

N O T A S

Introducción

1. Véanse los estudios detallados de Lehmann y Smital 1929, Adelhofer 1974, así como sus bibliografías. Agradezco a Nancy Troike el haberme proporcionado sus extensas notas sobre esta materia.

Para la problemática de las cartas de Cortés, véase Wagner 1969; Nowotny 1960; Nicholson 1966a, pp.148-9; y como fuentes: Cortés 1963, Solís 1973.

La glosa en latín misma parece poder fecharse ca.1550, según el paleógrafo prof.dr.J.P.Gumbert (com.pers.).

2. Simons 1963, p.169. El duque de Bavaria debe haber sido Maximiliano I (1597-1651), líder de la liga católica en la Guerra de los Treinte Años. La palabra "saqueado" (pillé en el original francés) se explica probablemente por dicha guerra: Munich, la capital de Bavaria, fue saqueado en 1632. Entre los adversarios de Maximiliano I, un papel importante lo jugó el general Bernardo de Weimar (1604-1639), precisamente hermano menor del duque Guillermo. Agradezco a Lauran Toorians sus aclaraciones sobre esta época. El prepara un estudio sobre la historia del Vindobonensis en que discutirá las pruebas de que Maximiliano I, y probablemente ya un antecesor suyo, Albrecht V, han poseído el códice
3. El Códice Mendoza así llamado por el virrey de este nombre en México en 1549, contiene pinturas sobre la historia y las costumbres aztecas con un texto explicativo en español. Había sido publicado ya en 1625 por Samuel Purchas, e influyó en gran medida la opinión científica acerca de la pictografía mexicana: De Laet 1633, Lib.V cap.10, Kircher 1652-4, III, cap.4, Robertson 1777, Vol.2 p.286 ss. Robertson comenta sobre Vindobonensis (1777 Vol.2, p.480ss.), identificando correctamente escudos, pirámides y figuras humanas (llamadas "capitanes mexicanos en traje de guerra" por él) en la página 13; se equivocó en interpretar un altar como un bulto de mantas. Estos objetos y los puntos numerales le hicieron pensar que Vindobonensis era un libro de tributos, similar al Códice Mendoza. En una impresión posterior de su libro (1788, Vo.3 p.386 ss.) reconoció que los puntos numerales pertenecían a nombres calendáricos.
4. Clavijero 1976 p.XXXVI.
5. Fábrega 1899 p.7.
6. Acerca de la historia de las investigaciones sobre el México antiguo en general, véase Keen 1971, Bernal 1980.
7. Caso 1949.
8. Véase cap.IV:13, y también Smith 1973a, p.55 ss.
9. Smith 1973a p.57 ss.
10. Para observaciones metodológicas véase Kaemmerling 1979 (especialmente los artículos de Panofsky), y por ejemplo también Barthes 1971, Eco 1972, Hauser 1975, Uspensky 1976.

11. Caso 1958 pp.44-5, 1960 p.50 etc. Véase Smith 1973a p.75. Caso 1977 p.45 enfatizó además que "La historia de la nobleza mixteca y de la genealogía de los príncipes tiene, como frecuentemente sucede, y casi es la regla general en la humanidad, un origen divino. Siempre ha sido un buen argumento para consolidar el poder, sostener que quien manda lo hace por ser hijo de los dioses o haber recibido de ellos el mandato de gobernar. Como vamos a ver, la nobleza mixteca fundaba sus derechos dinásticos en su ascendencia divina, de acuerdo con muchos pueblos de Mesoamérica y en esto, como los toltecas, los mexicanos, los quichés y cakchiqueles y probablemente los mayas, hacían aparecer a Quetzalcoatl como el rey máximo de donde se originaban los troncos de los diversos reinos. La historia se une así con la Cosmología y el origen de los reyes está íntimamente unido al origen del Mundo y a la creación".
12. Burland 1966, 1970a, 1970b. Herbert Spinden (1935) por un lado había reconocido de modo admirable el carácter genealógico e histórico de este grupo de códices, así como el significado del cordón umbilical, del nombre calendárico etc. , y había sugerido una procedencia mixteca (elementos que ejercieron una gran influencia sobre Alfonso Caso, según el testimonio de Jiménez Moreno, véase Gaxiola y Jansen 1978 p.11). Por el otro lado Spinden dio demasiado importancia a la influencia tolteca y a la relación entre Quetzalcoatl y el planeta Venus . El Anverso del Vindobonensis, según él, trataba de tributos y obligaciones ceremoniales.
 Burland sigue las sugerencias no convincentes de Spinden acerca los toltecas y Quetzalcoatl e interpreta el Vindobonensis en este sentido. Característica de la confusión a que conduce esta teoría es su opinión que no haya conexión alguna entre el Anverso y el Reverso del Vindobonensis (1970 a p.153).
 Robert Chadwick (1971) ha tratado de combinar la historia mixteca con la tolteca: desafortunadamente sus teorías no solo malinterpretan continuamente las fuentes, sino también carecen de consistencia.
13. Nicholson 1978. Comenta sobre estas diferencias Nancy Troike (1978 p.553): "Especialistas de códices mixtecos ahora se han dado cuenta de que muchos de los términos y conceptos utilizados en los estudios anteriores de estos manuscritos actualmente reflejan una óptica más bien centro-mexicana y no-mixteca. Investigadores anteriores aparentemente han absorbido esta orientación centro-mexicana por lo mucho que se ha escrito sobre aquella región y la falta casi completamente de fuentes mixtecas correspondientes. Durante muchos años, por eso, los datos de los códices mixtecos han sido considerados desde esta perspectiva inadecuada y frecuentemente de modo imperceptible, aunque sin intención, distorcionados para conformarse a este modelo ajeno. Esto ha encubierto los problemas reales, ha confundido los esfuerzos para entender los significados de las escenas en los manuscritos y ha dilatado interpretaciones exactas."
14. Gabriel 1982.
15. Deloria 1975 p.94 . Sobre el elemento colonialista en la práctica antropológica, véase también Lewis 1973.
16. Formulación de Don Raúl García Alvarado. Compárese también Pérez 1982.
17. Deloria 1975 p.95.
18. Gabriel 1982.
19. Debo esta distinción a Doña Manuela Martínez, quien empezó una de sus memorables conferencias con decir que ella no iba a leer de papeles, sino que venía a dar lo que habían visto sus ojos, lo que habían oído sus orejas y lo que había sentido su corazón.
20. Nowotny 1959a p.220.
21. Chesneaux 1979 p.218.

Capítulo I

1. Nicholson 1961,1973,1976,1977, Robertson 1970, Schávelzon 1980. Influencias se notan hasta en Nayarit (Von Winning 1977) y Tulum (Miller 1974). Obviamente esta forma general de iconografía y pictografía fue compartida por diferentes entidades étnicas. Las variaciones regionales todavía no se han estudiado lo suficiente.
2. Para un índice de los códices mexicanos ahora conocidos, junto con una bibliografía, véase el censo de Glass y Robertson 1975. Una lista de manuscritos pictóricos mixtecos se encuentra en Glass 1975 p.67.
3. Véase Garribay 1964 (I) p.153. Pomar era, através de su madre, nieto de Nezahualpilli, rey de Tezoco antes de la conquista. Para una condenación contemporánea de la quema de libros véase Acosta 1962 p.288 (Lib.VI cap.7).
4. Abundan estudios antropológicos que hacen hincapié en "lo tradicional" en las comunidades rurales, demostrando la presencia de una impresionante herencia espiritual y material precolombina en nuestros días. Referimos tan sólo a los materiales recopilados por estudios como los de la Universidad de Harvard en Chiapas (Vogt 1979), de Ichon 1973 sobre la religión totonaca, de Van Zantwijk 1960 sobre Milpa Alta, o de Leyenaar 1978 sobre el juego de pelota. Es pertinente además la observación de Bartolomé 1979 p.25: "A partir del proceso revolucionario de 1910, México redescubrió la presencia de las nacionalidades indias, pero no se atrevió a repensar su futuro a partir de esa presencia. La literatura (reivindicativa), la plástica (el muralismo) y la política (el indigenismo), fueron manifestaciones 'hacia los indios' pero no 'con los indios'. Se construyó, tal vez, un nuevo 'nosotros', pero no se modificó realmente la distancia hacia 'los otros'. La comunicación siguió siendo vertical, unidireccional. Quizás no se supuso que después de cuatro siglos de dominación las etnias conservaban aún su propio rostro, que no deseaban cambiarlo, que todavía tenían mucho que decir y decirlo con su propia voz en su propia idioma. Que aún poseían lo que Malek llama 'ideología implícita', su ser cultural profundo, que les permitía (y permite) aferrarse a su propio mundo, negándose a ser otra cosa distinta de lo que son."
Para un estudio de la continuidad en relación específicamente con los códices, véase Van der Loo 1980.
5. El "holocausto al progreso" en términos de Van Kessel 1980; véase también Jaulin 1976, 1979. Nótese bien la diferencia entre indígenas e indigenistas (Gabriel 1982). Sobre la doble mentalidad véanse Pérez y Jansen 1979, Bonfil en Pereyra 1981. Observa Jean-Paul Dumont (en Jaulin 1976 pp. 286-87): "En realidad, bajo pretexto de ciencia que tenía como proyecto inicial establecer o restablecer una relación de igualdad entre nosotros, diferentes, se ha instituido una relación de dominación de la que apenas es necesario asombrarse puesto que el saber científico nace en la tradición histórica determinada de la cultura occidental y refleja, por lo tanto, a un nivel superestructural su expansionismo infraestructural. La prueba de ello es que con muy pocas excepciones, los antropólogos, tan ocupados en construir su carrera sobre la agonía de sociedades moribundas, se han guardado muy bien de intervenir para la salvaguardia y la integridad de los territorios y de las culturas sobre las cuales tratan..."
Véase también Lewis 1973.

6. Cortés 1963, p.31. Véase la discusión en Adelhofer 1974 pp.10-11. Se ha sugerido que estos dos libros fueron el Códice Vindobonensis por estar en Europa en 1521 (véase la Introducción), y el Códice Nuttall por ser "muy parecido" al Vindobonensis. No hay argumentos contundentes para sostener tal sugerencia. Thompson (1972 pp.3-4) prefiere pensar que los dos libros fueron códices mayas.
7. Mártir 1964-65 (II) pp.543 y 547-8 (Década V cap.10). Reconoce claramente la pictografía mexicana como escritura. La comparación con la escritura jeroglífica egipcia se justifica, tomando en cuenta que esta en aquella época todavía no estaba decifrada, pero resulta haber sido una pista falsa seguida ciegamente por varios autores posteriores.
8. Motolinía 1971 p.5 (epístola proemial).
9. Historia de los Mexicanos por sus Pinturas cap.I:2, en: Garibay 1973, p.23.
10. Durán 1967(I) p.228 (Calendario antiguo cap.2:14).
11. Motolinía 1971 p.5
12. Motolinía 1971 p.354 (IIa parte cap.15). Para el uso de tales pinturas en los litigios, véase Paso y Troncoso 1905, V p.30. Compárese el estudio de Galarza 1964 sobre un documento de este especie.
13. El Códice de Tecomaxtlahuaca se encuentra en el Archivo General de la Nación (Tierras 2692, exp.16); contiene una genealogía de los caciques precoloniales de Tecomaxtlahuaca, con una lista de las cosas que a cada uno de ellos se daba de tributo. Véase Schmieder 1930 p.78 ss.
14. Cantares Mexicanos f.57 V: Schultze Jena 1957 p.320.
15. Burgoa 1934a, p.210. Para una biografía de este autor tan importante para la historia oaxaqueña véase Arroyo 1954.
16. Burgoa 1934b(I) p.288.
17. Seler 1904.
18. Burgoa 1934b(I) p.319.
19. ibidem p.370.
20. Burgoa 1934(I) p.340. De Chalcatongo proviene el siguiente comentario:"Los mixtecos creemos que cuando se deja la vida terrenal , seguimos utilizando las mismas cosas en la otra vida. Por eso los muertos llevan parte de sus pertenencias en sus tumbas, sobre todo si son cosas que les han significado mucho en su vida."
21. Archivo General de la Nación (AGN), Ramo de Tierras, legajo 24, expediente 6 , f 12.
22. Idem f.14.
23. Acosta para esto se basó en informaciones que le fueron proporcionados por fray Juan de Tovar en una carta, reproducida como documento 65 en García Icazbalceta 1947(IV) pp.89-93. Tovar a su vez obtuvo sus conocimientos por entrevistar a historiadores indígenas de Tula, México y Tezcoco, "ancianos y principales, sabios en esto", quienes le explicaron varias "librerías que ellos tienen de estas cosas".
24. Acosta 1962 p.284 (Libro VI cap.4).
25. Idem p.289 (Lib.VI cap.7).
- 26.Véase la discusión en Eco 1978 p.294 ss.
- 27.Prem 1974 p.512.

28. Michele Mercati en 1589, citado por F. Anders en su introducción al Códice Vaticano B 1972 p.27.
29. Término de Mercati loc.cit. Se nota cómo la definición de la escritura a través de letras es una idea occidental y cómo muchos investigadores no lo-gramos transcender la mentalidad europacéntrica.
30. Como lo hacen Gelb 1976 y Diringer 1962. Es alarmante la plena ignorancia de ambos autores, que se manifiesta ya en que ilustran sus divagaciones con códigos que son obvias y notorias falsificaciones (!). Para una crítica más amplia de los prejuicios de Gelb, véase Whittaker 1980 p.10 ss.
31. Romances de los Señores de la Nueva España f 18V-19R: Garibay 1964(I) p.49. Nezahualcoyotl (1402-1472) fue gobernante de Tezcoco, filósofo y poeta. Para su vida y poesía véase Martínez 1975.
32. Cantares Mexicanos f 22 R: Schultze Jena 1957 p.110, Garibay 1965(II) p.31 Sobre los conceptos en la poesía nahuatl véanse también Van Zantwijk 1957 y Leon Portilla 1965.
33. Canción para un príncipe azteca, Tlacauepan, que murió en la guerra con Huexotzingo a fines del siglo XV. Cantares Mexicanos f23V: Schultze Jena 1957 p.120; Garibay 1965 (II) p.42.
34. Loc. cit.
35. Cantares Mexicanos f,22R: Schultze Jena 1957 p.112. Garibay 1965(II)p.32.
36. Cantares Mexicanos f34V: Schultze Jena 1957 p.186; Garibay 1965(II) p.78.
37. Cantares Mexicanos f31V:Schultze Jena 1957 p.166;Garibay 1968(III)p.21.
38. Romances de los Señores de la Nueva España f28V: Garibay 1964(I) p.74. "Su casa" es una metáfora para el más allá, la muerte.
39. Cantares Mexicanos f 28 V:Schultze Jena 1957 p.150; Garibay 1968(III) p.10.
40. Romances de los Señores de la Nueva España f41V: Garibay 1964(I) p.99.
41. Cantares Mexicanos f18V:Schultze Jena 1957 p.94; Garibay 1965(II) p.13.
42. Cantares Mexicanos f17R: Schultze Jena 1957 p.86; Garibay idem p.5
43. Cantares Mexicanos f19V:Schultze Jena 1957 p.98;Garibay idem p.20.
44. Cantares Mexicanos f19R: Schultze Jena 1957 p.94; Garibay idem p.14.
45. Romances de los Señores de la Nueva España f35R: Garibay 1964(I) p.85. En el tercer renglón el verbo es tlatlapana, "romper": puede referirse a algo que se destruye o a algo que nace como pájaro (rompiendo el huevo). Siguiendo una sugerencia de Rudolf van Zantwijk optamos por la última posibilidad, ya que el texto trata de la actividad creativa de Ipalnemoani (El por quien vivimos), y traducimos "prorrumpen". Aguilas y Jaguares refieren a los órdenes militares de los aztecas. En el contexto total parece también más adecuado traducir el verbo tlilania en renglón 5 como "trazar líneas negras", y no "tachar"(como lo hace Garibay).
46. Cantares Mexicanos f19V: Schultze Jena 1957 p.100; Garibay 1965(II)p.22.
47. Cantares Mexicanos f24R:Schultze Jena 1957 p.122; Garibay 1965(II) p.45. La "casa de Tamoan", claro está, es Tamoanchan.
48. Cantares Mexicanos f29R: Schultze Jena 1957 p.152; Garibay 1968(III)p.12.
49. Sahagún 1949, p.97.
50. Alvarado y Reyes sí se dieron cuenta de que el mixteco es una lengua tonal, pero no registraron los tonos. Por eso no es posible saber el significado preciso de nuhu aquí, ya que esta palabra según la intonación

puede significar "tierra", "fuego", "que contiene" y "Dios"

