo en Amoxcalli, bajo la responsabilidad del Maestro Joel Ortiz Ayala, quien presentó su tesis en la ENAH con este material. Puede consultarse la Presentación del mismo bajo el número 108.

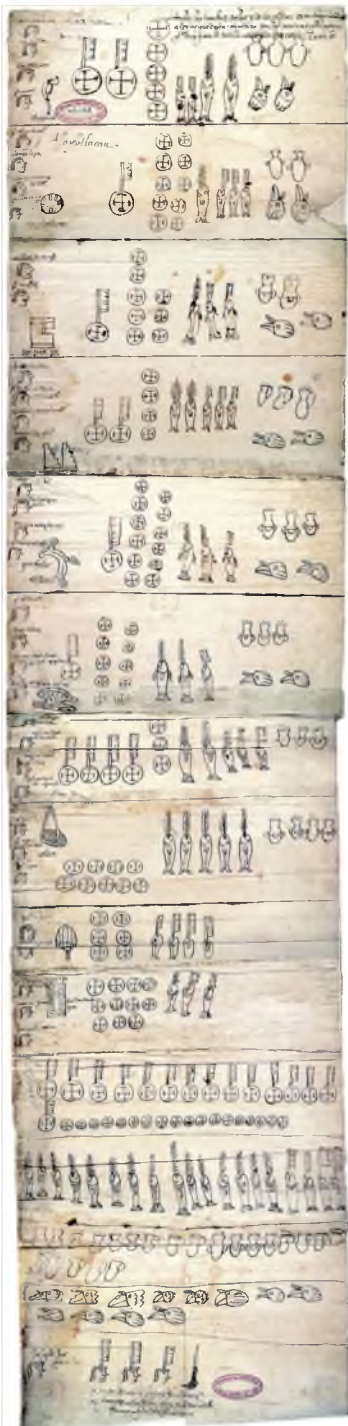


Figura 9

A su lado está el glifo toponímico, que indica el nombre del lugar que debe entregar el tributo en especie que se enlista.

Los tributos son una combinación de monedas europeas y diversos bienes de tradición indígena, como guajolotes, que se vieron complementados con gallos y gallinas introducidas a la Nueva España.

Igualmente se anotaron cántaros de pulque, muchos de los cuales aparecen en otros códices, y que son identificados por los pequeños puntos que se pintaron en la boca del jarro, igual que como se pueden apreciar en la segunda sección del Códice Mendoza o Mendocino (folios 70 y 71). A diferencia del resto, estos no tienen numeral, lo que señala que se trata de las cantidades individuales ¹⁶.

El tributo en pescados aparece anotado con el *centzontli*, o mechón de cabello que señala cuatrocientos piezas. El *tlacuilo* los dibujó no siempre iguales, lo que seguramente señala las diferentes variedades que debían entregarse. Es sorprendente que, al igual que en el Códice Kingsborough, la última banda es la suma de los tributos que aparecen en las franjas superiores ¹⁷. En esta última, además de los pescados, cántaros, aves y monedas, se añadió el tributo en servicio, es decir, la obligación de 60 hombres de trabajar tierras de cultivo. Esto queda asentado mediante tres cabezas masculinas, pintadas de perfil y orientadas hacia la derecha, a las que se les colocaron un *pantli* a cada una, para indicar

¹⁶ Véanse al respecto las propuestas e hipótesis que se desprenden de los glifos de la Matrícula y del Mendoza en Mohar, L.M. 1990;274-283.

¹⁷ Véase Valle, Perla, 994.

veinte. Frente a estas cabezas aparece un *huictli*, o bastón plantador, para señalar el tipo de servicio que los personajes debían pagar, es decir, el cultivo agrícola.

Las peticiones de justicia, los reclamos y las denuncias que numerosos grupos indígenas presentaban en documentos pictográficos ante las autoridades coloniales se hacen presentes en códices, tales como el conocido *Códice del Aperreamiento* (figura 10)¹⁸.



Figura 10

¹⁸ Véase la Presentación y contexto del Códice en el DVD Amoxcalli, bajo el número 374. Igualmente pueden consultarse las tesis de Maestría y Doctorado realizadas por Carlos Alfredo Carrillo, y que fueron presentadas en la ENAH.

El manuscrito se compone de una sola foja, en soporte de papel europeo, de 31 por 43 centímetros, actualmente se conserva bajo un pliegue encartonado, y contiene glosas en náhuatl. La escena central muestra el drama de una de las formas en la que los conquistadores españoles sometían y castigaban a la población nativa, en este caso a la nobleza indígena, ante el incumplimiento de las exigencias por parte de los europeos.

En la parte superior aparecen dos personajes por demás importantes, la llamada Malinche, mujer indígena ricamente ataviada, quien sostiene un rosario en su mano izquierda. Con ello el *tlacuilo* hizo énfasis en la nueva religión que ha llegado. A su lado, un Hernán Cortés, vestido elegantemente; a diferencia de otras imágenes en las que aparece con su traje militar, aquí se dibujó de manera singular.

La escena central muestra el momento en el que un perro ataca a un Señor indígena, encadenado y sujeto por un personaje español. El momento es observado por un conjunto de seis Señores nobles, maniatados a una gruesa cadena. Cada uno de ellos tiene anotado su antropónimo, y una glosa que intenta ser la lectura del mismo.

Bajo esta escena se anotó lo que parece ser un diálogo entre un hombre español, Andrés de Tapia, y dos personajes indígenas. Es pues este códice un ejemplo de las denuncias y los métodos a los que se vieron sometidas las poblaciones indígenas y sus gobernantes frente a las demandas españolas.

Con solo estos ejemplos se puede apreciar la riqueza de información que contiene el acervo de la Biblioteca Nacional de Francia. Mediante el análisis de cada uno de estos códices se muestra un acercamiento a la vida y a las preocupaciones del mundo indígena en los primeros años de la Colonia. En ellos se anota, por los propios descendientes de los linajes nobles, su historia, sus hazañas, sus mitos de origen y sus derechos políticos y económicos. Al mismo tiempo, se muestra el impacto de la conquista española, las vejaciones y los alegatos legales y jurídicos a los que recurrieron.

Es así que este acervo es una fuente de información que permite conocer a una sociedad que, mediante un sistema de escritura en imágenes, supo adaptarse a un nuevo régimen, añadiendo a su propio sistema de registro la escritura impuesta por los conquistadores.

BIBLIOGRAFIA

- Aguilera, Carmen. 2001, *Códices de México*, México, CONACYT.
- Acosta, Joseph de, 1963. *México Vida religiosa y civil de los indios*. México UNAM,
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando. 1985. *Obras Históricas*. México. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.
- Aubin, Joseph, Marie. 1885. *Memoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains*, intro, M.E.T. Paris, Imprimerie Nationale.
- 2002. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, Edición e introducción de Patricie Gleason, UNAM.
- Barlow, Robert .1994 Una nueva lámina del Mapa Quinatzin en *Fuentes y estudios sobre el México Indígena, Obras Completas*. México. INAH-UDLA Vol. 5 Editores Monjarás, J. E. Paillés, Ma. C. I México. INAH-UDLA, Vol. 5 .pp.261-276
- Boturini, Benaducci, Lorenzo. 1976. *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional, Estudio Preliminar de Miguel León Portilla*. México, Porrúa, Sepsetentas.
- Carrasco, Pedro y Broda, Johanna. 1978. *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, México. Editorial Nueva Imagen.
- Carrasco, Pedro y Broda, Johanna. 1976. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México SEP-INAH.
- Carrasco, Pedro. 1996. México. *Estructura político territorial del Imperio Tenochca*. Fideicomiso Historia de las Américas. Fondo de Cultura Económica. Colegio de México.
- Códice en Cruz*, Dibble, Charles, 1981. U.S.A., Salt Lake City, University of UTAH Press.
- Códice Xolotl*, Dibble, Charles, 1980. UNAM, México.
- Cortés, Hernán, 1993. *Cartas de Relación*, México, Editorial Porrúa, S.A.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1969, *Historia de la conquista de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa, S.A.

Durán, F. Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Editorial Porrúa, S.A.

Galarza, Joaquín, "Musé del Homme, Paris. *Liste Catalogue de sourdesnpour létude de l'Etnologie dans ancien Mexique*. 1960. Paris, Journal de la Societé des Americanistes, nouv, ser, t.49, pp.69-117.

----- 1979, *Estudios de Escritura Indígena Tradicional Azteca Náhuatl*. México. Archivo General de la Nación.

-----1990. *Amatl, Amoxtli, el papel, el libro*. México. Editorial Tava. Colección de Códices mesoamericanos 1.

Glass, Jhon y Roberston, Donald. 1975. A census of native Middle American Pictorial Manuscripts en *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas, Austin, Vol. 14, pp.3-80.

Hicks, Frederic. 1982. Tezcoco in the early sixteenth century. The state, the city and the calpolli, en *American Ethnologist*; 9; pp.230-249.

Hers, Marie Aretti. 1989. *Los toltecas en tierras chichimecas*. México, UNAM.

León Portilla, Miguel. 2003. *Códices, los antiguos libros del nuevo mundo*, México, Aguilar.

Mohar, Luz María. 1990. *La escritura en el México Antiguo*. México. Editorial Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana, Certamen Internacional Quinto Centenario. Libro Premiado.

-----*Códice Mapa Quinatzin*, Justicia y derechos humanos en el México Antiguo. .2004. México, CIESAS, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

-----Fernández, Rita, 2006, El estudio de los Códices, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 22, pp.9- 36.

-----2010, DVD *Amoxcalli*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Biblioteca Nacional de Francia.

Motolinía, F, Toribio. 1971. *Memoriales o cosas de la Nueva España y de*

los naturales de México. México. UNAM.

Pomar, Juan Bautista. 1986. Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI*. México. UNAM, Vol.8.

Roberston, Donald. 1959. *Mexican manuscript painting of the early colonial period*, Yale University Press, New Heaven.

Sahagún, F. Bernardino. 1969. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México. Editorial Porrúa, S.A.

Torquemada, Juan F. 1969. *Monarquía Indiana*. México. Editorial Porrúa, S. A.

Valle, Perla. 1996. *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc, Códice Kingsborough*. México. Colegio Mexiquense.

-----1997. Cambios y persistencias en la tinta negra y roja. El Códice de Tlatelolco en *Códices y Documentos sobre México*. México. CONACULTA-INAH, Segundo Simposio, Vol. II, Colección Científica, pp.99-110.

Vie-Wohrer, Anne Marie. 2006. Las escrituras que privilegian la imagen: cuatro casos, en *Desacatos, Revista de Antropología Social*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, No.22, pp.37-65.

● El cacao en los códices mayas.

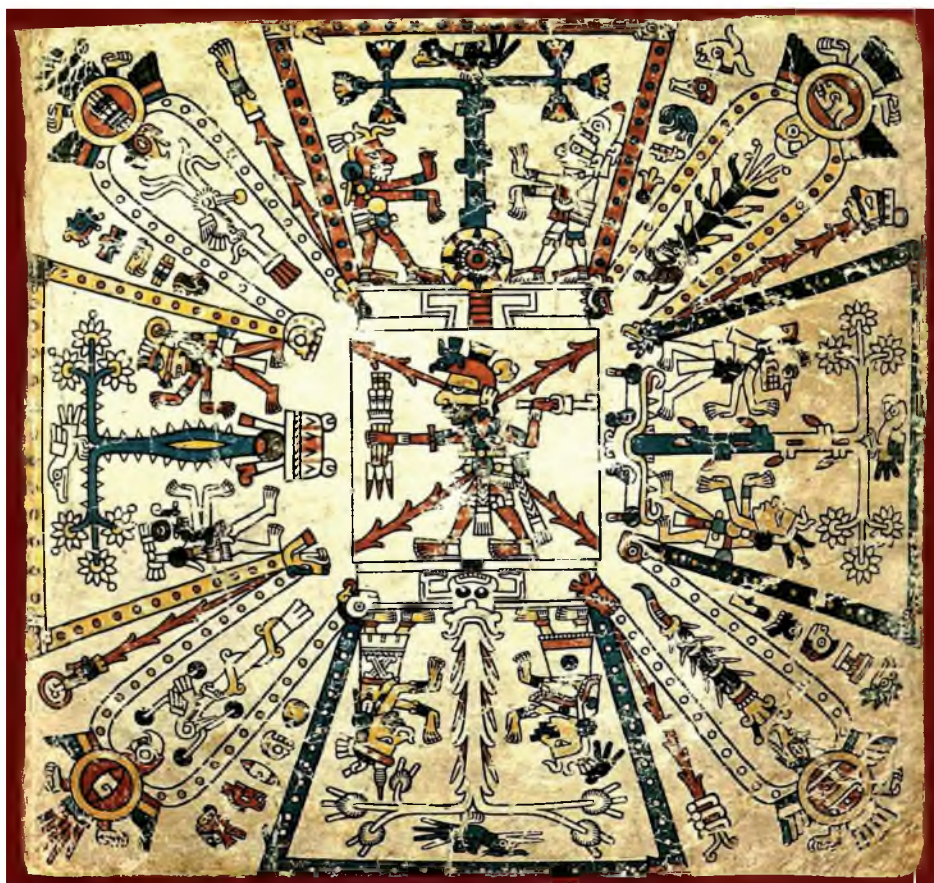
Galina Ershova*



* Centro Knórosov Xcaret, Centro Mesoamericano Yury Knórosov de la Universidad Estatal de Rusia de Ciencias Humanas.
e-mail: galina.ershova@knorosov.org.mx

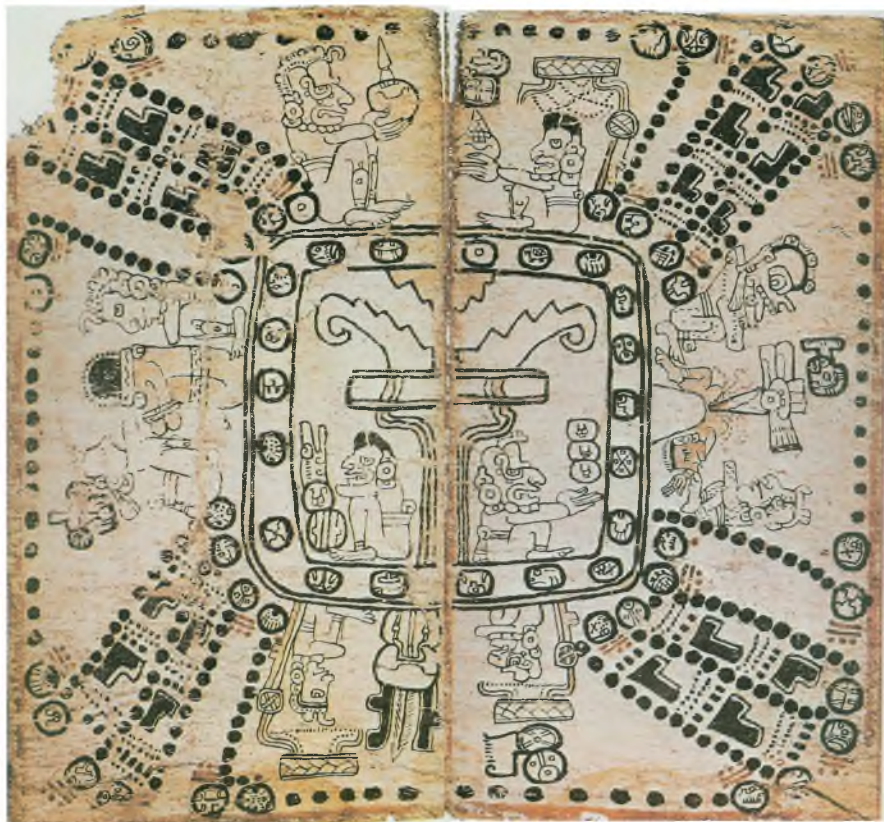
El tema de búsqueda de la presencia del cacao en los textos jeroglíficos mayas, sea como planta, sea como bebida o como mercancía, surgió hace unos decenios, lo que no es nada casual. Por lo general las imágenes del cacao son bastante comunes en Mesoamérica, y se registraron tanto en los diversos códices precolombinos como en cerámica polícroma y grabada, así como en otros objetos de plástica menor.

Por ejemplo, en el códice nahua prehispánico llamado “Fejervary-Mayer” (del grupo Borgia) tenemos la imagen del árbol del cacao como uno de los árboles del Universo. El cacao se encuentra justo en la parte Norte del Universo, que corresponde al país de los antepasados divinos, adonde se van los muertos. Por lo mismo, el Norte se consideraba como parte sagrada del mundo.



Página del Códice Fejervary-Mayer

En el Códice de Madrid (uno de los códices mayas), en la página M75-761, se encuentra un esquema muy parecido al del Códice Fejervary-Mayer. Sin embargo, en este, al punto cardinal Norte corresponde no el árbol del cacao, sino la escena con el sacrificio humano sobre una especie de plataforma elevada. En ella, el sacrificio se hace por corte, con las gotas rojas de sangre brincando por todos lados (Knórosov Yuri. 1999-III:199).



Página del Códice de Madrid

M75-76

174.955

xam-xib

Norte

Escena: Sobre el altar aparece una persona sacrificada con el pecho abierto. De la herida brota sangre; encima aparece el cuchillo con símbolos. Junto al altar están, de pie, con los brazos cruzados, el dios de la muerte y el dios de la guerra.

No obstante, en esta página no encontramos ningún texto o imagen que esté relacionado con el cacao.

¹ La paginación corresponde al orden correcto para los códices mayas, empleado por Yuri Knórosov.

Cuando todavía en los años 1950 Yuri Knórosov estaba traduciendo los textos de los códices jeroglíficos mayas, había anotado que en estos las inscripciones que transmiten la palabra “cacao” no aparecen en ningún caso. Surgió la pregunta: ¿Porqué en los códices no se mencionan ni la planta, ni la bebida? Por otra parte, están presentes las otras plantas de la región, aunque en la mayoría de los casos tampoco aparecen sus nombres. ¿Cómo pudo haber pasado esto, sabiendo que los habitantes de Yucatán conocían, cultivaban y apreciaban el cacao? Por los diccionarios incluso se conoce que en la población Ukum se comerciaba con él: “cerca del extremo sur de la laguna de Bacalar, a orillas de un pequeño río del mismo nombre que desemboca en el río Hondo”. Se registró también que del poblado cercano a Chetumal, Chun Ukum: “venían comerciantes de la provincia de Mani a comprar cacao hasta fines del siglo XVI” (Cordemex, 1980:898). Es obvio que los antiguos yucatecos tenían sus cacahuatales en ciertas zonas, sobre todo al sur de la península, donde se podía formar un techo de sombra para los árboles de cacao; sin embargo, al parecer, la selva baja del norte y centro de Yucatán no podía proporcionar las condiciones necesarias de temperatura para su cultivo. Aún así, el cacao estaba presente en la vida de los yucatecos en forma de bebidas, ofrendas, y como objeto de culto.

Como se sabe, por causas climáticas y del tiempo, se han salvado solamente tres códices mayas: el *Dresde*, el *Mardid* y el *Paris*. Los códices, según la definición de Yuri Knórosov, son libros sacerdotales, relacionados con el calendario puntual de las actividades agrícolas y rituales (Knórosov, Yu, 1999-III:7-8). Por lo mismo, el cacao tendría que haber sido mencionado en ellos, en la forma como fue utilizado en la vida cotidiana y ritual de los antiguos mayas. Lo testimonia en particular Diego de Landa, comentando ciertas fiestas en el mes de abril:

En el mes de Muan los que tenían cacahuatales, hacían una fiesta a los dioses Ekchuah, Chac y Hobnil, que eran sus abogados. Ibanla a hacer a alguna heredad de alguno de ellos, donde sacrificaban un perro manchado por el color de cacao y quemaban a sus ídolos su incienso y ofrecíanle iguanas de las azules, y ciertas plumas de un pájaro y otras cazas, y daban a cada uno de los oficiales una mazorca de la fruta del cacao (Landa, D. 2001:92).

Es posible que precisamente estas mazorcas correspondan a las que aparecen en las manos del dios de la lluvia y de la alimentación, Yum Viil e Itzamna, en los códices *Dresde* y *Mardid*.

Es importante mencionar que, por una alguna razón, en los códices mayas la mayoría de las plantas nunca se nombran directamente, como sucede en el periodo colonial. En muchos casos se usa la palabra genérica “alimento”, y solo la imagen que lo acompaña permite entender de qué se trata. Como vamos a ver adelante, las mismas mazorcas del cacao se denominan como “fruto cortado”. Es posible que el fenómeno esté relacionado con la prohibición ritual de nombrar en voz alta los objetos sagrados 2.

El fragmento que provocó esta investigación está en la página del Códice de Madrid 3 M95a (Knórosov, Yu, 1999-II), donde aparece el autosacrificio con sangre. Yuri Knórosov, quien leyó el texto al inicio de los años 1950, consideró que la sangre la están echando sobre las “almejas”. Hay que explicar que el increíble y voluminoso trabajo del desciframiento y traducción que Knórosov pudo realizar solo, “manualmente” y sin ayudantes, no le permitió concentrarse en detalles y aspectos de los morfemas del antiguo idioma. Aunque, en los comentarios publicados más tarde, él mismo dio unas variantes absolutamente exactas para la traducción (Knórosov, Yu.V, 1963: 281,284.). Aquí podemos ver el texto de M95a (Knórosov, Yu., 1999-III:218).



Página del Códice M95a

...-lich-xic VIII - tzil-um ca-ca-aan	[Atraviesa] con espina la oreja 8 sangrías sobre el [fruto] cortado
...-king-aan Zac Ch'up I-ul-um ... ca-ca-aan	... [diosa] Zac Ch'up 1 sangría sobre... [fruto] cortado
... Zac [¿Zoot?] X- tzil-um VII- ca-ca-aan	... [dios] Zac Zoot (?) 10 sangrías sobre 7 [frutos] cortados
..... I-ul-um 1 sangría

2 Así, en el idioma ruso la palabra para nombrar al oso, medved, significa literalmente “cuidador de miel” porque estaba prohibido pronunciar en voz alta su nombre mágico.

3 Hay una alta probabilidad de que el Códice de Madrid proceda de Ppolé (actualmente Xcaret).

En las escenas que lo acompañan se observa el ritual, en el que cuatro personajes extraen su sangre haciéndose cortes en las orejas. Las gotas de sangre chorrean sobre unos objetos ovalados, que fueron identificados por M.Coe como *mazorcas de cacao* (Coe M., Coe S, 2007: 43). Yuri Knórosov había identificado estos mismos objetos como *almejas abiertas*. Él partía del hecho de que en las inscripciones de números aparece frecuentemente escrito de esta forma el *cero* o, más exactamente, el número 20. Sus reflexiones se confirmaban también con la presencia frecuente del signo de “cero” en forma de un caracol marítimo con todas sus volutas. Es decir, para Knórosov la identificación estaba clara: se trataba de una almeja abierta.

En su calidad de signo fonético, esta almeja tiene la lectura *n(u)*. De acuerdo con los diccionarios coloniales, la palabra *nu-nu-p’ul* significa “la pareja u otra mitad del par”, “cada uno de los componentes de un par”; *nuplintah* significa “servir de par para completar”, *nunup* “la mitad contraria y opuesta de 10, partido en dos” (*Cordemex, 1980: 588-589*).

De esta manera, sin dirigirnos a la paleografía, el signo transmite la imagen de un objeto ovalado partido en dos mitades. El objeto bien podría ser una almeja abierta, o bien un fruto, así como la mazorca del cacao partida en dos.

En este caso, en las mitades abiertas se tendrían que ver las semillas, y lo que en realidad se observa son unos elementos complementarios: puntos en fila, líneas onduladas que marcan las costillas de la mazorca, lo que es propio de las imágenes del cacao. Además, en los códices de Dresde y Madrid el cacao aparece además como ofrenda de frutos y alimentación. Entonces, ¿en qué parte de los códices los antiguos sacerdotes mayas plasmaron el cacao?

Llama la atención el tema de la “deidad descendiente” que, como se sabe, es un tema muy especial en la iconografía y mitología mesoamericana.

La primeras “deidades descendientes”, como la de un personaje que viene de arriba, cabeza abajo, se identifican primeramente en las estelas de Izapa, Chiapas.



Deidad descendiente con el cacao en las manos. Colección de J.Kislak, Kerr 6243.

En esta estela 2 se representa la supuesta “deidad”, que viene volando con manos-abiertas y piernas dobladas en posición fetal (Lowe, Gareth W, 1982; Garth Norman, V, 1973). El estatuto divino de estas imágenes se manifiesta en el tamaño del “volador”, que aparece más grande que otros dos hombrecitos, y con el mismo árbol en el centro de la escena. Pero el árbol del que está bajando el “volador” es precisamente el árbol del cacao; lo testimonian los frutos que salen del tronco y las ramas. Los frutos son redondos, lo que corresponde más bien a la variedad silvestre *cacao-pataxte*; lo mismo nos dice el tamaño de las hojas, que son



Estela 2 de Izapa



Estela 11 de Izapa

muy grandes. Al mismo tiempo, se notan las raíces en forma de la cabeza del caimán, que se está alimentando de las aguas vírgenes de la tierra.

Un “volador” semejante aparece en el relieve de la estela 11, también de Izapa, y que está relacionado con un hermoso árbol-madre milagroso, que más tarde se transforma en el árbol del universo en la cultura mesoamericana.

En general la imagen de la “deidad-voladora” se vuelve un elemento bastante frecuente en todo tipo de objetos de los antiguos mayas: en las urnas de cerámica, en las figurillas especialmente elaboradas, en los relieves

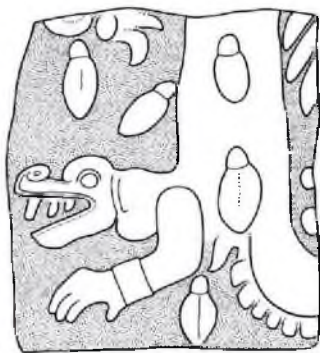
sobre las entradas a los templos y en códices jeroglíficos. Pero la mayor interrogante aparece ante el hecho de que el “volador”, en muchos casos, lleva entre las manos una mazorca grande del cacao. Queda entonces el problema de la interpretación: ¿es la “deidad-voladora” la que viene a regalar a la gente el cacao? O bien, ¿es la “deidad-voladora” que viene a recibir el alma de una persona que se libera en el acto del sacrificio con sangre?

También en Chichén Itzá aparecen las imágenes del cacao relacionadas con el ritual de sacrificio de un ser humano.

En otros relieves de Chichén-Itzá se repite este tema arcaico de la combinación del árbol del cacao con el caimán bajando. Al mismo tiempo, el caimán con los puntos en la piel también está asociado con el cacao, por coincidir la forma de las manchas con las de la semilla.



Relieve de Chchen-Itza



Arbol-caiman. Fragmento de un panel de Chichen itza. Dibujo de Simon Martin.n

Este tema nos lo revela, como lo demostró en su análisis Oswaldo Chinchilla, el fragmento del Códice de Tepeucila, procedente de Oaxaca (Chinchilla, O, 2007), en el que en una escena está representado el ritual de los “voladores”.