51. Burgoa 1934b(I) p.396. La historia a que se refiere el drama se relata en más detalle en op.cit.p.394.
52. Burgoa 1934a, p.417.
53. Burgoa 1934b(I) p.320.
54. Nowotny 1961; Caso 1967; Smith 1973a p.22 ss.
55. Jiménez Moreno 1961; Davies 1973 p.193 ss.
56. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.69 . Otras equivalencias se mencionan en Spores 1967 p.222 y Jansen: Three Mixtec Texts (en imprenta).
57. Códice Mendoza p.57A. Descripciones similares en Sahagún 1975, p.383 ss. (Lib.VI cap.30-38); Duran 1967(I), p.57 (Ritos y ceremonias cap.5); Garibay 1973 pp.123-4 y 149.
58. Término de Galarza. Compárese su análisis detallado del Códice Proceso de Cuautitlan (1964).
59. En la Mixteca y otras regiones existen varias costumbres con respecto al ombligo, que obviamente son una continuación directa de prácticas precoloniales. Dyk 1959 p.184 menciona unas costumbres en San Miguel el Grande. El trato cuidadoso y el entierro junto con elementos del padre o de la madre muestran el concepto de que el ombligo está íntimamente relacionado con el futuro del niño. En Chalcatongo oí de un caso en que el ombligo se guardó en un libro, para que el niño fuera estudioso. La actitud hacia las pares es similar. Herrera dice que las pares se entierran en una olla, y también en la actualidad se usan dos platos o una bolsa, para que no entre basura o tierra adentro que podrían hacer enfermar los ojos del bebé.
60. Estos términos son los que más se acercan al significado de los títulos mixtecos iya, "Señor" e iyadzehe , "Señora", que, según varias glosas, eran comunmente aplicados a los protagonistas de los códices mixtecos (véase Smith 1973b). Para los prefijos vocativos , véase Reyes 1976 p.18.
61. Herrera 1947, década III libro 3 cap.12.
62. Iconográficamente hablando, este ideograma puede interpretarse como un mecate para cargar, como un rayo de sol atado o como una diadema, véanse Nicholson 1966b; Jansen y Winter en imprenta.
63. Códice Ñumi, glosa en el Reverso que explica la genealogía pintada en el Anverso.
64. Probanza de Miltepec 1622 (AGN Tierras 637 f262V); véase Jansen , Three Mixtec Texts .
65. Herrera 1947, década III libro 3 cap.12. Como observa Spores 1974b, p.303, este principio contrasta con las costumbres aztecas y tarascas.
66. Probanza de Miltepec, véase arriba la nota 64. Los toho se asemejan a los pipiltin del mundo nahuatl. Por la escasez de estudios y la distribución desigual de fuentes, parece prematuro tratar de elaborar en más detalle las correspondencias en la estratificación social de mixtecos y nahuas. Remitimos a Spores (en Carrasco y Broda 1976 pp.207-220) como estudio básico. En la transcripción de los términos mixtecos del siglo XVI seguimos la ortografía de Alvarado y Reyes.
67. El sentido del término no es unívoco. Aurora Pérez (com.pers.) interpreta nday como ndaye(Alvarado)=ndai (Dyk y Stoudt), "fuerte, duro, áspero", y

- como una referencia al trabajo del campo que hace las manos ásperas.
68. RMEH II p.140. Alrededor de 1580 fueron escritas muchas "relaciones geográficas", documentos para proporcionar informaciones detalladas sobre la "Nueva España" al rey español, véase Cline 1972.
69. Utilizamos aquí un préstamo del nahuatl, maxtlatl, para la tela usada a manera de braguero, ya que encontramos demasiado folklórica la palabra "taparrabos". La Relación Geográfica de Nochixtlan explica que las sandalias, chissa en el mixteco local, eran hechas de fibras de maguey. Entre los señores el calzado se llamo dzeñe, "garabato", según Antonio de los Reyes 1976 p.76.
70. Relación Geográfica de Jicayán (RMEH II p.151). Compárese Códice Vaticano A p.61.
71. Códice Mendoza pp.60V-61; Sahagún 1975 p.362 ss. (Libro VI cap.23) . Actualmente los ancianos que intervienen con consejos para el matrimonio son los padrinos de la novia y del novio. En Tilantongo la novia es recibida en la casa del novio, se pone un petate para que ella se siente y se supone que entonces ya se olvida de su casa anterior. El novio se sienta sobre un banquito. Ambos cenan junto con los padrinos y los parientes.
72. Un análisis más detallado en Troike 1979.
73. Véase Smith 1973a, p.79 y Smith 1973b para un estudio del Códice Ñunaha, a veces mal llamado "Muro".
74. Burgoa 1934b(I) p.371.
75. Nuestro uso de los términos logograma e ideograma difiere de Gelb 1976 (seguido por Smith 1973a). Véase la discusión más abajo en párr.12.
76. Nowotny distingue más tipos de glifos que los tres mencionados aquí, y observa la escasez de los determinantes semánticos (1959 p.111). Creemos, sin embargo, que varias categorías de Nowotny ("elementos supérfluos" y "escrituras elípticas dobles") pueden ser considerados también determinantes semánticos, mientras que sus categorías c, cc, j, n, m, p, q pueden designarse también escrituras fonéticas. Véase el comentario de Prem 1974 p.525.
77. Entonces, se dice en Jaltepec, baja Nana Luisa - véase el comentario del prof. Wigberto Jiménez Moreno en Gaxiola y Jansen 1978, p.12.
78. Observación del prof. Luis Reyes. Tlachiaco no puede significar "Lugar de la (buena) Vista" en nahuatl correcto: ésto sería Tlachialoyan (Whittaker 1980 p.64). Sí puede significar "Vista en el Agua" o "Agua de la Vista" (tlachia-a-co) o "Mira hacia arriba"(tlachia-ahco), según Van Zantwijk (com.pers.). En general, hay que contar también con traducciones incorrectas o corrupciones en la pronunciación, ya que se trata de una región donde el nahuatl no era la lengua propia de los habitantes (Whittaker loc. cit.).
79. Para la identificación del glifo, véase Smith 1973a pp.58-60. Alvarado menciona "atravesar algo poniendolo de traves": yo saqndisindi, yo saqnino ndisindi. En Chalcatongo se dice cai ndiji ndava jiin sihn "poner atrevesado el travesano con el horcón", y jaharo huan caa ndiji "están cruzados tus pies".
- Las bigas cruzadas se interpretan con frecuencia como un aparato astronómico. Aunque no se rechaza la posible existencia de tal aparato, los códigos mixtecos no se prestan para comprobarla.
80. Nowotny 1959 b p.99; Smith 1973a p.65; Whittaker 1980 pp.81-82. El último sugiere que el complemento fonético es reforzado, poniendo los ojos al revés, ya

- que así aluden también a la raíz ixtlauh-, "invertir", "poner al revés".
81. La Piedra con Hoja aparece junto con Serpientes Entrelazadas en el Lienzo de Tlapiltepec, donde por su posición geográfica debe corresponder a Coixtlahuaca (Parmenter, en imprenta). En el mismo lienzo, Monte de Hojas se pinta como la sede de la dinastía de Coixtlahuaca - Caso 1961 lo identificó como el monte Yucu cuii "cerro verde", pero éste es un lindero (daño en el mixteco local) entre Tonaltepec (Yucu ndii) y Nativitas, como lo dice el mismo lienzo de Nativitas (Caso 1961 p.251) y no una cabecera. Proponemos, por eso, interpretar este Monte con Hojas como Coixtlahuaca. El Monte con Hojas en la esquina derecha superior del lienzo, sin embargo, probablemente sí representa Cerro Verde.
 82. La pictografía mexicana ha sido calificada adecuadamente como una arte conceptual por Robertson 1959.
 83. El Códice Telleriano-Remensis es una recopilación de diversas fuentes, con glosas escritas por diferentes personas, siendo el último comentarista fray Pedro de los Rios, dominico que murió en Puebla(?) entre 1561 y 1565. Robertson (1959) ha demostrado cómo el principio de la parte histórica fue copiado de un lienzo. El Códice Vaticano A es una copia del Telleriano-Remensis, con texto italiano. Su valor consiste en que se ha conservado completo, mientras que en el Telleriano-Remensis faltan algunas partes. Ambos códices contienen también una larga sección religiosa, que presenta las trece cenas del tonalpoalli y las fiestas del año azteca.
 84. Véase la representación en el Códice Mendoza pp.2,3V y 15V. Compárese el dibujo de Mamalhuaztepec, "Cerro de los Astillejos", en Mendoza p.7V. Para una descripción de la ceremonia, véanse Motolinía 1971 p.49 (I cap.16); Sahagún 1975 p.439 (VII cap.11).
 85. Compárese por ejemplo Tezozomoc 1975 p.514 ss.(cap.70), así como Torquemada 1975-79 (I) p.257 (lib.II cap.63) que menciona 72.344 sacrificados (entre ellos : mazahuas, tziuhcoacas, tzapotecas). Esta cantidad, igual que la en Telleriano-Remensis, con toda probabilidad es muy exagerada. Para un análisis de la ceremonia, véase Van Zantwijk 1977 p.223 ss. La bandera (pantli) es un índice característico del sacrificio humano; Sahagún (1975 p.415, lib.VI cap.43) menciona una expresión idiomática "Hete dado la banderilla que has de llevar a la muerte ...", significando "este es el último aviso".
 86. Smith 1973a p.33.
 87. Ixtlilxochitl 1975 (I) p.364.
 88. Mendieta 1971 p.246 (lib.III cap.28).
 89. Relación de ...Michoacán 1977, pp.13,155 y passim. Compárese Tezozomoc 1975 p.300.
 90. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.44. El color negro, típico de los sacerdotes, se debía a tizne, o a una mezcla, llamada teotlacualli, "comida divina" en nahuatl, que se preparaba quemando arañas, alacranes, ciempiés, culebras etc. en un brasero y después echando la ceniza en un mortero junto con "gusanos negros peludos que solo el pelo tiene ponzoña" y los halucinógenos piciete (nicotiana rustica) y ololihquí (rivea corymbosa). "Todo esto amasaban junto con tizne y echábanlo en unas olletas y jícaras y poniéndola delante de este dios como comida divina. Los cuales embijados con ella era imposible dejar de volverse brujos o demonios, y ver y hablar al demonio". Durán 1967 (I) p.50 ss. (Ritos cap.5).
- Los detalles de la indumentaria sacerdotal y del culto han sido descritos

con bastante solidez no solo por Durán , sino también por Motolinía, Sahagún, Ruiz de Alarcón y otros autores.

91. Véanse Sahagún 1975 p.164 ss (lib.II apéndice 3); Códice Vaticano A p.55 etc. Compárense Joralemon 1974 y P.Furst 1976.
92. Motolinía 1971 p.12 (epístola proemial). Sobre la naturaleza compleja de Quetzalcoatl véase López Austin 1973 , y Nicholson 1979.
93. Véanse Códice Vaticano A p.9; Sahagún 1975 p.32 (lib.I cap.5); Informantes de Sahagún 1958 p.116; Durán 1967 p.61 ss (Ritos cap.6).
94. López Austin 1973 p.118 ss.; Eschmann 1976 p.174 ss.
95. Para este grupo de códices, véase la introducción de F.Anders a la edición facsimilar del Magliabechiano, así como Glass y Robertson 1975 pp.155-6.
96. Este texto deriva el nombre Pahtecat1, de pahtli , "hierba medicinal" en náhuatl. La misma glosa identifica a este Dios como el marido de la Diosa del maguey, Mayahuel.
97. Motolinía 1971 p.339 (II cap.11); Acosta 1962 p.314 (VI cap.26); etc.
98. Garibay 1973 p.147. Compárense Vaticano A p.11, que describe el signo Flor (que se combina en Borgia con el metate quebrado) en términos ya cristianizados como símbolo de "la brevedad de la vida, que pasa rápido como la rosa o la flor".
99. Nowotny 1961 p.219 ss. ; Caso 1967 p.31. Cabe observar que el último día del tonalpoalli fue patronado por los dos últimos Dioses de la serie de nueve (Nowotny 1961 p.4), de modo que cada tonalpoalli correspondía a 29 ciclos completos de los nueve Señores de la Noche, y cada nuevo día Lagarto estaba bajo los auspicios del primer Dios , Xiuhtecuhtli.
Una representación clara, que sirvió de base para la descripción siguiente, es Borgia p.14 (Nowotny 1961, p.26, lámina III).
100. Sahagún 1975 p.494 (lib.IX cap.3).
101. Compárense Telleriano Remensis p.23V: "Iztapaltote, pedernal o cuchillo del guerrador o desdichado o dolorido; más propio es dezir pedernal sangriento del dolorido".
102. Un mito en la Histoyre du Mechique (Garibay 1973 p.110) relata cómo el Dios del Maíz era hijo de Piltzintecuhtli y Xochiquetzal y cómo, cuando fue enterrado, brotaron plantas alimenticias de todas las partes de su cuerpo. Compárense el himno de Xochiquetzal (Sahagún 1975 pp.897-8).
103. Sahagún 1975 p.35(lib.I cap.11)
104. Sahagún 1975 p.36 ss (lib.I cap.12) la llama "otra Venus" de la misma manera que en la actualidad investigadores a veces describen el temazcal como "un tipo de sauna". Véase el estudio monográfico de Mönnich 1969.
105. El nombre Tlaloc contiene la palabra tlalli, "tierra", y puede significar "Pulque de la Tierra", o según Thelma Sullivan "El que es hecho de tierra". Véase Knab 1979.
106. Nowotny 1961 p.26.
107. Nowotny 1961 p.226. Los mismos colores direccionales se mencionan por ejemplo en Acosta 1962 p.282 (lib.VI cap.2). Naturalmente no se trata de asociaciones fijas, sino de un sistema de oposiciones.
108. Van Zantwijk 1977, p.61 ss.
109. Véanse las observaciones de Uspensky 1976 sobre los iconos rusos.
110. Los términos aquí presentados provienen de la semiótica, pero son usados con cierta libertad, por razones de sencillez y de la especificidad de la iconografía mesoamericana. Estamos todavía muy lejos de un verdadero aná-

lisis semiótico de los códigos.
111.Galarza 1967.

Capítulo II

1. Brautigan 1978. Para otras teorías descabelladas, véase Wauchope 1974. Concordamos con lo expresado en Adams 1977 p.7: "Todas esas teorías se pueden considerar como manifestaciones de un racismo implícito" y lo dicho por Pedro Portugal (en Jaulin y Portugal 1980 p.17): "Nuestro pueblo se ha destacado por sus obras arquitectónicas, por su especulación filosófica, por sus matemáticas y su astronomía, etc. Para explicar mucho de esto, los europeos sólo pueden pensar en la intervención de extra-terrestres, en atlantes etc. Como se nos piensa como campesinos semi-desnudos, se nos supone imposibilitados de ser los autores de esas obras."
2. Una mención breve de algunas interpretaciones anteriores se encuentra en Furst 1978 p.2 ss. Después de la publicación de Furst ha aparecido el libro de Melgarejo Vivanco 1980, dentro del cual, sin embargo, no hay tesis serias que analizar. Sobre la importante obra de Furst misma se harán algunos comentarios específicos más adelante.
3. García 1729 p.327 (lib.V cap.4).
4. Véase Furst 1978 p.68. Es uno de los grandes errores de Melgarejo Vivanco interpretar esta lista de topónimos y fechas como "anales", como un relato de acontecimientos históricos entre 977 y 1362 d.C.: para construir acciones debe recurrir continuamente a la fantasía, para construir una secuencia de fechas debe postular de modo arbitrario varios saltos hacia adelante y hacia atrás de los ciclos de 52 años involucrados, Más claro lo vio, ya al principio del siglo pasado, el sabio alemán Alexander von Humboldt: "No existe periodicidad en las páginas...y las fechas, que es lo más raro, se hallan colocadas de una manera que no corresponde al orden en que aparecen en el calendario mejicano ". (1968 p.220)
5. Furst 1978 p.219
6. Reyes 1976 p.I.
7. Smith 1973a p.75.
8. Smith 1973a p.47.
9. Burgoa 1934b (I) p.274.
10. Una discusión amplia del amole en Santamaría 1974 p.63-4.
11. Smith 1973a p.51.
12. Compárense las descripciones topográficas en fuentes nahuas, como enumeraciones de elementos fácilmente representables en pictografía, por ejemplo Historia Tolteca Chichimeca F.15V (172).
13. Spores 1967 p.167
14. Paso y Troncoso 1905 (I) p.49 (ortografía modernizada) . En los años '70 el municipio de Santa María Apazco tenía una población de casi 3000 personas y San Pedro Jocotipac más de 1000 personas.
15. Gerhard 1972 p.285 ss. Documentos en el Archivo del Juzgado de Tepozcolula (Romero y Spores 1976) mencionan a un cacique Don Domingo de San Pablo y Alvarado en 1677 (AJT 35:79) y a los curas Don Francisco Rendón en 1723

(AJT 42:16f 308) y Don Francisco de Salas entre 1732 y '38 (AJT 42:9f39V, 10f4V, 12f23, 14f115V, 15f64). Sobre los linderos se encuentra información en AGN, Tierras 3559:1 y en el Archivo del Pueblo (un manuscrito que refiere a Don Manuel Baptista Alvarado, cacique del pueblo de Apoala... en 1806). El IX Censo General de la Población nos dice que el pueblo (centro) tenía 798 habitantes en 1970, y con todos los rancherías casi 2000. Cook y Borah 1968 calculan la población de toda la parroquia en 1569 haber sido de 4448 personas (p.69), los tributarios del pueblo en 1590: 630 y en 1661:269 (!)(p.71). En 1746 hubo en el pueblo 58 familias según Villaseñor y Sánchez (IV)p.172 (lib.IV cap.15).