El ritual, por lo general, se conoce como “voladores de Papantla”, que practican los totonacas de Veracruz. Sin embargo, como ha repetido en varias ocasiones el arqueólogo Pedro Jiménez Lara, el ritual no es originario ni de Papantla ni de los totonacas. La misma opinión tienen varios

arqueólogos que han trabajado últimamente el tema de los “voladores”

(Urcid Serrano, J, 2006). Y debe ser cierto, porque el ritual que conocemos tiene mucho que ver con las viejas “deidades descendientes”, cuya antigüedad hemos mencionado anteriormente. El rito de los “voladores”



Códice de Tepeucila

se asocia en algunos de sus detalles con una ceremonia de los mayas de Yucatán, descrita por Diego de Landa:

El año cuya letra dominical era Kan, era del agüero Hobnil, y según ellos decían reinaban ambos por la parte del medio día. Este año, pues, hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio que llamaban Kanuuyayab, y llevábanla a los montones de piedra seca que tenían hechos por la parte del mediodía; elegían un príncipe del pueblo, en cuya casa se celebraba estos días la fiesta, y para celebrarla hacían una estatua de un demonio al que llamaban Bolonzacab, la que ponía en casa del príncipe, aderezada en lugar público y al que todos pudiesen llegar.

Hecho esto se juntaban los señores y el sacerdote, y el pueblo de los hombres, y teniendo limpio y con arcos y frescuras aderezado el camino, hasta el lugar de los montones de piedra en donde estaba la estatua, iban por ella todos juntos, con mucha devoción. Llegados, la sahumaba el sacerdote con cuarenta y nueve granos de maíz molido con su incienso, y ello lo arrojaban al brasero del demonio y le sahumaban. Llamaban al maíz molido solo *zakah* y a la (bebida) de los señores *chahalté*. Sahumaban la imagen, degollaban una gallina y se la presentaban como ofrenda.

Hecho esto metían la imagen en un palo llamado *kante* poniéndole a cuestras un ángel en señal de agua, y este año había de ser bueno y estos ángeles pintaban y hacían espantables; y así la llevaban con mucho regocijo y bailes a la casa del principal donde estaba la otra estatua de Bolonzacab Sacaban de casa de este principal, al camino para los señores y sacerdotes, una bebida hecha de cuatrocientos quince granos de maíz tostados que llaman *piculakakla*, y bebían todos de ella; llegados a la casa del principal, ponían esta imagen frente a la estatua del demonio que allí tenían, y así le hacían muchas ofrendas de comidas y bebidas, de carne y pescado, y repartían estas ofrendas a los extranjeros que allí se hallaban, y daban al sacerdote una pierna de venado.

Otros derramaban sangre cortándose las orejas y untaban con ella una piedra que allí tenían de un demonio (llamado) *Kanalacantun*. Hacían un corazón de pan y otro pan con pepitas de calabazas y ofrecíanlos a la imagen del demonio *Kanuuayayab...*” (Landa, D. 2001:72-73).

Landa menciona la bebida ritual *sacah*. *Sacah*, es una bebida preparada con agua y maíz, así como lo dice Landa. Sin embargo, al *sacah* se le solía mezclar el cacao. Es una “bebida ordinaria de los indios, de maíz cocido, agua y cacao, que se bebe fría, sin cocer ni calentar, ya entrado el día.” (*Cordemex*, 1980:708)

Otro detalle importante está relacionado con el árbol *kanté*. En muchos idiomas de la familia maya, para denominar el árbol del cacao se utiliza este mismo término, *kan-te*, que se traduce como “madre-cacao”, lo que significa no solo “árbol del universo”, sino también “árbol maduro”, es decir, árbol con frutos. (*Cordemex*, 1980:412)

A juzgar por el texto de Landa, los “voladores” no se conocían como tales

en el siglo XVI entre los mayas de Yucatán; sino solo varias ceremonias alrededor del “palo” como árbol del universo. En cambio, en el rito de “voladores”, el alto poste hecho de un tronco de árbol representaba el eje del mundo, y también el árbol del universo. Cuatro voladores, más uno dirigiendo la ceremonia, personificaban a las deidades. Sin embargo, en el Códice de Tepeucila el poste al parecer representaba al árbol del cacao, ya que arriba se encontraba quien personificaba a la deidad Cacaoatl. Pero lo más interesante, y que señala Oswaldo Chichilla, es una plataforma, colocada cerca del poste, donde se encuentra la persona amarrada para el sacrificio. Ahí mismo aparecen los símbolos de sangre, que son el cacao y la pitahaya roja.

Definitivamente, la página del Códice de Tepeucila permite ver algunos elementos básicos de un rito:

- Eje – árbol del Universo.
- Sacrificio humano por extracción de sangre a la persona amarrada al poste.
- Cacao representando la sangre, en el que se encuentra el alma eterna.
- Deidad descendiente que se contacta con el alma de un muerto/lleva mensaje del país de los antepasados divinos.

Entre los mayas, con el mismo tema del sacrificio humano con extracción de sangre se relaciona, desde luego, todo este complejo del llamado baile *Xcolom che*, conocido por una descripción de Diego de Landa y, sobre todo, por dos textos de los Cantares de Tzitzbalché, publicados por Alfredo Barrera Vázquez (Barrera Vázquez A, 1965).

X-colom-che literalmente quiere decir “el baile de las ligeras heridas en el poste”. Los cantares acompañaban el rito de sacrificio cuando los guerreros tiraban flechas al joven amarrado al poste, no para matar, sino para herir, sacando sangre de las frescas heridas. En las vasijas del periodo clásico también aparece este rito, en el que un sacerdote está hiriendo a la víctima con una lanza. El mismo rito aparece en uno de los *graffiti* de Tikal (Ershova, G, 1994).

Para la llegada de los españoles esta antigua tradición ya no se practicaba (por lo menos no abiertamente), habiéndose transformado en un tipo de baile de fiesta. Sin embargo, se llamaba igual, *Colomche*:

Tienen especialmente dos bailes muy de hombre de ver. El uno es un juego de cañas, y así le llaman ellos colomché, que lo quiere decir. Para jugarlo se junta una gran rueda de bailadores con su música que le hacen són, y por su compás salen dos de la rueda: el uno con un manajo de bohordos y baila con enhiesto con ellos; el otro baila en cuclillas, ambos con compás de la rueda, y el de los bohordos con toda su fuerza los tira al otro, el cual, con gran destreza, con palo pequeño arrebátalos. Acabado de tirar vuelven a su compás y salen otros a hacer lo mismo. (Landa, D. 2001:45).

Una variante del mismo baile la encontramos en las leyendas de Guatemala, donde el personaje con el nombre de Utzil, después de haber tomado la *bebida blanca sacah*, debe participar en el baile, en el que se tira al aire una mazorca, y los 13 flechadores en círculo deben mantenerla en el aire hasta que se le caigan todas las semillas a la tierra (Barnoya Galvez, F, 1985:87).

De este modo, no es de asombrar que el mismo tema de los “voladores” también fuera reflejado en los códices mayas. Se encuentra presente en aquella parte de los manuscritos que Yuri Knórosov denominó “Ocupaciones de los dioses”. De nuevo ahí se observa al “volador” bajando, teniendo en la mano, y hasta en el pie, unas ramas con frutos del cacao, identificados anteriormente por varios investigadores. En este caso el cacao se reconoce únicamente por la imagen, porque en el texto es llamado *ze-il* (siil), “ofrenda”, “regalo”, “donación” de tal o cual deidad. Por ejemplo, en el D15a (Knórosov, Yu, 1999-III: 42)

D15a2,3.

V La-EEb-H'a-Chib-Ech'

V Ahav-Eeb-Kan-Cib-Lamat

1. 170-351-792-184 679-181

u-pa-ka-ah ze-il

trae regalos

229-962-169 468-958

itz-am-cit*-nga xoy-ngom

Itzamná, cuando viene.

34 XIII
XIII

34 XIII

34 [días hasta la fecha]

Escena: El dios del cielo, Itzamná, con la cabeza hacia abajo, tendiendo la mano.

2. 166-351-792 958-468-303

u-pa-ka ngom-xoy-um

Trae, cuando visita,

679-181 303-976-86

ze-il um-tzek-el

regalos Yum Tzek.

18 V

18 V

18 [días hasta la fecha] V

Escena: El dios de la muerte, Yum Tzek, vuela con la cabeza hacia abajo, con los brazos cruzados y tendiendo una mano.



D 15a

En calidad de regalo aparece el cacao.



D 15b

D15b1,2.

1. 170-351-792-184 679-181	u-pa-ka-ah ze-il	Trajo regalos
793-319 472/337 bendito.	kax-ix le-been-tzil	Kaxix a buen tiempo,
13 I	13 I	13 [días hasta la fecha] I

Escena: El dios de la lluvia vuela, cabeza hacia abajo, con una rama y varios signos en la mano.

2. 170-351-792-184 679-181	u-pa-ka-ah ze-il	Trajo regalos [la diosa],
170-562-165 155-934-86 muerte.	u-kaz-ac yc-cham-el	obstáculos, amenaza de
31 VI	31 VI	31 [días hasta la fecha] VI

Escena: La diosa, con las manchas de cadáver en el cuerpo, vuela cabeza hacia abajo.

Es de notar que el término para “regalos” no está “amarrado” a la posición del personaje, quien puede estar cayendo, igual que puede estar sentado en una pose tradicional para los mayas. Asimismo puede variar el término que acompaña la imagen del cacao.



D 12a

D12a1. (Knórosov, Yu, 1999-III: 41)

5. 191-857-442-578 303-949
Viil,

tzub-tem-cu-bu um-viil

Otra ofrenda para Yum

28-574-463 303-509-303
con semillas.

ooch-in-h'a* um-la-um

gran señor que alimenta

12 XI

12 XI

12 [días hasta la fecha] XI

Escena: El dios de la abundancia, Yum Viil, está sentado con una ofrenda en las manos. El fondo es blanco.



D13a

D13a1,2. (Knórosov, Yu, 1999-III: 41)

... In-Ben-Chan-Chab-Toh

...Imix-Ben-Chicchan-Caban- Muluc

1. 191-165-165-230 574-352- ...tzub-ca-ca-aan in-cho- ...

Otra ofrenda cortada para...

472/337 303-509-303

le-been-tzil um-la-um

ahora bendito señor.

26

26

26 [días]

Escena: El dios de la lluvia (especial) está sentado con una vasija con ofrendas en la mano.

2. 191-165-165-230 303-976

tzub-ca-ca-aan um-tzek

Otra ofrenda cortada para Yum Tzek,

242-574-86 155-934-86

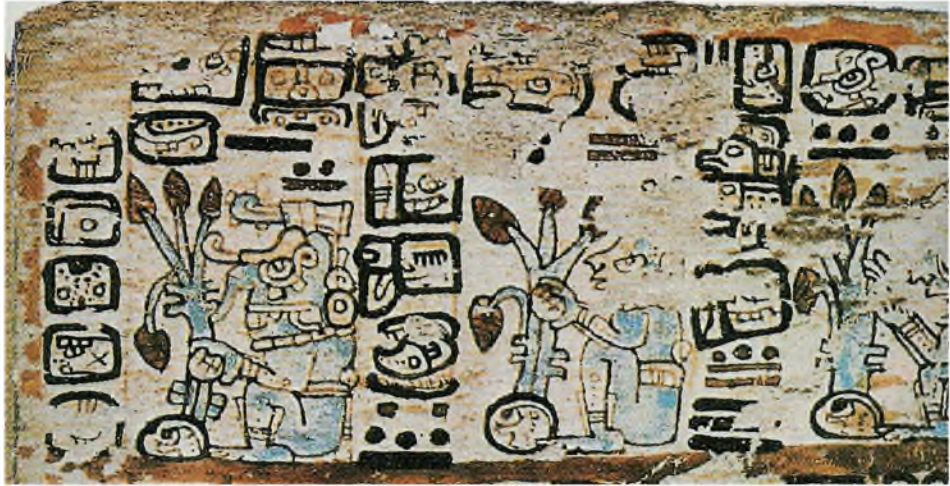
t'i-in-el ye-cham-el

quien amenaza de muerte.

Escena: El dios de la muerte, Yum Tzek, está sentado con una vasija con ofrendas en la mano.

Sin embargo, en este caso se emplea otro término para denominar la ofrenda recibida por la deidad.

Se puede sospechar que la página 24 del Códice de Madrid, dedicada a las ocupaciones del dios de la abundancia, también lleva la imagen del cacao. El texto dice:



M24a

M24a. (Knórosov, Yu, 1999-III: 143)

[VIII] H'a-Toh-Hix-Cu-H'a

[VIII] Kan-Muluc-Hix-Cavac

1. [229]:962-[169] 301·509- [itz-am]-cit*-[nga] um-la-um Itzamná, gran señor.
169[301]

25 VII 25 VII 25 [días hasta la fecha] VII.

Escena: El dios de la lluvia, de color celeste, está sentado, asiendo con una mano el tronco de un árbol con mazorcas que crece del signo de tierra.

2. 234·417 169 301·976 a?-hot'-ang um-tzek Recoge la cosecha Yum Tzek,
155·934 170·562·165 ye-cham u-kaz-ac quien amenaza de muerte y con el mal.

8 II 8 II 8 [días hasta la fecha] II

3. [301]·948 [28]·463/[574] [um]-viil [ooch-in]-h'a* Yum Viil alimenta con semillas.

9 XI 9 XI 9 [días hasta la fecha] XI

Escena: El dios de la abundancia, Yum Viil, de color celeste, está sentado, asiendo con una mano el tronco de un árbol con mazorcas que crece del signo de tierra.

4. X·950 121·335 lah-p'e tzo-la-ca-men Lah P'e, según el orden,
279 301·976 p'u um-tzek feroz patrón de las calaveras.
15 XIII 15 XIII 15 [días hasta la fecha] XIII

5. [229]:962-[169] 132·169 [itz-am]-cit*-[nga] pom-nga Itzamná, copal.

8 VIII 8 VIII 8 [días hasta la fecha] VIII

Escena: El dios del cielo, Itzamná, de color celeste, está sentado, asiendo con una mano el tronco de un árbol que crece del signo de tierra.

M25a.

[IV Chib]-Ech'-La-Ecb-H'a

[IV Cib]-Lamat-Ahav-Eeb-Kan

1. ... 472/337 ... le-been-tzil ...a buen tiempo.

9 XIII 9 XIII 9 [días hasta la fecha] XIII

Escena: El dios del cielo, Itzamná, de color celeste, está sentado sobre el signo de tierra con una rama con mazorcas en la mano.

2. 492:787 301-976 tun?-chi um-tzek Aquí y ahora Yum Tzek,
155-933 ye-cham quien amenaza de muerte.

17 II 17 II 17 [días hasta la fecha] IV

3. ... 787 ... -chi ...aquí

301-948 [28]-463/574 um-viil [ooch]-in-h'a* Yum Viil alimenta con semillas.

8 VI 8 VI 8 [días hasta la fecha] XII!

Escena: El dios de la abundancia, Yum Viil, de color celeste, está sentado sobre el signo de tierra con un árbol en la mano.

4. 472:531 716 h'el-been-tzil mox Jefe bendito Mox.

8 XIII 8 XIII 9 [días hasta la fecha] VIII

Escena: El dios del fuego, de color celeste, está sentado sobre el signo de tierra con una rama con mazorcas en la mano.

5. ... [X]950 ... [lah]-p'e ...[Lah] P'e,

155-[934-86 170-562]-165 ye-[cham-el u-kaz]-ac amenaza de muerte y con el mal.

9 IV 9 IV 9 [días hasta la fecha] IV



M 25a

Entonces, en los códices mayas aparecen ciertas deidades relacionadas con el cacao. Entre estas se mencionan: el señor del mundo, Itzamna; el señor de la muerte, Yum Tzek; el dios de la abundancia, Yum Viil. Además aparece el dios celeste del fuego, llamado Tox (Tohil). También vemos al dios de la Lluvia, dios Kaxix; al guerrero Lah P'e, y a Mox. De entre las deidades femeninas se encuentran las diosas Zac-Ch'up y Zac Zoot. Sin embargo, los más frecuentes son Itzamna y Yum Viil. En los tiempos coloniales, de los dioses clásicos no se menciona ninguno, sino que se presentan, según Landa, *Ekchuah*, *Chac* y *Hobnil*.

La escena en los códices tienen ciertos elementos parecidos con el rito descrito por Diego de Landa y mencionado anteriormente:

...los que tenían cacahuatales, hacían una fiesta a los dioses Ekchuah, Chac y Hobnil... Ibanla a hacer a alguna heredad de alguno de ellos, donde sacrificaban un perro manchado por el color de cacao y quemaban a sus ídolos su incienso y ofrecíanle iguanas de las azules, y ciertas plumas de un pájaro y otras cazas, y daban a cada uno de los oficiales una mazorca de la fruta del cacao (Landa, 2001: 92).

En las regiones donde se cultivaba el cacao existían varios ritos ligados a la siembra y a la recolección de la cosecha. Landa menciona un rito de los agricultores que vivían en una comunidad. Sin embargo, se conoce también que, en honor de la maduración de los frutos del cacao, entre los aztecas la danza se realizaba no por los agricultores, sino por los guerreros. Ellos, desnudos, coronados con penachos de plumas, danzaban delante de la figuras de la diosa de la comida, Tonacatecutli, y del agua, Chalchihuetlicue. La función de estas deidades corresponde al concepto de los mayas del periodo clásico.

Es importante comentar un detalle que causa mucha confusión entre los investigadores y que está relacionado con los intentos de encontrar la palabra “cacao” inscrita con los jeroglíficos mayas. Cuando los arqueólogos descubrieron los entierros en el sitio maya Rio Azul, encontraron una preciosa vasija polícroma con una tapa que tenía una forma poco común.



Vasija del Rio Azul

El análisis químico del contenido de la vasija demostró que siglos antes había guardado cacao. En la inscripción circular de inmediato identificaron un signo maya duplicado, de lectura muy conocida, *ca-ca*, lo que casi no dejaba dudas de que la palabra era “cacao” (Coe, M, 2007:43). Sin embargo, el tercer signo no tenía nada que ver, ni con la posible sílaba “o”, ni con

la sílaba “wa”. Fue el sufijo de participios, conocido como *aan*, lo que se ignoró por completo, así como el método completo de lectura de los textos mayas. La lógica occidental moderna de poner inscripciones sobre los frascos con alimentos hizo una mala jugada, porque este jeroglífico aparece en una cantidad infinita de inscripciones circulares en la cerámica maya del periodo clásico, sin ninguna evidencia de la presencia del cacao adentro. La inscripción circular (según M.Coe, “estandar”) fue la llamada por Yuri Knórosov “fórmula de reencarnación”, la cual hablaba del viaje del alma del muerto hasta volver a nacer (Ershova, G, 1985).

Entonces quedaba un pequeño detalle, que no se comentaba: los signos jeroglíficos, que formaban la palabra *ca-ca-aan*, presentaban solo un bloque jeroglífico del texto, que en realidad era mucho más extenso. Además, este texto se reproducía en la cerámica maya durante prácticamente tres siglos, desde el sexto al noveno. Esta inscripción era la fórmula de reencarnación ritual, en la que se hablaba del alma del muerto que entraba al inframundo hasta volver a nacer. En el proceso de este “gran camino”, al que se entraba bajando por la “fría escalera”, el difunto sufría el proceso de una purificación radical, al quedar solo el esqueleto y obtener el alma la libertad. Entonces, el momento en el que el muerto quedaba “limpio” se llamaba de esta forma: *ca-aan*.



Fórmula de reencarnación en la vasija, dedicada al solsticio de invierno. Kerr 8622

En algunos pocos casos, para hacer más fuerte la impresión, se escribía, de acuerdo con las reglas de escritura maya, duplicando la sílaba morfémica: *ca-ca-aan*, “totalmente purificado” o, literalmente, “limpio-limpio”. El que limpiaba a los muertos en el averno, que a veces en los textos se llama “el lugar de purificación”, *u-poc-av*, era el jaguar, que en los textos de la fórmula tiene el título correspondiente a “purificador”, *ah' poc-ub*. Las manchas en la piel del jaguar, antepasado divino, se asociaban con las semillas del cacao.

La versión más corta de la fórmula de reencarnación podría ser así:

<i>Yam zut, am zut chi</i>	Otrora daba vueltas en el averno,
<i>lu - el</i>	ahora [esta] en el regazo
<i>Zac ch'up* - ch'up le</i>	de la muchacha digna,
<i>chac - too - too</i>	del todo
<i>ca - aan</i>	limpio

Así, el texto en la vasija pintada del Río Azul guarda como inscripción estándar circular una fórmula de reencarnación bastante extensa, y adentro de la vasija quedaron los restos del cacao bebido durante el rito del regreso del alma del averno. También es muy probable que este cacao se lo hubieran dejado al muerto para ayudarlo en sus viajes por el “el gran camino”.

La vida y el alma de un ser humano se identificaban, al parecer, con el fruto del cacao crecido en el árbol. Así como el cacao, el hombre tiene que ser engendrado, nacido, madurado, envejecido y secado. Guarda el alma en la sangre; al mismo tiempo lleva en sí el semen limpio de la vida nueva. A los antiguos mayas les gustaba enormemente este juego de palabras, sentidos e imágenes.



D10b

Volviendo al tema de la discutida palabra *ca-ca-aan*, es de mencionar un fragmento del Códice de Dresde (D10b), donde en un renglón aparece la ofrenda del cacao.

D10b.

XIII Och-Ik-Hix-Cham-Hetz'

XIII Oc-Ik-Hix-Cimi-Hetz' nab

1. 191-787-24 170-165-165-230	tzub-chi-ngi u-ca-ca-aan	Recibe lo recogido
793-319 III-561-230	kax-ix ox-xic-aan	Kaxix, viajero.
22 III III	22 III	29 [días hasta la fecha]

Escena: El dios de la lluvia está sentado con una ofrenda. El fondo es blanco.

2. 191-787-24 170-165-165-230	tzub-chi-ngi u-ca-ca-aan	Recibe lo recogido
1: 13-950 242-684-86 tiempo.	h'un-lah-p'e t'i-xul-el	H'un Lah P'e a su tiempo.
22 [XIII] XIII]	22 [XIII]	23 [días hasta la fecha]

Escena: El dios de la guerra está sentado con una ofrenda. El fondo es blanco.

En el Códice de Dresde (D54a) igual se habla de frutos cortados, y también aparece la duplicación de la sílaba *ca* en la palabra *ca-ca-chac*:



D54a

D54a. (Knórosov, Yu, 1999-III:101)

1. [609-303-24 174-955]	[cha-um-ngi xam-xib]	[Comienza en el Norte]
2. [267-354-230-24] 170-189-189	[zac-yuu-aan-ngi] u-ma-ma	[Zac Yuuaan], su abuelo,
3. 716 171-442-821	mox u-cu-chu	Mox es su carga,
4. 165-165-230 171-671	ca-ca-aan u-nich´	[fruta] cortada es su parte,
5. ... IX-463-230	... bolon-h´a-aan	...da mucha comida,
6. 28-463/574 254-352-569- 390-198	ooch-in-ha* ti-cho-zuu-av-tah	quien alimenta con semillas aparecerá en los campos.
7. IX-365-303 VII-280-446-237IX-tzil-um VII-chuh-haa-te		9 incisiones, 7 bolas de copal
8. 101/797 165-165-324 ...	em-kaak ca-ca-chac...-	echar al fuego...

Escena: El dios Mam (abuelo) Zac Yuuaan con cetro y sonaja está cargando en una bolsa detrás de la espalda a Mox. Ofrenda: 8 bolas de copal "kik", 9 incisiones.

En realidad, si se buscara una correspondencia epigráfica para la palabra cacao, el caso del empleo de *ca-ca-chac* podría dar mas libertad a la imaginación, ya que en los diccionarios de las lenguas mayanses existe la denominación del cacao como *chacau* (árbol y fruto); *chac*, *chacau*, literalmente "caliente", o también "rojo". Desgraciadamente esta "traducción" del texto en la página D54 no nos proporciona ningún otro dato para insistir en ella.



D 70a1

M70a1. (Knórosov, Yu, 1999-III:194)

XI Ki-IV Ak-X Men-III Chi-IX Cu-II Ki-VIII Ak-I Men

11. 310·628·181 254·958 vin-king-il ti-ngom Según el orden,
en las cuevas

165:165·230 XII-162 ca-ca-aan XII-ki! Cortados 12
cambios

165.301·509:301 230·211·184 ca um-la-um
aan-yax-ah

entonces de los señores de nuevo.

Escena: Un dios está sentado de espaldas a un árbol blanco, en cuya punta aparece un quetzal con una hoja en el pico. El dios tiene en sus manos dos ramas con frutos de cacao.

Volviendo a la imagen del cacao en el sacrificio con sangre de la página M95a, tenemos que tratar otro tema bastante interesante: el tema del cero en la matemática mesoamericana.

El conocimiento del cero entre los antiguos mesoamericanos es valorado altamente por los matemáticos. Con mayor razón cuando, a pesar del retraso en el tiempo de las civilizaciones del Nuevo Mundo en relación con las del Viejo Mundo, el cero matemático apareció en América prácticamente mil años antes de que esto sucediera en el siglo VIII de nuestra era en la India, y mucho tiempo antes de que esta abstracción fuese comprendida y adoptada en el siglo XV por Europa Occidental. Asimismo, según señalara Yuri Knórosov en sus *Anotaciones sobre el calendario maya*:

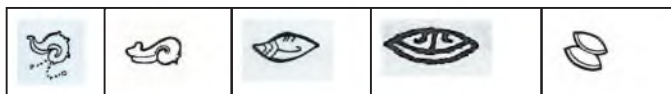
El cero, por lo menos en el área del cálculo del tiempo, era considerado por los sabios no como la ausencia de cantidad, sino al contrario, como plenitud, como conclusión. Tal comprensión de cero en el cálculo del tiempo está ligada al principio de contar no sólo el tiempo pasado. En el cálculo contemporáneo del tiempo, de manera inconsecuente se utilizan dos principios diferentes. Nosotros no tenemos fecha 0 del mes, pero tenemos 0 horas. Los sabios de la reforma calculaban según un solo principio, como nosotros contamos las horas del tiempo pasado. Entre ellos, 0 días significaba que habían pasado 20 días completos, y ellos escribían 1.0. (Knórosov, Yu, 1971:79).



En las inscripciones mayas calendáricas la cifra 20 podría aparecer:

e inclusive así: 

La cifra cero aparece en la forma simbólica de un caracol:



Generalmente se considera que el símbolo del cero que aparece en el lugar del 20 es precisamente el signo del caracol en espiral, o bivalvo, de una o dos mitades.

En realidad, podría resultar que los antiguos inventores de la inscripción matemática no dibujaron el caracol, sino el fruto del cacao. Se trataría entonces de un fruto de cacao de élite, que puede contener exactamente 20 semillas.



Variedad de cacao con 20 semillas. Finca Jesús-María, Tabasco

Esta coincidencia no podía no emocionar a los antiguos mesoamericanos, porque el número correspondía a la unidad básica del cálculo matemático. Como detalle, se puede mencionar también que los jorobados que representan a las deidades antiguas aparecen más frecuentemente con un caracol-joroba. Sin embargo, hay casos en los que la joroba es la mazorca del cacao. Al mismo tiempo, hay variedades que tienen 40 semillas y que, al parecer, eran más comunes; al cortarlas por la mitad resultan dos mitades ovaladas con veinte semillas cada una. En Mesoamérica el cacao servía como una especie de medida parecida al quilate (semilla del algarrobo que servía de medida de masa), y que en el Viejo Mundo se convirtió en unidad de medida de masa y volumen aceptada por todos, así como en medida

de la pureza del oro. En el interior de un fruto de cacao hay exactamente 40 granos; 20 frutos (800 granos) hacen un kilogramo de semillas secas, lo que por sí mismo es una medida de cierta estabilidad. Precisamente así era llamado por los mayas: *pach cacao*, “medida de cacao”. La unidad de cálculo del cacao eran 8000 semillas, es decir, 10 medidas mayas que pesaban 10 kg.