16. Burgoa 1934b(I) p.274.
17. Nowotny 1948b p.186.
18. En el Vindobonensis p.20 se ve el mismo lugar: las bolas o pelotas parecen ser de la misma substancia que el piciete de la ofrenda (véase cap.III:). Compárese Nuttall p.4.
19. Característico de Macuilxochitl (y otros Dioses semejantes como Macuiltochtli) es la figura blanca en forma de mano o mariposa impresa sobre la boca, llamada motenmacpalhuiticac en nahuatl, véase Informantes de Sahagún 1958 p.144.
20. Smith 1973 b p.65 ss. Véase también cap,V:4.
21. Burgoa 1934b(I) p.275.
22. Gaxiola y Jansen 1978 p.12.
23. El único cuyo nombre calendárico aparece en Vindobonensis es Sr.5 Lagartija, pero en Vindobonensis pp.37,22,21 no tiene el sobrenombre "Lluvia".
24. Burgoa 1934b(I) p.277; compárese Torquemada 1975(I), p.285 ss (lib.II, cap.75) y Telleriano-Remensis p.42
25. Caso 1969 p.191 ss. Este paralelo apoya la idea de que la Tumba 7 fue utilizada por mixtecos.
26. Caso 1969 p.197 lam.XXXVI. El número siete probablemente no es casual, piénsese en los siete grupos de Chicomoztoc y en lo que Van Zantwijk (1977 p. 54, passim) llama el "Modelo Aztlan".
27. Don Raúl García Alvarado y el maestro Ubaldo López presentaron una versión similar de esta leyenda en la Mesa Redonda de Leyendas Indígenas en Oaxaca en 1979.
28. Esta versión, poco conocida en Apoala, me la contó Don Hipólito Hernández de la ranhería Jazmín Morelos. No estaba seguro de la cantidad de ñuhu, "reyes", que salieron del árbol, si eran tres, seis o siete.
29. Versión contada por Don Alvaro Ramos , quien dijo haberla leído en un libro . No pude averiguar en qué libro.
30. Villaseñor y Sánchez 1746 (IV) p.135 (cap.6). Copia de este texto, escrito a máquina, fue depositada en el archivo municipal de Apoala en 1920 por el presidente municipal Don Narciso Jiménez Alvarado.
31. Compárese las observaciones de Furst 1978a p.219. Entre los aztecas el nacimiento del sol caracteriza a toda una "creación" o "edad" (Vaticano A p.4V ss).

32. Véase Furst 1978a p.143. Compárense también los relatos nahuas sobre una pareja que sobrevive el cataclismo de una creación anterior dentro de un ahuehuate (véase cap.VII:2).
33. Furst 1977, 1978a p.135 ss; Ibach 1980 (con texto en mixteco).
34. Caso 1969 p.191 identifica los árboles de origen en el Hueso 203i de la Tumba 7 como pochotes o ceibas espinosas. Obviamente tal identificación debe suponer que los pintores mixtecos referían a la ceiba o pochote por su conocida importancia ideológica (entre los mayas por ejemplo) y no porque realmente estuviera creciendo en la Mixteca Alta.Furst 1978a p.143 prefiere identificar el árbol en Vind.p.37 como ahuehuate , y presenta argumentos muy interesantes.
35. Para los zapotecos, véase Burgoa 1934b(I) p.412; para los nahuas véase cap.VII:2. La crónica quechua de Francisco de Avila cap.9 (Trimborn y Kelm 1967 p.61) describe cómo ciertos grupos sociales en Huarochiri originaron creciendo como frutas de un árbol o saliendo de la tierra.
36. Nuttall p.11 muestra una mujer , Sra.5 Viento , con una orejera angular.
37. Códice de Yanhuitlan lam.XV (en cuentas de oro); Vaticanus B pp.85-6 (como tesoro en una caja); Paddock 1966 Plates 21 y 22 (en cerámica policromada); Caso 1969 lam.XI (en un vaso de tecalli); Vindobonensis p.42-III y Borgia p.45 (en altares); Lienzo "de Yolotepec"(en el topónimo); Borgia pp.7,71 et passim (en troncos); Borgia p.61 (en un vaso, y como elementos en un tocado; Borgia p.17 (en la pintura facial de Xochiquetzal) etc.
 Flechas y anillos juntos aparecen como signos que caracterizan uno de los cielos, en Vaticanus A p.IV (fig. 61), donde son interpretados como irradación de tonalli por López Austin 1980 (I) p.229.
38. Magliabechiano p.59; Sahagún 1975 p.40 ss.(lib.I cap.14).
39. Códice Fonds Mexicain 20; compárese Borgia pp.47-8, Vaticano B pp.77-9 y la discusión en Nowotny 1961 p.223. Para Tlazolteotl como mujer desnuda, véanse Borgia p.14,72, Fejérváry Mayer p.17.
40. Sahagún 1975 p.315.
41. Magliabechiano p.77 muestra su cara encima de la entrada del baño. Véase Jansen y Pérez 1980. También los aztecas llamaron Toci , "Nuestra Abuela" a Tlazolteotl (véase Mönnich 1969).
42. Este término no lo entendieron algunos ladinos en Jaltepec que me dijeron que los que bañan a la gente en el temazcal "hablan a la china".
43. Dyk 1959 así como Jansen y Pérez 1980 dan versiones de la Mixteca Alta. El mito es muy difundido: en forma similar lo conocen triquis, chatinos, chinantecos, zapotecos, nahuas (por ejemplo Reyes García 1976 p.70 ss) y otros pueblos. Además es una versión local del mito de los gemelos, hijos de / educados por un animal, que son "heroes culturales" y se vuelven sol y luna o venus - un mito muy popular en el continente americano y también conocido en otras partes del mundo (piénsese en Rómulo y Remo, Castor y Pollux, etc.).
44. Códice Tudela fol.125 r.; compárese Borgia p.53, Vaticano B p.96 y Vaticano A p.54 (Nowotny 1961 p.214). Sobre la piel del venado se han distribuido los veinte signos de los días. La idea es que la persona que nace en un signo determinado tendrá las calidades de la parte correspondiente del venado. La figura fue utilizada además en diagnosis y terapia medicas. Po-

dríamos entonces entender el "venado de nuestra carne" también como un "venado de nuestro destino". Es conocida la asociación del venado con las Deidades solares (véase abajo nota 55): su nombre calendárico esotérico 7 Flor (Ruiz de Alarcón 1953 p.178) lo conecta específicamente con el Dios solar *Hiltzintecuchtli* y con *Tonacatecutli*, "Señor de nuestra carne" (Vaticano A f.12V; compárese Reyes García 1976 p.143).

45. Furst 1978a p.318. Corona Núñez 1967(IV) p.88 va demasiado lejos en especular sobre "ese jeroglífico doble, atado, que hemos llamado 'olin', y que puede significar el sacrificio del sol en el juego de pelota, pero esto como mera posibilidad". Nowotny 1948b, p.187 piensa que son "llamas", mientras que para Melgarejo Vivanco 1980 p.100 se trata de un "atado de huesos". Caso 1977 p.38 lo identifica correctamente como un símbolo de "ofrenda", pero lo incluye en una especulación nada convincente sobre signos de los meses en los códices mixtecos.
46. Véase las observaciones en este sentido del Dr. Wigberto Jiménez Moreno (en Gaxiola y Jansen 1978, p.12).
47. Sahagún 1975 p.102 lib II cap.21 , p.494 lib.IX cap.3, etc. El saludo de las cuatro direcciones persiste en muchos rituales modernos, por ejemplo en la danza de los voladores.
48. Esa porción del *Vindobonensis* fue aclarada en forma definitiva por Nowotny 1948b p.187 y su sentido general se entiende con relativa facilidad. Véanse también Corona Núñez 1967 (IV) p.88 y Furst 1978 a p.139. Antes, Kreichgauer 1917 p.33 desde su perspectiva astralista no la supo interpretar sino como "un grupo simbólico del oriente" sin lazos con lo demás del códice. Pero en 1980 Melgarejo Vivanco (p.100) todavía da una descripción muy confusa , sin entender que se trata de una boda. Además propone que el Año 9 Conejo Día 5 Viento corresponde a 1358 d.C. sin darse cuenta que tal cosa es imposible en vista del paralelo en Bodley pp.40-39.
49. Herrera : década III lib.3 cap.12. Compárense Schultze Jena 1938 p.83 ss, Dyk 1959 p.191 ss. y por ejemplo Reyes 1976 p.72 ss. En Apoala un embajador de este tipo se conoce como toho nisahnu, "señor anciano" , un término que se usa también para designar personas ancianas, o sea de autoridad, en general (véase Jansen, *Three Mixtec Texts*). Alvarado traduce "embaxador" de modo más específico: tai sanai dudzu canu, "hombre que tiene las palabras grandes", y expresiones sinónimas. Hay otros ejemplos de tales embajadores en los códices. En Selden p.6-IV y p.7-I Sra.9 Hierba arregla el casamiento de Sra.6 Mono (de Jaltepec) con Sr.11 Viento. Conforme a lo dicho por Herrera, Sra.9 Hierba recibe muchos regalos preciosos. En Bodley p.39-II Sr.1 Lagarto actúa como embajador, llevando el hijo del Sr.5 Viento y Sra.9 Lagarto (los mismos de Vind.p.35) a su novia.
50. Observación de Don Mayolo Alvarado de Apoala, quien agregó que acaso así el novio no se pudiera haber negado.
51. Smith 1973 a p.31.
52. Caso 1960 p.51 sugiere que este personaje podría ser el "mítico Dzahuindanda", mencionado por Burgoa 1934b(I) p.319. Este sin embargo era un capitán en Achiutla en el siglo XV y por lo tanto ni remotamente relacionado con Sr.5 Viento. Aurora Pérez observa que Dzahuindanda no significa precisamente "Lluvia que baja", sino "Lluvia que se va", dicho cuando se despeja el cielo y termina de llover.

53. Por la posición que ocupan Sra.3 Lagarto (Vind.pp.32 y 1) y Sra.5 Lagarto (p.27) en las listas de personajes, se puede deducir que se trata de la misma persona. El hecho de que el nombre 3 Lagarto se refiere al día después de 2 Flor, que es el nombre de su compañera (Vind.p.1) , nos hace pensar que éste es el nombre correcta. Entonces es posible pensar que el autor del Bodley interpretara 3 Lagarto como 3 Serpiente, ya que Lagarto y Serpiente son signos algo similares.
54. Caso 1960 p.51; Furst 1978a p.139 ss.
55. Venado y conejo tienen varias asociaciones, siendo la más obvia la con sol y luna (véase por ejemplo Borgia p.33). Lehmann (en Lehmann y Smital 1929 p.28) así como Nowotny 1948b, p.188 y Corona Núñez 1967 p.90 los interpretan en este sentido. El contexto , sin embargo, es de plantas y de piedras y no parece tratar de asuntos astrales. Caso y Furst no siguen la sugerencia de una asociación con sol y luna, sino se limitan a enfatizar el carácter mítico de los descendientes de Sr.5 Viento y Sra.9 Lagarto. Melgarejo Vivanco 1980 p.101 especula "si al conejo se le considera nexo con el octli, el venado lo tendría con el mezcaltl", lo que no convence.
- Nuestra interpretación encuentra apoyo en una expresión metafórica nahuatl, registrada por Sahagún 1975 p.417 (lib.VI cap.43): "te has hecho conejo, te has hecho venado", que significa que uno anda como salvaje, libertino - compárese López Austin 1980 (I) p.446.
56. Sahagún 1975 , p.321 lib.VI cap.9, menciona el gesto de desnudarse ante una Deidad como muestra de humildad y devoción. En Fejérváry Mayer p.44 el Dios Tezcatlipoca lleva una tela similar en los hombros, pero no está desnudo. Las diez parejas que siguen no han recibido mucha atención de parte de los diversos comentaristas. Röck 1935 pp.199 y 201 basó sobre Vindobonensis p.34-III/IV su idea errónea de que la lectura de cada página se leyerá de la izquierda (inferior) hacia la derecha (superior), o sea de manera opuesta a la que ahora es generalmente aceptada. Vio en las diez parejas el crecimiento de los gemelos lunares (luna llena y luna oscura) conforme a su interpretación astralista del total. Así en p.34-III leyó (de arriba hacia abajo, pues...): los dos hermanos cargados en canastas , el desarrollo de sus dientes de leche, cómo empezaron a caminar, su primera ceremonia y la primera enseñanza. También Melgarejo Vivanco 1980 p.101 piensa en la llegada o el crecimiento de un niño, viendo en la última pareja (p.34-IV arriba)"la criatura ya sentada" y un "tlacuache, seguramente su nahual". Su conclusión, como siempre, no tiene lazo causal con el texto pictográfico, sino brinca hacia lo incontrolable, de modo semejante a Kreichgauer o Röck: "Todo esto deja la impresión de considerar el año 1362, del segundo tránsito de Venus por la superficie solar, una nueva etapa...."
- Supérfluo decir que no se puede ver en esta lista el retrato de un niño que crece. Una figura masculina acostada en un recipiente dista mucho de ser un niño en su cuna.
- Para los seres que cuidan lugares específicos (ohuican chanêquê en nahuatl) véase López Austin 1980 (I) p.273, y compárese por ejemplo García Manzanedo y De García 1959.
57. En Nuttall p.15 (véase abajo cap.V:9) se ve una ofrenda similar a la Sra. 1 Aguila. Además Sr.1 Hierba y Sra.1 Aguila están presentes en la boda en Nuttall p.19, con la fecha Año 10 Casa Día 2 Aguila.
58. Van Zantwijk 1977 p.20 et passim; Flanet 1977 p.116: "El Cielo y el Infierno católicos tienen su correlato en la cosmología puramente mixteca: las almas malas van al miñi'ino (Charco del Espejo), en las tierras bajas de Jamiltepec; en la cima del Monte Viejo está el Cielo mixteco."

59. García 1729, p. 327 (lib.V cap.4)
60. Furst 1978a p.14.
61. Información de Don Fidelio Cruz Miguel. En general, el nombre mixteco de las Pléyades es yucu, "montón", término que también se conoce en Tilantongo, y que corresponde al nombre de esta constelación en otras lenguas indígenas (miec en nahuatl).
62. Traducción de Recinos (9161 p.23); compárense las sugerencias de Alfonso Caso sobre este prólogo en el cielo (1977 p.45 ss.).
63. Garibay 1973 p.25.
64. Furst 1978 a, pp.18-20.
65. Sugerencia de Aurora Pérez (com.pers.)
66. Furst 1978a p.318, p.22 et passim. Una comparación con las semillas de las frutas, llamadas "huesos" en español, como la hace Furst, se impone. Pero en mixteco el "hueso de fruta" tiene su término especial: jítz (Chalcatongo) o site (Alvarado), que difiere de yáqui (Chalcatongo) o yeque (Alvarado), que designa al hueso de un esqueleto.
67. Compárense el Popol Vuh, trad.Recinos (1961 p.25): "Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas".
68. La cantidad de diez lugares "primordiales" es interesante en vista de que también son diez los fundadores de Tenochtitlan en Códice Mendoza p.2, donde su presencia es directamente asociada con los principios de orden espacial-social (Van Zantwijk 1977 p.59 ss.).
De los seis pueblos, el Lugar Blanco no aparece como una cabecera importante en los códices. Zaachila, la capital zapoteca se llamaba en mixteco To-cuisi, "Señor Blanco", pero no hay pruebas para identificar este Lugar Blanco como tal (véase Jansen 1982, para un posible identificación del glifo mixteco de Zaachila).
El Lugar del Trono es tal vez el mismo que aparece asociado con Río de la Tuza en Bodley p.28-I, pero no se sabe su localización. Santa María Ipalapa en la Costa se llama Nuu Tayu, "Lugar del Trono" pero faltan argumentos para decir que este es el lugar referido en Vindobonensis p.52. El Lugar del Trono en Bodley tiene lazos dinásticos con Achiutla y Tlaxiaco, por lo que se preferiría buscar esta cabecera en la Mixteca Alta.
El Lugar de los Bastones "Quincunx" tampoco se puede localizar, por no saber el nombre mixteco de ese bastón especial. Aparece un glifo similar en Bodley p.6-IV y Nuttall p.23, como cabecera de un príncipe procedente de Tamazola (véase cap.IV:13). Para el término "quincunx", véase abajo nota 110.
69. Así lo sugiere Nowotny 1948b pp-177-178 implícitamente. Para Corona Núñez se trata de un templo de conchas (sic) o de nacimiento y de un templo del asiento divino, tal vez representaciones del Omeyocan, el lugar de la dualidad (1967 IV p.54). También Melgarejo Vivanco 1980 p.90 (que quisiera a Corona Núñez lo menciona en su bibliografía) malinterpreta los plumones como conchas y, con mucha fantasía, lee: "el primero, semicircundado por un sartal de conchas marinas, dice ya no estar el dios en el santuario, y el segundo lo acentúa, mostrando el trono desocupado; debe ser un interregno..." Que el contexto no habla de Deidades presentes o ausentes en sus templos ni de algo como interregnos, no le preocupa a Melgarejo. Mientras, no se trata de conchas, sino de plumones. Un mismo templo aparece en el Lienzo Selser II

- (no publicado) con la glosa yuq tnumi "Templo de Plumas" (aparentemente un glifo toponímico). El trono es tayu en mixteco, de modo que el segundo templo tal vez se debe leer yuq tayu. Los plumones juegan un papel importante en el sacrificio (cap.I:9), mientras que el trono puede indicar autoridad. Yuhuintayu, "petate, trono", es el término antiguo para cacicazgo (corresponde al nahuatl icpalpan petlapan). En San Pablo Tijaltepec hasta hoy día las autoridades del pueblo se llaman tata teyu, "señores del asiento".
70. Según Alvarado "Altar del demonio" es tayu cuacu, o sea "asiento (tayu) del ídolo (cuacu)". El estar sentados sobre altares, por eso, puede definir a los ancianos como cuacu, "objetos de culto". La palabra cuacu se usa hasta hoy en San Pablo Tijaltepec.
71. Una interpretación similar la hace Furst 1978a p.93.
72. Furst 1978 a p56. Véase también abajo cap.III:1.
73. Herrera década III lib.3 cap.12.
74. Un ejemplo muy claro: Sr. 1 Lagarto y Sra. 1 Lagarto que inician el linaje de Templo del Jaguar, en el Códice Egerton p.5. El día 1 Lagarto es el primero del tonalpoalli, y sin duda fue por eso que se escogió como nombre de los reyes fundadores: salimos de la historia factual y entramos en la ideología, donde los hechos y los individuos deben conformarse a modelos conceptuales. Por la asociación de Sr. 1 Venado y Sra.1 Venado con Quetzalcoatl es interesante recordar que Quetzalcoatl mismo era gemelo (en nahuatl la palabra coatl significa tanto serpiente como gemelos, cuate.) (Compárense las notas 90 y 94).
75. Nowotny 1961 p.218.
76. Dahlgren 1966 pp.262-3. Véase abajo cap.II:13 para una interpretación del sobrenombre "Caverna".
77. La representación del Humo como un ser que hiere (con cuchillos y garras) corresponde a la expresión mixteca ñuhma jatu (Chalcatongo), "humo que duele", que se dice del humo que molesta los ojos y la garganta. Un 'ser de ule' es descrito por Sahagún 1975 p.116 lib.II cap.25: "unas imágenes de dioses, hechas de aquella goma que salta y es negra y la llaman ulli; llamaban estas imágenes ulteteo que quiere decir dioses de ulli".
78. Herrera década III lib.3 cap.13.
79. García 1729 p.328. Véase abajo cap.II:13.
80. En conversación casual, amigos de Chalcatongo identificaron al primero (serpiente de pedernales) como coo yuchi, al sexto (serpiente de lo podrido) como coo tehyu y al séptimo (serpiente-esqueleto) como coo yiqui. Por falta de conocimientos zoológicos no traté de identificar las diferentes especies. Pero creo que para un mixteco, conocedor de la materia, en el futuro resultará fácil determinar cada clase de serpientes a que se refiere el código.
- Una palanca coatl "serpiente podrida" también es mencionada por Sahagún 1975 p.654 lib.XI cap.5.
- López Austin 1973 p.62 discute la naturaleza serpentina de algunos dioses de los aztecas, tal como se ve en el Códice Azcatitlan pp.VI, VII,XI, y la explica por el contacto con el ámbito frío del interior de la montaña de origen. También para los mixtecos el carácter de las serpientes es frío.

Es pertinente observar que varios de los nombres calendáricos de personajes de este Grupo I tienen también importancia en el mundo nahuatl (véase el catálogo útil de Caso 1967 p.190 ss.): 7 Serpiente por ejemplo es un nombre de la Diosa del Maíz, 7 Lluvia aparece como una Deidad de los mercaderes, 7 Aguila es un nombre esotérico de las pepitas de calabaza etc. Otros aparecen como fechas rituales en los códices religiosos: Fejérváry-Mayer por ejemplo muestra en p.6 a 1 Viento, en p.12 a 7 Viento, en p.14 a 4 Lagarto (véase Van der Loo 1980 para una explicación de esas escenas). Los relatos sobre creaciones ("soles") anteriores mencionan con frecuencia los números 4 y 7 (Códice Chimalpopoca 1975 pp.5 y 119). Pero los personajes con dichos nombres en estas páginas del Vindobonensis no muestran una afinidad en carácter con tales seres o fechas. La correspondencia parece ser limitada a la circunstancia que tanto mixtecos como otros pueblos mesoamericanos escogieron para personajes importantes en su mitología nombres calendáricos que ocupaban posiciones especiales en el calendario ritual, conforme a principios de orden que en su mayoría nos escapan todavía (véase sin embargo Van Zantwijk 1977 p.133 ss. para un análisis de la estructura temporal y espacial del ritual de los mercaderes).

81. Una costumbre muy similar se relata en Garibay 1973 pp.130-31. Compárese Serna 1953 p.231: "Piensan que los arboles fueron hombres en el otro siglo ... y que se convirtieron en arboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan....los saludan", etc.; compárese López Austin 1980 (I) p.396.
Dyk 1959 pp.18-19 presenta un relato mixteco de cómo los nopales originalmente eran espíritus (chohli).
82. García 1729 p.328 lib.V cap.4.
83. Anders 1976 p.25. Véase también su bibliografía sobre este interesante tema.
84. Dyk 1959 p.17: "Te vina ja ni quii juisiu jiin ja ni cana ndicandii te ni ndihá ñayávi ni canduu-i yuu".
85. El Popol Vuh, libro de las antiguas tradiciones de los Quiché en Guatemala, relata como dos gemelos (Hunahpú e Ixbalanqué), protagonistas de su mitología y héroes culturales, vencieron a estos dos seres primordiales, de quienes se dice que "Zipacná jugaba a la pelota con los grandes montes" y "Cabracán movía los montes y por él temblaban las montañas grandes y pequeñas"(traducción Recinos 1961 pp.34-5).
86. El sacerdote Sr. 7 Lluvia es claramente otra persona que el Sr.7 Lluvia "Xipe", que pertenece al Grupo III y aparece por primera vez en Vindobonensis p.33.
87. Nowotny 1948b p.179 (compárese la discusión en Furst 1978a p.67).El signo del año con un punto aparece por ejemplo en Sierra p.9 donde se dice que se gastó 73 pesos para "los alimentos durante un año"(ytlaqual cexiuhitica en el texto nahuatl) de Doña Catalina, del gobernador y de los principales (pipiltin).
88. Los gestos y el color de las manos de los primeros personajes parecen tener un significado especial, desconocido por nosotros. Los dos hombres de piedra tienen una mano azul. Tal vez es un índice de alguna costumbre o status. Sahagún 1975 p.143 lib.II cap.34, por ejemplo, describe cómo los esclavos que serán sacrificados en la fiesta de Panquetzalitzli deben poner sus manos en tinta azul y dejar impresas en las casas de sus amos:tal acto no concuerda con el contexto del Vindobonensis p.50, y en sí no puede

explicar esas manos azules allí, pero sí nos hace concientes una vez más de qué poco entendemos todavía de tales detalles significativos en la pictografía. Beyer en un estudio breve (1965 pp.476-81) interpreta el color azul como asociado en forma general con el agua (e indicando una "naturaleza acuática"), o con el cielo azul.

89. Por el desgaste de la orilla de la página puede ser que se trata de un sacerdote Sr.10 Lagartija. Entonces se podría buscar un paralelo con el anciano que jugó un papel principal en la fundación de la dinastía de Jaltepec en el Códice Selden o con el personaje que saludó ceremonialmente al Sr.8 Viento en Nuttall p.1.
90. Caso 1954 p.15; Furst 1978c . N.B. Año 1 Caña corresponde al Año 2 Caña azteca.
91. Smith 1973a p.60 ss. Tejupan se reconoce en el Lienzo de Tlapiltepec por el orden geográfico de este lienzo, establecido por Parmenter (en imprenta), como un Templo con Joya. En el Lienzo Seler II se identifica por estar junto a Altar de Tules o Tulancingo. N.B.el Cerro de la Joya en el Lienzo de Tlapiltepec (en F29 según la subdivisión de Caso) es diferente del Templo con Joya (E27), y representa probablemente a Tepozcolula.
92. Furst 1978a p.94 resume interpretaciones anteriores, criticando con razón a Corona Núñez que había explicado las piedras como indicadores de rituales mexicas. Furst sugiere que la pareja anciana genera, crea las piedras, ya que la ofrenda de copal y piciete aparece generalmente en un contexto de creación (por ejemplo Vind.p.51). Sin embargo, aquí en Vindobonensis la ofrenda interrumpe la lista de los descendientes de la pareja (Maíz,Jade, Oro), y por lo tanto hace un contraste entre (el rito hecho ante) las piedras y la descendencia "natural". Además, la ofrenda de piciete (Vindobonensis pp.22,15; Nuttall pp.17,18) aparece en el contexto del saludo ceremonial (véase abajo cap.III:1), así como en el culto al Bulto sagrado (Bodley p.8-II; Selden p.5). Dudo , por eso, de que se pueda interpretar exclusivamente como un rito de creación.
93. Dyk 1959 p.17: cajanchaca-i staa jiin ita nuu yuu-un. Véase también cap.V párrafo 4).
94. Obsérvese cómo se entretajan referencias al cielo (Vind.p.52, el número 13 de las piedras en p.49), a la tierra (el Arbol en p.50, las piedras mismas en p.49) y al inframundo (los atavíos "infernales"). Lo mismo ocurre con el nombre l Venado, para los nahuas un día dedicado al cielo (Telleriano-Remensis p.9V), en que bajaban los infernales Cihuateteō (Sahagún 1975 p.266 lib.IV cap.3) y a la vez patrocinado por el Dios de la Lluvia, como Señor de la Noche, y por Tepeyollotl, como Dios de la trecena, ambos Dioses asociados con la tierra.
Según algunas fuentes nahuas, Quetzalcoatl era hijo de seres infernales, de Mictlantecuhtli (Magliabechiano p.60V) o de Cihuacoatl (Paso y Troncoso 1905 V p.86).
95. Corona Núñez 1967(IV) p.60, siguiendo la cronología de Caso, equivale esta fecha a 683 d.C. Caso 1979(II) p.61 mismo pensó en 697 d.C. Melgarejo Vivanco 1980 p.91 , por razones nada claras, prefiere 969 d.C. Para el problema de la cronología en general, véase abajo cap.VI. Buscar una equivalencia cronológica de una fecha mítica parece poco realista, véase abajo cap.III:11.

96. La lectura de la fecha no está muy clara. Telleriano-Remensis p.10 dice que el día 7 Caña se festejaba en Cholula el nacimiento de Quetzalcoatl. Este día cae en la trecena l Venado (!) y bajo el patronaje de Quetzalcoatl mismo.
97. Caso 1967 p.191 y 1979 (II)p.60 ss.; Nicholson 1978. Telleriano-Remensis p.8V dice explícitamente que Quetzalcoatl nació en el día 9 Viento - esta información es escrita por otro comentarista que el padre Pedro de los Ríos quien registró en el mismo código (p.10) que ese Dios nació el día 7 Caña (véase la nota anterior).
Telleriano-Remensis p.9 da para la persona que nazca en el día 9 Caña el augurio: "seria hombre dichoso que aunque fuese de baxo linage vendria a tener grandes cargos en la Republica".
Chiconahui Ehecatl, como uno de los Dioses originales de los aztecas, juega un papel específico en la inauguración del Templo Mayor, véase Van Zantwijk 1977 p.187 ss.
98. Transcripción y traducción Aurora Pérez. Compárese Paulat Legorreta 1969. Para la pronunciación véase Dyk y Stoudt 1973.
99. Transcripción y traducción Aurora Pérez.
100. Nowotny 1948b p.182; Corona Núñez 1967 (IV) p.62; Nicholson 1978 p.67; Furst 1978a p.102 ss.
101. Melgarejo Vivanco 1980 p.91 interpreta esta figura como si representara al "Venus-Quetzalcoatl" muerto. El color blanco, aunque es el color propio de los descarnados, no necesariamente tiene un significado fúnebre. Aquí hay que interpretarlo en conjunto con el tocado de algodón.
102. La preciosidad está implicada en el nombre nahuatl Quetzalcoatl, por la referencia a las plumas preciosas del pájaro quetzal. Sahagún 1975 p.515 ss (lib.IX cap 15 etc.) no menciona a Quetzalcoatl entre los Dioses de los que labran oro, piedras preciosas y plumas en la capital azteca.
103. Los informantes de Sahagún (1958 p.116) por ejemplo, mencionan una orejera torcida de oro: tzicoliuhqui teocuitlatl in inacuch.
104. Telleriano-Remensis p.16V; Vaticano B p.60; etc.
105. Para escenas de canibalismo ritual, véanse por ejemplo Magliabechiano p.73 y Vaticano B p.7 (olla con carne humana). Un paralelo se ve tal vez en una vasija polícroma de Nochixtlan (Nowotny 1961 p.49), donde un personaje vestido como Quetzalcoatl está sentado enfrente de un templo y tiene una cabeza humana en la mano. Además hay cierta semejanza con la figura de Tezcatlipoca con un brazo humano en su mano (Fejérváry-Mayer p.44). A su vez Tezcatlipoca e Itztlacoliuhqui tienen cierta afinidad (Spranz 1964 p.68).
106. Leyenda de los Soles p.II (Código Chimalpopoca 1975 p.121); Garibay 1973 p.106.
107. Quetzalcoatl con serpientes entrelazadas en el tocado: Borgia p.62; y serpientes entrelazadas con cabeza de Quetzalcoatl con obsidiana encorvada como tocado: Borgia p.29.
108. Aurora Pérez (com.pers.) observa que la expresión "carga el ñuhu en su pecho" puede contener un juego de palabras, ya que pecho o corazón es ini en mixteco. Ñuhu ini con otro tono significa "tener adentro", por ejemplo: nuni ñuhu ini ndoho , "hay maíz en el tenate". También refiere a correspondencia de carácter: ñuhu ini taa yi , "la hija se parece a y se congenia con su padre", y cuando está lejos: "el padre está pensando mucho en su hija"

(y por eso la hija se puede enfermar). Además, ñuhu ini significa "tener nahual": ñuhu ini ña , "ella tiene su nahual" y por eso cuehe ñuhu ini es la "enfermedad de nahual" (véase cap.V:6). Pero cuando el nahual en cuestión es mencionado explícitamente, se utiliza el verbo nduu , "volver": nduu-ña vahu, "ella vuelve coyote". Cuehe ñuhu ini y cuehe nduu son sinónimos.
N.B.: el mixteco utilizado en esta nota es el de Chalcatongo.