Diego de Landa escribió: “Que su contar es de 5 en 5 hasta 20, y de 20 en 20 hasta 100, y de 100 en 100 hasta 400, y de 400 en 400 hasta 8000; y de esta cuenta se servían mucho para la contratación del cacao...” (Landa, D. 2001:48).

Sin embargo, este mismo número de 8000, que se llama *pik*, al parecer, según la opinión de Dmitry Beliaev, procede del nombre maya de una variedad del cacao, *pek*. Esto quiere decir que la unidad de cálculo maya, la más importante en pagos y tributos, que es 8000, tiene su origen en el cacao.

Para finalizar, solo se podría decir que la imagen del cero, con forma de mitad del fruto del cacao rellena con veinte semillas, correspondía a la filosofía mesoamericana del concepto de cero, en relación a la cantidad, como “plenitud” o “conclusión”. No obstante, con el tiempo los antiguos matemáticos mayas empezaron a utilizar el signo del cero también en el “sentido de ausencia de cantidad”, y su representación con el caracol vacío, en este caso, era mucho más apropiada.



La vida llena de cacao. Tapadera de incensario, 240-400. Costa del Pacífico de Guatemala. Museo Nacional de arqueología de Guatemala.

BIBLIOGRAFIA

Barnoya Galvez, F, 1985, “Leyenda de Xocomil”, en *Cuentos y leyendas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Piedra Santa.

Barrera Vázquez A, 1965, *El libro de los cantares de Dzitbalche*. Yucatán, Ediciones del Ayuntamiento de Mérida.

Chinchilla, O, 2007, *La cosecha gloriosa: el cacao y el sacrificio humano en Mesoamérica* [videoconferencia] Guatemala, Universidad Francisco Marroquín. Museo Popol Vuh. <http://www.newmedia.ufm.edu/gsm/index>.

Codice Fejervary-Mayer, 1994, Códices Mexicanos, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.

Coe M., Coe S, 2007, *The true history of chocolate*, London, Thames and Hudson

Diccionario maya Cordemex, 1980, México, Ediciones Cordemex.

Ershova, G, 1984, “Cantares de Dzitbalche” en *Los pueblos autóctonos de América Latina. Pasado y presente*. Moscú, ed. Nauka

Ershova, G, 1984, “Fórmula de reencarnación. Part 1”, en revista *América Latina*, № 11, Moscú.

Ershova, G, 1985, “Fórmula de reencarnación. Part 2”, en revista *América Latina*, № 4, Moscú.

Yershova G. 1995, “Lírica maya de la Antigüedad” en *Arqueología*, №8, México.

Yershova, G, 2001, *Cometas y meteoros en las creencias de los antiguos mayas*. Piste, ed. CECIJEMA.

Lowe, Gareth W, Lee, T.Jr., Martínez Espinosa, E, 1982, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.

Garth Norman, V, 1973, *Izapa sculpture*, v. I. Provo, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Utah.

Knórosov, Yu.V, 1963, *Pismennost indeitzev maya (Escritura de los indígenas mayas)* Moskva-Leningrad. (Письменность индейцев майя. М.-Л., 1963)

Knórosov, Yu, 1971. “Notas sobre el Calendario maya: introducción I” (“Zametki o kalendare maya” (Заметки о календаре майя: Общий обзор I)” en *Etnografía Soviética*. № 2. Moscú.

Knórosov, Yu; Yershova, G, 1995, “Profecía del sacerdote” en *Arqueología*, №8, México.

Knórosov Yu. 1999, *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya*. México, ed.: UQRoo y Promotora Xcaret S.A. Vol. 1-3.

Landa, D. de, 2001, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, ed. Dante.

Urcid Serrano, J, 2006, “Antigüedad y distribución de la danza de los Voladores. Águilas que descienden, corazones que ascienden”, en *Arqueología mexicana*, Volumen XIV, Número 81, México.

- Historia y linajes en los códices mixtecos.

Manuel A. Hermann Lejarazu*



* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
e-mail: hermann@ciesas.edu.mx

El grupo más importante de códices históricos de la época prehispánica proviene de la región Mixteca, área ubicada en su mayor parte en el actual estado de Oaxaca. Este tipo de manuscritos refiere con detalle las actividades políticas, guerreras y rituales de los más destacados gobernantes de dicha región. Además de los registros históricos, diversos códices que sobrevivieron a la conquista española presentan temáticas relacionadas con aspectos adivinatorios, calendáricos y religiosos que muestran solo una pequeña parte de la profunda cosmovisión indígena. Pero en realidad son muy escasos los ejemplos de documentos pictográficos que existen, debido sobre todo, a la persecución de la que fueron objeto, desde el momento mismo de la dominación europea. El reducido conjunto está conformado por los tres códices mayas, conocidos comúnmente como *París*, *Madrid* y *Dresde*, y por los cinco códices del Grupo Borgia: *Laud*, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Vaticano B* y *Borgia*.

Los códices prehispánicos de la Mixteca constituyen el único *corpus* de documentos históricos elaborados por los propios grupos indígenas antes de la llegada de los conquistadores, por lo que son un puñado privilegiado de textos originales que fueron escritos sin la intervención europea. Es probable que las características geográficas de una región tan montañosa y de difícil acceso, como es la Mixteca, hayan contribuido a la conservación de algunos códices prehispánicos. Sin embargo, también hay que tomar en cuenta que la mayoría de los manuscritos mixtecos llegaron a Europa en el siglo XVI, como obsequios, o formando parte de expedientes para los tribunales españoles dedicados a los asuntos jurídicos de las Indias.

Fundamentalmente en los códices mixtecos encontramos información genealógica sobre los más importantes señoríos que gobernaban la Mixteca Alta. Por las fuentes españolas del siglo XVI, sabemos que los mixtecos denominaron a sus propios manuscritos con los nombres de *tonindeye*, “historias de linajes”; *tnuhu niquidza yya*, “relación de lo que hicieron los señores”, o *ñee ñuhu*, “pieles sagradas” (Caso, 1949: 146; Alvarado, [1593]: 134r).

De acuerdo con estos vocablos podemos percatarnos que las historias de los antiguos señores narradas en los códices eran consideradas como “relatos sagrados”. Es decir, narraciones que explicaban el origen divino de los gobernantes, así como las actividades rituales en las que participaban estos personajes; también hablaban de las fundaciones de los pueblos y comunidades. Los gobernantes mixtecos se consideraban hijos o descendientes de los dioses debido a que, en la mayoría de las ocasiones,

En los códices mixtecos se encuentran plasmados, tanto las alianzas matrimoniales como los lazos genealógicos de los gobernantes, por lo que es posible verlos como instrumentos de legitimación en los que debían registrarse cuidadosamente los nombres de los padres, hijos y demás descendientes, así como los lugares y nombres de los padres y abuelos de las mujeres que llegaban a casarse con el señor de un linaje determinado. De esta manera, los códices cumplían también con una función social que integraba a diversas familias de las élites más importantes de una región bajo la influencia de un señorío poderoso.

Características físicas de los códices y lugar en el que se encuentran

Los manuscritos prehispánicos que sobrevivieron a la conquista española son: el *Códice Nuttall*, el *Vindobonensis*, el *Códice Colombino*, el *Becker 1*, el *Códice Bodley* y el *Códice Selden*. Aunque estrictamente hablando este último fue terminado hacia 1556, lo consideramos de origen prehispánico, debido a que conserva una fuerte tradición indígena en toda la elaboración de sus pictografías, sin ninguna influencia occidental.

Cada uno de estos códices trata por lo regular sobre la historia genealógica de un señorío en particular, aunque hay algunas pictografías que registran los sucesos históricos de varios más. Por ejemplo, el *Códice Selden* trata sobre la historia del linaje gobernante del pueblo de Jaltepec, comunidad



Figura 1

que se localiza al extremo sur del valle de Nochixtlán, en la Mixteca Alta (figura 1). La parte reversa del *Códice Vindobonensis*, del *Nuttall* y la sección anversa del *Bodley* registran toda la historia y genealogía del prestigioso pueblo de Tilantongo, cuya importancia política perduró hasta el período colonial (figura 2).

El *Códice Colombino*, el *Becker 1* y el *Nuttall*



Figura 2

nos hablan en su parte reversa de la biografía de un importante guerrero y gobernante llamado 8 Venado, Garra de Jaguar, quien al parecer realizó una verdadera gesta “épica” que influyó en el desarrollo histórico-político de la Mixteca Alta, Baja y Costa durante los siglos XI y XII (figura 3). En el reverso del *Códice Bodley* se condensa la biografía de otro importante señor mixteco, denominado 4 Viento, Yahui, quien gráficamente enlaza sus



Figura 3

antecedentes con los gobernantes de un sitio conocido como Lugar del Bulto de Xipe, pueblo aún no identificado en la geografía mixteca (figura 4). Finalmente, la parte anversa del *Vindobonensis* constituye todo



Figura 4

un magnífico relato sobre los orígenes del mundo, la fundación de los pueblos, la génesis del poder y los rituales en la Mixteca Alta. Se trata de un documento de una importancia singular, debido a que puede ser



Figura 5

equiparable al *Popol Vuh* de los mayas-quichés al integrar la intervención de los dioses en el origen de la Mixteca y en el ordenamiento del mundo (figura 5).

Brevemente señalaremos a continuación algunas características físicas de los códices mixtecos, es decir, tomaremos en cuenta las medidas y los materiales de cada uno de ellos.

Códice Nuttall

El soporte del documento está conformado por 16 tiras o piezas de piel de venado unidas en cada uno de sus extremos, de manera que constituyen una larga faja plegable con una extensión total de 11.41 metros. Las hojas o láminas que le dan forma al libro son resultado de los dobleces o pliegues de la faja de piel unida. Las dimensiones de cada una de estas "láminas" son aproximadamente de 24.3 centímetros de ancho por 18.4 de alto. El número de láminas en ambos lados del códice es de 47, pero no todas fueron pintadas. El Lado 1 tiene pintadas en realidad 44 hojas. Mientras que el Lado 2 únicamente tiene 42 láminas con pinturas.

Se encuentra actualmente resguardado en el Museo Británico de Londres, Inglaterra con la signatura Add. MS. 39671.

Códice Bodley

El códice está integrado por siete piezas de piel unidas en cada uno de sus extremos para formar una larga tira doblada en forma de biombo con una extensión aproximada de 6.44 metros. El número total de láminas es de 23, pero en cada uno de sus dos lados sólo se pintaron 20, por lo que algunas páginas quedaron en blanco. Las láminas miden de manera individual 25 centímetros de alto por 28 de ancho, aproximadamente. Se encuentra en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford, Inglaterra. (MS. Mex. D.1)

Códice Selden

Es una larga tira en piel de venado cubierta con imprimatura de yeso o estuco por ambos lados. En un primer momento, el códice contenía pictografías diferentes a las que se ven hoy en día, pero quizá ya en el período colonial temprano todas estas escenas fueron cubiertas con estuco y se volvió a pintar un tema nuevo; en este caso, la historia dinástica de

Jaltepec tal y como la conocemos actualmente. Además, fueron agregadas dos tiras más de piel, para conformar el número total de 20 láminas, y toda la parte del reverso se quedó con la capa de yeso. Cada una de las láminas tiene una medida de 27.5 por 27.5 centímetros. Se encuentra depositado en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford, Inglaterra, con la clasificación 3135 (A.2).

Códice Colombino

En realidad este manuscrito conformaba un solo códice junto con el *Becker 1*, hasta que fueron separados en el período colonial temprano. El fragmento más grande, que hoy conocemos como *Colombino*, está integrado en realidad por siete tiras o piezas de piel, unidas en cada uno de sus extremos para formar una larga faja plegable de piel de berrendo, con una extensión total de 6.11 metros. Las hojas o láminas que conforman el libro son el resultado de los dobleces o pliegues de la faja de piel unida, y tienen dimensiones que llegan a variar ligeramente una con respecto de la otra. En promedio, cada una de estas “láminas” u “hojas” mide 25.7 centímetros de ancho por 18.9 de alto. El número total de hojas pintadas es de 24. Es el único códice prehispánico que se encuentra en México, y está resguardado en la bóveda de seguridad de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en la ciudad de México, con el número de catálogo 35-30.

Códice Becker 1

Aún siendo únicamente el fragmento de un códice más grande, el *Códice Becker* no se conserva como una sola pieza de piel unida, sino que en realidad está fraccionada en dos. La primera comprende las actuales páginas 1 a 4; la segunda pieza va de la página 5 a la 16. Cada una de las páginas tiene una medida aproximada de 18.25 centímetros de alto por 24.8 o 25.02 de ancho. La extensión total del códice es de 3.97 metros. El códice está pintado por un solo lado y muestra el mismo estado de deterioro que el *Códice Colombino*. Se conserva en el Museo Etnográfico de Viena, Austria, clasificado con el número 60306.

Códice Vindobonensis

Es una larga tira de piel de venado, compuesta en realidad por 15 piezas o trozos de piel que alcanzan una longitud 13.50 metros. Se trata del códice más largo que se ha conservado de la Mixteca. La larga tira unida se dobla en forma de biombo y se forman 52 láminas, con una medida aproximada

de 22 x 27 centímetros cada una. El lado anverso tiene pintadas sus 52 láminas, mientras que en el reverso únicamente se pintaron 13. El documento se halla depositado en la Biblioteca Nacional de Austria, en Viena.

Ocho documentos histórico-pictográficos

En términos generales no se ha podido establecer con precisión los años en que fueron elaborados la mayoría de estos manuscritos. Salvo el *Códice Selden*, que fue concluido hacia 1556. Sin embargo, tomando en cuenta la temporalidad plasmada en sus relatos, la correlación calendárica de los años mixtecos con los cristianos, y considerando algunos criterios estilísticos, es posible establecer tentativamente las posibles épocas de elaboración de cada uno de los códices.

Por ejemplo, la parte anversa del *Bodley* y la reversa del *Vindobonensis* pudieron haber sido realizadas hacia el siglo XVI, cercana ya la Conquista, pues el anverso del *Bodley* concluye con el matrimonio del señor de Tilantongo 4 Venado, quien vivía al momento de la llegada de los españoles. Mientras que el reverso del *Vindobonensis* registra una historia incompleta que parece haber sido realizada con mucho apresuramiento, quizá motivado por la llegada de Cortés a la región (Jansen, 1998: 31-45).

Por su parte, el *Colombino-Becker* muestra una tradición histórica y estilística que se aparta de los demás documentos. Narra la biografía del Señor 8 Venado, Garra de Jaguar, desde la perspectiva de la Mixteca de la Costa y, debido quizá a esta procedencia, el códice conserva un estilo pictórico que corresponde a una tradición costeña que parece haber sido la más rica en estilo e iconografía, y no presente en otros documentos provenientes de las regiones vecinas, ni en documentos contemporáneos como el *Códice Nuttall*.

El *Códice Nuttall* fue realizado en épocas distintas y durante un largo período. Nancy Troike, en un estudio muy detallado sobre las características físicas del códice, descubrió que lo que por mucho tiempo se conoció como “lado anverso del *Nuttall*” fue pintado después que el “lado reverso” (*Codex Zouche-Nuttall*, 1987). Troike encontró varias partes en el manuscrito original en las cuales la pintura había penetrado, a través de pequeños hoyos, de una cara del códice a la otra y, en todos los casos, fue la pintura del lado anverso la que apareció cubriendo las

escenas de la sección reversa. Por lo tanto, Troike llegó a la conclusión que las pinturas del lado reverso ya existían antes que el lado anverso fuera elaborado. Por esta razón, la autora considera como Lado 1 a la sección que fue pintada primero, y como Lado 2 la que se ejecutó después.

Pero, ¿cuánto tiempo transcurrió o qué lapso separó a los autores de uno y otro lado del códice? Hasta el momento todavía no es posible responder a estas preguntas, pero el hecho de que la historia de 8 Venado fuera elaborada antes que la genealogía de Teozacoalco y Zaachila, me ha llevado a suponer que, desde luego, no fue Teozacoalco el lugar de origen de por lo menos el Lado 1 (*Códice Nuttall Lado 1*, 2006; *Códice Nuttall Lado 2*, 2008).

En efecto, después de un análisis comparativo entre el Lado 1 del *Nuttall*, el *Colombino-Becker* y las páginas dedicadas a 8 Venado en el *Bodley*, puedo llegar a proponer que existen diferentes tradiciones historiográficas plasmadas en cada uno de estos códices. La tradición histórica registrada en el *Nuttall* pone mayor énfasis en las conquistas, alianzas, reuniones políticas y actos de obediencia y reconocimiento a 8 Venado que el *Colombino* o *Bodley*. Además, el lugar predominante representado en el *Nuttall* es Tilantongo, al grado que en este documento se ignora la entronización de 8 Venado en Tututepec, en la Mixteca de la Costa. El énfasis puesto en Tilantongo, nos hace pensar no solamente en este lugar como el posible lugar de origen de la biografía del gran conquistador, sino que incluso también el manuscrito bien pudo haber sido mandado a hacer por los descendientes de 8 Venado.

Desconocemos la fecha exacta en la que pudo realizarse el Lado 1 del *Códice Nuttall*, pero si los eventos que registra pueden ubicarse hacia el siglo XI y XII d.C., muy probablemente el códice respondió a una necesidad de legitimación a mediados del siglo XIV, cuando el linaje directo de 8 Venado había llegado a su fin con la muerte del último gobernante de la segunda dinastía de Tilantongo, el Señor 4 Agua, Águila Sangrienta, en el año 4 Casa (1341 d. C.). Algunos años después, los señoríos de Tilantongo y Teozacoalco fueron unificados por el Señor 9 Casa, hijo de la Señora 6 Caña, Serpiente de Plumas, hermana del fallecido 4 Agua, por lo que tal vez el códice cambió de residencia a Teozacoalco, lugar en el que se agregaría la historia de sus gobernantes, en lo que hoy denominamos como Lado 2, quizá a principios del siglo XV.

Por lo hasta aquí expuesto, es posible distinguir la diversidad histórico,

geográfica y cronológica que se encuentra plasmada en los documentos pictográficos del oeste oaxaqueño, y la gran complejidad que implica abordar el estudio de cada uno de ellos. Por esta razón propongo, de ahora en adelante, hablar de ocho testimonios histórico-pictográficos, y no referirme únicamente a seis códices (aunque físicamente sí estén conformados así). Para explicarnos mejor: hemos visto que la mayoría de los códices mixtecos se componen de una parte anversa y otra reversa, que no necesariamente constituyen una unidad; el ejemplo más claro es el del *Códice Nuttall*, que tiene escrito por ambos lados dos historias distintas que no se relacionan entre sí, no son continuación una de la otra y fueron elaboradas por artistas-escribanos diferentes en épocas distintas.

El *Códice Vindobonensis* es otro claro ejemplo. Como ya dijimos, su sección anversa es una narración religiosa y mítica sobre los orígenes de los principales señoríos y su ordenación en el ámbito cósmico. En cambio, la parte del reverso contiene una relación sucinta y apresurada de la genealogía de Tilantongo, desde su fundación por los ancestros divinos hasta los señores que gobernaban alrededor del siglo XIV.

Por otra parte, existen manuscritos que actualmente se encuentran pintados por un único lado, pero que muestran indicios de haber sido utilizados por ambos. Tal es el caso del *Códice Selden*, que hoy en día conserva en sus páginas la historia del linaje de Jaltepec, aunque en algún momento existieron textos pictóricos en su sección reversa y de los cuales únicamente se observan algunos rastros, por lo que este documento puede considerarse un palimpsesto.

El *Códice Colombino-Becker* también está pintado por un solo lado y, aunque en la actualidad lo conocemos como dos manuscritos distintos, hemos mencionado que antiguamente era un mismo documento, dividido posteriormente en diversas partes o fragmentos durante la etapa colonial temprana.

De esta manera, me parece que los códices nos muestran un panorama aún más amplio de lo que se había imaginado, pues es posible analizarlos de manera separada y cuidadosa para después abordarlos de manera global. Los códices mixtecos narran la historia genealógica de uno o varios señoríos desde la perspectiva del linaje que los mandó elaborar,

pero esto, en lugar de desconcertar o confundir, pienso que enriquece la narrativa histórica con diversas tradiciones que no necesariamente tienen que coincidir.

Así que hemos agrupado a los ocho documentos históricos u ocho testimonios-pictográficos de la siguiente forma:

1. *Códice Colombino-Becker*: Conforman una historia biográfica, más o menos completa, sobre uno de los gobernantes y guerreros más importantes de toda la Mixteca: 8 Venado, Garra de Jaguar (1063-1115), Señor de Tilantongo, Teozacoalco y Tututepec (entre otros muchos pueblos). El código también contiene una breve biografía de 4-Viento, Yahui, (1092-1164), Señor de un lugar llamado Cerro de Pedernales o Mogote del Cacique.
2. *Códice Nuttall Lado 1* o *Nuttall reverso*: Biografía de 8 Venado, realizada en una época anterior a la parte anversa de este mismo manuscrito, pero posterior a la vida del personaje. La tradición histórica registrada en el *Nuttall Lado 1* pone mayor énfasis en las conquistas, reuniones políticas y actos de obediencia y reconocimiento a 8 Venado que el *Códice Colombino-Becker*. Quizá de manufactura contemporánea al *Colombino-Becker*, el *Nuttall Lado 1* pudo haber sido realizado en Tilantongo.
3. *Códice Nuttall Lado 2* o *Códice Nuttall anverso*: Narración mítico-histórica sobre los orígenes y fundación del señorío de Tilantongo, en la Mixteca Alta. Comienza la narración con los antecedentes genealógicos de este señorío, ubicados en el antiguo asentamiento de Suchixtlán, hacia los siglos X y XI d.C., y posteriormente vincula el enlace genealógico que se establece en Teozacoalco con la llegada de los hijos de 8 Venado a este lugar. El *Nuttall Lado 2* pudo haber sido realizado en Teozacoalco, alrededor del siglo XV d. C.
4. *Códice Vindobonensis anverso*: Relato acerca de los orígenes sagrados de la Mixteca y su ordenamiento cósmico por los dioses creadores. De particular importancia se menciona el papel desempeñado por el dios 9 Viento, Quetzalcóatl, en la fundación de los primeros señoríos. No se sabe la época de su elaboración,

pero su origen debe vincularse con Tilantongo, ya que guarda similitudes estilísticas e iconográficas con el *Códice Nuttall Lado I*, además de representarse este topónimo de manera importante.

5. *Códice Vindobonensis reverso*: Relación sucinta sobre la genealogía de Tilantongo desde el siglo X hasta el XIV, elaborada de una manera apresurada e inconclusa. El manuscrito quizá fue realizado hacia 1520, pero con una tradición pictórica diferente a la del anverso.
6. *Códice Bodley anverso*: Registro completo sobre la historia y genealogía de Tilantongo, desde el siglo X al XVI. De particular importancia se narra la vida de 5 Lagarto, de Lluvia-Sol, y de 8 Venado, Garra de Jaguar, quienes tuvieron un papel destacado en la historia temprana de Tilantongo. El *Códice Bodley* es considerado el documento más completo y detallado sobre la historia política y genealógica de la Mixteca Alta. El documento debió haberse terminado hacia 1519 o 1521 y muestra un estilo que perduró en diferentes regiones de la Mixteca hasta principios del siglo XVII.
7. *Códice Bodley reverso*: Relato sobre los orígenes míticos de los señores de Apoala, Lugar del Temascal y Lugar del Bulto de Xipe (no identificado) y hasta la biografía de 4 Viento, Señor de Lugar de Pedernales o Mogote del Cacique. El código reconstruye parte de las genealogías de Tlaxiaco y Achiutla y las enlaza con las de Tilantongo. El *Bodley reverso* pertenece a una tradición anterior a la del *anverso* y probablemente fue elaborado antes que este.
8. *Códice Selden*: Historia y genealogía de todas las dinastías de Jaltepec, desde el siglo X al XVI. Comienza con la narración de los orígenes míticos del señorío y con la fundación sagrada del pueblo a partir de una pareja procreada por intervención divina. A lo largo del relato aparece la Señora 6 Mono, Quechquemilt de Guerra, quien se convirtió en la heredera del señorío tras la muerte de sus hermanos mayores. La historia de Jaltepec culmina en 1556 con la representación de los caciques que gobernaban para esa época.

Formas de escritura, glifos y convenciones pictóricas

Todos los códices tienen el formato de biombo, y cada una de las láminas se subdivide con líneas rojas, que conducen el sentido a la lectura y enmarcan la composición de las figuras o escenas que se pintaron en cada lámina.

Dependiendo del códice del que se trate, algunos se pueden leer de derecha a izquierda, mientras que otros se leen de izquierda a derecha, siguiendo el patrón de las líneas rojas que están pintadas en cada lámina. Estas líneas rojas no son continuas, sino que a la mitad de cada hoja se interrumpen para dar paso a la secuencia de la narración.

Es probable que cada pueblo o señorío haya establecido su muy particular modo de escritura. Es decir, mientras que en el *Códice Nuttall* y *Vindobonensis anverso* las líneas rojas están colocadas de manera vertical en cada lámina, en el *Códice Colombino-Becker* la disposición de las líneas mantiene un orden horizontal. Esto puede deberse a las distintas épocas en las que fueron realizados los códices, o bien, a las diferencias regionales o estilos que se mantuvieron para la elaboración de cada códice. No obstante, si en algún momento estaba en boga el orden vertical de las líneas rojas, ya para principios del siglo XVI el “estilo” había cambiado a las líneas horizontales, pues hasta en el *Vindobonensis reverso* tuvo efecto este cambio en el patrón de lectura, que es diferente al lado anverso.

Las líneas en el *Lado 1 del Códice Nuttall* muestran un patrón muy regular de distribución, que nos hace pensar en un plan preconcebido por el pintor para colocar las líneas verticales (figura 6). Normalmente fueron colocadas dos líneas en la parte superior y dos líneas en la inferior, que daban lugar a cuatro segmentos verticales interconectados entre sí. Esta distribución permitió que se pudieran colocar escenas más grandes en el espacio central de la página, o en cualquier otro segmento de la misma, sin que se interrumpiera la secuencia del relato ni se alterara el orden de alternancia de las líneas.

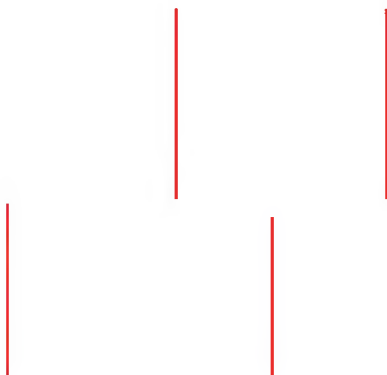


Figura 6

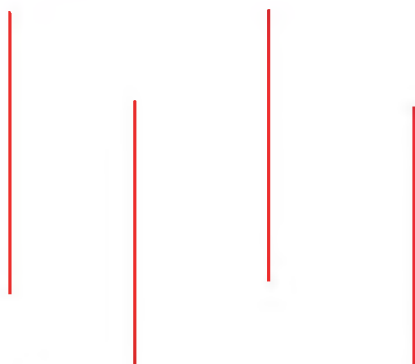


Figura 7

manera que, para plasmar una escena de mayor tamaño, el pintor tuvo que cambiar el orden de las líneas y trazar, en ocasiones, solo una línea vertical, para tener mayor espacio y poder representar escenas más grandes. Así, el pintor del *Vindobonensis* tuvo mayor libertad para cambiar el patrón de las líneas rojas, debido a la variedad de formas y tamaños en las escenas cuya distribución obligaba a adaptar mejor los espacios.

No sabemos exactamente desde cuándo se dejaron de emplear las líneas verticales y se optó por las líneas horizontales, pero es un hecho que, a partir del *Códice Colombino-Becker*, las líneas horizontales sustituyeron al patrón vertical. Cada una de las páginas del *Colombino* se encuentra dividida por dos líneas rojas, que separan tres bandas o espacios horizontales que en algunas ocasiones están interconectados entre sí (figura 8). Las líneas rojas pueden abarcar hasta cuatro páginas juntas, para después interrumpirse en un espacio que permite la lectura en una banda inferior y continuar la narración en forma de bustrofedón, es decir, que va a manera de zig-zag o laberinto de una página a otra por donde las líneas guías rojas lo permiten.

Figura 8

Es interesante observar que el *Códice Colombino-Becker* y el *Códice Bodley* comparten este mismo sistema de líneas horizontales. En el *Bodley* se llegan a pintar cuatro líneas horizontales rojas que dividen en cinco

En el *Códice Vindobonensis anverso* también observamos un patrón bastante regular en la distribución de las líneas rojas (figura 7). Como la superficie de las páginas del *Vindobonensis* es más amplia, en comparación al *Nuttall*, las líneas son más largas y los segmentos verticales que quedan entre las líneas son más angostos. De tal





Figura 9

segmentos o espacios cada una de las páginas (figura 9), por lo que la disposición de las figuras se encuentra en áreas más acotadas. Esto se debe, sin duda, a que las páginas del *Bodley* son más grandes en comparación con las del *Colombino*, por lo que el pintor tuvo que colocar una mayor cantidad de información.

El artista del *Bodley* también efectuó su trabajo con base en un plan preconcebido, pues las líneas rojas fueron colocadas antes que los glifos y pictografías; aún es posible observar que las últimas páginas del anverso y reverso conservan las líneas preparatorias, donde se iban plasmando las imágenes.

Glifos de nombres personales

En los códices mixtecos podemos distinguir al nombre personal de señores o gobernantes como un conjunto de elementos pictográficos que aparecen unidos a la representación convencional de un hombre o una mujer. En ocasiones, estas pictografías se relacionan con los personajes por medio de tenues líneas negras denominadas “lazo gráfico”, indicando así su antropónimo. Sin embargo, no en todos los códices mixtecos los nombres personales se representan de este modo, en varios de ellos, llegan a formar parte de la vestimenta del personaje. En algunos como el *Bodley* o *Nuttall*, el nombre personal aparece como vestimenta, traje o parafernalia de los señores representados. Pero ocurre también que el nombre personal llega a aparecer simplemente junto, o a un lado del personaje, sin ninguna línea o lazo gráfico que los una; tal es el caso de los antropónimos del *Códice Muro*, o los de algunos personajes del *Códice Nuttall* (ver figuras 10 y 11).

Podemos agregar también que el nombre personal se distingue del nombre calendárico, al no emplear numerales ni signos de los días, este es el otro tipo de nombre que se representa en los códices mixtecos.

Los elementos pictográficos empleados para formar nombres personales son muy variados dentro de la iconografía mixteca. Encontramos

principalmente animales, objetos o instrumentos, cuerpos celestes, plantas, deidades y entidades que pertenecen al mundo mágico-religioso de la cultura mixteca. Al parecer, en las denominaciones masculinas se tenía preferencia por escoger sobrenombres cuyas connotaciones estuvieran



Figura 10



Figura 11

relacionadas con aspectos de fuerza y poder, como por ejemplo jaguares, coyotes, águilas, serpientes, y los llamados *yahui* (que son conocidos en el mundo nahua como “serpientes de fuego” o *Xiuhcóatl*). Por otro lado, para las mujeres son más comunes los nombres relacionados al aspecto bello y delicado de la naturaleza, como flores, mariposas, quetzales, joyas de turquesa, plumas preciosas, abanicos y telarañas (Jansen, 1989: 65-87). Pero tampoco es raro encontrar mujeres con sobrenombres de serpientes, jaguares o pumas.

Algunos ejemplos de nombres personales serían el caso de la Señora 11 Agua, *Coo yusindaa*, que podemos traducir como “Serpiente de turquesa”. La lexía *coo*, “serpiente”, es un sustantivo, y la lexía *yusindaa* es el modificador. Por ello, el antropónimo refiere a una serpiente elaborada de turquesa, o a una serpiente preciosa como una turquesa (figura 12).



Figura 12

nombres de linderos o mojoneras, se emplean otros sustantivos, además de los arriba mencionados.

De acuerdo al *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado, los sustantivos geográficos que se empleaban para conformar nombres de lugares, según la variante de Teposcolula-Tamazulapan en el siglo XVI, eran los siguientes:

Ñuu = pueblo, lugar donde existe algo.

Yucu = cerro, monte

Yodzo = valle, campo, vega.

Yuta = río

En la variante del pueblo de San Pedro Coxcaltepec, Mixteca Alta, se registraron estos nombres:

Ñuu = pueblo

Yucu = cerro

Yodo = llano

Yucha = río

En términos generales, los glifos que hemos documentado para identificar algunos pueblos serían los siguientes:

Nombre nahua: Teposcolula

Nombre mixteco: Yucu Ndaa,

Yucu, es cerro

Ndaa, es ixtle

Así, Yucu Ndaa quiere decir “Cerro del Ixtle”, “Cerro de la Fibra del Henequén” (figura 15).

Nombre nahua: Yanhuatlán,

Nombre mixteco: Yodzo Cahi,



Figura 15

Yodzo, es “valle”, “llanura” (Alvarado, [1593]: f. 200r y f. 140v.)

Cahi, es un adjetivo de cantidad que se interpreta como “muchos, diversos, ancho, extendido” (Arana y Swadesh, 1965: 65).

De esta manera, *Yodzo Cahi*, significa “Valle Ancho”, “Valle Extendido” (figura 16).



Figura 16

Otras convenciones pictóricas

Finalmente, ofrecemos algunos elementos más que aparecen en los códices como parte de las narrativas históricas que acompañan a los personajes, tales como los matrimonios, las guerras, los nacimientos u ofrendas, que forman parte del sistema de escritura mixteco. Estos elementos nos ayudan a comprender, desde una perspectiva más amplia, los diversos contenidos

que caracterizan a este importante conjunto de manuscritos prehispánicos.



Figura 17 Matrimonio de los señores 8 Viento y 10 Venado



Figura 18
Matrimonio de la señora 6 Mono
y 11 Viento,
Nacimiento del Sr. 4 Viento
Códice Bodley detalle



Figura 19
Guerras y conquistas del Sr. 9 Casa
Selden-12



Figura 20
Ofrendas al templo de Quetzalcóatl con bulto sagrado
Nuttall-15

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado, fray Francisco de, [1593] 1962, *Vocabulario en lengua mixteca*, México, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez, 1992, *Crónica Mixteca: el rey 8 Venado Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacoalco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. España, Austria, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica. (Códices Mexicanos, II).

Arana, Evangelina y Mauricio Swadesh, 1965, *Los elementos del mixteco antiguo*, México, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Boone, Elizabeth Hill, 2000, *Stories in Red and Black. Pictorial histories in Aztec and Mixtec*, Austin, University of Texas Press.

Caso, Alfonso, 1949, “El mapa de Teozacoalco”, en *Cuadernos Americanos*, Vol. VIII, no. 5, pp. 145-181.

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

_____, 1964, *Interpretación del Códice Selden 3135 (A. 2)*, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

_____, 1966, *Interpretación del Códice Colombino y las glosas del Códice Colombino* por Mary Elizabeth Smith, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado, 2006, estudio introductorio e interpretación de láminas por Manuel A. Hermann Lejarazu, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces. (Edición especial, 23).

Códice Nuttall. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco, 2008, estudio introductorio e interpretación de láminas por Manuel A. Hermann Lejarazu, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces. (Edición especial, 29).

Codex Vindobonensis Mexicanus I, 1974, Vollständige faksimileausgabe im original format, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Codex Zouche-Nuttall, 1987, edición facsimilar con notas preliminares de Nancy Troike, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Hermann Lejarazu, Manuel A., 2003, *Códice Muro. Un documento mixteco colonial*. Oaxaca, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas.

_____, 2011, *Códice Colombino. Una nueva historia de un antiguo gobernante*. Edición con facsímil, análisis e interpretación, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Jansen, Maarten, 1989, “Nombres históricos e identidad étnica en los códices mixtecos”, *Revista europea de estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 47, pp. 65-87.

_____, 1998, “Purpose and Provenience of the Mixtec Codices”, *Indiana Journal of Hispanic Literatures*, number 13, pp. 31-45.

Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez, 2000, *La dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, Leiden, The Netherlands, Research School CNWS.

_____, 2005, *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highland, Mexico*, Oxford, Bodleian Library, University of Oxford.

Marcus, Joyce, 1992, *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth and History*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Reyes, fray Antonio de los, *Arte en lengua mixteca*, 1976, edición facsimilar de la obra publicada en 1593, Nashville-Tennessee, Vanderbilt University. (Publications in Anthropology, 14)

Smith, Mary Elizabeth, 1973, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*, Norman, University of Oklahoma Press.

- El desplome de Tula: una historia narrada en la *Historia Tolteca Chichimeca* y en los Mapas de Cuauhtinchan No. 2 y No. 3

Lina Odena Güemes Herrera*



* Investigadora del Posgrado en antropología social de la ENAH.
Esta investigación se realizó como investigadora de la DEAS/INAH en 2010.
loguemes@prodigy.net.mx.

Indudablemente el fenómeno conocido como derrumbe de Tula o caída del imperio tolteca fue un acontecimiento de gran impacto en la configuración mesoamericana del postclásico. Sin agotar las fuentes que nos describen este acontecimiento, aquí se usan las siguientes: el manuscrito pictográfico acompañado de caracteres latinos en lengua náhuatl, de nombre *Historia Tolteca Chichimeca*, conocida con el nombre de *Anales de Cuauhtinchan*. Asimismo, el término *Xiutlapohualli* -con el que también se la designa-- significa literalmente “la cuenta de los años”, es decir *anales*. Estos *anales* integran una versión que registra los hechos narrados año tras año, siguiendo una de las cuatro tradiciones calendáricas predominantes cuando fue preparada. Este documento fue realizado para que las autoridades coloniales conociesen la antigüedad de los pobladores chichimecas que en este momento litigaban por tierras en el poblado de Cuauhtinchan, estado de Puebla, México. También utilizo algunos fragmentos de los Mapas de Cuauhtinchan No. 1 y No. 2 (en total son cuatro), estos sirven para ilustrar algunos datos de la *Historia Tolteca Chichimeca* (HTCH en adelante).

El documento principal, la HTCH, es una hermosa obra escrita en lengua náhuatl con caracteres latinos, y simultáneamente narrada con glifos de origen prehispánico para explicar los acontecimientos. La primera hoja tiene intercaladas frases en idioma chocho popoloca. Los investigadores Konrad T. Preuss y Ernst Mengin, que publicaron esta fuente por vez primera en 1937, opinan que la escritura no náhuatl de los ocho primeros párrafos fue realizada por una mano diferente, ya que no corresponde a la caligrafía que el escribano utilizó para hacer la reseña del resto del documento. El manuscrito fue redactado alrededor de 1550-1560, en Cuauhtinchan, uno de los señoríos chichimecas nahuatizados asentados en las cercanías de Cholula después del abandono de Tula Xicocotitla (Hidalgo). Los investigadores de esta fuente suponen que, además de la tradición oral, los interesados en hacer estos *anales* usaron códices y mapas prehispánicos, incluso así se menciona en el texto. Entre los folios de la HTCH se encontró un mapa (conocido como manuscrito 54-58) elaborado en 1532, pero realizado por un tlacuilo (pintor, dibujante) perteneciente a una línea pictográfica más antigua. Es decir, dentro de la HTCH existe otra fuente más antigua que, de manera similar, narra algunos acontecimientos contenidos en nuestra *Historia...*

Por otro lado hay que señalar que, gracias a las investigaciones realizadas por el maestro Luis Reyes García en el Archivo Municipal de Cuauhtinchan, se conoce la existencia de mapas, testamentos, memoriales, libros de tributo, libros de guardianes y gobernadores, etcétera, que amplían o rectifican lo asentado en la HTCH. Otras fuentes que aluden a la misma etapa histórica y a los sucesos ocurridos al desplome de Tula y la dispersión chichimeca son, como ya se mencionó, los cuatro *Mapas de Cuauhtinchan*, los *Anales de Tlatelolco*, los *Anales de Cuauhtitlan* y algunos códices y mapas de la región mixteca de Oaxaca.

Por último hay que hablar un poco de las peripecias sufridas por este documento desde que, a mediados del siglo XVIII, en 1746, aparece publicado en Madrid el libro de Lorenzo Boturini, conteniendo su famoso catálogo de piezas adquiridas en Nueva España. Aquí aparece por primera vez mencionada la HTCH. Así se describe el documento en el citado catálogo de Boturini:

Unos Annales pintados y manuscritos en lengua Nahuatl de 50 fojas, y papel europeo, ornados de diferentes figuras, que representan los hechos, peregrinaciones, batallas y Señores de esta Nación, con sus caracteres de los años, y Symbolos de los días en que tales cosas sucedieron... Al principio de los dichos Annales se halla un Mapa... El autor de esta historia es Indio Anónimo (Citado por Mengin, 1947:VII-X).

Hacia 1889 el manuscrito fue adquirido por el señor J.A.M. Aubin, y de sus manos lo adquirió el señor Eugène Goupil, pasando finalmente a la Bibliothèque Nationale de Francia. Ahí está catalogado como “Manuscrit mexicain 46-50, 51-33, 54-58”. En la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (localizada en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México) se conserva una copia incompleta, en la *Colección Antigua*.

Nuestra historia comienza en el año 1116 y termina hasta varios años después de la Conquista. En la tabla correspondiente a la figura 1 se

ofrece una cronología de lo sucedido en los primeros años.

AÑO AZTECA	AÑO CRISTIANO	ACONTECIMIENTO
1 Técpatl	1116	Los tolteca-chichimeca y los nonoualca-chichimeca llegan a Tollan (Hidalgo), procedentes de Chicomóztoc, no localizado, aunque Kirchoff lo ubica en el Cerro Culiacan, Laguna de Yuriria, Guanajuato.
2 Calli	1117	Conflictos religiosos ocasionados por Huémac (Probable sacerdote de Tezcatlipoca). Salida de Tollan de los nonoalca-chichimeca.
2 Tochtli	1130	Salida de Tollan de los tolteca-chichimeca.
1 Técpatl	1168	Arribo de los tolteca chichimecas a Tollan-Cholollan.
6 Calli	1173	Guerra de los xochimilcas y ayapanecas contra los tolteca chichimeca.
		Arribo de los chichimecas a Cholula, procedentes de Chicomóztoc.

Figura 1 La cronología en la Historia Tolteca Chichimeca (Ed. 1947:XIII)

La crónica indica que dos macrogrupos, los tolteca-chichimeca y los Nonoalca-chichimeca, salieron de un lugar llamado *Chicomóztoc* (lugar sagrado en donde se reunían los grupos mesoamericanos para establecer convenios y alianzas). Después de su estancia en *Chicomóztoc* o Las Siete cuevas (figura 2), volvieron a la capital de su imperio. Esta capital era, nada menos que la Gran *Tollan*, Tula (Xicocotitla, estado de Hidalgo).

En el imaginario social se atribuían a *Chicomóztoc*, entre otras, las siguientes características (figura 3).

En la imagen siguiente (figura 4), se consignó la llegada a Tula de los emigrantes de *Chicomóztoc*. En la

Figura 2, HTCH, foja 5.



Aparecen los tolteca-chichimeca. Quetzalteueyac e Ixcicouatl saliendo de Chicomoztoc hacia Tula, acompañados de Tezcauitzil y Tololouitzin.

Figura 3 HTCH, foja 16.



Chicomoztoc:

- Lugar donde florece el tule blanco
- en donde se da la caña blanca
- en donde están los sauces blancos
- en donde está la fibra roja (algodón)
- en donde mana el agua [en este caso agua caliente=guerra]
- en donde está el juego de pelota
- del nahual.
- Aparecen jugando los guerreros
- Cuauhtliztac y Apanécatl en el
- Juego de pelota mágico.

lámina están dibujados dos sacerdotes toltecas de pie, *Ixcicoúatl* y *Quetzalteuéyac*, vestidos a la usanza chichimeca; asimismo, se dibujó la cara de los nonoaulcas chichimecas *Xeluan* y *Uueuetzin*. La pequeña pintura de estos dos nonoaulcas indica un rango menor, en relación a los toltecas-chichimeca. La narración en lengua náhuatl describe este arribo a Tula en el año 1 Técpatl = 1116 de n.e. Como se indica en las glosas escritas en lengua latina, aquí encontramos reunida la diversidad étnica mesoamericana. Como en otras situaciones, la presencia multiétnica implicaba considerar a uno de los grupos como *primus inter pares*; es decir, uno de ellos debía ocupar un rango superior en la jerarquía social.



Figura 4, HTCH, foja 2 vuelta.

La HTCH consigna que durante 15 años vivieron en paz los pueblos que integraban Tula, 20 en total, expresados con la metáfora “sus manos y sus pies”. Así fue hasta que, por causas debidas a Uémac, probable sacerdote de Tezcatlipoca, se enemistan los tolteca de los

nonoalca, después de mantener luchas internas. Se supone que Uémac había solicitado a los nonoalca una mujer que tuviera de caderas cinco palmos de ancho, metáfora no descifrada. Cuando las luchas internas se agudizan, Uémac sale huyendo y, al llegar a la Cueva de Cincalco, en Chapultepec, fue capturado por los tolteca y los nonoalca, ellos lo flechan y le dan muerte. A su regreso a Tula los nonoalca se reunieron y dijeron:

Venid y escuchad qué clase de hombres somos. Tal vez hemos pecado. Que con ello no resulten perjudicados nuestros hijos y nietos. Vámonos y abandonemos el país. ¿De qué manera sostendremos aún nuestra vida? Ya que por la guerra Uémac nos enemistó, abandonemos a los toltecas. Y luego durante la noche ocultaron todas las riquezas, los bienes de Quetzalcóatl... y luego comenzaron a venirse de Tollan. El Xelhuan vino a hacer penitencia a Atlauimolco, ... Traía con él su sacerdote el llamado Atécatl, quien guardaba las espinas y la vara para la penitencia (HTCH § 31- 34).

La fuente que nos ocupa hace el relato de lo ocurrido día a día y año tras año hasta que los nonoalca arriban a las regiones de Oaxaca, al señorío de Coixtlahuaca (figura 5).

Por su parte, los tolteca quedaron cinco años en Tula, y se lamentan porque se han quedado solos y no soportan que los pueblos vecinos los vean en tal situación. Envían a Couenan, su *tlamacazque* (sacerdote), que vaya a *Tlachihualtepetl*, es decir, a Tollan Cholollan, donde gobernaba el grupo olmeca xicalanca, en una región poblada por otras configuraciones étnicas; ahí hace penitencia e invoca al dios Tloque, Nauaque, Quetzalcóatl 1, quien lo envía de vuelta a Tula con sus pares. Antes

Figura 5 Fragmento (inferior derecho) del Mapa de Cuauhtinchan No.2.



Coixtlahuaca, Oaxaca. Este señorío tenía población hablante de mixteco, popoloca y pinome. Los nonoalca que salen de Tula Xicocotitla debido a las guerras intestinas, emigran hasta este lugar. Las alianzas promovieron que mujeres de Coixtlahuaca casaran con chichimecas de la región de Cuauhtinchan.

1 En los párrafos siguientes se refieren al dios mencionado como "nuestro preciado pilli Quetzalcouatl Nacxitl Tepeuhqui"

de partir toma ramas de tule y de sauce blanco como ofrenda. A partir de aquí se anota cómo migraron los sacerdotes tolteca y su gente a Cholula, y cómo en este nuevo lugar sufren las convulsiones originadas por la lucha de la tierra. La guerra que se desató en Cholula por parte de los xochimilca y los ayapanca se convirtió en una verdadera insurrección por el control de la tierra.

Las invocaciones a las deidades para obtener la solución de sus problemas, los llevan a regresar a Tula para solicitar ayuda a los chichimecas del Estado tolteca, en proceso de descomposición; estos chichimecas son otomíes, según mención del propio texto. Así pues, los sacerdotes tolteca toman una ruta para realizar el viaje a *Chicomóztoc*, que duró seis jornadas. Aquí se celebraron una serie de complejos rituales que terminaron cuando a los chichimecas otomíes se les da de comer maíz para que abandonen su vida serrana y aprendan el náhuatl. Véase figura 6.

Figura 6, HTCH, foja 16r.



Chicomoztoc. A la entrada del sitio; del lado derecho aparecen los sacerdotes tolteca-chichimeca: Ixcicouatl y Quetzalteueyac.

Frente a éstos: Moquiuix, personaje importante de los chichimecas, y couatzin, el intérprete del nahuatl. Los grupos que salen son los siguientes: totomiuaque, cuauhtinchantlacas, texcaltecas, malpantlacas, acolchichimecas, tzahuctecas y zacatecas.

Mujeres
chichimecas

La información del carácter religioso y militar de esta operación la narra el *Mapa de Cuauhtinchan 2*.



De las "siete cuevas" salen los chichimecas. La diosa Cihuacóatl, como mujer voladora, encabeza la salida. Porta en la mano un fémur y, sobre la espalda, porta un disco rojo; la acompañan seis guerreros, más los siete jefes chichimecas.

Figura 6a, fragmento superior izquierdo del Mapa de Cuauhtinchan No. 2

Convencidos los chichimecas otomíes de auxiliar a los toltecas en la conquista de Cholula, por medio de rituales y de ayuno, convierten a los jefes de las huestes chichimecas en tlatoques (señores, jefes, dignatarios). Las figuras 7 y 8 muestran esto.



He aquí que cuando salieron de Chicomóztoc, de dentro del Colhuacatépetl, hicieron el ayuno de los tlatoque. Cuatro días ayunaron, para ello nuestro padre, nuestro conquistador se acostó en las ramas del mezquite blanco. Los tepilhuan chichimeca hicieron ayuno, pasaron aflicción durante cuatro noches y cuatro días. Al ayunar y padecer, el águila y el jaguar les dieron de comer, les dieron de comer.

Figura 7, HTCH, foja 20r.

El ayuno, la abstinencia, el autosacrificio, y el sacrificio de los enemigos son aspectos característicos de los pueblos mesoamericanos. En este

"He aquí los días en que hicieron el ayuno de los tlatoque: día 3 calli, día 4 quetzpalli, día couatl, día 6 miquiztli. ... luego Ixcicouatl y Quetzalteuéyac Les perforaron el septum a los tepilhuan chichimeca con el hueso del águila y el hueso del jaguar



Figura 8, HTCH, foja 21 r.

caso, vemos como los guerreros chichimecas sacrifican a la población oriunda de la zona Puebla Tlaxcala --entre otros, xochimicas, ayapanecas, olmecas, xicalancas, y probablemente poblaciones mixtecas--, hasta que por fin se adueñan de Tollan Cholollan, para posteriormente repartir las tierras entre todos los jefes chichimecas.



"Y en Chollolan, al llegar con sus prisioneros, luego colocaron su cuauhtzatzastli... allí sacrificaron por flechamiento... los tlatoque sacrificadores fueron Moquiux y Tecpatzin... Y allí también luego colocaron quauhtemalacatl y allí "rayaron" a...

Los tlatoque que "rayaron" fueron Aquiyauatl, Teuhctlecozauhqui, y Quauhctitlal.

Aquí aparecen pintados los xochimilca y los ayapanca"

Figura 9 Historia Tolteca Chichimeca Foja 28 recto.

Veremos cómo se representa Cholula en una de las fojas de nuestra fuente.



Cholula y los diversos nombres que recibía este gran santuario mesoamericano. Estos que llegaron son los calmecactlaca conquistadores. Los tolteca estaban divididos en dos parcialidades: la gente del palacio, o calmecactlaca, y los calpolleque, gente del barrio, servidores. En la casita dibujada en la parte alta del cerro se pintó a uno de los jefes sacerdotes de los olmeca-Xicalanca, el Aquiach Amapane. El sacerdote que regía en lo bajo se llamaba Tlalchiach Tizacozque.

Figura 10 Historia Tolteca Chichimeca, foja 7 vuelta.

Aquí terminan los sucesos que tienen que ver con la capital tolteca. Lo que sigue en esta fuente es otra historia: la dotación de tierras, los conflictos por éstas, las alianzas matrimoniales, los linajes y dinastías, las guerras, y otros temas que la historia y la antropología no han agotado. En la figura 11 se ven los territorios ocupados por los chichimecas, que vinieron de Tula-Chicomóztoc, y en la figura 12 se ven dos escenas de los *Mapas de Cuauhtinchan 2 y 3*, donde aparecen los pueblos que se fueron conquistando durante su migración a Cholula y Oaxaca, para repartirse con posterioridad.



Figura 11 Territorios ocupados por los subgrupos chichimecas que salieron de Tula



Figura 12 Fragmentos de los Mapas de Cuauhtinchan no. 2 y no. 3.

BIBLIOGRAFÍA

Berlin, Heinrich, 1947, “Ensayo sincronológico” en *Historia Tolteca Chichimeca*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, pp.XI-XVI.

Boban, Eugéne, 1891, *Documents pour servir a L’Histoire de Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M.E. Eugéne Goupil (Ancienne Collection de J.M.A. Aubin, 2 vols., París, Ernst Leroux.*

Boturini, Lorenzo, 1746, “Catálogo del Museo Histórico Indiano” en *Idea de una Neva Historia General de la América Septentrional*, Madrid.

Historia Tolteca Chichimeca, 1937, “Die Mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris”, traducción del nauatl al alemán por Honrad Theodor Preuss y Ernst Mengin, en *Baessler Archiv*, Suplemento IX, primera parte, Berlin.

_____ 1942 “Liber in lingua Nahuatl manuscriptuss picturisque ornatos, ut est conservatus in Biblioteca Nationis Gallicae Parisiense, subnumeris XLVI-LLVIII bis, Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi. Vol. I, Einar Munksgaard, Copenhagen, Dinamarca.

_____ 1947, Anales de Cuauhtinchan Traducción del alemán al español por Heinrich Berlin, y del nauatl al español por Silvia Rendón, Fuentes para la Historia de México, No. 1, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

_____ 1976, estudio, paleografía, notas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, CISINAH-INAH-SEP.

Mapa de Cuauhtinchan No. 1 Manuscrito mexicano 375, denominado también Mapa de las conquistas chichimecas, en Biblioteca Nacional de París, Francia.

Mapa de Cuauhtinchan No. 2 o Mapa de la ruta Chicomoztoc Quauhtinchan, en Colección de la familia Obregón Santacilia, México.

Mapa de Quauhtinchan No. 3 o Mapa de la migración Uexotzinco Tepeaca, original, Departamento de Códices de la Babiblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.