109.Magliabechiano p.70V.

110.El término quincunx parece adecuado para este bastón por los cinco puntos en la roseta, y es utilizado por Seler, Nowotny, Furst y otros investigadores. Caso habla de bastón "de Venus"(1977I, lámina VII), un término más tendencioso, aunque se basa en la comparación con la pintura facial de la Deidad de Venus, Tlahuizcalpantecuhtli (Spranz 1964 p.202).

Rudolf van Zantwijk (com,pers.) observa que los tres montes y los cuatro templos muestran cierta semejanza con el "modelo Aztlán" definido por él (1977 passim), que consiste de cuatro calpollis centrales y tres calpollis en los alrededores.

111.Con Nicholson 1978 p.68 y Furst 1978a p.105, sigo la lectura que hace Nowotny 1948b p.180 de esta fecha. Kreichgauer 1917 p.22 y Lehmann y Smital 1929 p.25 leyeron, sin embargo, Año 6 Conejo Día 8 Flor, mientras que Corona Núñez 1967 (IV) p.62 prefiere Año 6 Conejo Día 7 Caña.

112.Vaticano A pp.1V y 12 V. En Vindobonensis p.33 Sr.7 Flor aparece asociado con el Año 13 Conejo, que es 32 años antes o 20 años después del Año 6 Conejo. Por el otro lado, Año 6 Conejo está asociado con la muerte del Sr. 7 Flor en Nuttall p.3.

Nowotny 1948b p.181 considera las fechas Año 6 Conejo Día 7 Flor y Año 6 Conejo Día 5 Caña , ambas en Vind. p.48, las únicas en todo el código que podrían tener un significado astronómico, ya que la distancia de 193 días entre ambos días podría referir al tiempo que necesita Venus desde su primera apariencia en el cielo nocturno para llegar a su posición más alta, que en realidad son solamente 187 días. Esta correspondencia, aparte de no ser exacta, parece (también para Nowotny) ser un elemento más bien casual en todo el relato, por lo que no convence.

Nowotny 1961 p.47 interpreta la descensión del Sr.9 Viento también como un mito que era la base para un drama ritual y supone que los vestidos ceremoniales enviados por Moctezuma a Cortes funcionaban en precisamente este drama (véase también Nowotny 1960 p.9) . No estamos convencidos de que Vindobonensis p.48 tenga que ver con tal drama azteca, y muy en especial consideramos demasiado frágil tal hipótesis como para sugerir entonces alguna relación entre el Vindobonensis y aquellos "regalos" enviados por Moctezuma.

113.Transcripción y traducción Aurora Pérez. Los dos ataúdes son los del ahijado y del propio hijo de Doña Crescencia Jiménez, el que murió inmediatamente después. La bolita de algodón perfumado hace recordar la "pelotilla de pluma, como ovillo de hilado" que causó el embarazo de Coatlicue, o sea un efecto opuesto - Sahagún 1975 p.191 (lib.III cap.I).

114. Sugerencia de Aurora Pérez (com.pers.) . Por casualidad encontré un paralelo lejano en un mito de los Warraús en Sud-América, que cuenta cómo los antepasados bajaron del cielo por un hilo de algodón (y cómo una mujer gorda que bajó entre los últimos no pudo pasar por el hueco en el cielo, tapó el paso y quedó allí como la Venus); véase Van Capelle 1926 pp.75-6.

Compárese por el otro lado la expresión nahuatl "del cielo ha venido", una metáfora para "alguna persona notable, que vino a algún lugar o reino que no le esperaba, y hace gran provecho a la república" - Sahagún 1975, p.416 lib.VI cap.43.

115. Smith 1973b p.60 ss.

116. Antonio de los Reyes 1976. Nowotny 1961 p.47 ha sugerido que los dos personajes que bajan con Sr.9 Viento sean Sr.7 Serpiente y Sr.4 Serpiente, ya que éstos aparecen en Vindobonensis p.30 con los sobrenombres "Aguila" y "Yahui que carga el sol" respectivamente. Pero estos dos individuos siempre son representados con atributos característicos ("boca de pedernales" y "boca de serpientes"), los que faltan aquí en Vindobonensis p.48.

117. Selden p.12-II: aguila y yahui sacrifican corazones al Sol. Nuttall p.69: aguila y yahui en una batalla ritual con jaguar y perro a ocasión de un sacrificio humano.

118. "Serpiente-Tigre" (ocelocoatl) entre los nahuas era un nombre del Dios de la Lluvia, Tlaloc (véase por ejemplo el himno a Tlaloc, Sahagún 1975 p.174 lib.II apéndice 6). Se sabe que el nombre de uno de los más importantes gobernantes de Palenque se escribió como "serpiente(Chan) - jaguar(Bahlum)" pero en este caso el elemento serpiente también puede haber representado su homónimo chan, "grande".

119. García 1729pp328-9 lib.V cap.4; Nowotny 1848b p.182 y 1961 p.47.

120. Garibay 1973, p.32.

121. Furst 1978a p.109. Véase también Anders 1963 p.269 ss.

CAPITULO III

1. Informantes de Sahagún 1958 pp.78-81. El xicolli es un tipo de capa ceremonial, véase abajo.
2. Paso y Troncoso 1905 (IV) pp.78-9.
3. Duran 1967(I) p.54 (Ritos cap.5).
4. Informantes de Sahagún 1958 p.49.
5. Alvarado traduce "beleño piciete": ino, yucu ino . Compárese RMEH I p.167. Para las propiedades alucinógenas del piciete véase por ejemplo la obra de Ruiz de Alarcón, quien lo califica también como "angel de guardia". Hasta la fecha, el tabaco se usa como protección contra los aires malos. Sahagún 1975 p.651 lib.XI cap.5 describe su utilidad para cazar culebras y para aplacar la mordedura de alacranes.
6. García 1729 p.328 lib.V cap.4.
7. Informantes de Sahagún 1958 p.57.
8. Jiménez moreno y Mateos Higuera 1940 p.42.
9. Corona Núñez 1967(IV) p.64. En el Mapa No.36 (Smith 1973 a, pp.195 y 230) se encuentra un monte con una roseta similar, glosado yucu ño cutu "monte donde hay copal". Pero en Vindobonensis el copal es pintado como trocitos de color café y negro, de manera muy diferente a la roseta verde.
10. Informantes de Sahagún 1958 p.58.

11. El documento que acompaña al Mapa de San Juan Sosola (publicación planeada por el presente autor y Ma. Angeles Romero) nombra a determinado glifo malinahustoc "En la cueva de Malinalli", en nahuatl y yuuy yayu , "Barranca de yayu" en mixteco.
La identificación pictórica se basa en el signo del día "Hierba"(malinalli), tal como aparece en el Códice Borgia, y la representación en Martín de la Cruz 1964, p.38 (Libellus F.12 V).
12. RMEH II, pp.138-39. El baño antes de la boda puede ser comparado con el de la institución de un cargo, véase Ruiz de Alarcón 1953 p.30.
13. Informantes de Sahagún 1958 p.59. Compárese Duran 1967 (I), p.55 (Ritos cap. 5).
14. La palabra gueza es un préstamo de la lengua zapoteca (en la que forma parte de la conocida fiesta Guelaguetza). La palabra propiamente mixteca es saha en Chalcatongo (corresponde a dzaha en la ortografía de Alvarado). Se refiere a la colaboración mutua con trabajos o materiales (ayni en quechua). La persona que da la gueza puede esperar que el que la recibe le hará una gueza idéntica en una oportunidad futura. Cada quien apunta las guezas dadas y debidas en un cuaderno.
15. Compárese la ceremonia de la quema de la leña en relación a la boda tlapaneca - Oettinger 1980 p.218 ss.
16. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 , p.46.
17. Véase Anders 1976.
18. Sahagún 1975 p.147 (lib.II cap.35).
19. Informantes de Sahagún 1958 p.59. Aparte de la palma (yucu ñuu) hay otras plantas que se usan para barrer, como yucu ndacu .
20. Para dar algunos ejemplos, el rectángulo tricolor se ve en la pintura facial de Tonacatecuhtli (Borgia p 61), Piltzintecuhtli (Borgia p.14) , Cinteotl (Borgia p.54, Cospi p.13), Xochipilli (Borgia pp.13,15), una Diosa joven, tal vez Chalchiuhtlicue (Fejérváry-Mayer p.11), Tlazolteotl (Borgia p.16), (Vaticano B p.30); en la ropa de Tonacatecuhtli (Borgia p.61), de Tonatiuh (Borgia p.14), así como en la de Xochiquetzal (Borgia p.57) y de Chantico (Borgia p.63). Además se ve en el Envoltorio Rojo y Blanco (Nuttall p.81), en mazorcas de maíz (Borgia p.53) y en la cara de un mono (Borgia pp.19 y 49).
21. Véase Anawalt 1979.
22. Las Casas 1967 (II) p.196 lib.III cap.172, basado en un texto de Motolinia. Compárese también, por ejemplo, Magliabechiano p.44 V y Sahagún 1975, pp. 164-65 lib.II apéndice 3.
23. En vista de las interpretaciones que siguen, es sugestivo que los dos xicollis pueden referir a dos grupos: el rojo a los señores de Apoala, y el multicolor a la "gente de piedra" , tal vez sus antecesores en el area. Widengren 1969 p.381 ss. analiza el vistido que recibe el rey durante su intronización como símbolo de su poder sobre el mundo. Cabe mencionar que en Nuttall pp.70 y 76 Sr. 8 Venado viste un xicolli de bandas multicolores verticales durante un combate. Por la disposición de las bandas, aquel xicolli no parece ser el mismo que los presentados en Vindobonensis.
24. Furst 1978a pp.176-79.
25. Las Casas 1967 II, p.407 cap.217. En el Códice de San Juan Nñumi (Tulane)

se inicia una nueva dinastía através de una conferencia del Sr. l Lluvia con once nobles (que no se mencionan en lo demás del código) alrededor de un fuego con la sogá de la penitencia (véase Robertson 1982).

26. Vaticano A p.43.
27. Herrera 1947 década III lib.3 cap.3. Compárese Garibay 1973 p.125: "Otros (médicos), hecho el sacrificio al fuego y derramado el pulque, palpan al niño con piciete, que es el tabaco, e invocan a Quetzalcoatl, haciéndole su oración".
28. Sahagún 1975 p.115 lib.II cap.25. Véase también Informantes de Sahagún 1958 p.58.
29. RMEH I p.161; Nowotny 1948 b p.189.
30. Herrera 1947 década III lib.3 cap.3.
31. Tezozomoc 1949 pp.22-23.
32. Werner 1979 hace un admirable esfuerzo de difundir varios beneficios de la medicina académica occidental entre la gente del campo y de dar a entender los procesos corporales y mentales involucrados en las enfermedades, con el objetivo de lograr una mejor salud y quitar miedos irracionales. Aún así, no escapa del prejuicio europacéntrico, cuando considera a la medicina indígena tradicional una mera superstición, y pretende que la mayor parte de las hierbas que utilizan los curanderos no tengan ningún efecto médico y hasta puedan ser venenosas, diciendo (p.11): "Por regla general es mejor escoger una medicina moderna, ya que es más fácil controlar la dosis". Basta decir que existen curanderos buenos con un conocimiento real y amplio de las hierbas y de sus propiedades, los que en general saben muy bien indicar la dosis adecuada. Por el otro lado, hay que reconocer que los productos de la industria farmacéutica tienen también sus problemas y peligros.
A su vez, los curanderos que conozco, sí saben apreciar de manera constructiva a la medicina occidental, dotados de modestia y preocupación sincera por los pacientes - ¡un ejemplo para muchos médicos occidentales!
La información presentada en seguida se basa principalmente en entrevistas con habitantes de Chalcatongo. Compárense López Austin 1975, Aguirre Beltrán 1973, Mak 1959.
33. "Pesado" en este sentido se dice xraan en Chalcatongo, lo que significa también: "mucho", "bravo".
34. Transcripción y traducción de este y de los demás textos en este párrafo: Aurora Pérez.
35. Se recuerda que el floripondio es aparentado al toloache, siendo ambos especies de datúra, una planta con propiedades halucinógenas bien conocidas.
36. Una descripción de tal ceremonia entre los nahuas antiguos se encuentra en Ruiz de Alarcón 1953 p.136 ss. López Austin 1980 I, p.243 ss. analiza los conceptos prehispánicos. Se observa una gran continuidad. Para otras formas de curación, basadas en los mismos conceptos, compárense por ejemplo Ichon 1973, p.334 ss.; Vogt 1979 p.98 ss.
37. Vogt 1979 p.100 ss. describe en detalle los siete manantiales sagrados de Zinacantán, de los que igualmente se debe traer una calabaza con agua.
38. Véase cap.V:4. Vehe ñuhu es obviamente el equivalente del nahuatl teocalli "casa de Dios" o "templo". La mayor parte de los vehe ñuhu en Peñoles se asemejan a los tecorrales entre los tlapanecos y los montones de piedras

mencionados por Ruiz de Alarcón 1953 p.126 (véase Van der Loo 1980).

39. Para el paralelo en Becker I véase Troike 1974 p.298: Sr.12 Movimiento era el medio hermano del Sr.8 Venado (véase abajo cap.VI : 4). Alvarado traduce "sacrificar para los muertos" como yodzacoondi quevui ndeye. Compárese también la ceremonia con el hueso del sacrificado, descrita por Sahagún 1975 p.105 lib.II cap.22. Smith 1973a p.51 discute la función toponímica de caha .
40. La lagartija es un símbolo del agua, según Vaticano A p.7V. Es interesante la presencia de una lagartija en relieve sobre una esquina de una plataforma temprana en la zona arqueológica de Huamelulpan (Gaxiola 1976 pp.133 y 145).
41. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.41. El mismo texto aclara que Tula era una estancia, "donde está un árbol grande junto a Anguitlan", y donde vivía la mujer del dicho Don Francisco. El nombre Tula sugiere una relación conceptual con la cultura tolteca, pero faltan datos para elaborar este punto.
Compárese el árbol famoso (tlapaliz quixochitl) cultivado por el cacique de Tlaxiaco y descrito por Torquemada 1975 I p.271 lib.II cap.69.
42. Véase el análisis de Furst 1978a p.197 ss.
43. Debo a Aurora Pérez la interpretación de estos nombres personales . La planta del maíz con las piernas cruzadas (elemento que aparece también en el glifo de Tlaxiaco, véase cap.I:8) se puede leer en el mixteco de Chalcatongo: ndiji nuni, que es la maíz ya visible sobre la tierra, que ya brotó. La planta de maíz con dientes se puede leer Nuhun nuni, "Diente de maíz", o sea "Grano de Maíz".
Nótese que 7 Hierba se menciona como el "alimento" de la primera edad en la Leyenda de los Soles p.I (Códice Chimalpopoca 1975 p.119).
44. Para la representación de terrenos , véase por ejemplo el Mapa No.36(Smith 1973a p.230). El tlalmecat1 es discutido por Castillo 1972 p.222. Hoy día se puede observar la misma costumbre de medir la tierra en la Mixteca. Respecto a la imagen de mecates que perforan el rectángulo , es interesante notar que en mixteco se dice que una medida "entra" en el terreno, por ejemplo en Chalcatongo: quív oco metru nuu itu yaha, "en esta milpa entran veinte metros", o sea "este milpa mide veinte metros".
45. La cara con la forma espiral en que se pintan las mazorcas recuerda lo que dice Telleriano-Remensis p.13: "así como sale del hueso el caracol así sale el hombre del vientre de su madre".
46. Sin embargo, la costumbre, difundida también en otras partes de Mesoamérica, de poner las plantas de maíz que muestran dos elotes como brazos de una cruz en el altar y considerarlas como cosa santa (iha cuu, "es santo" se dice en Chalcatongo) debe ser antigua, ya que tal cruz de maíz se ve en el Templo de la Cruz Foliada en Palenque.
47. Véanse Nuttall p.82; Magliabechiano p.44V, Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.45.
48. Informantes de Sahagún 1958 p.120 ss.
49. Sahagún 1975 p.318 lib.VI cap.8. Los Informantes de Sahagún 1958 p.128 ss.

asocian sonajas (chichahuaztli) con las Deidades Xipe, Opochtli, Yyauqueme, Chalchiuhtlicue, Xilonen y Tzaputlatenan.