Mapa de Quauhtinchan No. 4 o Mapa de los Linderos Coloniales de Quauhtinchan, original, en Departamento de Códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.

● Códice 20 Mazorcas

María de Lourdes
Bejarano Almada *



* Dra. María de Lourdes Bejarano Almada. Investigadora del CIDHEM
(Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos).
lubejaranoalmada@hotmail.com

El original de este códice se encuentra en París y se desconoce cómo y cuándo es que pasó a formar parte de la Biblioteca Real de Francia (hoy Biblioteca Nacional de Francia –BnF). Se encuentra resguardado, aunque no es parte de ellos, junto con los 385 documentos que pertenecieron a la Colección Aubin–Goupil y que fueron donados en el año de 1898 por la viuda del señor Goupil a la Biblioteca.

Actualmente el documento se encuentra en el repositorio de códices y manuscritos del Fondo Mexicano del Departamento de Manuscritos Orientales de la Biblioteca Nacional de Francia, clasificado con el número 391. Forma parte de un *corpus* de manuscritos de la región denominada por Leonhard Schultze Jena (1938) la *mixteca nahua tlapaneca*, que comprende la montaña alta de Guerrero y corresponde al señorío de *Tlapa–Tlachinollan*, que se encontraba ya conformado a la llegada de los españoles (Villela, S, 2004: 80).

La primera descripción con que se cuenta de este códice fue elaborada en 1885 por José F. Ramírez, conservador del Museo Nacional de México, en su *Noticia de los Manuscritos Mexicanos que se conservan en la biblioteca Imperial de París*. Señala que, al faltar un texto, el documento es prácticamente indescifrable. Basándose en las imágenes de los personajes ataviados con vestimentas europeas, sitúa su elaboración en una época posterior a la conquista. Estima que se trata de algún levantamiento contra la codicia de los encomenderos. Identifica a los cautivos y señala que, desde el siglo XVI y hasta el momento en que redacta su obra (1885), los presos son conducidos atados a un cordel llamado “cuerda”. Considera que el fraile que aparece en el manuscrito pertenece a la Orden de San Agustín, y que la glosa que se encuentra anotada es una muestra de cómo olvidaban rápidamente su antigua cultura (Ramírez, J. F., 1885: 24-27).

En el año de 1950, el investigador Robert Barlow (Monjarás-Ruíz, J. *et all*, 1994: 67) nombra al códice como el *Palim(p)sesto de Veinte Mazorcas*, con base en un compuesto glífico ¹ que identificó en el documento y que consiste en una mazorca (*centli*), el glifo del agua (*atl*), un cerro (*tepetl*), y cuatro columnas de cinco pequeñas rayas, que dan un total de veinte. De este sitio (Veinte Mazorcas) salen y convergen diversos caminos, que se encuentran representados por huellas de pies, y que se dirigen hacia otros topónimos ² o poblados. Existen algunas propuestas con respecto al sitio al que corresponde “Veinte Mazorcas”. Nosotros coincidimos con la investigadora Elizabeth Jiménez en que se trata del poblado de Ocoapan,

¹ A las imágenes utilizadas por los escritores–pintores se les conoce como glifos, y la unión de dos o más se considera un compuesto glífico.

² Nombres de lugar.

que se localiza a 22 kilómetros al sureste de Tlachinollan, dentro de la ruta de comercio con la Costa Chica. Este sitio quedó anotado en la lámina 17 del Códice *Azoyu I*, dentro de las conquistas del Señor Lagartija, cuando se anexaron Tlatzallan, Ocoapan y Huilotepec, entre 1412 y 1418. Este pueblo ha sido siempre un lugar donde, desde tiempos inmemorables, se han realizado ceremonias importantes y, de acuerdo con Elizabeth Jiménez, es el lugar a donde eran entronizados los Señores.



Compuesto glífico identificado por R. Barlow como Veinte Mazorcas, BnF, 391.

Actualmente el códice está enmarcado con un cristal, ya que consta de una sola hoja de papel nativo (*ficus*) en el cual están anotadas diversas glosas en español, náhuatl y mixteco, escritas por diferentes escribanos. Los colores que se aprecian son: rojo, varios tonos de azul y de verde, naranja, rosa y café. No tiene sombreado y su perspectiva es la que se utiliza en los documentos indígenas ³

El documento mide 76 x 51 centímetros y está integrado por segmentos de papel de diferentes tamaños y formas. Se encuentra montado sobre un lienzo de color arena y este, a su vez, sobre otro lienzo del cual se alcanza a ver un pedazo de la trama en el extremo derecho, en la parte inferior de la hoja. En este sitio el documento está muy destruido y en menor grado en los márgenes derecho e izquierdo.

Se han podido identificar tres marcas de dobleces verticales y tres horizontales, debido a la forma en que fue guardado en el expediente. Asimismo, contiene pequeños orificios hechos por los insectos, que en ocasiones forman pequeñas galerías que dañan las imágenes. De igual manera, tiene una mancha sobre la tinta, lo que pudiera sugerir que estuvo

³ En la perspectiva indígena se puede hacer la lectura del documento desde cualquier punto, es decir, en planta, en alzado, de frente o de perfil. Otra característica que nos da una lectura es el tamaño o la proporción en las figuras o las imágenes ya que a través de ellas podemos ver la importancia que el tlacuilo le está dando.

en contacto con algún líquido. Siguiendo a Elizabeth Jiménez (2007a: 36), el códice fue “pintado para ser leído de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda”.

Un sello que pudiera indicar la época en que llegó el documento a Francia se localiza en la parte inferior derecha de la hoja. En este se encuentra anotado *Bib[liothèque] Française Royale*, con una corona al centro y una letra M. Probablemente la fecha de su arribo a tierras francesas fue antes de 1792, ya que en esta fecha, con motivo de la Revolución, fueron incautadas las bibliotecas de la nobleza y la Biblioteca cambió de nombre por el de *Bibliothèque Nationale*.

Cabe mencionar que, de acuerdo con la relación que se ha encontrado con los expedientes de Tierras, vol. 656, exp. 1; vol. 867, exp. 5 y vol. 2722, exp. 13, fols. 444-463 del Archivo General de la Nación, el códice probablemente no salió de América antes de 1743-44 años en que empieza el litigio, y 1786 en que termina, y en el que se hace mención de este.

Aunque el códice sigue el estilo pictográfico indígena 4, el soporte no es en forma de biombo, como se conocen los documentos prehispánicos (mixtecos y mayas), por lo que se propone que su época de realización fue en los primeros años de la colonia. Sin embargo, cabe señalar que el documento fue reutilizado para presentarlo como prueba en un litigio por el cacicazgo de Itzcuinatoyac (actual Estado de Guerrero).

Por otro lado, se plantea que la orientación del documento sea este-oeste, es decir, en la parte superior se localiza el este, en la parte inferior el oeste. El norte estaría del lado izquierdo de la imagen y el sur del lado derecho. Esto con base en la ubicación actual de algunas glosas, por ejemplo, el pueblo de *Tiltepec* está anotado junto al de *Ahuatepec* (localizado este último al oeste de *Ahuatepec*). Esta distribución este-oeste la encontramos en otros documentos, como el *Mapa de Hueyapan*, o en la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*.

Con base en los registros pictográficos de las conquistas en la zona por parte del Imperio Mexica, tales como el *Códice Mendoza* y la *Matrícula de Tributos*, sugerimos una lectura del códice en lengua náhuatl, y no mixteca como podría pensarse, atendiendo a su localización geográfica, dando por entendido que, al ser conquistado este pueblo, probablemente

4 Cabe señalar que entendemos por estilo pictográfico indígena las representaciones gráficas plasmadas en los códices que, por lo general, tienen la característica de poderse leer desde cualquier punto, su orientación, las dimensiones, su asociación con otros elementos y su proyección.

se introdujo el uso del náhuatl como *lingua franca*, sobretodo en contextos oficiales en donde era necesario el uso de esta lengua. Sin embargo, cabe mencionar que, en la actualidad, en pueblos como *Itzcuinatoyac* y *Chimaltepec* se sigue hablando el mixteco. Esto, al parecer, es un hecho habitual que no tiene mayor relevancia, ya que era una práctica común, según Hildeberto Martínez (comunicación personal).



Códice Veinte
Mazorcas, BnF, 391.

En un primer acercamiento al manuscrito se puede observar que al centro de este se encuentra anotado un río, estilo europeo, que no sigue las convenciones plásticas de la época prehispánica. A ambos lados de este, en forma vertical, se localizan dos líneas genealógicas con una serie de señores sentados en sus asientos con respaldo (*tepotzoicpalli*), lo que indica su alta jerarquía. Los personajes del lado izquierdo se encuentran anotados uno sobre el otro, en forma vertical. De igual modo aparecen los señores del lado derecho del documento. Sin embargo, están unidos por unos mecates que, al parecer, fueron dibujados en una época posterior, estando originalmente sueltos, ya que no los unía un mecate.

Todos estos personajes tienen su nombre anotado pictográficamente, es decir, portan su antropónimo. En la margen izquierda del río, también de forma vertical, están representados cinco personajes, unidos por una cuerda atada a la mano derecha. Se les ha identificado como cautivos, y cada uno de ellos tiene dibujada una banderita (*pantli*) en la cabeza, indicando con este numeral que se trata de 20 cautivos. Así, cinco cautivos por veinte dan un total de 100 cautivos. Vale la pena mencionar que en los códices mixtecos el *pantli* (bandera) sobre la cabeza de un personaje es un elemento diagnóstico para representar a los que iban a ser sacrificados (Caso, A., 1960: 25).

Desde la segunda mitad del siglo XVI, entre los requisitos burocráticos para pedir una merced de tierra, además de la petición al virrey, se les pedía una pintura del lugar solicitado, y proceder a la visita del sitio y hacer la “vista de ojo”, con la que se glosaban las medidas de la propiedad. De esta manera, en este códice, en las márgenes izquierda superior y derecha del manuscrito, están representados 17 pequeños montículos, en los cuales a algunos se les distingue una pequeña cruz, que en la mayoría de los casos se encuentra bastante borrada. Estos montículos se han identificado como mojoneras para delimitar un área geográficamente determinada. En otros documentos de la zona, como en el *Códice Azoyú I*, encontramos representaciones de *momoztli* 5, que sirven como puntos de referencia y que se les identifica por la cruz que tienen en la parte superior.



Mojonera,
Veinte Mazorcas, BNF, 391.



Momoztli, Azoyú I
Vega Sosa, 1986.

5 Momoztli – “altar, capilla, oratorio levantado en las encrucijadas de los caminos” (Siméon, R, 1999: 287).

Diseminados en el documento están diversos nombres de lugar, representados en forma pictográfica (topónimos). Todos ellos pertenecen a pueblos de la antigua provincia 6 de Tlapa (Barlow, R, 1949:2), en el actual estado de Guerrero. En el margen inferior se localizan seis topónimos, cada uno acompañado de un personaje, indicando, probablemente, que se trata de los gobernantes de cada uno de los sitios.

Siguiendo el orden de la lectura de derecha a izquierda, encontramos en el margen derecho del códice al Señor Pescado (Barlow, 1961) de *Teocuitlapa*. Debajo de este se localiza el Señor Serpiente de *Acocozpan*. De acuerdo con Elizabeth Jiménez, este topónimo fue identificado por Raúl Velez Calvo como *Alcozauhca*. En el margen inferior, y continuando con la lectura de derecha a izquierda, se encuentra anotado el Señor Serpiente de *Apancalecan* 7. Le siguen el Señor Lagartija de *Acatlán* 8, el Señor Serpiente de *Ahuacatlan*, el Señor Lluvia (Jiménez, E, 2007:37) de *Ixcateopan*, el Señor Flecha (Barlow, R, 1961:101) de *Totomixtlahuaca*, y en el extremo izquierdo está anotado el Señor Águila de *Atlamaxac*, que según Elizabeth Jiménez (2007:37) parece ser el más importante, ya que el resto de los personajes de las márgenes inferior y derecha del documento están orientados en esa dirección.

En la parte interior del documento se encuentran, entre otros topónimos, el de *Chimaltepec*, representado con un *chimalli* o escudo; el de *Itzcuinatoyac*, anotado con un perro echado, y el de *Malinaltepec*, con un cerro con hierba encima. También están registrados los poblados de *Yoallan* (Igualita) (Bejarano, M.L., 2004:114), y *Xayacatlan* (Barlow, R, 1961). Junto al siguiente topónimo la glosa anota *Tlacuiloltzintepec* ('en el cerro del tlacuilo'). Con base en esta, Elizabeth Jiménez (2007a: 43) propone que se trata del "cerro Tlacuiloltzin, en cuyas faldas se encuentran los pueblos de Tlatzala y Tlacuiloya", además de que identifica este elemento como una paleta de pigmentos. Al respecto, vale la pena señalar que la paleta de colores no se usaba, ya que las técnicas de acuarela y aguada con que pintaban eran muy líquidas y se podían derramar. De acuerdo

6 provincia – se toma el concepto propuesto por Robert Barlow (1949: 2) que señala que: "The place names of a given page prove to be geographically contiguous on modern maps, and so it is evident that the towns were regarded as a unit, as all having something in common. I have called each region thus indicated a 'province'." (Los nombres de lugar en una lámina determinada prueban ser geográficamente contiguos en los mapas modernos, y por lo tanto es evidente que los poblados eran vistos como una unidad, teniendo todos algo en común. He llamado, por lo tanto, a cada región una provincia). (Traducción libre).

7 E. Jiménez señala que "Raúl Velez Calvo identifica el glifo toponímico como Patlichan en su obra inédita: Toponimia indígena del estado de Guerrero, mecanuscrito (sic), s/f, aunque lamentablemente no tenemos la descomposición de los elementos que componen el compuesto glífico para poder determinar la lectura."

8 E. Jiménez lo identifica como Tlacoapa.

con Cecilia Rossell, se trata de un determinativo fonético representado por un pequeño bulto con un atado. *Tlacuitlalpilli*.– ligado, atado, cosas atadas juntas, paquete. *Cuitlalpia*.– ceñirse un cinturón. Esa bolsa podría ser como la que utilizaban para transportar copal o tabaco, y que en este caso pudiera contener los colores o sus instrumentos de trabajo.

Casi al centro del manuscrito se localiza el compuesto glífico que da nombre al documento, el pueblo de Veinte Mazorcas. Si se considera el nombre propuesto por Robert Barlow, su nombre en náhuatl sería *Tlamic*, ya que es la palabra específica para referirse a 20 mazorcas o cosas semejantes (Molina, A. de, 2001: 126 verso). Aunque, como ya se mencionó, creemos que se trata del poblado de Ocoapa.

Siguiendo con la descripción del documento, en la parte superior izquierda está registrado lo que podría ser un árbol grande copa abajo. Por sus características plásticas pudiera tratarse de un río de aguas turbulentas, al igual que el glifo que se encuentra junto a este (Bejarano, M.L., 2004). Se ha identificado como el río *Alcozauhca*, por ser en su inicio de color amarillo, que es lo que quiere decir *Alcozauhca*.

Junto a la imagen la glosa anota *El Cairo*, nombre de una mina de plata que estaba en *Alcozauhca*, y de la cual queda un paraje. Asimismo, el poblado de *Itzcuinatoyac* se encuentra al sur de *Alcozauhca*, encontrándose relativamente cerca uno del otro, como sucede en el códice donde el glifo del *itzcuintli* (perro) está cercano al que proponemos sea *Alcozauhca*.

Pudiera tratarse de la Cascada de *Axoxuca* (agua verdosa), que se localiza al poniente de Tlapa y, como se puede observar, el glifo tiene en la parte inferior remolinos de agua de este color. También se tiene conocimiento de que existe un arroyo donde se localiza el pueblo de *Axoxuca*.

En la parte superior del documento se localizan cinco personajes (uno anotado un poco más abajo) de forma redondeada. Es decir, estos personajes difieren del resto de los representados en el códice, ya que su *tilmatli* (manta) y su *icpalli* (asiento) están estilizados y resulta difícil diferenciar las vestimentas de sus brazos. Esto parece indicar que fueron anotados en otro momento, y se les ha identificado como mixtecos.

Al lado derecho del río hay varios señores sentados en sus *tepotzoicpalli* (asientos con respaldo). En algunos de ellos está mostrado su nombre a través de un antropónimo, como el Señor Agua de Lluvia, que se encuentra

también en el *Códice Azoyú I*, vestido con la indumentaria y objetos de poder mexicas. Usa la diadema triangular, el asiento con respaldo alto y la tilma decorada con cenefa en la parte inferior. Además sujeta una espina, quizá como muestra de su sujeción a las prácticas religiosas de autosacrificio mexica (Jiménez, E, 2007b:8).

Este personaje gobierna a partir de 1454, bajo la dependencia de México–Tenochtitlan, sin embargo, sigue usando, de acuerdo al *Códice Azoyú I*, el abanico o ventalle y la bolsa de copal, como tradicionalmente lo usaran sus ancestros.

Otros personajes portan un *tilmatli* (manta) rojo y cuatro lo llevan blanco. Un señor más tiene dibujado, sobre lo que sería su cuerpo, una construcción, probablemente una iglesia, dejando sólo a la vista su cabeza. Esto nos indica que al documento original se le añadieron nuevos elementos.

Ya en la parte baja del manuscrito se encuentra anotado un guerrero que porta en su mano derecha un *macuahuitl* ⁹ y en la mano izquierda un *chimalli* o escudo, resaltando así su carácter bélico. Al lado de este, dos guerreros junto a un rectángulo azul turquesa, con un *teponaztli* ¹⁰ dibujado dentro, y que posiblemente se refiere a un campo de tierra determinado o a un topónimo. De estos dos personajes, uno le está jalando la cabellera a otro, que tiene las manos atadas por la espalda en señal de sumisión. Una imagen semejante la encontramos en el *Códice Zouche-Nuttall* (lám. 83 a-b), donde el personaje identificado como 8 Venado, “Garra de Jaguar” domina a 4 Viento, “Serpiente de Fuego”. Viola König opina que “un hombre sujeto por los cabellos [es] interpretad[o] universalmente como símbolo de “captura” (2002:117).

Hay cuatro personajes dibujados con vestimenta europea, tres civiles y un sacerdote que lleva en la mano una cruz de “Lorena” (no dibujada completamente) ¹¹. Este personaje ha sido identificado como agustino, por el tipo de túnica que viste, y tenemos imágenes de miembros de esa

⁹ Se trata de una madera con navajas de obsidiana que servía de arma.

¹⁰ El teponaztli era “un tronco hueco de madera que poseía en uno de los lados dos lengüetas que producían dos sonidos distintos. Se tocaba con baquetas que tenían uno de sus extremos cubiertos por una bolita de hule (semejantes a las que usan actualmente los tocadores de marimba). Entre los mayas se llamó tun-kul. Con fines militares se construyó en oro (Orta Velásquez, G, 1970: 110).

¹¹ Recientemente se ha visto la posibilidad de que se trate del nombre del personaje anotado pictográficamente.

orden, en la actualidad, con vestimenta semejante¹². Este fraile ha sido identificado, como se verá más adelante, como Fray Gabriel Hurtado. Dos de los civiles llevan también una cruz, pero además llevan una espada en la cintura. Uno de los personajes porta un jubón rojo, una sobrevesta roja, mangas abultadas, calzas doradas y lo que parecen borceguíes negros. El otro hombre lleva un jubón negro, sobrevesta negra, posiblemente tenga mangas abultadas, calzas rojas en la parte superior y color oro en la parte inferior, y calzado color café. El último lleva una camisa dorada, calzas negras, medias rosadas y calzado ¹³.



Fray Gabriel Hurtado.
Detalle Códice Veinte Mazorcas,
BnF, 391.



Frailes Agustinos 14

A su vez, hay tres construcciones, identificadas como templos cristianos, que están relacionados con los topónimos cercanos, lo que indica que se trata de las iglesias localizadas en los poblados de *Itzcuinatoyac*, *Chimaltepec* y la última, junto a un árbol, que por la glosa se ha podido determinar se trata de *Ixcateopan*.

En cuanto a la glosa, por el tipo de letra, se propone que intervinieron ocho “manos” o escribanos.¹⁵ Todas las anotaciones, al parecer, son posteriores a las imágenes. En la mitad superior del documento, es decir, desde donde se localizan los personajes de figura redondeada hasta la

¹² Por disposición del papa Alejandro IV, el hábito que los identifica es de color negro, de amplias mangas, con capillo y esclavina. Llevan una correa del mismo color cuyo extremo libre cuelga por delante y, al igual que el cordón franciscano, esta correa se convirtió en un símbolo de la orden. Esta orden llega a América en 1533 (Rubial, A, 2002:61).

¹³ La información sobre la vestimenta se ha obtenido comparando las imágenes del códice con otras semejantes de la Edad Media (Trajes y Costumbres de la Edad Media).

¹⁴ http://www.google.com.mx/search?hl=es&rlz=1G1GGLQ_ESMX363&q=agustinos+recoletos&btnG=B+uscar&meta=&aq=f&aqi=g3g-s2g5&aql=&oq=

¹⁵ Sin embargo, siguiendo al doctor Hildeberto Martínez, esto es difícil de asegurar (comunicación personal).

mitad del manuscrito, donde está una cuerda horizontal que divide el documento en dos, se encuentra la glosa anotada en mixteco. Debajo de esta, se pueden leer las glosas en náhuatl y en español. El hecho de que se encuentren delimitadas pudiera indicar que se trata de una frontera entre pueblos nahuas y mixtecos.

Es así que se ha podido determinar que la glosa marca un territorio determinado, que probablemente marca los límites de un área que fue la que entró en litigio durante el siglo XVIII. Esto con base a algunos de los pueblos que aparecen en el documento del Archivo General de la Nación 16 y de la alteración que, en particular, se hizo en la parte inferior del documento del compuesto glífico de *Ixcateopan*, que consiste de una flor de algodón (*ixcaxochitl*) y un templo representado por una pirámide escalonada (*teopantli*), en la que se le añadió una cabeza y una cola de serpiente a la flor de algodón, y se anotó de forma vertical en nombre de *Cogualtepetli*, “cerro de la serpiente”.

Las glosas en náhuatl se localizan básicamente en el contorno inferior del documento, y cerca del personaje al que le fue dibujada una construcción sobre el cuerpo. La glosa en español está junto a los personajes de una de las líneas genealógicas. Se les identifica con los nombres escritos en caracteres latinos con los nombres de Don Pedro Coronado, Don Miguel Coronado, y Doña Agustina Corondo, aunque sus antropónimos indican que se trata del señor Escudo (*Chimalli teuhтли*), el Señor Murciélago (*Quimichpatlan teuhтли*), y el Señor Pluma (*Ilhuítl teuhтли*), respectivamente.

La lectura diferente de los nombres se debe probablemente a un afán de pertenencia a un linaje; por eso es que se les identifica con el nombre de Coronado, ya que los miembros de esa familia eran poseedores de la mitad de la encomienda de Tlapa.

Debajo del personaje sobre el que se dibujó una construcción, se encuentra anotado: *Don Bernardino que hue ygiyol*; y debajo de la iglesia se lee *Ixcateopa*. Este personaje, señala su antropónimo, es el Señor Conejo, que se encuentra representado en el *Códice Azoyú I*, y que fue gobernador de la provincia de Tlapa. De acuerdo con Elizabeth Jiménez, este gobernante indígena se convierte en autoridad española, entre 1550 y 1551.

16 AGN, Tierras, vol. 656, exp. 1.

Usa tres objetos españoles: túnica, sombrero y sillón frailer. Como indicios de su origen indígena, aparecen dibujados su nombre y el ramillete que sostiene en la mano, objeto con que eran representados los nobles indígenas en códices coloniales del centro de México. (Jiménez, E, 2007b: 9)

En la parte inferior está escrito el nombre de *fray Gradiel (sic) Hurtado*, el cual ya se mencionó, y una glosa en náhuatl más abajo indica que “trajo la fe [y] bautizó” (*oqualica tlanetoquiliztli otlaquatequi*). Pudiera ser que la glosa se refiera a este personaje en particular, o a cualquiera de los otros españoles. En el Relato de fundación de Malinaltepec (Dehouve, D, 1995: 103-104 y 132) se menciona al “padre prior Gabriel Hurtado de Mendoza”, que probablemente es el mismo personaje 17.

Así, en la escena central del Lienzo de *Malinaltepec* 18 encontramos que la glosa anota que el fraile que se encuentra en la parte superior de la imagen es F. Gabriel Hurtado de Mendoza, y el personaje junto a él es Don Francisco Cortés, Alcalde Mayor de Tlapa. En esta escena al “aire libre” se está llevando a cabo la escritura o la firma de los títulos.

Asimismo, se ven tres mujeres, sentadas sobre sus piernas plegadas, y



Detalle del Lienzo de Malinaltepec (Dehouve, D, 1995).

una de pie, todas con las manos pegadas al pecho, como si estuvieran orando o suplicando, y cuatro hombres, aparentemente, de pie. Llama la atención que las mujeres siguen ataviadas con sus huipiles y sus enredos, mientras que los hombres llevan ropajes europeos.

17 Elizabeth Jiménez, siguiendo a Rafael Rubí (1998), menciona que los “priors eran las autoridades menores de la orden, y había uno por convento”. Esto supondría la existencia de un convento en Ixcateopan, además de la iglesia, o que el prior de Tlapa visitaba el templo de esa localidad (Jiménez, E, 2007: 59).
18 Este códice fue elaborado en el siglo XVIII, y pintado al óleo sobre tela. Mide 109 x 125 cms. y se conserva en la comunidad tlapaneca de San Miguel Malinaltepec. Alrededor de la mesa se encuentra la familia Temilitzin (considerada la fundadora de Malinaltepec) con documentos sobre su linaje. Observan la escena don Francisco Cortés, alcalde mayor de Tlapa, y fray Gabriel Hurtado (Jiménez, B. y Villela, S, 1998: 158).

Sobre la mesa hay un papel en el que resalta la fecha de 1556, y tal vez otros elementos escriturales.

Junto a ellos está la iglesia del pueblo y la fecha de 1520 (Jiménez, B. y Villela, S., 2003: 103). De acuerdo con Stephanie Wood, esta escena es del siglo XVIII, y muestra a un sacerdote y a un oficial provincial español en la parte de atrás, observado lo que es un evento indígena autónomo de la comunidad. (s/f) 19

Cabe señalar que entre los grupos tlapanecos de la región existe un mito sobre su origen en las faldas del volcán La Malinche. Carrasco (1995) recogió una versión de la historia oral tlapaneca, en la que la fundación de Malinaltepec está vinculada a la cosmovisión del agua. La leyenda narra cómo en Puebla comenzó a haber guerras por las tierras, y entonces le pidieron a su dios que les ayudara a buscar un lugar donde vivir.