50. Información de Doña Otilia Alvarado.
51. Transcripción y traducción Aurora Pérez.
52. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.45.
53. Paw 1951 p.150 ss. Es característico de la importancia de esta Deidad que Alvarado traduce "ydolo" simplemente como dzavui.
54. Información del pueblo de San Pablo Tijaltepec. Transcripción y traducción Aurora Pérez. Nótese el término cuacu, "Dios", que aparece también en el vocabulario de Alvarado como "ydolo de los montes y cerros", así como el diferenciar entre días según el sistema de frío-caliente, véase López Austin 1975 p.16 ss y 1980 I p.303 ss.
La fiesta católica de la Santa Cruz fue incorporada fácilmente en el ciclo ritual nativo, tanto por su connotación de las cuatro direcciones, como por caer en el principio de mayo, pocos días antes de que se inicia la temporada de lluvias.
En Guerrero la casa de la lluvia (wé'e sáwi) puede ser una cueva o una "casa" pequeña hecha de piedras (véase Schultze Jena 1939 p.86 y lámina XVI).
55. Texto de Don Cristobal Rojas. Transcripción y traducción de Raúl Alavés. Ambos son vecinos de Santa María Peñoles. Ni Raúl Alavés ni yo pudimos traducir los términos quio y naa, moradas del Señor Lluvia. El mar número 13 es otra morada, comparable al treceno cielo donde los nahuas situaron la Deidad suprema (véase Garibay 1973 p.23). El nombre de un pueblo combinado con el número 9 significa para los chatinos el lugar adonde van los muertos del pueblo en cuestión (Miguel Bartolomé, com.pers.), mientras que los tlapanecos refieren al mar 13 y al mar 14 como lugares de donde originaron los seres vivientes, el mal y el bien (Van der Loo 1980, p.148). También los nahuas, parece, conocen tales moradas míticas con el número 14 (Knab 1979 p.134).
La última frase de la oración de Don Cristobal Rojas, "en una parte trece y en otra parte siete", se refiere a un ritual con manojos contados, tal como lo mencionan Schultze Jena 1938, Paw 1951, Nowotny 1961 p.272 ss. y como lo ha tratado en forma monográfica Van der Loo 1980. Don Cristobal aclaró que se trata de trece manojos de trece ramitos ("para los hombres") y siete manojos de siete ("para las mujeres").
Una oración mixteca al Dios de la Lluvia (sáwi ká'no, sáwi tó'o, "Lluvia grande, Lluvia principal"; ta'-yiwuá, tá-si'i, "Padre, Madre") en el Estado de Guerrero fue registrada por Schultze Jena 1938 p.86. En ese caso se hizo una ofrenda de trece collares de flores, una gallina y otras cosas.
56. Leyenda contada por Raúl Alavés. Para el concepto de Tlalocan en la época antigua, véase Sahagún 1975 pp.207-208 lib.III Apéndice 2, y en la actualidad: Reyes García 1976, Knab 1979. Compárese el juego de pelota en que Huemac competió con los Dioses de la Lluvia (Códice Chimalpopoca 1975 p.126),
57. Probablemente se trata de un colibrí, como ya dijo Corona Nuñez 1967. Compárese por ejemplo Borgia p.44. No hay razón para relacionarlo con Huitzilopochtli, como lo hace Melgarejo Vivanco 1980 p.106.
58. Esta escena es interpretada generalmente como ceremonia de pulque por los comentadores. Véase la descripción de Caso 1963 p.29.
59. Para una descripción de la práctica mixteca de hacer pulque, véase Mak

1977. Una escena comparable se ve en la Tira de Peregrinación (Corona Núñez 1964 II lámina XIV).
60. Garibay 1973 p.129. Las dos frases en nahuatl se pueden traducir como "el venerable anciano se remoja los labios" y "Aquí está, o espíritus, un poco de pulque, para que estén contentos". Se bebe entonces el primer pulque junto con los Dioses, así como en las curaciones mixtecas actuales se toma junto con el ñuhu, como dice el curandero en Chalcatongo: coho-yo tihin tahu Toba, "tomemos un poco la ofrenda de Toba".
61. Véase Nowotny 1961 pp.210-11. Creo que el punto no coloreado en el cuarto cuadrante no se debe contar.
62. Véase Troike 1974 p.329 ss.
63. Véase Caso 1969 p.204; Gallegos 1978 pp.86 y 109.
64. Ravicz 1961 p.77.
65. Este instrumento se conoce como omichicahuaztli, véase Selser 1960-61 II p.672 ss.
66. Estrada 1977 p.133. Véase también Corona Nuñez 1967 IV p.110.
67. En textos mixtecos registrados por Schultze Jena 1938 pp.84-87 "petate y trono"(yiwí,táyi) refieren al altar de la Deidad.
68. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.38.
69. Ravicz 1961 pp.78 y 80. Véase también la discusión en Furst 1978a pp.206-7.
70. Ruiz de Alarcón 1953 p.40. Nótese que la rama en cuestión es el acxoyatl (véase cap.III:1).
71. Códice Magliabechiano pp.47-48. Véase también Caso 1967 p.198.
72. Aurora Pérez (com.pers.) traduce esto en el mixteco de Chalcatongo como sigue:
 Ni-cana ndicandii s̄iqū yucu.
 Ni-cana ndicandii s̄iqū yoso.
 Ni-cana ndicandii s̄iqū ichi.
73. Información de Doña Ricarda López. Transcripción y traducción de Aurora Pérez. Compárese Dyk 1959 pp.3-5.
74. Véase por ejemplo Sahagún 1975 p.438 ss (lib.VII cap.10 ss), y la mención de los fuegos nuevos en el Códice Mendoza, la Tira de Peregrinación etc.
75. También el día 6 Serpiente resulta importante para el Sr.8 Venado, cuyo nombre corresponde al día que cae dos días después del día 6 Serpiente (Troike 1974 p.427).
76. Burgoa 1934 b(I) p.274.
77. Véanse Leyenaar 1978 y Caso 1927. Para la combinación de rueca con pelota es interesante notar que "hilo" es yuhua en mixteco, y "bate o juego de pelota": yuhua sicutota.
78. Troike 1974 p.195 ss. También Nezahualpilli y Moctezuma jugaron a la pelota para saber el futuro del imperio azteca, véase Torquemada 1975 I p.291 ss. (lib.II cap.77).
79. Troike 1974 p.221 ss.
80. Sahagún 1975 p.138 lib.II cap.32. Se puede analizar este procedimiento en términos de una oposición entre una ofrenda celestial (del corazón) en lo alto del pirámide, y una ofrenda terrenal (de la cabeza) al pie del templo. Después del sacrificio, el cuerpo era despedazado para ser comido por los diversos calpollis.
 Compárese también el mito en que Huitzilopochtli degolló a Coyolxauhqui y comió su corazón, en el Teotlachtli. A la vez Tezozomoc 1975 p.271 cap.15

sugiere que el cortar de cabezas dio la base para la repartición de las tierras de un pueblo conquistado.

81. Duran 1967 I pp.63-4 (Ritos cap.6).
82. Véase Caso 1925. En la Tira de Peregrinación (Corona Núñez1964 II láminas XV y XIX) se ve un escudo con una macana rodeados por huellas de pies como signo asociado con el fuego nuevo.
83. En Borgia pp.19,45,49,53-54 etc. plumones en los brazos son un atavío del Dios Tlahuizcalpantecuhtli, "Señor de la Casa del Alba", el Lucero divino. Pero la pintura facial de los personajes en Vindobonensis y Selden no corresponde a este Dios, por lo que los plumones no han de estar relacionados con él .
84. El rectángulo amarrado se puede entender como un terreno medido cuando la cuerda se considera un tlalmecatli; véase arriba cap.III:5. Las piedras con pies se pueden leer como "trajeron piedras", en mixteco: niñuhu yuu (Memoria de Yolomecatl de 1705, AJT legajo 49 exp.30).
85. Templo del Ojo en Bodley p.15-V; Templo del Pájaro en Bodley p.29-V; Templo de la Sangre en Nuttall p.2; Templo de Cacao y Sangre en Bodley p.30-V, p.22-I, p.13-I, Mapa de Teozacualco.
86. Sahagún 1975 p.595 lib.X cap.29; Vaticano A p.7V. Zaguancalli: de çaua, "ayunar" y calli, "casa"; xecauacalco: de xicçaua(?) , "no hacer cuenta de sí", "no cuidarse"; couacalco: de coatl , "serpiente"(que se ve en el glifo correspondiente); tlaxapocalco: de tlaxapotla-(?), "cosa a hujerada", "hoyo".
87. Sahagún 1975 pp.114-15 lib.II cap.25. Garibay en la edición citada de Sahagún p.929 interpreta chalchihquacuilli como "rapado precioso", un sacerdote de Tlaloc. Siméon 1963 p.354 interpreta quacuilli como un sacerdote que recoge los cuerpos de los sacrificados, jalándolos por los pelos (de quaitl , "cabeza" y cui - "tomar"); coatl izomocayan significa: "lugar donde hay muchas culebras", moyotl icuacayan: "donde comen los mosquitos", atapalcatl inehicocanauayan: "donde se juntan los patos", atzapil cuecuetlayan "donde hacen ruido las juncias blancas".
88. RMEH II p.143; Paso y Troncoso 1905 V p.66.
89. Furst 1978a p.233.
90. Garibay 1973 p.129.
91. Durán 1967 I pp.77-78 (Ritos cap.7).
92. Ixtlilxochitl 1975 I p.295.
93. Parmenter en imprenta. Doy gracias a Ross Parmenter por haber compartido conmigo muchas notas y observaciones cuyas todavía no publicadas, que me permitieron conocer más a fondo estos documentos.
94. Para una discusión general de Chicomoztoc, véase Van Zantwijk 1977, cap.II.
95. Troike 1974 pp.270 y 281.
96. El sistema más conocido de esta índole es el de los ceques en Perú.Storck (en imprenta) presenta razones para especular sobre la existencia de un sistema similar en el Valle de Oaxaca. Véase también Tichy 1981.
97. Los últimos renglones son una traducción casi directa de Van Zantwijk 1977

- p.22. Una reconstrucción del sistema en cuestión como debe haber funcionado en la capital azteca es presentada en Van Zantwijk 1977 cap.X.
98. Dr.Wigberto Jiménez Moreno y yo llegamos de manera independiente a esta idea, que se funda en el hecho de que en la misma página (Vind.p.42-II) aparece el glifo de Tilantongo, lugar vecino de Jaltepec. Véase Gaxiola y Jansen 1978 pp.6-7 y 12.
99. En Nuttall p.23 esta fecha se convierte en Año 10 Casa Día 10 Casa: una referencia doble al nombre del "padre" de la dinastía.
Varios lugares en Mexico tienen nombres calendáricos que son los de seres divinos: Macuilxochitl, Chiconquiahco, Naolingo etc.
100. Notamos por ejemplo en Vindobonensis p.40-IV el Año 4 Pedernal Día 7 Flor. En la misma fecha (pero en otro lugar) Sr.4 Viento hace una ofrenda al Sr. 7 Flor, en Bodley p.32-V.
Un caso interesante es la inauguración del Templo Mayor en Tenochtitlan en el Año 8 Caña Día 7 Caña (1487), que ha de corresponder al Año 7 Caña Día 7 Caña del calendario mixteco (Caso 1967 p.59)(Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.69 ss.). Esta fecha se encuentra con frecuencia en Vindobonensis.

CAPITULO IV

1. Burgoa 1934b(I) p.392.
2. Motolinía 1969 pp.5-6
3. Cortes 1963 p.64.
4. Selden p.19-III, Bodley p.27-II y Lienzo de Zacatepec (Smith 1973a p.270). Los tres nombres se pueden reconstruir tentativamente como Cuiñe Ñuudzavui, y Ñuhu Ñuudzavui Canu. En el Lienzo de Zacatepec el tablero está doblado, una representación fonética del adjetivo "grande"(véase cap.I:8).
5. König 1979 p.78 ss.
6. Smith 1973a pp.97 y 292. Compárese Gaxiola y Jansen 1978 p.11.
7. El texto de Reyes 1976 dice ñu nama, pero por la traducción que da, pensamos que se trata de un error de imprenta: nama significa "jabón" y ñama "caña de maíz". Ñu ñama es el nombre de San Pedro Amusgos según Smith 1973a p.177 y según Dyk y Stoudt 1973. Según Reyes 1976 p.91 Amusgos primeros se llama Yodzo taca y Amusgos segundos : Yodzo cosa.
8. Ñundiví en San Miguel el Grande (Dyk y Stoudt 1973).
9. Shields 1976 p.3. Para las diferencias dialectales en la lengua mixteca, compárese el prólogo de Reyes 1976 y Josserand, Jansen y Romero en imprenta.
10. Paddock 1966 p.200 llama a tal grupo de pueblos: Tetlamixteca.
11. Para los aztecas el norte era Mictlampa, "hacia el infierno , o a la parte aquilonar" (Molina). Una notable excepción se encuentra en Tezozomoc 1975 p.514 que equivale Mictlampa explícitamente con el sur.
12. Véase Jansen, Códice de Yucunama (en imprenta). Para el término "mapa escrito" o "mapa en palabras"(written map) véase Smith 1966 p.54.

13. Smith 1973a p.33.
14. Véanse Nowotny 1961, Van Zantwijk 1977.
15. Burgoa 1934 b(I) p.289.
16. Dyk 1959 pp.175-77.

17. Transcripción y traducción : Aurora Pérez. Compárese Dyk 1959 pp.178-9.
Las prognosis que se hacen a base de las direcciones de donde viene el año son muy diferentes, según los pueblos y los individuos.

18. Hay un paralelo en Borgia p.27. Véase Nowotny 1961 p.242.
19. Véanse Caso 1966, p.25; Troike 1974 pp.145 y 205 ss.
20. Desafortunadamente, Alvarado no registró los tonos. Según Dyk y Stoudt 1973 "luz" es ñuhūn (medio-bajo) y "Dios" es ñūhun (bajo-medio), en "iglesia": viñūhun.

21. Troike loc.cit.
22. Compárese Anders 1963 p.269 ss.
23. Troike 1974 p.145.
24. Compárese el culto a los árboles, como lo describe Duran 1967 I p.87 ss. (Ritos cap.8).

25. Historia Tolteca Chichimeca f.13V (1976 pp.156-7). El Códice Tudela sitúa el mezquite en el oriente , el pochote en el norte, el ahuehuete en el poniente y el hujote en el sur. Otra secuencia de árboles direccionales (al parecer cargados por sus tlamacazquē, "espíritus", correspondientes) la vemos en Borgia p.30.

26. Véase Nowotny 1961 p.233.
27. López Austin 1973 p.128.

28. Eva Hunt 1972 p.214 ha identificado Monte del Canto como Cuicatlan.¿Sería posible que Olla es el glifo de Tecomavaca, "Lugar de los que tienen Tecomates", cacicazgo vecino de Cuicatlan?

29. Van Zantwijk 1977 p.19 ss.
30. Dahlgren 1979 p.34 ss.
31. Paso y Troncoso 1905 IV pp.74 y 83.

32. En el Archivo del Juzgado de Tepozcolula (legajo 49 exp.30) se ha conservado un reporte en mixteco del alcalde de Yolomecatl de 1704, que da una buena idea de los gastos y tequios de una comunidad mixteca en aquel tiempo. El texto describe también el trabajo en la milpa de la comunidad y en la milpa del Santo Patrón.

33. Nos preguntamos si el anciano sobre el altar, Sr.4 Casa, en el Cielo de Nuttall pp.18 y 21-II, es idéntico con el "jóven" Sr.4 Casa en Vindobonensis pp.13-12. En Nuttall Sr.4 Casa forma una pareja con Sra.5 Serpiente, que está ausente en Vindobonensis.

34. Véase Caso 1961 p.251 ss.
35. La Suma de Visitas dice que el cacicazgo de Achiutla colindaba en el sur con Micutla, "Lugar de la Muerte", topónimo que debe corresponder a Chalcatongo y que parece ser una traducción directa del nombre mixteco al nahuatl.