Entonces, los señores antiguos salieron del cerro Malinche, Puebla, bajo la dirección de Malintze y un sacerdote llamado Gabriel Hurtado de Mendoza, el rey Tecolotzintehet (tecolotil volador en la piedra o crucetita de piedra) y su esposa Maria Izahuatzin. La jornada duró por varios días, y por fin llegaron al cerro que ellos le llamaron “conejo” del actual municipio de Cualac, que el propio Tecolotzintehet y su esposa Maria Izahuatzin (cara redonda o cara con barros) fundó. Posteriormente siguieron su camino hasta llegar a A’phaá (Tlapa). Cuando llegaron a Tlapa vieron que estaba bueno para que fundaran ahí su pueblo. Allí vivieron un buen tiempo, tuvieron hijos y se hizo grande la familia Temilitzin, que significa piedra chica torcida. El sacerdote Gabriel Hurtado de Mendoza los seguía acompañando, y se dice que se metieron en un hoyo bajo tierra y salieron cerca del río Colorado (río tlapaneco) que pasa a la orilla de una llanura (probablemente el actual Contlalco) en donde asentaron su pueblo después de la segunda jornada de camino, y empezaron a construir sus casas. (Hernández, http://www.unesco.org.uy/phi/aguaycultura/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/18_Tlapanecos.pdf)

Es por demás interesante la mención que se hace del padre Gabriel Hurtado en los mitos de la región tlapaneca ya que, de acuerdo con la glosa del

19 En el año de 1710 la Corona española comienza la delimitación de tierras en toda la región, lo que originó la creación de los llamados ‘títulos primordiales’ y de documentos pictográficos, en los que aparecen anotados ritos de ‘Toma de Posesión’ que “tienen como finalidad consagrar el territorio y actualizar el tiempo sagrado en que las comunidades fueron fundadas y sus contornos delimitados. (Jiménez, B. y Villela, S, 2003:95).

Códice Veinte Mazorcas, es él quien ‘trajo la fe y bautizó’. Probablemente, como sucede en la narrativa de los mitos, el factor espacio–tiempo muchas veces no coincide con los hechos históricos, porque la fundación de Malinaltepec, de acuerdo con el *Códice de Malinaltepec*, es anterior a la presencia de los agustinos en la región.

Finalmente, en el documento están dibujadas cuerdas (*mecatl*) y huellas de pies (*xocpalmachiyotl*) que llevan a diferentes sitios y personajes. Vale la pena mencionar que las huellas no fueron anotadas por la misma “mano” o al mismo tiempo; el tamaño, el diseño y la perfección del trazo varía. La mayoría se encuentran a la vista, pero existen otras que fueron borradas al poner trazos nuevos sobre ellas.

El documento contiene información mítica histórica, relacionada con personajes que conocemos a través de otras fuentes, como el *Azoyú I*, y que gobernaron la región de Tlapa–Tlachinollan. En esta etapa de elaboración se conserva la tradición indígena del centro de México de plasmar imágenes. Dentro de esta se incluyen todos los señores sentados en sus *tepotzoicpalli*, así como los topónimos de la parte inferior y derecha del documento. Al parecer, en el tema central y original del documento se localiza el Señor Agua de Lluvia, *Ce Quiyahuitzin*, que gobernó Tlapa–Tlachinollan entre 1455-56 y 1477. Este personaje, como lo muestra el *Códice Azoyú I*, fue reconocido por el Huey Tlatoani de México–Tenochtitlan, Moctezuma II, para seguir gobernando. En este código dialoga con el Señor Venado, que presenta delante de él la vírgula de la palabra, lo que le confiere el carácter de *tlatoani*, es decir, que podía hablar y ordenar.

Dentro del contexto del documento vemos que el Señor Agua de Lluvia se encuentra asociado a otros tres personajes que se encuentran unidos a través de lazos gráficos de cuerda o mecate, lo que indica una genealogía. También se encuentra unido espacialmente al Señor Venado y al Señor Conejo, que están anotados delante de él. El señor Agua de Lluvia se encuentra relacionado al topónimo de Tlaxco, que probablemente quedó bajo su control durante su gestión.

Los integrantes de la primera columna son nobles guerreros que portan un hacha azul (de acuerdo con Elizabeth Jiménez el color fue anotado posteriormente. 2007a: 39) y un *chimalli* (escudo); los integrantes de la última columna no llevan estos elementos, por lo que se pudiera pensar

que los primeros tomaron los 100 cautivos y se los están mostrando a los otros señores. Dentro de esta etapa estarían los personajes de *tilmatli* (manta o tilma) blanco que pudieran estar en disputa por el pueblo de *Malinaltepec*, pero también podrían ser guerreros sujetos a estos señores, que los envían a conquistar este poblado. O, siguiendo a Robert Barlow, los guerreros son sus ancestros.

Este códice contiene, además, imágenes y glosas relacionadas con el litigio por el cacicazgo de Itzcuinatoyac, que fueron añadidos al manuscrito por Don Juan de Zuñiga en su afán por recuperar su propiedad en el siglo XVIII.

En el primer folio del volumen 656, expediente 1 de Tierras del 27 de marzo de 1743, se hace constar que Don Juan de Zúñiga Alvarado Villafuerte y Maldonado pide se le entregue la posesión del cacicazgo de Itzcuinatoyac, y se le dé posesión “de todos los pueblos, tierras, linderos, villas anexos pertenecientes al cacicazgo” por ser el único heredero.

Entre los pueblos que reclama están el pueblo y cabecera de San Agustín y San Miguel Iscuinatoya, San Lucas Iscatiopa, San Luis Aclalaxa [San Luis Acatlan de la Costa], San Miguel Asoya y Santa Mónica Tlascalixtlahuacan, sujetos a la Jurisdicción de San Agustín Tlapa, y el pueblo de Xamiltepeque, en la Jurisdicción de Xicayan (AGN, Tierras 656, Exp. 1, fols. 8-10).

Dentro del largo proceso, que inicia el 27 de marzo de 1743 y termina aparentemente el 28 de enero de 1786, es citado en diversas ocasiones un “mapa” como parte de los documentos que presenta Don Manuel de Zúñiga y Villafuerte (hijo de Don Juan) para legitimar la propiedad del Cacicazgo de Itzcuinatoyac.

En el vol. 656 de Tierras, expediente 1, fol. 274 del Archivo General de la Nación, existe una descripción del “mapa” que acompaña el expediente, y que coincide con la imagen del *Códice Veinte Mazorcas* que se localiza en la Biblioteca Nacional de Francia. El texto anota:

Don Juan de Suñiga mi Parte, desde luego que formalizó su demanda contra la propiedad, presentó sus títulos y papeles que constan en el quaderno 2° y en el Mapa que acompaña autos... en el citado Mapa, cuios Geroglyphicos y pinturas contienen los pueblos y jurisdicciones sobre que se reconosia el cacicasgo, la principal figura, en que se halla el nombre de Dn. Bernardino junto

al Arbol, es la que señala dicha cabecera de Iscateopan..... cuyos antiguos monumentos no es dudable que prueban bastamente lo inmemorial de esse reconocimiento, a favor de Dn Manuel de Suniga mi Parte. Y que ella prueba respectiva a la Demanda de propiedad, que fue la que se les notificó, no puede desvanecerse, sino es con un titulo de iguales circunstancias, que nunca han tenido los indios de Iscateopan (AGN, Tierras, vol. 656,exp. 1, fol. 274).



Imagen de Dn. Bernardino
Código Veinte Mazorcas, BnF, 391.

Como se puede observar, en la imagen aparece un árbol, la glosa anota *Dn Bernardino que hue ygiyol* (sic) y debajo de la construcción que se dibujó sobre el personaje está registrado: *Yxcateopa*. Al parecer, no hay duda de que la descripción que se hace en el expediente del AGN se refiere a esta imagen del *Código Veinte Mazorcas* de la Biblioteca Nacional de Francia.

Vale la pena mencionar que desconocemos cómo y cuándo es que este código llegó a manos de la familia Villafuerte ya que Don Juan, que inicia el litigio contra Doña Rosario Maldonado, lo presenta inicialmente como prueba en 1757, pero sólo se menciona que Don Juan pide que “se añada la mapa que con la debida solemnidad presento”. El mapa vuelve a ser mencionado como prueba en 1772, por el representante de Don Manuel. Aunque no sabemos con exactitud el lugar de origen del código, podemos suponer que fue Tlapa, porque algunas veces no anotaban su propio topónimo. Otra de las razones es que el litigio se lleva a cabo en Tlapa.

Creemos que la manipulación de que fue objeto este documento fue por parte de Don Juan, y obedeció a dos intereses: 1) determinar, justificar y legitimar su pertenencia a un linaje ancestral, y 2) ubicar espacialmente el cacicazgo a través de topónimos, mojoneras y glosas. Para lograr sus fines debió de haber usado los servicios de un *tlacuilo* que tenía algunos conocimientos sobre las convenciones plásticas, pero que no era tan diestro como los que realizaron el documento original. Así, el topónimo de *Ixcateopan* se representó con un árbol, y no con la flor del algodón sobre el templo, como aparece en la parte inferior de la lámina.

Sobre el cuerpo del Señor Conejo plasmó una iglesia, y junto a esta la glosa de Don Bernardino e Ixcateopan, estableciendo con ello que este personaje aparecía inscrito en este tipo de documentos desde tiempo inmemorial y legitimando así su pertenencia a un linaje. También se anotaron dos iglesias más con sus topónimos: Itzcuinatoyac y Chimaltepec. Cabe señalar que Ixcateopan e Itzcuinatoyac si son mencionados en los expedientes como pueblos que conforman el cacicazgo.

De lo anterior se desprende que los topónimos de Itzcuinatoyac y Chimaltepec se encuentran unidos espacialmente con los personajes que hemos identificado como mixtecos. En la actualidad en esos dos pueblos se sigue hablando mixteco por lo que suponemos que Don Juan pidió que se incluyeran estos personajes en el código para indicar el origen étnico. Aquí vemos de nuevo que en los trazos del *tlacuilo* no hay la perfección de la etapa anterior.

Plásticamente se añadió al guerrero que lleva su macana (*macuahuitl*) y su escudo (*chimalli*) para indicar, junto con la glosa, que en ese sitio (Tliltepec) se localizaba una fortaleza de la época mexica. Junto a este personaje se anotó una bolsa de pigmentos relacionados a la glosa de *Tlacuilotzintepec*.

Otro de los elementos añadidos fueron las 17 mojoneras diseminadas alrededor del documento que, a través de la glosa en caracteres latinos, en mixteco y en náhuatl, delimitan dos territorios, uno mixteco y otro nahua. También se ingresó un lazo gráfico de mecate, que divide al documento en dos de forma horizontal, y que separa las glosas nahuas de las mixtecas.

Otros elementos anotados por el *tlacuilo* de Don Juan fueron los ríos. Así, saliendo de una de las mojoneras se encuentra el cauce de un río y junto a este anotaron “El Cairo”, indicando que esta mina quedaba dentro de los límites del cacicazgo. En medio de otras dos mojoneras se inicia otro

río, representado estilo europeo, y que divide el códice en dos. Este río ha sido identificado como el río Igualita.

Creemos que el topónimo de Ocoapan fue incluido también para legitimar a los gobernantes que se encuentran anotados en la parte inferior del documento. Asimismo, se añadió el topónimo de Tototepec, probablemente para indicar que los cautivos que obtuvo el señor Conejo eran de ese sitio.

Obviamente, Don Juan se encargó de añadir al códice los personajes vestidos a la usanza europea, sobresaliendo de entre ellos Fray Gradiel (sic) Hurtado ó Fray Gabriel Hurtado de Mendoza, quien aparece también en el Lienzo de Malinaltepec y que tuvo un papel preponderante en la región. También se modificaron en ese momento las imágenes originales de los personajes ataviados a la usanza prehispánica, anotándoles brazos sosteniendo hachas, el brazo del Señor Conejo jalando la cuerda, escudos, e incluso pestañas a un personaje.

La glosa ha sido identificada como del siglo XVIII, en la que intervinieron diferentes escribanos. Uno pudo haber redactado la glosa en mixteco y otro la glosa en náhuatl y español, por lo que consideramos que Don Juan debió de haber ocupado los servicios de estos especialistas. No creemos que él se haya encargado de redactar la glosa, debido a que reiteradamente se indica en los expedientes que es hablante del mixteco y sabe firmar, pero no sabemos si sabía escribir. Cabe mencionar que añade la glosa de Ixpuxtla y este poblado pertenecía a Nicolás Maldonado de Tecomaxtlahuaca, contraparte de Don Juan.

BIBLIOGRAFÍA

Barlow, Robert, 1949, *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Los Ángeles, University of California Press.

‘Barlow Robert, 1961, “El Palimpsesto de Veinte Mazorcas” en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, antes *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Barlow, Robert, 1994, “Notas finales preliminares e incompletas de Barlow sobre Códices Mesoamericanos” Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón, Ma. de la Cruz Pailles (Eds), en *Obras de Robert Barlow*, México, INAH, UDLA.

Bejarano Almada María de Lourdes, 2010, “El Cacicazgo de Itzcuinatoyac. Tres fuentes una sola historia: relación entre documentos de tierras del AGN con el Códice Veinte Mazorcas y el Lienzo de Tlapa” Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bejarano Almada María de Lourdes, 2004, “El Códice Veinte Mazorcas”, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Caso, Alfonso, 1960, *Interpretation of the Codex Bodley*, Mexico City, Sociedad Mexicana de Antropología.

Dehouve, Danièle, 1995, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos, CIESAS.

Jiménez, Blanca y Samuel L. Villela, 1998, *Los Códices de Guerrero*, México, INAH.

Jiménez, Blanca y Samuel L. Villela, 2003, “Rituales y Protocolos de Posesión Territorial en Documentos Pictográficos y Títulos del Actual Estado de Guerrero” en *Relaciones*, Zamora, Colegio de Michoacán, Verano, año/vol.24, número 095.

Jiménez, Elizabeth, 2007a, *El Códice Azoyú I y el Códice Veinte Mazorcas: dos documentos coloniales de la montaña de Guerrero*. México Centro INAH Guerrero, Año sabático 16 de abril 2006 al 15 abril de 2007.

Jiménez, Elizabeth, 2007b, “Códice Azoyú 1: un documento pictográfico colonial de la Montaña de Guerrero” en *Diario de Campo No. 93*, México, Coordinación Nacional de Antropología INAH, Julio–Agosto, pp. 4-16.

Ramírez, José Fernando, 1885, *Noticia de los Manuscritos Mexicanos que se conservan en la Biblioteca Imperial de París*, Francia, Manuscrito 427 del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia.

Villela, Samuel, Junio, 2004, “El Culto a San Marcos y el Ritual Agrícola en la Mixteca Nahua Tlapaneca” en *Diario de Campo No. 28*, México, CONACULTA, INAH.

- Códice de Xochimilco, proceso entre Francisco de la Cruz Cohuatzincatl y Joachim Tecoloatl.

**Sonia Angélica
Hernández Rodríguez ***



* Escuela Nacional de Antropología e Historia,
adscrita a la Jefatura del Posgrado en Ciencias del Lenguaje.
E-mail: soanhr@hotmail.com

Introducción

En el presente estudio se describe un documento mexicano que contiene un proceso o juicio legal por casas y tierras, ubicadas en Xochimilco en el año de 1571. El documento a tratar lleva el título “Pieza de un proceso entre Francisco de la Cruz *Cohuatzinatl* indio natural de Xochimilco y Joachim *Tecoloatl*, relativo a inmuebles, campos y rentas”.

El original se encuentra en París, en la Biblioteca Nacional de Francia (*BnF*), dentro del acervo de Manuscritos Orientales, en el Primer Volumen, Folio 399, clasificado con el número 29.



Historia del documento



Fachada de la Biblioteca Nacional de Francia (BnF)

En la BnF no se tiene un registro preciso de cuándo llegan los documentos a este acervo. Lo que se sabe es que formó parte de la valiosa colección de documentos mexicanos que adquirió el francés Joseph Marius Alexis Aubin durante su estancia en México,

entre los años de 1821 y 1840. Se dice que, dos años antes de su muerte, ocurrida en 1891, Aubin vende su lote o colección a Eugène Goupil, coleccionista de ascendencia franco mexicana, quien queda al resguardo. Cabe señalar que este personaje colocó en los documentos su sello personal, de ahí que se le conozca a este corpus documental como la Colección Aubin-Goupil.

A la muerte de Eugène Goupil, su viuda dona la colección a la Biblioteca Nacional de Francia (BnF), institución que conserva en la actualidad nuestros documentos mexicanos.



Antecedentes

Este documento número 29 se encuentra publicado parcialmente en algunos catálogos, el primero de ellos es el de Eugène Boban, *Documents pour servir à l'Histoire du Mexique*, publicado en 1891. Posteriormente, en 1899 se publica el catálogo de Henri Omont, *Catalogue des manuscrits mexicains de la Bibliothèque Nationale Revue des Bibliothèques*, y en él se exponen las características generales del documento, tales como medidas, soporte, contenido. El tercer trabajo es el *Handbook of Middle American Indians*, Volumen 13, editado por la Universidad de Texas en 1973. También tenemos el catálogo que publicó Joaquín Galarza en 1979 sobre los documentos mexicanos de la Biblioteca Nacional de París, ahora BnF. Asimismo, en la Guía general del Archivo Histórico en Micropelícula Antonio Pompa y Pompa, 1979-1994: Archivos Extranjeros, tenemos referencia del documento. Finalmente, en el libro de Pérez Zevallos *Xochimilco Ayer*, Volumen I, publicado en 2002, se presenta la imagen del códice 29, como una simple ilustración al texto.

Características del documento

Una de las características generales de este documento es que la información se plasmó mediante dos sistemas de escritura: la de tradición indígena, basada en imágenes (**códice**), y la escritura en caracteres latinos (**libro-expediente**), que en este caso fue redactado en lengua náhuatl.



Códice



Expediente

Debemos observar que la documentación indígena antes de la llegada de los españoles se encontraba sin escritura en caracteres latinos; fue ya durante la Colonia que se introdujeron los caracteres latinos a las imágenes o códices.

Recordemos que muchos de los documentos se utilizaron frente a la administración o justicia española, y es por eso que necesitaban una doble escritura, porque ni los funcionarios españoles ni los intérpretes tenían la capacidad de leer glifos o imágenes.

Para asegurar la comunicación y comprensión, y poder defenderse, muchas veces los indígenas se dieron a la tarea de escribir dos veces el mismo contenido. Las glosas aseguraban que el mensaje llegara a la población de habla hispana, mientras que el topónimo o imagen ubicaba a la población indígena en su propio espacio y con su propio lenguaje.

De esta manera, el soporte del códice es una hoja de papel amate o *ficus*, sin imprimatura blanca. La técnica empleada fue el delineado en color negro, para posteriormente colorearlo con técnica de aguada. Sus medidas son 43.3 centímetros de ancho por 52.7 de largo, y la hoja fue doblada en tres partes para ser integrado posteriormente al expediente.

En esta imagen se muestra cómo fue doblado en tres.



Cabe mencionar la presencia de galerías de insectos que han perjudicado el códice, aunque el estado actual puede ser estimado como muy bueno. Asimismo, un elemento significativo dentro de este códice son los “bocetos” que se ven ligeramente en algunas partes del mismo. Estos eran trazos tenues, en color gris, presentes en ciertas zonas, lo que nos hace pensar que primero realizaron el boceto, para posteriormente concretar la imagen final.

Con respecto a los trazos o bocetos, Cecilia Rossell plantea que, en ocasiones:

...para la composición de las páginas, puede ser que alguno de los tlacuilos... hubiera realizado las trazas imperceptibles para colocar las figuras en las hojas. Líneas guías, que marcaron el cómo debían de comenzarse a distribuir los espacios de la página de un manera armónica... Tal vez estas líneas, calificadas como “invisibles” pero no por ello imperceptibles, fueron trazadas con una tintura muy diluida, de color negro o rojo, que tendería a perderse con el tiempo y el uso, o quizá llegaron a utilizar un material como el carbón que puede quitarse fácilmente... Sobre estos tenues dibujos se realizaron las líneas definitivas con pintura negra, y sin el apoyo de ningún implemento (Rossell, C; 1997: 84-86).

Acerca de las “líneas o bocetos”, en opinión de Luz María Mohar:

...Estos bocetos los podría dividir en dos grupos, por un lado aquellas líneas que parecen delimitar espacios en el universo de la hoja a pintar, y aquellos que delinean en negro los elementos a dibujar... Pareciera que hubo un trazo previo, un diseño del espacio a pintar, que se modificó al momento que se coloreó en definitiva. Esto evidentemente muestra una planificación por parte del tlacuilo del diseño de la lámina. Con relación a este punto cabe recordar la descripción que hace Sahagún: *el pintor, en su oficio, sabe usar los colores y dibujar o señalar las imágenes con carbón y hacer muy buena mezcla de colores y sábelos moler muy bien y mezclar* (Sahagún, F.B.,t.III, X, 115 citado en Mohar B, L.M; 1997: 67).



Galería de insectos.



Bocetos (líneas tenues en gris).

Para el caso del expediente, se recurrió al papel europeo, cuyas medidas son 31 centímetros de largo por 21 de ancho; es de un formato más pequeño que el códice y contiene 15 fojas escritas en recto y verso. Ambos formatos están en conjunto, cosidos en forma de libro.



La foja 1 (recto y verso) se encuentra deteriorada en la parte superior, en ella el escribano escribió en la parte recta, de arriba hacia abajo, mientras que en la parte versa el texto empieza en lo que sería la parte inferior del lado recto. De tal manera, podemos sugerir que las fojas fueron cortadas y dobladas, aunque sin unir, ya que la lectura del texto en la foja recto es diferente a la del verso.

Esto puede afirmarse considerando que en principio el papel europeo fue utilizado a manera de pliego; posteriormente, se empezó a cortar en

fojas y, como una etapa de transición, se fueron uniendo y cosiendo. Cabe señalar que las demás fojas están en buen estado de conservación, y que la foja 3 corresponde al códice.



Ejemplo de la foja deteriorada.

Contenido del documento

Para interpretar el contenido temático del códice, en este trabajo se le dividió en tres grandes escenas:

1) Genealogía

Esta primera escena relata, a través de la genealogía, la ascendencia y descendencia de un personaje masculino, de nombre Francisco de la Cruz Cohuatzinatl, que de acuerdo al contenido del expediente fue quien interpelló el juicio que dio cabida a este pleito.

Este personaje, al parecer, manda pintar la genealogía



La genealogía.

con el fin de demostrar que él era el dueño y heredero de las casas y tierras objetos del pleito, y que le fueron heredados por la madre. Por otro lado, también se destaca la relación con su madre y el vínculo con su padre, así como la presencia de un medio hermano llamado Joaquín *Tecoloatl*, con quien entabla el juicio.

La genealogía la integran 27 personajes, todos ellos indígenas; catorce son mujeres y trece son hombres, personificados de perfil.



Representación de un personaje femenino.

Están sentadas sobre sus propias piernas, además de llevar una blusa o “*huipilli*” y una falda o “*cueitl*”.

Los hombres fueron representados sentados en su asiento, o *icpalli*, además de llevar su manta, *tilmatli*, y braguero, *maxtlatl*; llevan los pies descalzos.

Estos elementos diagnósticos nos permiten indicar que los personajes pertenecían a la nobleza.

Por otro lado, en esta genealogía el tlacuilo resalta los matrimonios a través de lazos gráficos para unir a dos personajes. También hay que resaltar que dentro del documento

En el caso de las mujeres, fueron representadas de cuerpo entero, y algunas solo con la parte de la cabeza. Aquellas que están de cuerpo entero llevan su peinado tradicional indígena, “*axtlahualli*”, que consistía en el trenzado del cabello que subía en forma circular sobre la nuca y terminaba en unos pequeños cornezuelos o puntas.



Representación de un personaje masculino.

tenemos los nombres de algunos

personajes escritos en glosa, y que otras veces nos dan el nombre a través de imagen o glifos.

En esta imagen vemos la glosa del nombre del personaje, llamado *Xochteca*, y al mismo tiempo su nombre escrito con el sistema indígena tradicional, basado en imagen, y que en este caso representa una flor, que viene del término náhuatl *xochitl*, “flor”.



Por otro lado, y con respecto a la genealogía, el expediente nos describe el linaje de la siguiente manera: Facsimilar (BnF; Doc. 29: f. 5r).

2^a Auh yn omoteneuh Fran[is]co de la Cruz Cohuatzincatl yuh
 nitohua conpohua yn itlacamecayo yn huel yehuatl
 huehue yn iachtoncocol yn omotenehua Cuecuxtzin catca
 yitechcopa quiz yn ipiltzin mochiuh ytoca Zacahuehue
 auh yn in omoteneuh Zacahuehue macuiltin yn ipiluan
 catca. Ynic ce cihuatl Tiacapa[n] catca amo pilhuatihu
 ynic mochiuh ytoca catca tetcanh yezintin yn n. ysthuat
 como h micque. Ynic yezintin cano cihuatl. Haco xtea yez
 huatl yn como cihuatl huatl co yn omoteneuh Fran[is]co
 de la Cruz ynic onca hacoat yn omoteneuh Fran[is]co
 de la Cruz ynic onca hacoat yn omoteneuh Fran[is]co de la Cruz

Paleografía literal

30. “r Auh yn omoteneuh Fran[cis]co de la Cruz Cohuatzincatl yuh co
31. nitohua conpohua yn itlacamecayo yn huel yehuatl
32. huehue yn iachtoncocol yn omotenehua Cuecuxtzin catca
33. yn itechcopaquiz yn ipiltzin mochiuh ytoca Zacahuehue
34. auh yn in omoteneuh Zacahuehue macuiltin yn ipiluan
35. catca ynic ce cihuatl Tiacapa[n] catca amo pilhuatihu

36. ynic ome ytoca catca Tetzauh yeintin yn/p/ilhua[n] catca
 37. za[n] moch micque ynic yei za[n] no cihuatl Tlaco /c/atca yehe
 38. huatl yn co[n]mocihuahuatico yn omoteneuh Franco Ya/o/tl
 39. za[n] tehuic nemico ynic onca[n] tlatcat yn omoten/euh/ /Fr/anco
 40. de la Cruz Cohuatzincatl ...yhua[n] oc omentin ytiachcahuan catca...”
 (BNF; Doc. 029: f.5r).

Traducción

Y el mencionado Francisco de la Cruz *Cohuatzincatl*, así dice, cuenta su linaje: que su bisabuelo, era muy viejo, el mencionado *Cuecuxtzin*, de él nació el llamado *Zacahuehue*, que se convirtió en su hijo. Y éste, *Zacahuehue* ya nombrado, tuvo cinco hijos: la primera era una mujer, *Tiacapan* no tuvo hijos; el segundo, se llamaba *Tetzauh*, tuvo tres hijos, todos murieron; la tercera, era también una mujer *Tlaco* (es importante mencionar que es ella la que hereda del bisabuelo y abuelo los bienes que se ponen en disputa en el juicio), ella se vino a casar con el llamado Francisco Yaotl, nada más vivieron juntados; de ahí nació el mencionado Francisco de la Cruz Cohuatzincatl y todavía fueron dos hermanos (en el expediente no se mencionan pero en la pictografía estos dos hermanos tienen su glosa, uno se llama *Xochiteca* y el más pequeño *Tlamacazque*... (BNF; Doc. 029: f. 5r).

Como se puede ver en esta cita, la confrontación de ambos datos indica que, al tiempo que la pictografía abarca el pasado, figurando a los descendientes de la madre de Francisco de la Cruz Cohuatzincatl, es decir, al bisabuelo, el abuelo, los tíos y las tías, el texto-expediente también pone en evidencia la intención de Francisco de la Cruz Cohuatzincatl de reivindicar sus derechos ancestrales sobre los bienes de su madre, mencionando para ello a sus antepasados, y manteniendo de esta manera la trama social de esta familia.

2) *Los bienes inmuebles: casas y tierras*

La segunda escena representada en el códice es el tema de las construcciones

o bienes muebles; pictográficamente podemos hablar de tres imágenes que nos muestran tanto las casas como los diversos tipos de tierras que representan el motivo de la disputa. En la primera imagen tenemos la construcción de dos casas, vistas de planta, con sus respectivos patios y tierras, además de un río y una serie de magueyes con su *pantli* (bandera) en color rojo. La casa principal tiene una glosa que nos indica el nombre del lugar: *Atlitic*.



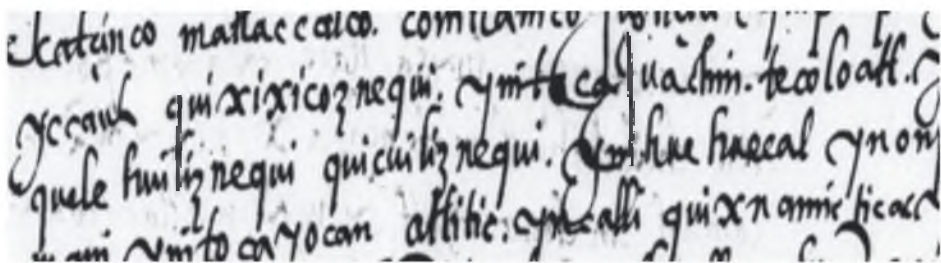
Representación de las casas vistas de planta.

De los datos que nos arroja el expediente, tenemos que esta casa, llamada *Atlitic*, es nombrada como su casa antigua o patrimonial, que en náhuatl sería *ihuehucal*. Al mismo tiempo, nos habla de las tierras solariegas, llamadas *callalli*, que pueden considerarse como las tierras antiguas o patrimoniales, en este caso, *huehuetlal*.

Con respecto a las tierras llamadas *callalli*, y siguiendo la descripción que hace Fray Bernardino de Sahagún, cronista del siglo XVI, sabemos que se trata de tierra fértil, de esta manera tenemos lo siguiente:

...la tierra callalli, que quiere decir tierra donde ha estado edificada alguna casa, y después que se cava y se siembra, se vuelve muy fértil... (Sahagún, Fray Bernardino De; 1985: 701).

De esta manera, tenemos que el expediente nos dice lo siguiente:
Facsimilar (BnF; Doc. 29: f. 5r).



Paleografía

7. yte...
8. ycauh quixixicoznequi yn it/o/ca Juachin Tecoloatl ye
9. quelehuiliznequi quicuiliznequi yn ihuehucal yn onpa
10. mani yn itocayocan Atlitic... (BnF; Doc. 29: f. 5r).

Traducción

“...de nombre Joaquín *Tecoloatl* le quiere hacer daño, le quiere codiciar, entretanto le quiere quitar su casa antigua {patrimonial} *ihuehucal*, la que está allá en el lugar llamado *Atlitic*.” (BnF; Doc. 29: f. 5r).

Mientras que su descripción es la siguiente:

Paleografía

10. ...itocayocan Atlitic yn calli quixnamicticac yn to
11. natiuh calitiyoh yhua[n] tepiton ythuallo yhua[n] coccen
12. tetl calli cuauhtlacopa yzticac yhuan onpantli callalli chi
13. namitl caltepotzco temi ye icalaquianpa yn tonatiuh matla
14. tlaccuemitl ome hey ynic huehueyac centetl macuiltepatla
15. huac centetl zan ehtepatlahuac ynin huel yhuehuetlal qui

16. cahuilitia yn iachtoncohco yn itoca Cuecuex catca yhuan
17. oc cecni tlalcahualli mani Callipan icayah yn onpa Huitzilhua
18. ca[n] ynin omoteneuh calli ycalcohual catca yn inantzin omo
19. teneuh Franco de la Cruz Cohuatzincatl yhua[n] onpantli huehue
20. tlalli Acomolco temi cecenpohualcuemtl o[n]mamacuilli ynic
21. huehueyac zan ehetaatl ynic papatlahuac ynin yn callal
22. li yhua[n] yn onpantli chinamtl mochi oquinamacac
23. yn Juachin Tecoloatl ynantzin yhua[n] conitohua ca yn
24. i[n]tatzin catca ytoea Franco Yaotl yn itlaltzin catca zan ixquich
25. yn motenehua Atecocoltenco calli catca yhua[n] tepiton y
26. tlalcahuallo auh yn icuac otlí moquequetz ceitin yn cal
27. li huel ypa[n] tlamelauh yn otlí auh yn oc achiton mocauh
28. za[n] no oquinamacac yn Juachin Tecoloatl ynantzin catca
29. yn itoca Luysa Tlaco omic... (BNF; Doc. 29: f.5r).

Traducción

...su casa antigua {patrimonial} *ihuehucal*, la que está allá en el... lugar llamado *Atlitic*. La casa cuya entrada y el patio pequeño están de frente al sol, también otra casa que mira hacia el bosque y dos hileras de chinampas de las tierras solariegas *callalli*, situadas atrás de la casa, y hacia el occidente están los diez camellones de tierras cultivadas, dos o tres {son} largos, uno es de cinco {brazas} de ancho, otro sólo de tres {brazas} de ancho; esta es, su tierra antigua {patrimonial} *ihuehuetlal*, cuya heredad viene desde su bisabuelo difunto llamado *Cuecuex*. Y en otro lado, todavía

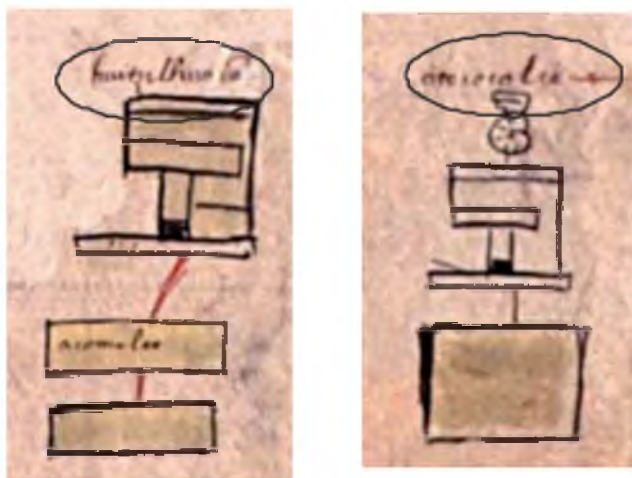
{tiene} tierra no cultivada *tlalcahualli* ¹ en *Callipan* allá en *Huitzilhuacan*, y la casa

mencionada, era casa comprada *ycalcohual* por la madre del

¹ Tlalcahualli literalmente significa "tierra abandonada"; sin embargo, posiblemente se trata de tierras que están eriazas, por labrar o enzacatadas. Las tierras pueden estar salitrosas, con juncos (tules y otras plantas). También son tierras que pueden estar en descanso.

mencionado Francisco de la Cruz *Cohuatzinatl* y dos hileras de tierra antigua {patrimonial} *huehueltalli* en *Acomolco* extendidas, de veinticinco {brazas} de largo cada camellón y solo tres matas de ancho. Esta tierra solariega *callalli*, y dos hileras de chinampas, todos los vendió la madre de Joaquín *Tecoloatl*, y dice que el padre de ellos era el llamado Francisco *Yaotl* que era el dueño del terreno, es todo. Y, se menciona la casa de *Atecocoltenco*, que era un pedazo de tierra no cultivada *ytlalcahuallo* y cuando se trazó el camino, en una de esas casas pasó sobre ella, este camino y lo poco que quedó, asimismo vendió la madre de Joaquín *Tecoloatl*, que se llamaba Luisa Tlaco, difunta. (BnF; Doc. 29: f. 5r).

En la segunda imagen nos muestra otra parte de los bienes inmuebles en disputa, en este caso, son dos casas representadas de perfil o corte transversal. Podemos ver que una lleva en glosa el nombre de *Huitzilhuacan* y la otra tiene el nombre de *Atecocolco*, ambas casas vinculadas por lazo gráfico a ciertas tierras.



Por su parte, los datos que nos arroja el expediente con respecto a estas casas y tierras son:

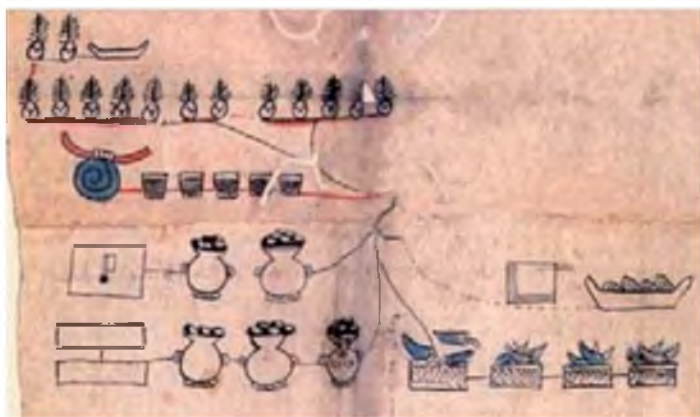
...tienen tierra no cultivada en *Callipan* allá en *Huitzilhuacan*...y dos hileras de tierra antigua (*huehueltalli*), en *Acomolco* extendidas de veinticinco brazas de largo cada camellón y solo tres mantas de ancho... (f. 5r).

Llama la atención que, a la casa de nombre *Atecocolco* y que según el expediente era un pedazo de tierra no cultivada, se refiere como *ylalcahuallo*, es decir, su tierra no cultivada.

Cabe destacar de esta serie de ejemplos que para los indígenas los bienes como fueron casas y tierras eran de suma importancia, ya que en ocasiones la vivienda doméstica era el lugar en donde se conservaban ciertos objetos sagrados asociados con ancestros, las tierras y las posesiones de los que vivían ahí, porque este espacio unificaba el concepto de vivienda doméstica, pero también el de familia.

3) *Los bienes en especie*

Por último, tenemos una tercera escena que nos representa los bienes en especie, que también fueron heredados por la madre y que se pusieron en disputa. Entre las cosas que podemos ver está el cacao, tanto en grano como en líquido, canoas, tierras que al parecer no fueron cultivadas, ollas con frijol, canastas de chile, una canoa con maíz, una manta, todos estos elementos se fueron vinculando con algunos personajes.



Al respecto, tenemos los siguientes datos del expediente:

...Y la nombrada Luisa Tlaco se había mal gastado {perdido} un *chalchihuite* nombrado como ombligo y cinco tecomates de *Anahuac* y cuatro mil cuacos y cinco ollas de frijoles...Y cuando Luisa Tlaco secretamente estaba procreando, fue a sacar

en la troje una canoa de mazorcas... también cuatro veces fue a cortar los chiles en los camellones, y fue a vender en *Xaltocan* (f.5v).

Finalmente, hay que mencionar que existen otros aspectos interesantes que fueron evidenciados en el expediente escrito. Nos parece que los documentos en náhuatl de litigios y de ventas tienden a tratar sobre la tierra y no sobre los productos; dicen poco acerca de lo que se cultivaba en ellas, de la forma en que era cultivado y mucho menos sobre otras actividades rutinarias. En este sentido, queremos destacar algunos aspectos que se tratan a lo largo del expediente y que consideramos importante conocer.

Uno de estos aspectos fue el hecho de que probablemente Francisco Yaotl (padre de los litigantes) era comerciante. Recordemos que los mercaderes, comerciantes a largas distancias de mercancías de un valor relativamente alto, eran importantes en la economía prehispánica; que también participaban en la actividad del mercado, obtenían mercancías de todo tipo, y la siguiente cita nos hace ver este posible vínculo del personaje como comerciante:

...Y el mencionado Francisco *Yaotl* difunto, **comerciaba** y era vecino de allá en el lugar llamado *Calipan*. Y entonces en ese año, vivía buscando lo necesario para vivir... Francisco *Yaotl* fue allá en *Tepeyacac*, fue a cargar chiles anchos, trajo tres talegas de chiles, otra vez también fue a vender allá en *Matlatzinco*, con eso se compró una veintena de cargas de maíz, también con eso se compró tres trojes, que ahora posee el mencionado Francisco *Cohuatzincatl*... (f. 12r).

Aunque hay poca evidencia, la cita nos habla de que probablemente surtió materiales de otras regiones para construir su propia casa.

Un punto que se vincula con los datos anteriores es el hecho de que, al parecer, Luisa Tlaco, madre del demandante, se dedicaba a la elaboración de mantas, ya que el siguiente párrafo nos lo hace pensar así:

...enseguida la mencionada Luisa Teycui que era hacedora de bordes de faldas, también hacedora de bordes de trajes y una

manta doblada de dos brazas, que el mencionado **Francisco Yaotl** difunto, **llevó allá en Tepeyacac...**

Como último, es importante mencionar que otro tipo de propiedades heredables eran los bienes muebles, tales como los enseres, efectos o alhajas que sirven para la comodidad o adorno, y que no sufren alteración al trasladarse de un lugar a otro.

Los bienes muebles entre los indígenas podían ser de valor escaso, vistos con el interés particular actual. Pero sí se considera el servicio que el objeto prestaba al individuo, el trabajo que le costaba adquirirlo, y si además el poseer el objeto elevaba su estatus en el manejo interno de la comunidad, entonces los bienes muebles, que ahora parecen insignificantes, tales como unas piedras de moler, unas enaguas, algunas jícaras o bien animales, adquieren valor elevado, se convierten en objetos susceptibles de ser heredados a los descendientes y de ser mencionados en los testamentos, con la misma importancia que se le daba y se da a los llamados bienes inmuebles, tales como tierras, casas, sementeras o chinampas. Así, tenemos algunos datos del texto que mencionan estos aspectos:

...verificó que no sabe nada lo de cacao, chalchihuite, tocomate, frijoles, chiles y mazorcas... luego, ya empezaron comprando: metate de piedra, obsidiana para arreglo de la casa, piedra esquinera, tezontle; todo el muro de piedra, {porque} allí no había ninguna piedra, después todo se fue comprando con que hicieron la casa (f. 10v).



En documentos compuestos de este tipo el texto alfabético por lo común repite la mayor parte de los contenidos de la representación pictórica, y proporciona más información esencial, como la fecha, el lugar, las medidas de tierras.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se analizó el documento 29, mediante el que se obtuvo información acerca del parentesco, la herencia, y aspectos específicos de la vida material, tales como tierras, casa habitación, alimentos, entre otros aspectos, que pertenecieron a una familia de *Xochimilco*. Al mismo tiempo se aprecia el cambio y la aceptación de la nueva cultura material.

Por otro lado, este manuscrito es el resultado de las actividades de las instituciones españolas y funcionarios, en la Nueva España o en la etapa novohispana, pero de alguna manera también vemos plasmada la escritura de tradición indígena.

En una fecha tan tardía como la década de los 1570, algunos de los documentos que se produjeron, aunque se referían a asuntos contemporáneos e incorporaban nuevos fenómenos, seguían realizándose totalmente a la manera pictográfica, y un ejemplo de ello es el documento 29.

Podemos decir que este documento estaba destinado tanto a los ojos de los españoles como de los locales. El texto en español, que es ante todo una traducción de la presentación en náhuatl que acompañaba a las pictografías, contiene mucha información explicativa que no aparece en el documento pictográfico, y viceversa; este documento contiene una cantidad muy considerable de náhuatl alfabético.

Su estudio nos va a permitir valorar y encontrar información de primera mano para el conocimiento del proceso histórico de la sociedad, en este caso la de *Xochimilco*, y en él encontramos aspectos sociales y económicos, entendiéndolos como un devenir en el tiempo.

Los documentos gráficos suelen ir acompañados de textos explicativos. Muchas veces los documentos gráficos que componen las pruebas

de un pleito son más precisos que el propio documento textual, o viceversa. Aunque en el caso del documento 29 ambas informaciones se complementan, también hay que dejar claro que ambas clases de documentos, si bien de tan distinta índole, cumplían las dos funciones fundamentales de todo manuscrito: dar testimonio y contener información.

Así, tenemos que este pergamino fue presentado ante las autoridades, no sólo para resolver disputas entre los hermanos, sino también para demostrar la posesión de la familia, para lo que la pictografía y el expediente fungen como un documento comprobatorio. Así el auditorio, con su presencia, estaba diciendo que los activos mencionados pertenecían en realidad legítimamente al demandante, y que la herencia que hacía de sus bienes también era legítima.

Finalmente, este documento ilustra con la escritura pictográfica y la escritura en alfabeto latino en lengua náhuatl este proceso de adaptación, a la vez que nos complementa información sobre la vida cotidiana y la historia social de una familia perteneciente a *Xochimilco*, por lo que se vuelve un documento interesante e importante para el devenir histórico.



BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1957, *El proceso de aculturación*. Ed. UNAM, México.

Andrews, Richard J. 1975, *Introduction to Classical Nahuatl*, vol 1. University of Texas. Press, Austin. Texas.

Archivo General de la Nación. 1990, *Catálogo de ilustraciones del Archivo General de la Nación*. Ed. AGN, 1977-1990.12 vols. México.

Artis Espriu, Gloria; Brígida Von Mentz; Luz María Mohar Betancourt; Clara Elena Suárez y Beatriz Scharrer Tamm. 1992, *Trabajo y Sociedad en la historia de México. Siglos XVI-XVIII*. Colección Miguel Othón de Mendizábal). Ed. SEP-CIESAS. México.

Bandelier, Adolph F. 1878, "On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans", en *12th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Massachusetts.

Barbosa Cruz, Mario. 2004, *Entre naturales, ajenos y avecinados. Crecimiento urbano en Xochimilco, 1929-2004*. México.

Boban, Eugene. 1891, *Documents pour servir à l'Histoire du Mexique*, (Notes biographiques sur Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl) libro I. vol.2.

Buchler, Ira. 1982, *Estudios de Parentesco*. Ed. Anagrama. Barcelona. CANABAL

Cristiani, Beatriz. 1997, *Xochimilco una identidad recreada*. Ed. CIESAS-UAM-Universidad de Chapingo. México.

_____. 1998, *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Ed. UAM-Unidad Xochimilco. México.

Carochi, Horacio. [1645] 1983, *Arte de la lengua mexicana*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. Facsimilares de Lingüística y Filosofía nahuas: 2. Ed. UNAM. México.

Carrasco, Pedro. 1974, "Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. UNAM. Vol. XI, pp. 235-241. México.

_____. 1991, "Las transformaciones de la cultura indígena durante la colonia", en: *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia Mexicana 2*. Colegio de México, pp. 1-29. México.

Carrasco, Pedro y Johanna Broda (comps.) 1975, "La economía del México prehispánico", en: *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pp.15-76. Ed. Nueva Imagen. México.

Cordero López, Rodolfo. 2001, *Xochimilco. Tradiciones y Costumbres. Fiestas populares de México*. Ed. CONACULTA. México.

Cortés Alonso, Vicenta. 1948, *La escritura y lo escrito: Paleografía y Diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII*. [S. L.]: V Centenario del Descubrimiento de América: ICI.

Fernández de Recas, Guillermo. 1961, *Cacicazgos y Nobiliario Indígena de la Nueva España*. Ed. UNAM. México.

Galarza, Joaquín. 1992, *In Amoxtli, in Tlacatl: El libro, el hombre. Códices y vivencias*, 2ª ed. Ed. TAVA S.A. Colección Códices Mesoamericanos, 3. México.

_____. [1986] 1990, *Amatl, Amoxtli: El papel, el libro. Los códices mesoamericanos. Guía para la introducción al estudio de material pictórico indígena*. Ed. TAVA. México.

_____. 1985, *Códices Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París*. (Guías y Catálogos 44). Índice de manuscritos pictográficos mexicanos: Colección de códices del Museo Nacional de Antropología e Historia. AGN. México.

_____. 1979, *Estudios de Escritura Indígena Tradicional. Azteca-Náhuatl*. AGN. CISINAH. (Colección: Manuscritos Indígenas Tradicionales, 1). México.

_____. 1996, *Tlacuiloa, Escribir Pintando. Algunas reflexiones sobre la escritura azteca. Glosario de elementos para una teoría*. Ed. TAVA. México.

Gelb, Ignacio J. [1976] 1982, *Historia de la escritura*. Ed. Alianza. Madrid.

Gibson, Charles. [1964] 2003, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. Ed. Siglo XXI. México.

Glass, John B. 1964, *Catálogo de la colección de Códices*. Ed. Instituto Museo Nacional de Antropología e Historia. México.

Glass, John B. y Donald Robertson. 1975, “A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts”, *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 14. Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three. Robert Wauchope, editor general. University of Texas Press. Austin.

Guzmán M. Virginia y Yolanda Mercader. 1979, *Bibliografía de códices, mapas y lienzos del México prehispánico y colonial*. Tomo I y II. Colección Científica. Fuentes para la Historia. Ed. INAH. México.

Güemes Herrera, Lina Odena. 1970, *Fundación de pueblos y tenencia de la tierra en la región del Valle de México en la época prehispánica*. Ed. INAH-ENAH. México.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. 2007, Anuario Estadístico del Distrito Federal. Edición INEGI. Ciudad de México. Gobierno del Distrito Federal. México.

Launey, Michel. [1979] 1992, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. Traducción de Cristina Kraft. Ed. UNAM. México.

Lockhart, James. [1991] 1999, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.

Manrique Castañeda, Leonardo. 1989, *Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura*, en: Primer Coloquio de documentos pictográficos

de tradición náhuatl. Monografías 23. IIH-UNAM. México.

Méndez Tamargo, Consuelo, coord. 1994, *Archivo Histórico en Micropelícula Antonio Pompa y Pompa*. Guía general. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Subdirección de Documentación. INAH. México.

Millares Carlo, Agustín y José Ignacio Mantecón. 1955, *Álbum de Paleografía Hispanoamericana de los siglos XVI y XVII*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia (Publicación 148). 3Vols. México.

Mohar Betancourt, Luz María. 1980, *La nobleza mexicana: surgimiento y consolidación*. Ed. Edicol. Colección Ciencias Sociales. México.

_____. 1987, *El tributo mexicana en el siglo XVI: Análisis de dos fuentes pictográficas*. Ed. CIESAS. México.

_____. 1990, *La escritura en el México antiguo*. Ed. Plaza y Valdés Certamen Internacional. Quinto Centenario de la conquista de América. UAM. II Tomos. México.

_____. 1997, *Manos Artesanas del México antiguo*. Ed. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. México.

Molina Fray Alonso de. [1571] 1977, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y castellana*. 2ª ed. Estudio preliminar de Miguel León Portilla. Edición facsímile de la de 1571. Ed. Porrúa. México.

_____. 1989, *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. Edición Facsimilar. Ed. Porrúa. México.

Mosterín, Jesús. 1993, *Teoría de la escritura*. Ed. Colegio de México, Barcelona. España.

Nicholson, B., Charles Gibson, eds. 1975, Guide to Ethnohistorical Sources. Part Three, *Handbook of Middle American Indians*. University of Texas Press. Austin.

Omont, Henri. 1899, *Catalogue des manuscrits mexicains de la Bibliothèque Nationale. Revue des Bibliothèques*. Vol. 9 (abril-mayo).

Pérez Zevallos, Juan Manuel. 2002, *Xochimilco Ayer. I*. Ed. CIESAS-Instituto Mora. México.

Rémi, Simeón. [1885] 2004, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Ed. Siglo XXI. México.

Rojas Rabiela Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima. 1999, *Vidas y bienes olvidados*. Testamentos indígenas novohispanos. Vol. 2. Testamentos en náhuatl y castellano del siglo XVI. Ed. CIESAS-CONACYT. México.

Sahagún, Fray Bernardino De. [1479] 1985, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Editada por fr. Bernardino de Sahagún, Franciscano, y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales, con numeración, anotaciones y apéndice de Ángel María Garibay Kino. Séptima edición. Ed. Porrúa. Colección Sepan Cuentos: 3000. México.

Sullivan, Thelma D. 1976, *Compendio de Gramática Náhuatl*. Pref. de Miguel León -Portilla. IIH- UNAM, México.

- Los catecismos indígenas y su importancia como medio de evangelización en la Nueva España

Kathia Liliana Pérez Reyes *



* Maestra en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Institución, Universidad Autónoma Chapingo, (UCAME).
Correo: katli_1979@hotmail.com

Los Catecismos Indígenas, o también llamados Códices Testerianos, son manuscritos derivados del proyecto evangelizador emprendido por las órdenes religiosas llegadas a la Nueva España. Su producción proviene desde el siglo XVI, continua en el XVII, y se cree que se extiende hasta principios del siglo XVIII. Dada la complejidad que representa su análisis, dichos documentos han sido poco estudiados. En este artículo se hará un acercamiento a dichas fuentes, haciendo hincapié en la importancia que tuvieron para la construcción de la *Nueva Religión* ofrecida a los indígenas, así como su relevancia como método de evangelización.

Todo trabajo de investigación debe situarse en un tiempo determinado. Pero para hablar de los Catecismos en Imágenes es necesario primero considerar que existen diferentes tipos de doctrinas cristianas, las cuales fueron ejercidas en todo el periodo virreinal. Sin embargo, las que nos ocupan en este trabajo son las que se destinaron específicamente para la conversión de los grupos indígenas recién conquistados. Estas fueron escritas en caracteres latinos, en lenguas como el otomí, el náhuatl, el mazahua y otras lenguas indígenas, pero también están las que se elaboraron con imágenes acompañadas de glosas en lenguas, como el náhuatl, otomí y mazahua, entre las más conocidas.

De las primeras doctrinas cristianas escritas en lenguas nativas de Mesoamérica, podemos decir que guardan cierta relación unas con otras, según Bustamante, estas “Forman parte de un poderoso movimiento de reforma y ordenación, tanto doctrinal como del propio rezado, que afectó por igual a ambos lados del atlántico y que tuvo un carácter oficial” (Bustamante, 2002: 35). Dichas ediciones son el producto de la empresa de normalización, iniciada por Pedro Moya de Contreras (Arzobispo de México), para emplear las normativas del Concilio de Trento y su nuevo rezado. Estas normas conciliares permitieron la edición “De obras doctrinales publicadas cíclicamente en las décadas de 1540, 1550 y 1560; y también parecen ser el punto de referencia para un nuevo ciclo de ediciones que se produjo en la década de 1570” (Bustamante, 2002: 36).

Dado que a partir de entonces se aplica una regulación de los contenidos de la Doctrina con la que se debe evangelizar a los indígenas, cabe plantear hipotéticamente que es en este contexto, y bajo estas normas,

que se permite la elaboración de los Catecismos en imágenes, pues en las ordenanzas si figura la cuestión, con todo detalle:

La Doctrina Christiana, y de lo que deben saber los cristianos, con la enumeración de los temas, formas de enseñar y castigos correspondientes; y además se da orden taxativa de que se hagan Doctrinas para los indios, especificando, que se ordenen dos Doctrinas, la una breve, y sin glosa... y la otra con declaración sustancial... y se traduzcan en muchas lenguas, y se impriman, todo ello para evitar toda variedad (Bustamante, 2002: 36).

Con ello además se exhortaba a todos los prelados, obispos o religiosos a que enseñaran la doctrina bajo estas normas, para que los indios no cayeran en confusión. Es importante señalar que dichas doctrinas fueron pensadas por la institución eclesiástica para concretar el proyecto de evangelización que las ordenes mendicantes habían iniciado en los primeros años, situación que indudablemente cambiará a partir de la secularización Palafoxiana, iniciada durante la segunda mitad del siglo XVII, y durante la cual se darán diversas pugnas entre el clero regular y el secular.