36. En discusiones durante la Mesa Redonda sobre códigos mixtecos, organizada por Nancy Troike en Austin (1978), aprendí con gusto que Carlos Aróstegui de forma independiente había llegado a la misma conclusión.

37. Burgoa 1934b (I) pp.337-41. Fray Benito Hernández estaba en Tlaxiaco poco después de 1548 (Burgoa op.cit.p.406).
38. AGN Indios 5: 698 (véase Apéndice 3); AGN Congregaciones p.22.
39. Véase Jansen, Three Mixtec Texts. Uno tras otro los pueblos sujetos se han independizado, según consta por documentos en el AGN, Ramo de Indios: San Andres Cabecera Nueva en 1686 (leg.28: 274); Itundujia ,Yosondua y San Miguel en 1766-67 (leg.61:123,172,176); Santa Lucía se independizó de Itundujia en 1775 (leg.65:10).
40. Kathryn Josserand (com.pers.), que ha hecho un análisis detallado de la dialectología mixteca, opina que hablantes del mixteco no llegaron a la Costa hasta ca.900-1000 d.C. Si es correcta tal hipótesis , fundada en la glotocronología y no controlable para mí, Chalcatongo en el principio del postclásico, o sea "en la época del Arbol de Apoala" efectivamente puede haber sido una frontera sur de la región mixteca.
41. En esta lista el Llano de Humo (Nuttall p.46-IV) ha sido identificado hipotéticamente por W.Jiménez Moreno (Gaxiola y Jansen 1978 p.11) como Putla, y el Cerro de la Cabeza de Iguana (Nuttall p.48-I) por M.E.Smith (com.pers.) como Huaxpaltepec.
42. Mitlatongo fue identificado por Caso 1960,p.29. Según la Relación Geográfica de Mitlatongo (Paso y Troncoso 1905 IV p.78) este pueblo se llamó así "porque entendieron estaban cerca del ynfierno, por estar este pueblo en serranías muy bajas."
43. Pohl en Gaxiola y Jansen 1978 pp.7-8. Compárese por ejemplo Magliabechia- no p.45.
44. No he investigado si se conoce la identidad de este personaje en Chalcatongo. Una posible etimología es tahni yocq "huele vapor", en el sentido de "El quien recibe las ofrendas de incienso"(sugerencia de Aurora Pérez) Yoco parece ser un título o nombre divino especial, véase Schultze Jena 1938 p.84: Yōko nyō sisō yiwi, nyō sisō tāyi, ūšū-unī tayi sāwi kāno, así como Jiménez Moreno y Mateos Higuera pp.48-9, que resume su presencia en las relaciones geográficas y en el proceso inquisitorial de Yanhuitlan (toyna yoco, yoco sitnayuta &c.). Paw 1951 p.51 menciona a Nu bēni yōco pero tengo dudas acerca su etimología: bēni, "cosa pesada" y yoco, "caudal".
45. Véase por ejemplo Pensinger 1974 pp.149-50. Para el concepto nahuatl del corazón (yollotli) , véase López Austin 1980(I) p.207.
46. Se entiende que el nombre Ano nau , que aparece como el del héroe legendario mixteco, quien se casó con la princesa Itandehui (Martínez Gracida y López Ruiz 1906) es una traducción especulativa del término "Corazón del Pueblo"(del que habla Burgoa, véase abajo),hechamucho tiempo después de la invasión española y tal vez por los mismos Martínez Gracida y López Ruiz.
47. Véase Jansen, Three Mixtec Texts .
48. Este lugar para los nahuas es la sede del tonalli, véase López Austin 1980 I p.223 ss.
49. Sobre los aires, véase López Austin 1972.
50. Véanse Sahagún 1975 .205 ss. lib.III apéndice; Códice Vaticano A pp.1-2 y

el Popol Vuh. Una discusión excelente de los conceptos de la muerte se encuentra en López Austin 1980 p.357 ss.

51. Información de Don Cristobal Rojas, transcripción y traducción de Raúl Alavés. Para la idea del pago para entrar al más allá, véase López Austin I p.374.
52. Duran 1967 I p.269 (Calendario cap.12).
53. Caso 1966 b p.190.
54. Véase Parmenter 1966 p.16 ss.
55. Véase por ejemplo Fejérváry-Mayer pp.1,17,29.
56. Véase Seler 1960-61 IV p.646 ss. En Borgia pp.33-34 aparecen las fauces como bases de dos grandes templos en un rito largo de abrir un envoltorio sagrado y de taladrar Fuego Nuevo.
57. Burgoa 1934 b I pp.332-3.
58. Burgoa 1934 b I p.319.
59. Vaticano A p.4V. Véase también López Austin 1973, p.60 y 1980 I p.252 ss: los nahuas llamaban a los Dioses protectores (ahora los santos patrones) altepeyollotl , "Corazón del Pueblo".
60. Sahagún 1975 p.609 lib.X cap.29:10.
61. Caso 1964 p.33.
62. Burgoa 1934b I p.318.
63. Véanse el Lienzo de Tlapiltepec en Caso 1961 , lámina V: F16, y Parmenter en Gaxiola y Jansen 1978 pp.13-14.
64. Véanse Nowotny 1975 y Smith 1979. Nowotny lee la glosa como nu naa y la relaciona con San Pedro Cántaros Nunaha. Smith demuestra que tal relación no existe (Becker II no tiene paralelos con el Códice Nunaha , que proviene de San Pedro Cántaros). A su vez, Smith lee la glosa como yy(a) na(h)a, "señores de antes". Esta lectura parece menos probable que la de Nowotny, que corresponde al glifo.
65. Para una descripción del sitio, véase Gorenstein 1973. Estudio en progreso me hace pensar que el glifo de Tepeji se ve también en manuscritos pictográficos mixtecos, por ejemplo en el Lienzo de Tlapiltepec (Caso 1961, lámina IV: E5) y en el Códice Selden p.12-I, ambas veces supuestamente en el contexto de la migración mixteca-popoloca hacia el area de Cuauhtinchan (véase Gaxiola y Jansen 1978 pp.14-15).
66. Simons 1968 lámina VI: 3 y 51.
67. Smith 1973a p.79.
68. Spores 1972 p.125.
69. Smith 1973a p.76.
70. Smith 1973a pp.67-68.
71. El mismo pueblo está representado en el Lienzo de Tlapiltepec (Caso 1961, lámina V: C10) y en el Códice Selden p.11-IV (véase arriba, nota 65)
72. Paso y Troncoso 1905 V p.74.
73. Véase Smith 1973a pp.60-62. En el Lienzo de Tlapiltepec por la distribución geográfica (Parmenter , en imprenta) , se identifica Tepozcolula como Cerro de Jade y Tejupan como Templo de Jade (Caso 1961, lámina VI:F30 y E27 respectivamente).
74. Caso 1961, lámina I: A1.
75. Torquemada 1975 I p.271 lib.II cap.69.
76. Paso y Troncoso 1905 V p.66.
77. Burgoa 1934b I p.409. Para la estructura de los cacicazgos en la Mixteca en general, véase Spores 1967.

78. Paso y Troncoso 1905 IV pp.73-4.
79. Caso 1960 p.27. Para una descripción de la zona del Monte Negro véanse Caso 1938 y Spores 1967 p.42 ss.
80. Vale la pena reproducir la opinión del Sr.Fidelio Cruz Miguel, originario de Tilantongo y vigilante de las zonas arqueológicas en dicho pueblo, acerca de los glifos toponímicos en Nuttall p.22. Sugiere que el Manantial de la Serpiente Emplumada (paralelo de la Serpiente Emplumada en Vindobonensis p.42-II) podría ser Ndute ndee coo, "Agua donde está parada la culebra", un manantial cercano al pueblo, y aclara que antes se veía en aquel lugar una piedra labrada con el relieve de una culebra. El otro manantial, a la izquierda de Nuttall p.22, según el Sr.Cruz podría ser Ndute tnuvixya, "Agua del Álamo", lugar donde de bañaba la legendaria princesa Itandehui (véase Martínez Gracida y López Ruiz 1906).
- En la obra inédita de Manuel Martínez Gracida (ahora en la Biblioteca de la Casa de la Cultura en Oaxaca) tomo 33 p.80, se ha conservado una leyenda de que el relieve de la serpiente de Ndute ndee coo fue esculpido por orden de un rey de Tilantongo, ya que un hijo suyo había sido mordido allí por una culebra enorme.
81. Caso 1960 p.29 (véase arriba nota 42)
82. Smith 1973b pp.84-85 argumenta que el quechquemitl en mixteco se llamaba yucu.
83. En Nuttall p.23 se cuenta 14 en vez de 13 Hierba. Se trata de un error, ya que combinaciones con el número 14 eran imposibles en el calendario mixteco. Doy gracias a Emily Rabin, por haberme aclarado la estructura genealógica de dicha página.
84. Paso y Troncoso 1905 IV p.83.
85. Paso y Troncoso 1905 IV p.85. Las otras tres serranías son Yucu coo, Yucuticaca e Itnu cachi.
86. Troike 1974 p.217 ss.
87. Véase Jansen y Winter en imprenta. Fue después de haber terminado el texto de ese artículo, que Don Fidelio Cruz Miguel proporcionó datos adicionales sobre la procedencia de la piedra labrada y sobre el nombre mixteco de Mogote del Cacique, los que me permitieron identificar Lugar de Pedernales en la primavera de 1980. Una descripción de zona la dan Spores 1967 pp. 44-5 y Pohl 1981.
88. Caso 1961 lámina VI : E37, D36, C36, y lámina III: B-C 35.
89. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 lámina VI. La identificación de Andua no es segura ya que en la misma obra lámina VII aparece el pueblo Boca con Flecha que también podría ser una representación de Andua (nduvua significa tanto "flecha" como "telaraña", /a-/ es un prefijo locativo), como observa Mary Elizabeth Smith (com.pers.). Entre los sujetos antiguos de Yanhuítlan Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.3 listan Tozanzaguala, "Edificio de la Telaraña", un topónimo nahuatl, que, según pensamos, debe haber correspondencia a Chindua o Andua.
90. Burgoa 1934b I pp.369-70. N.B. en realidad Tilantongo (el Monte Negro) ya era un centro importante en la época clásica y preclásica (véase Caso 1938).

CAPITULO V

1. Nowotny 1961 p.258.
2. Corona Núñez 1967 IV pp.88-90.
3. Caso 1977 I p.45 ss.
4. Furst 1978a p.10. Furst termina su obra, por consecuencia, con la reconstrucción de un "panteón" de Dioses mixtecos, de manera similar a lo que hace Mönnich 1969 pp.233-246. Véase también Dahlgren 1966 cap.14.
5. Smith 1978a .30.
6. López Austin 1973 p.159. Compárense los estudios de Hvidtvedt 1958 y Eschmann 1976.
7. Paso y Troncoso 1905 IV p.73.
8. Paso y Troncoso 1905 V p.60.
9. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.41.
10. Op.cit.p.44.
11. Op.cit.p.39.
12. Op.cit.p.40.
13. Smith 1973a p.194. Véanse Vaticano A p.12 V; Reyes García 1976 p.61 ss.
14. Paso y Troncoso 1905 V p.47.
15. Furst 1978a, p.318; Pohl en Gaxiola y Jansen 1978 p.8 y en comunicación personal.
16. La Relación Geográfica de Cholula (RMEH I p.163) menciona al Sr.9 Lluvia como Dios de a Lluvia. Sr.4 Caña aparece como Tlahuizcalpantecuhtli en Ruiz de Alarcón 1953 p.127 y Fejérváry-Mayer p.13; en otros lugares es el nombre del fuego (Caso 1967 p.196).
17. Véase Gaxiola y Jansen 1978 p.12.
18. Balandier 1969 p.115.

19. Dahlgren 1979 pp.35-36. Véase también López Austin 1973, cap.10 y 1980 I p.459: "El tlatoani renacía transformado en un ser superior. Su naturaleza ya no era la pura humana, puesto que compartía el fuego divino con el numen tutelar de su pueblo."

20. Herrera 1947 década III lib.3 cap.12.

21. Herrera loc.cit. Según Pomar (Garibay 1964 I p.175): "Tenía el rey(de Tezcoco) todas las mujeres que quería de todo género de linajes, altos y bajos, y entre todas tenía una por legítima. La cual procuraban que fuese de linaje principal y alta sangre, si fuese posible. Con la cual hacían ciertas ceremonias que no hacían con las demás". Pomar da a entender además que en Tezcoco sí podían heredar los hijos que no descendían de la mujer legítima. Compárense Carrasco y Broda 1976 pp.19-35 y p.138 ss.

22. Paso y Troncoso 1905 IV pp.55 , 74, 79.
23. Herrera 1947 década III lib.3 cap.13.
24. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.44.

25. Op.cit.p.41. López Austin 1980 I p.368 interpreta el cabello cortado en relación a la fuerza anímica situada en la coronilla: "Con ello quedaba depositado el tonalli del hombre en el hogar familiar o en el templo del calpulli".

26. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.45.
27. Op.cit.p.40. Véase Paddock 1966 p.204.
28. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.38.

29. Véase Jansen, Three Mixtec Texts; Spores en Carrasco y Broda 1976 pp.207-20
30. Reyes 1976 p.79. La etimología de yya yondaa no es clara: ¿"señor que cuida", "señor que sube", "señor que está firme o verdadero"?
31. Reyes 1976 p.19.
32. Paso y Troncoso 1905 IV p.55.
33. Burgoa 1934 b I p.331.
34. Agradezco a Rob Beekes la referencia a fenómenos similares en otras lenguas. En una ponencia durante en Annual Meeting de la American Society of Ethnohistory en Colorado Springs (1981) demostré en más detalle el carácter metafórico del lenguaje de los señores, que de ninguna manera se puede considerar una lengua aparte, diferente del mixteco.
35. En la revista Tlalocan IV: 1(1962) p.15.
36. Transcripción y traducción: Aurora Pérez. Sobre el Sol como fuente de energías vitales, véase López Austin 1980 I p.236 ss.: los aztecas derivan el tonalli directamente del sol (Tonatiuh). Es interesante en este respecto que la palabra nahuatl teotl , "Dios", parece venir de una raíz uto-azteca que significa "fuego", mientras que en el nahuatl mismo se puede analizar como una forma abstracta de "piedra" (te-yotl)
37. Información de Doña María Jiménez de Chalcatongo. Transcripción y traducción: Aurora Pérez. En general , las descripciones del ñuhu dadas en este párrafo proceden de entrevistas con diversos curanderos en Chalcatongo (véase la Introducción).
38. Transcripción y traducción: Raúl Alavés. Véase también cap.III:4. Para el simbolismo de los números, véase nota 55 del cap.III.
39. Jansen y Pérez 1980.
40. Información de Doña Creencia Jiménez de Chalcatongo. Transcripción y traducción: Aurora Pérez.
41. Butterworth 1975 pp.133-4.
42. "Se cree que son niños desnudos y malos que de repente se aparecen y de repente desaparecen, que andan en el monte", Raúl Alavés.
43. Información de Don Cristobal Rojas de Peñoles. Transcripción y traducción: Raúl Alavés.
44. Ravicz 1965 pp.39 y 79. Compárese Flanet 1977 pp.120-21. John Pohl (com. pers.) me ha hecho notar el carácter bisexual de una imagen del ñuhu en madera, conservada en el Museo de Etnología en Viena (véase Nowotny 1960 pp.62-8 y fotos 18-19).
45. El artículo de Paw 1951 contiene datos valiosos, pero le faltan profundidad y espíritu crítico. Paw analiza la palabra Nu como "ojo", lo que obviamente es un malentendido. Schultze Jena 1938 escribe ñuhu (en Cahuatachi, Guerrero) como nyô'ō.
46. Martínez Gracida 1898 p.435. Junto con esta artículo, López Ruiz publicó una versión de un códice con glosas en mixteco, ahora desconocido(!).
47. Reyes 1976 p.19.