Los argumentos de uno y otro bando mostraban una serie de problemas que rebasaban el ámbito jurisdiccional del conflicto y que se extendían hacia fenómenos sociales y políticos más generales. Las pugnas son un ejemplo de las transformaciones que estaba viviendo Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVII. (Rubial, 1998: 266)

Pero el argumento central era que el clero secular pretendía quitar el control social, económico y político a las órdenes mendicantes; secularizar representó para los frailes la pérdida de la labor educativa y de adoctrinamiento que habían iniciado en Nueva España. Según Rubial, la Corona “inclinó la balanza habitual de equilibrios mutuos entre el clero secular a favor de los obispos y de sus proyectos a partir del siglo XVIII”(Rubial, 1998: 268). El fin fue aplicar una política uniforme sobre todo el imperio. Así tenemos que, entre los años de 1749 y 1753, “Fernando VI emitió las leyes que ordenaron secularizar todas las parroquias de religiosos y entregarlas a los diocesanos. Del antiguo monopolio que

ejercían las órdenes religiosas, sólo quedarían algunos emplazamientos dispersos en las fronteras misionales.”(Rubial, 1998: 269).

Por lo tanto, serán las órdenes regulares las que tendrán a su cargo la misión de evangelización, y con ello la enseñanza y educación de los indígenas, por lo menos durante los dos primeros siglos después de la conquista. La política de las diferentes órdenes religiosas llegadas a la Nueva España durante los primeros siglos fue la enseñanza de la Doctrina Cristiana en la lengua nativa. De ahí que los Catecismos Indígenas en imágenes sean producto de los esfuerzos de los frailes, que adoctrinaban a los indígenas en su lengua. Esto permite proponer que, con los cambios que se viven a partir de la segunda mitad del siglo XVII, el clero regular comienza a ser afectado, y por lo tanto el proceso de evangelización hacia los indígenas también, lo que indudablemente afectará la producción de doctrinas en imágenes.

Considerando que la enseñanza y adoctrinamiento fueron iniciados por las principales órdenes mendicantes, que constituyeron el clero regular, como la de los franciscanos, en 1523, después la de los dominicos, en 1526, y la de los agustinos, en 1533, a las primeras se les adjudica el uso de Catecismos Indígenas, y aunque los jesuitas tuvieron un papel fundamental en el ámbito educativo en la Nueva España, no parecen haber participado en la producción de Doctrinas en imágenes.

A finales del siglo XVI había ya una clara división de las áreas ocupadas por cada orden. En el centro se hallaban relativamente entremezcladas, pero una gran parte de los principales pueblos indígenas estaban bajo la jurisdicción de los franciscanos, quienes extendían el ámbito de su acción al norte: Querétaro, Zacatecas, Durango, Sinaloa y el oeste de Jalisco. Los dominicos de manera exclusiva dirigieron su apostolado en una gran parte de Oaxaca, y las Mixtecas; los agustinos desempeñaron su labor de doctrina en el actual estado de Guerrero, en las comarcas orientales de Michoacán y en parte de la Huasteca. (Commons y Coll-Hurtado, 2002: 22)

Mientras tanto, para fines del siglo XVIII el clero secular o parroquial por diócesis estaba dividido de la siguiente manera: “en México había 202 parroquias, en Oaxaca 101, en Chiapas 45, en Yucatán 76, en Durango

60, en Puebla 150 aproximadamente; de igual manera en Michoacán y Guadalajara había respectivamente 120 y 90, lo que nos da un total de 844 parroquias”(Commons y Coll-Hurtado, 2002: 22-23).

Para el buen éxito del proyecto evangelizador era necesario aprender las lenguas que se hablaban en estos territorios, ya que, en un principio, para tener comunicación con los naturales fue necesario disponer de intérpretes.

Los franciscanos se especializaron en el estudio del náhuatl y del tarasco, los dominicos aprendieron el mixteco, el zapoteca y el chontal, además del otomí y el pirinda. Los agustinos tuvieron que dominar el náhuatl, el otomí, el tarasco, el huasteco, el matlalzinca, el totonaca, el mixteco, el tlapaneca y el ocuiteca. (Commons y Coll-Hurtado, 2002: 23).

Fueron los jesuitas los que se distinguieron por aprender las lenguas con mucha facilidad, aunque fueron los franciscanos los que elaboraron los mejores trabajos etnográficos. La distribución lingüística correspondía a la distribución geográfica de los pueblos indígenas, pero los misioneros consideraban al náhuatl la más importante lengua de la Nueva España, dada la gran extensión del dominio mexicana.

Podemos afirmar que los religiosos fueron los primeros en realizar un estudio sobre las lenguas indígenas, investigaron la historia de los pueblos, la etnografía, cumplieron con una gran obra social y crearon comunidades integrales en las que se procuraba satisfacer todas las necesidades de los pueblos. La enseñanza fue otra actividad en la que los misioneros jugaron un papel fundamental, y no la podemos dejar a un lado en este caso, porque la labor de evangelización consistió en educar y adoctrinar a los naturales de la Nueva España. Al mismo tiempo: “Las primeras escuelas que existieron en México fueron fundadas por franciscanos. La enseñanza primaria tendía a la formación moral de los indios como objetivo particular y la enseñanza técnica la tenía como fin práctico.”(Commons y Coll-Hurtado, 2002:27).

Según las fuentes, el Colegio de Santiago Tlatelolco, fundado por los franciscanos, fue reservado para la aristocracia india. Los dominicos, por su parte, tenían en México un colegio en el que se aceptaba tanto a indios

como a españoles. Mientras, los agustinos concebían a la enseñanza secundaria bajo un concepto más amplio, más igualitario en comparación con los franciscanos. Si la enseñanza de las diferentes misiones tenía como fin particular la formación moral de los indígenas, entonces fue en estos colegios donde se llevó a cabo la labor evangelizadora, que tenía como sustento o base la Doctrina Cristiana, misma que se impartió en las lenguas de los pueblos y por medio de imágenes. Fue en estos centros donde, muy probablemente, se formaron los indígenas que ayudaron a los frailes en su labor de adoctrinamiento.

Pero, ¿quiénes eran los personajes que utilizaban estas doctrinas en imágenes? Aún no sabemos con exactitud quiénes manipulaban estos documentos, aunque Robert Ricard menciona que estos libros eran usados por indígenas letrados, que apoyaban a los frailes en su labor evangelizadora, a estos se les conocía como fiscales o mandones (en español) y se les nombraba también *tepixque* o *tequitlatoque* (en náhuatl). Y aunque son pocas las fuentes que refieren el uso de estos Catecismos, Fray diego de Valadés, en su *Retorica Cristiana*, menciona la importancia que tiene la imagen como método educativo y de evangelización.

Lo que si sabemos de los Catecismos Indígenas es la importancia de estos en cuanto a la combinación de sus elementos, pues en ellos es evidente el uso de ambos conceptos culturales: lo católico, predominante, y lo mesoamericano, que resultó de la adaptación de los antiguos códigos a las representaciones de la doctrina, de esta manera, se lograría una mejor comprensión por parte de los indígenas. Por lo antes dicho, los Catecismos Indígenas se pueden considerar una mezcla o hibridación de elementos culturales de ambas tradiciones. Si la imagen no hubiese sido tan importante para los indígenas, no habría habido la necesidad de crear este tipo de manuscritos. Su producción tuvo que tener la participación de ambas ideologías. Fue un trabajo de conjunto, entre los indios adoctrinados y los frailes. Pero, sobre todo, la escritura de tradición indígena fue considerada por los frailes un medio ideal de enseñanza, que ayer y hoy podemos valorar como un legado cultural de los antiguos pueblos mesoamericanos.



Compuestos Glíficos.
Catecismo Indígena
resguardado por el Museo
Británico con la clasificación
2898. Se trabajaron en el
proyecto Tetlacuilolli, CIESAS
para su publicación.

Ejemplo de la mezcla de elementos de tradición indígena con la iconografía cristiana.

¿Pero quiénes eran esos indios letrados?. Evidentemente los indígenas que pudieron participar, tanto en el proceso de creación como en el trabajo de divulgación, fueron indios pertenecientes a la nobleza indígena; es decir, aquellos que acudían a los colegios que fundaron las diferentes órdenes religiosas. Se ha discutido mucho la paternidad de estos documentos, y se les ha dado el nombre de Códices Testerianos, por ser Fray Jerónimo de Testera uno de los primeros religiosos en usar un sistema codificado de imágenes para la enseñanza del cristianismo en América. Pero aquí no vamos a resolver la paternidad de los documentos, sino la importancia y el uso que se les dio. Fray Bernardino de Sahagún nos menciona en sus múltiples escritos que algunos de los indios que acudían al Colegio de Tlatelolco tomaban nota de todo lo que los frailes les enseñaban sobre doctrina cristiana. Muchos de esos trabajos resultaban en dibujos que ellos podían entender o descifrar. Si esto fue así, entonces los Catecismos en Imágenes son el resultado del dialogo y creatividad que ambos tuvieron: los indios debieron ser tlacuilos especializados y los frailes tuvieron que conocer la lengua, para poder crear dichas obras.

Otro aspecto importante que podemos observar en los catecismos es que, muchas de las imágenes que en ellos se plasman son de nobles indígenas, mismos que se encuentran representando acciones como orar, recibir o

pecar. En las escenas podemos observarlos, recibiendo los sacramentos del bautismo, la comunión, el casamiento, la extremaunción, etcétera. Sabemos de su pertenencia a dichas élites por la forma en la que están vestidos, a la usanza que se observa en otros documentos de esta tradición o códices. Este referente nos lleva entonces a plantear que dichas doctrinas en imágenes fueron elaboradas con la intención de evangelizar a indios de la élite, pero que muy posiblemente fueron estos mismos los que llevaron a los grupos mayoritarios la enseñanza del cristianismo; es decir, que ayudaban a su divulgación cuando el fraile no estaba, o lo auxiliaban en su ministerio. No sabemos cómo los usaban, pero, por ser de dimensiones pequeñas, es evidente que podían transportarse fácilmente en el bolsillo, ya fuera en el de algún fraile o en el de algún indígena.

En cuanto al contenido, podemos argumentar que, por las revisiones que se han hecho de las diferentes doctrinas en imágenes, la Cristiana contiene lo indispensable para convertir a un principiante, en un buen católico. Las oraciones principales para este efecto son: el Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve Regina y Confiter. También incluye la manera de rezar el Santo Rosario, los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Santa Madre Iglesia, los Sacramentos, los Artículos de la fe, las obras de Misericordia, las Bienaventuranzas y el pequeño Dialogo de la Palabra de Dios del Padre Castaño 1.

Existen diversos catecismos indígenas que han sido estudiados por investigadores de diferentes instituciones, nacionales y del extranjero; lo que nos permite consultar las fuentes y compararlas pues, como sabemos, mientras las fuentes no están publicadas, a veces es difícil su consulta, sobre todo si se encuentran en repositorios que están fuera del país. Dentro de estos manuscritos tenemos el que se dio a conocer en un artículo titulado “Un catecismo Testeriano”, el cual contiene textos en español y mazahua. El manuscrito está compuesto de las imágenes del Padre, Hijo, Espíritu Santo, Virgen, Santos, Cielo e infierno. Contiene las oraciones del Padre Nuestro, el ave María, Credo, Salve, los Mandamientos de Dios, los mandamientos de la Iglesia, el Yo pecador, y un breve Catecismo del padre Castaño.

1 Cabe aclarar que esta distribución en la Doctrina Cristiana corresponde al orden establecido en el Catecismo en Imágenes que se encuentra resguardado en el Museo Británico. Como se ve a lo largo de este artículo, el orden establecido en cada Doctrina podía variar, así como su contenido.

Otra fuente es un Catecismo del Siglo XVI, conservado en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Se cree que el documento proviene del Valle de Toluca, pues cuenta con glosas en Mazahua; el manuscrito contiene las oraciones de “la Señal de la Cruz, Confesión General, Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve, Artículos de la Fe, Mandamientos de Dios, Pecados Capitales, Novísimos, Sacramentos y Mandamientos de la Iglesia”(Resines: 1992: 60).

“Un Catecismo Mazahua”, que editó la Biblioteca del Estado de México, data de 1616-1771. Las oraciones que incluyen son: el Todo fiel Cristiano, Páter Noster, Ave María, Credo, Conclusión del Credo, Salve Regina, Decálogo, Mandamientos, Sacramentos, Artículos de Fe, Obras de Misericordia, Confiter, Declaraciones del hombre y señal del cristiano, del Credo, del Decálogo y de los Sacramentos; estas últimas en preguntas y respuestas.

“Un Catecismo Náhuatl en Imágenes” fue dado a conocer por Miguel León Portilla. Este se encuentra en la Colección Gómez Orozco, del Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México. León Portilla menciona el tamaño del documento, y lo fecha entre finales del siglo XVI y principios del XVII, además argumenta que el catecismo explica la doctrina con preguntas y respuestas.

“El catecismo en Pictogramas de Fray Pedro de Gante”² fue publicado por Justino Cortés Castellanos. El documento se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, y contiene La Señal de la Cruz, Padre Nuestro, Ave María, Credo, Ho Reina, Yo Pecedor, Doctrina resumida, La fe en Nuestro Señor Dios, Los Mandamientos, Los Mandamientos de la Iglesia, Las obras de Misericordia y la Oración Final.

Otro Catecismo Indígena es el que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia, catalogado con el número 078. Este manuscrito, según Jesús Bonilla, cuenta con las oraciones de La Protestación de la Fe, Padre Nuestro, El Ave María, Credo de San Pedro, Salve Regina, Los Mandamientos de Dios, Los Mandamientos de la Iglesia, los Sacramentos, los Artículos de la Fe, las obras de Misericordia, La Confesión General, la Comunión y la

² Dicho catecismo se encuentra firmado por el religioso, de ahí que algunos estudiosos le adjudiquen la paternidad del mismo, mientras que para otros investigadores esto no es un indicador para asegurar que el fraile hubiese realizado de su puño y letra el manuscrito.

Contrición. Gracias a la publicación del CD *Amoxcalli* se sabe que en el Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia existen otros dos Catecismos en imágenes, de los cuales uno contiene glosas en otomí.



PADRE NUESTRO - BnF - 02v, AMOXCALLI, 2010. Detalle del Documento 078, Padre Nuestro (BnF, 02v, Amoxcalli).

Es importante mencionar que, tanto el trabajo de Joaquín Galarza como el de María Luisa Balmaceda, sobre Catecismos Indígenas, fueron realizados con el manuscrito que se encuentra resguardado en el Museo Británico; Galarza realiza el análisis de la oración del Páter Noster, y Balmaceda el del Ave María. Existen otros catecismos que no han sido publicados, posiblemente porque están resguardados en los archivos de las parroquias y su consulta solo puede ser realizada en dichos lugares. Algunos quizá no los conocemos, o son guardados celosamente por quienes los preservan, pero lo que resulta evidente es que todos ellos contienen características especiales: algunos tienen ciertos recursos estilísticos, acordes al primer periodo de evangelización, mientras que los más tardíos contienen representaciones que difícilmente podrían haber sido utilizadas en el primer siglo de conversión de los indios; esto además de las diferencias estilísticas que cada pintor plasmó en su obra. Su formato es el de un libro pequeño. Se lee de izquierda a derecha y los folios están divididos por bandas, que pueden variar en cuanto a número. Para mayor comprensión veamos el siguiente ejemplo:



Lámina del Catecismo Indígena resguardado por el Museo Británico con la clasificación 2898.

Se trabajó en el proyecto Tetlacuiloli, CIESAS para su publicación.

Un referente que nos puede ayudar a fijar la fecha de su elaboración puede ser el estilo de las pictografías, la calidad de la imagen o la forma en la que se representaban algunas escenas. También las glosas, si las contiene, pueden ser otro referente para conocer el momento de su elaboración, siempre y cuando el texto corresponda a la manufactura del manuscrito; es decir, si el texto formaba parte del documento desde un principio o si fue añadido posteriormente. Para tal efecto, tomemos como ejemplo el Catecismo del Museo Británico. La Doctrina Cristiana del Museo Británico consta de 29 láminas con imágenes, que se dividen en el siguiente orden: el Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve Regina y Confiteor; incluye la manera de rezar el Santo Rosario, los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Santa Madre Iglesia, los Sacramentos, los Artículos de la fe, las obras de Misericordia, las Bienaventuranzas, y el “Pequeño Dialogo de la Palabra de Dios” del padre Castaño. Esta, como otras Doctrinas en imágenes ya conocidas, forma parte de los métodos didácticos de enseñanza que fueron utilizados por los franciscanos.

La doctrina para adoctrinar y enseñar la Doctrina Christiana y que es lo que ha de orar, rezar y pedir a Dios, y lo que ha de creer y lo que ha de obrar y lo que ha de recibir cualquier cristiano que hubiere venido a tener uso de razón. Y el Dialogo servirá de ciertas preguntas, tocantes a la Doctrina Christiana que la declaran, y agregan precisando: Todo ello va distinto y cada cosa por sí y por buen estilo para no confundir a los que han de deprender y a los que quisieren saber cada cosa de lo que es obligado saber... (Torre, 1981: 36).

El Catecismo en imágenes al que hacemos referencia, se considera una fuente tardía por varias razones. La primera es el tipo de imágenes que encontramos representadas: se observa una mayor cantidad de iconografía cristiana en comparación con otras más tempranas, como la de Gante o las que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia, que fueron estudiadas por Jesús Bonilla en su tesis de maestría³. Se observa que en la del Museo Británico existen varias representaciones que en las Doctrinas más tempranas eran incluidas de manera más discreta; es decir, se tenía mayor cuidado para que las representaciones de sangre no confundieran a los naturales. Así, tenemos como ejemplo las imágenes de Cristos

³ Bonilla Palmeros, Jesús, Tesis de Maestría, Entre imágenes y oraciones: Un acercamiento al Catecismo Indígena 078 de la Biblioteca Nacional de Paris Francia.

ensangrentados, o del penitente flagelado y que del flagelo escurre sangre. Este tipo de representaciones hacen pensar que el documento es posterior al siglo XVI pues, por lo menos en el primer siglo evangelizador, se tuvo el cuidado de no representar la sangre, para que el indígena no recreara en su mente el sacrificio prehispánico nuevamente. Veamos las siguientes imágenes de Compuestos: Catecismo del Británico 2898, como ejemplo:



Compuestos Glíficos Catecismo Indígena resguardado por el Museo Británico con la clasificación 2898. Se trabajaron en el proyecto Tetlacuilolli, CIESAS para su publicación.

Otro factor que hace pensar que dicha doctrina es más tardía, es la glosa en náhuatl que contiene la Doctrina en imágenes. Se nota que la glosa fue añadida posteriormente, es decir, no parece tener un lugar predeterminado dentro de la secuencia del catecismo. Al compararla con otras más tempranas se observa que en las primeras si existe un renglón o espacio destinado para la glosa en náhuatl; aquí no es así, pues es evidente que quien añadió la glosa ocupó los espacios vacíos entre las imágenes. Asimismo, es necesario apuntar que Joaquín Galarza, en su publicación del Pater Noster, hace mención de que “el documento está fechado en el año de 1714 y firmado por el tlacuilo”. Sin embargo, por todo lo antes expuesto, se propone que la glosa fue añadida posteriormente, y que la fecha que se asienta en ella es para el momento en que se plasma la glosa dentro del documento, por lo tanto no formaba parte del manuscrito originalmente. A continuación vemos la lámina final del Catecismo, donde aparece la fecha:



Lámina final del Catecismo Indígena resguardado por el Museo Británico con la clasificación 2898.

Se trabajó en el proyecto Tetlacuiloli, CIESAS para su publicación.

El Catecismo del Británico es una fuente tardía, quizá del siglo XVII o principios del XVIII, que indudablemente presenta rasgos que la hacen diferente a las Doctrinas en imágenes más tempranas, pero que no deja de ser uno de los últimos eslabones de esa larga cadena que conformaron los primeros métodos utilizados en la Nueva España para la educación de los indígenas. Después de todo, los métodos de evangelización tenían que responder a las necesidades de su época, y estos fueron modificándose con el devenir del tiempo. Las políticas evangelizadoras cambiaron también a partir de la segunda mitad del siglo XVII y ello explica las rupturas, las continuidades o los cambios que tendrán los Catecismos Indígenas.

Conclusiones

Es necesario apuntar que estas fuentes contienen una riqueza incomparable, no solo por las preguntas que nos pueden generar acerca del sistema de escritura basado en la tradición indígena, considero que su valor va más allá de los tecnicismos con los que solemos catalogar a estos manuscritos, pues al estudiarlos nos damos cuenta que los recursos de los evangelizadores para convertir a los indígenas, no fueron pocos. Tuvieron

la suficiente inventiva, pero, sobre todo, la capacidad de entablar un diálogo con el indígena para lograr un trabajo en conjunto.

Es cierto que dichos manuscritos no llegaron a los grupos mayoritarios, pero sí a las élites indígenas que, durante buena parte del periodo virreinal, gozaron de privilegios de los que supieron obtener beneficios y, al mismo tiempo, supieron aprovechar todas las formas de sociabilidad que la Iglesia les ofrecía para la vida en comunidad. Quienes podían leer los catecismos en imágenes tenían que ser indígenas muy adentrados en la Doctrina Cristiana, o frailes que conocían la lengua en la que estaban escritos.

Para muchos investigadores estas fuentes representan una guía para el indígena al que se pretendía catequizar. Y es cierto, las imágenes en ellos contenidas pueden generar tal impacto que nos crean, al mismo tiempo, otras tantas preguntas que difícilmente podemos responder. Por ello, considero que fueron un referente, una guía, un texto; es decir, un sistema de escritura que les permitió, tanto a indígenas como a frailes, la enseñanza de la Nueva Religión. Lo cierto es que alguien debía instruir al que los veía, pues se trataba, de que ese sistema funcionara para que los indígenas entendieran los principios fundamentales del cristianismo.

Es pertinente además decir que: Las *Doctrinas Mayores (largas)*, *Breves (cortas)*, y en *Imágenes (Catecismos Indígenas)*, así como *Confesionarios*, *Cartillas 4 y Silabarios* ⁵ son parte de todo un conjunto de métodos didácticos que sirvieron a los frailes para educar a los indígenas. Pues no debemos olvidar que la misión de las órdenes no solo era llevar la Nueva Religión a los naturales, se trataba de transformarles todo su sistema de creencias y, para ello, era necesario asirlos al modelo occidental. Por esto no podemos ver a estas fuentes como documentos aislados, al contrario, son parte de la conversión y educación de los naturales de la Nueva España.

Los Catecismos Indígenas son fuentes únicas a las que es necesario estudiar desde diferentes enfoques, porque son producto de esa interacción indígena-española. Mirar a las fuentes con una visión no solo histórica,

⁴Una cartilla, esto es un instrumento o medio de comunicar a los naturales los principios de la fe cristiana y de la cultura occidental."Véase Ernesto de la Torre Villar, *ibíd.*, pp. 16.

⁵ Son libros pequeños que intercalan Doctrina Cristiana y sílabas, de acuerdo al abecedario, para que fueran deletreadas por quien los usaba.

sino también antropológica, resulta fundamental, pues ello nos lleva a encontrar las pistas necesarias para entender un poco más las formas en las que el indígena fue asimilando la nueva religión. Las Doctrinas en Imágenes representan ese punto de encuentro y entendimiento que era necesario producir en ambas tradiciones para lograr llevar el cristianismo a los naturales.

La riqueza de la imagen nos muestra que, en los Catecismos Indígenas más tempranos, todas y cada una de las figuras ahí representadas servían para ser leídas por el hablante de náhuatl. No obstante, ese hablante de náhuatl que podía leer las imágenes, pertenecía a una élite o grupo privilegiado, y había sido educado en las escuelas que los primeros evangelizadores fundaron para que juntos llevaran el evangelio a todos los pueblos aún sin adoctrinar. En el caso de la Doctrina en Imágenes del Museo Británico, se encuentra que algunas partes se pueden leer y otras no, pues, como se ha dicho antes, aquí encontramos representaciones iconográficas cristianas que no deben de ser leídas, sino entendidas como significados o símbolos de la religión de la cual provienen.

Como ya se ha comentado, los Catecismos Indígenas eran usados por indígenas letrados que apoyaban a los padres en su labor evangelizadora. Estos personajes tenían la función de vigilar que sus poblaciones cumplieran con la nueva vida religiosa y moral. De tal manera que estos Catecismos nos permiten conocer un poco más sobre las formas en las cuales el cristianismo fue llevado a las comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Balmaceda, María Luisa. 1993, *Un Catecismo del siglo XVI*, INAH, México.

Boban, Eugéne. 1891, *Documents pour servir á l'Histoire de Mexique. Catalogue raisonné de la collection* de M.E. Goupil. Anc. Collection J. M.-A. Aubin. 2 vols. Manuscritos figurativos, textos, atlas de 80 pl., E. Leroux, París.

Bonilla Palmeros, Jesús Javier. 2004, *Entre imágenes y oraciones: un acercamiento al Catecismo Indígena 078 de la Biblioteca Nacional de París Francia*, Tesis de Maestría, en Historia y Etnohistoria ENAH-INAH-SEP. México.

Bustamante García, Jesús. 2002, "Doctrina Christiana muy útil... de 1578, una obra antigua rescatada por Pedro Moya de Contreras". En *Boletín del Instituto de investigaciones bibliográficas*, nueva época, vol. 1 y 2, México, primer y segundo semestre, UNAM, pp. 35, 36.

Castellanos Cortes, Justino. 1987, *El Catecismo en Pictogramas de Fray Pedro de Gante*. Fundación Universitaria Española, Madrid, España.

Galarza, Joaquín. 1980, *Codex de Zempoala, Techialoyan E 705 Manuscript pictographique de Zempoala, Hidalgo, Mexique*, Mission Archéologique et Ethnologique Francaise au Mexique, México.

_____. 1990, *Amaxtl, Amoxtli. El papel, el libro. Los códices mesoamericanos. Guía para la introducción al estudio del material pictórico indígena*, TAVA, México. Colección de Códices mesoamericanos.

_____. 1992, *Códices Testerianos: Catecismos Indígenas: El Pater Noster*, Colección Códices Mesoamericanos, editorial TAVA, México.

_____. 1996, *Tlacuiloa, escribir pintando. Algunas reflexiones sobre la escritura azteca*. Glosario de términos, TAVA, México. Colección Códices mesoamericanos, 2.

León, Nicolás. 1968, *Un Catecismo Mazahua*. En jeroglífico Testeramerindiano. Introducción de Mario Colin, Biblioteca Enciclopédica de Estado de México.

León Portilla, Miguel. 1979, *Un Catecismo Náhuatl en imágenes*, edición Privada de Cartón y Papel de México, S.A. de C.V. México.

Mohar Betancourt, Luz María. coord. 2010, *Amoxcalli*, CD. Reproducido por el Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social. CIESAS- DF. México, DOCUMENTO: 078 *PADRE NUESTRO – BNF – 02v*.

Resines Llorente, Luis. 1992, *Catecismos americanos del siglo XVI*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo. Castilla y León, pp. 60

Rubial García, Antonio. 1998, La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII, *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, México, vol. XIX, núm. 73, pp. 266, 268, 269.

Molina, Fray Alonso de. 1984, *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana (1569)*, Introducción por Roberto Moreno, UNAM, México.

De la Torre Villar, Ernesto. 1981, “Estudio Critico”, en: *Doctrina Cristiana en lengua Mexicana, de Fray Pedro de Gante*, edición facsimilar de la de 1553, Editado por el Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, México, pp. 16, 36.

Ricard, Robert. 1986, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Valadés, Diego Fray. 2003, *Retorica cristiana*, Biblioteca Americana, FCE., Segunda Edición en español, México.