48. Motolinía 1971 p.39 (I cap.14). Véase también López Austin 1973 p.137 y 1980 I p.375 ss.
49. Dyk 1959 pp.18-19 y pp.108-9.
50. Información del maestro Ubaldo Miguel Cuevas. Compárese Dyk 1959 p.27 ss. que también se refiere a la campana de Puebla (Yucha nchoho); traduce ndoso como "jefes" o "hombres", y menciona hasta un ndoso tila , "ndoso español".
51. RMEH II pp.137 y 143 ; compárese la relación de Putla (RMEH II p.157).
52. Ruiz de Alarcón 1953 pp.27-8 cap.I. Compárese Sahagún 1975 p.555 lib.X, cap.9. Para una discusión más amplia del tema, véanse por ejemplo Aguirre Beltran 1973 pp.98-114, y López Austin 1980 I pp.416-32. Este último especula que una diferencia física entre nahualismo y tonalismo es que en el primer caso se externa el ihiyotl (fuerza anímica localizada en el hígado) y en el segundo caso el tonalli. No he tenido oportunidad de investigar este punto entre los mixtecos.
53. Información de Esther Pérez de Chalcatongo. Transcripción y traducción: Aurora Pérez. Supérfluo decir que estas ideas son muy difundidos en todo Mesoamérica.
54. Información de Don Cristobal Rojas de Peñoles. Transcripción y traducción: Raúl Alavés. La sanduu corresponde al naualli descrito por Sahagún, al laki en Apoala y al sucun yuu en Chalcatongo (véase abajo, la nota 86).
55. Información de Don Fidel Ruiz de Chalcatongo. Transcripción y traducción: Aurora Pérez. Compárese Dyk 1959 pp.91-3. También López Austin 1980 I p. 424 menciona la existencia de múltiples nahuales.
56. Ambos textos de Doña Natalia fueron transcritos y traducidos por Aurora Pérez.
57. Eschmann 1976 p.223 , cita el caso del rey Tzotzomatzin que se pudo convertir en águila (compárese López Austin 1980 I p.424).
58. Eschmann 1976 pp.174 y 207.
59. Mendieta 1971 p.84 lib.II cap.6; Eschmann 1976 p.206 ss.
60. López Austin 1973 pp.126-7.
61. Nowotny 1961 p.32. Compárese Stenzel.
62. El día se calcula porque el evento ocurre entre los días 4 Caña y 6 Águila.
63. Véase Troike 1974 pp.193-202.
64. Véanse Nowotny 1961 p.51; Caso 1964 pp.28-9; Smith 1974 que identifica Sachio; Pohl en Gaxiola y Jansen 1978 p.8. Para la identificación de las plumas, compárense los bultos de Selden con el bulto en Nuttall p.84, y éste a su vez con la representación de la guacamaya en Vindobonensis p.9.
65. Caso 1964 p.29; Smith 1974.
66. En este aspecto es ilustrativo el Lienzo de Ihuítlan , que al inicio de las dinastías de Tlapiltepec y Coixtlahuaca presenta parejas de ñuhu - ¿como fundadores? Véase Caso 1961, lámina I: A3 y B1, así como D4.
67. Véase el estudio excelente y detallado de Viola König 1979 p.35 ss., que interpreta estas escenas del Códice Egerton pp.2-5 como el origen mítico de la dinastía y una peregrinación misionera. Efectivamente el nombre del

- Sr.1 Venado hace recordar la pareja primordial descrita por Gregorio García y Vindobonensis p.51.
68. Balandier 1969 p.123.
69. Esta idea acerca de la posición del ñuhu en la sociedad mixteca antigua se ha formado durante discusiones con John Pohl. Ambos hemos sido influenciados por los recientes análisis de inscripciones y plástica mayas. Especialmente Linda Schele, con su estudio iconográfico profundo del sarcófago de Ah Pacal en el Templo de las Inscripciones (Palenque), que contiene imágenes de ancestros asociados con determinadas plantas, y con sus reflexiones acerca de la función de los Bultos en ceremonias dinásticas, ha propuesto ideas muy inspirativas para interpretar una iconografía similar en los códices mixtecos.
70. Balandier 1969 p.127. Para la ideología de la realeza sagrada en general véase por ejemplo Widengren 1969 cap.12.
71. Véase la discusión detallada en Nicholson 1978.
72. Este paralelo ya ha sido notado por Eduard Seler en su comentario al Códice Borgia. Véase Nowotny 1961 pp.32 y 271. También se trata en Borgia de un Templo del Cielo (!).
73. En las fuentes etnohistóricas mixtecas con frecuencia se encuentran referencias a ceremonias que se realizaron en cuevas, véase Dahlgren 1966 , p. 236 ss. Véase también la descripción de Dávila Padilla 1625 p.644 lib.II cap.90 del Dios del Agua en una cueva cerca de Coixtlahuaca: "El ydolo no era hecho a mano, sino una columna de agua cuaxada que se avia formado de un manantial que venia de lo alto de la cueva.....Otras goteras que avia en la cueva avian formado otros mogotillos en contorno, que hazian varias figuras, y de todas avia tomado el demonio motivo para engañar a los pobres Indios". Compárese Herrera 9147 década III lib.3 cap.14.
74. Caso 1969 p.303.
75. Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 pp.31 y 46.
76. Códice Chimalpopoca 1975 p.3. Además dice la Leyenda de los Soles p.VI (Códice Chimalpopoca 1975 p.124) que Mixcoatl cargó y adoró a un envoltorio de Itz'papalotl, que contenía un pedernal blanco.
77. López Austin 1973 p.143.
78. Popol Vuh , trad. Recinos 1961 pp.140-1. M.Edmonson traduce Pizom Q'aq'al como "Gloria Envuelta" (Shrouded Glory) y A.I.Chávez: "Envoltorio de la Fortaleza".
79. Mendieta 1971 pp.79-80 lib.II cap.2.
80. Eschmann 1976 p.173. Véase también Stenzel 1972.
81. Castillo 1966 pp.92-93. Véase también Eschmann 1976 p.171.
82. Por ejemplo Tezozomoc 1949 pp.18-19.
83. Troike hizo esta importante aclaración por su análisis físico del código en 1969. Véase Troike 1978 p.564.
84. Caso 1977 I p.50.
85. Véase por ejemplo el Códice Ñumi.
86. El Laki como ser diabólico que vuela y roba niños se asemeja algo al sucun yuu (Dyk 1959 p.99) y como tal a la bola de lumbre que se llama yahui, o en Apoala mismo: yahua. Sobre el posible significado simbólico de la Peña Encorvada (entre los aztecas: Colhuacan , un lugar de origen) en el mundo mixteco no podemos afirmar nada.
87. Furst 1978a. p.73.

88. Véase también el Códice Selden p.4-II (Smith 1974).
89. Reyes 1976. p.VII.
90. Fue una sugerencia de John Pohl (com.pers.) que Sr. 5 Flor, Sr.12 Viento y Sr.5 Lagarto en Nuttall deben considerarse como una secuencia de personas, que todas desempeñan el mismo papel ritual, el mismo oficio sacerdotal en relación con el Bulto.
91. Véase Troike 1974 Passim.
92. Según Rabin el original del códice dice claramente 8 y no 9 Mono.
93. Rábin 1976. Si está correcta la identificación del Sr.9 Viento "Calavera" como el personaje del mismo nombre que nace del Arbol en Vindobonensis p. 36-II, éste y Sra.9 Hierba se encuentran, según pensamos, en el mismo campo, ambos haciendo frente contra la Gente de Piedra.
94. El Día 9 Movimiento aparece en un contexto similar en Nuttall p.81.
95. Véase el problema similar en el Lienzo de Filadelfia (Parmenter 1966 p.19)
96. Reyes 1976 p.III. Véanse Smith 1973b p.68 ss.; Furst 1978 b p.7; Rabin 1979 p.178.
97. Compárense también los Pururauca, guerreros petrificados y venerados en el Perú precolonial (Acosta 1962 p.308 lib.VI cap.21).

CAPITULO VI

1. Smith 1973 a p.29 ss. Caso en su comentario (1950) ya señaló los errores en el Vindobonensis Reverso. Corona Núñez 1967 sigue generalmente a Caso aunque es obvio que no domina tan bien la problemática. El comentario de Melgarejo Vivanco 1980 también en esta parte está lleno de confusiones y errores.
2. Caso 1950 pp.12-13. Melgarejo Vivanco 1980 p.119 no reconoce los paralelos en los códices mixtecos, sino interpreta la figura con cabeza del Dios de la Lluvia (p.I-3) como un topónimo Tlalocan, situado en la costa veracruzana.
3. Caso 1977 p.39. Melgarejo Vivanco 1980 no entiende los problemas cronológicos de la historiografía mixteca, y equivale las fechas, de modo arbitrario, a años cristianos, basándose en el calendario azteca.
4. Encontramos una escena similar en Nuttall p.5, donde Sr.8 Viento está en un recinto almenado, enfrente de una imagen del Dios de la Lluvia, para después ser bañado por aquel Dios. La fecha en Nuttall p.5 es Año 5 Pedernal Día 7 Flor, que también se menciona en Bodley p.2-IV, donde corresponde a la pareja Sr.5 Pedernal y Sra.7 Flor, presentados como antecesores del Sr.4 Lagarto (compárese cap.III:11).
5. No vemos razón para considerarlo hijo de Sr.1 Lagarto y Sra.13 Flor como lo sugiere Caso 1950 p.17. Sí se nota que Sr.4 Conejo en Vindobonensis tiene como sobrenombre "Tigre que carga 1 Lagarto en su pecho", lo que se puede interpretar como una referencia al fundador de su dinastía.
6. Véase Caso 1960 Cuadro 1.
7. La edición dice 9 Casa, pero aparentemente la fecha sigue al Año 9 Pedernal.

- nal y antecede al Año 11 Conejo , de modo que debe ser 10 Casa.
8. Rabin 1974 ha tratado en detalle los criterios biológicos.
 9. Caso, 1950 p.23.
 10. Caso 1960 p.31; véase también Rabin 1976.
 11. Este problema se podría resolver todavía, suponiendo que Sr.5 Movimiento se casara muy niño (por ejemplo a la edad de ocho años) y no tuviera hijos hasta que hubiera crecido ocho años más: esto dejaría tanto para Sr.12 Lagartija como para su hijo la edad de ca. diez y siete años como la en que procrearon hijos. Pero en vista de que en Bodley (nuestra fuente más fidedigna) Sr.5 Movimiento ya se había casado antes y procreado hijos antes de que nace Sr.2 Lluvia, y en vista de que sería muy extraño un lapso de 30 años desde la boda de sus padres hasta el nacimiento de Sr.12 Lagartija, pensamos con Rabin que este último no nació en Año 5 Caña.
 12. Véase Rabin 1976.
 13. Compárese la lectura de un nombre similar en el Códice Nunaha p.5 (Smith 1973b p.81).
 14. El Año 12 Casa Día 7 Movimiento en Nuttall p.27 no está correcto: no concuerda con la secuencia de fechas dadas para la vida del Sr.5 Lagarto.
 15. Becker p.11; Bodley p.34-V. Véase Troike 1974 p.336.
 16. Paso y Troncoso 1905 IV p.74. Se podría decir que hubo Templos del Cielo en diversos pueblos (piénsese en Borgia pp.33-34), pero Nuttall p.42 aclara que el Templo del Cielo asociado con Sr. 5 Lagarto es el de Table-ro Negro, o sea Tilantongo.
 17. Herrera 1947, década III lib.3 cap.13.
 18. Herrera loc.cit.
 19. RMEH II p.160.
 20. RMEH II p.143.
 21. RMEH I p.161
 22. Herrera 1947 década III lib.3 cap.13.
 23. Herrera loc.cit.
 24. Paso y Troncoso 105 IV p.74.
 25. Gaxiola 1976 fig.49.
 26. Véase arriba cap.IV : 13, así como Jansen y Winter en imprenta.
 27. Caso 1964 p.33.
 28. "Múltiples Lluvias" aparece como sobrenombre de un gobernante de Tilantongo en el Mapa de Teozacualco.
 29. Bodley p.10-III, Nuttall p.52 y Colombino pp.IX-XII. Véase también la interpretación brillante de Troike 1974.
 30. Smith 1973a pp.70-75.
 31. Smith 1966.
 32. Molloy expuso esas ideas durante una mesa redonda sobre códices mixtecos en Austin 1978. Encontré también muchos elementos no convincentes en su teoría.
 33. Ixtlilxochitl 1975 I p.283.
 34. Troike 1974 p.319.
 35. En revista Tlalocan IV: 1 (1962) p.15.
 36. Troike 1974 p.319. Véase también Jansen y Pérez 1980.
 37. Según Bodley p.12-II Sr.6 Casa nace en el Año 6 Casa, o sea un año antes de su medio hermano. Troike 1974 p.473 ve en esta diferencia el reflejo de

- una lucha dinástica entre el hijo de la primera esposa que nació como segundo y el primogénito, hijo de la segunda esposa.
38. Troike 1974 p.470 ss presenta una reconstrucción convincente de aquella época.
 39. Caso 1950 p.35.
 40. Caso 1977 p.174: "viendo el original no es dudoso, pues dice año 8 Conejo".
 41. Véanse los estudios de Emily Rabin.
 42. Caso 1960 p.62. Véanse en general los cuadros genealógicos en Caso 1960 y Dark 1958a.
 43. La confirmación nos la da Bodley p.28-III, que explica que Sra.7 (Sra.6 Lagarto) es hija de Sr.3 y Sr.4 (Sr.5 Agua y Sra.10 Caña). Véase también Troike 1979.
 44. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que la temprana edad para casarse puede ser un resultado de la falta de perspectivas vitales de la población indígena en la situación colonial.
 45. Véanse los estudios de Rabin. Un problema es la secuencia regular de matrimonios a tan temprana edad, que, como tal, no tiene paralelo.
 46. Caso, 1950 pp.38-9.
 47. En Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940 p.69. Más tarde (1961) el mismo insigne investigador demostró que entre los nahuas mismos hubo diferentes cuentas de años (compárese Davies 1973, apéndice). Las fuentes mixtecas hasta ahora descubiertas, sin embargo, son unánimes en apoyar el principio de sincronología expuesto por Jiménez Moreno. Véase también Caso 1955.
 48. Caso 1977 I apéndice 3.
 49. Caso 1977 I p.115. Véase también Smith 1973 b. Agradezco a Mary Elizabeth Smith el haber puesto a mi disposición fotos excelentes del original.
 50. En el Códice Nunaha el glifo de su sobrenombre es "Fuego con Ojo", lo que según la glosa se debe leer como Nuhu chisi nuu, "Fuego claramente visto". En Nuttall p.30 el glifo correspondiente es: "Fuego - Templo con Movimiento". Sospechamos que el signo Movimiento es una copia errónea del dibujo de dos bigas cruzadas y que Templo con Movimiento originalmente fue un glifo idéntico al glifo toponímico Observatorio, o sea Tlaxiaco (véase arriba cap.I:8). Tlaxiaco se llama en el mixteco local ndiji nuu que corresponde al chisi nuu de Cántaros. El nombre Nuhu chisi nuu se puede traducir, entonces, no sólo como "Fuego claramente visto", sino también como "Fuego de Tlaxiaco".
 51. Paddock 1966 p.200 ss. ; Spores 1972 p.187 ss.
 52. Paso y Troncoso 1905 IV p.190. Véanse también Caso en Paddock 1966 pp.313-335; Gallegos 1978; Jansen 1982.
 53. Véase Gaxiola y Jansen 1978 pp.14-15. Presenté una forma más elaborada de estas ideas en el congreso anual de la American Society for Ethnolohistory en San Francisco (1980), y preparo una publicación especial sobre este tema.
 54. Davies 1977 pp.465-6.
 55. Bodley p.34-II. Véase también Troike 1974 p.476 ss.
 56. Códice Chimalpopoca 1975 p.15.

57. Op.cit.p.52.

58. Obviamente su presencia en el principio de la dinastía por si sola no necesariamente significa que el Sr.4 Tigre fue un contemporáneo del Sr.7 Agua (Atonal). Podemos imaginarnos otras razones para tal representación: fue un antepasado, un fundador mítico, un personaje posterior quien llega al lugar de la dinastía etc. Proponemos nuestra reconstrucción como hipótesis, tratando de integrar varias líneas de razonamiento. Falta identificar el Sr.4 Tigre dentro de la historia netamente tolteca. John Pohl (com. pers.) me llama la atención sobre la posibilidad que Sr 4 Tigre está también presente en Nuttall p.14, recibiendo un saludo ceremonial de un individuo tipo Tezcatlipoca, en el principio del relato sobre Sr.5 Flor y Sra. 3 Pedernal (véase arriba, cap.V:9).

CAPITULO V I I

1. Gabriel Hernández 1982. Véase también la contribución del mismo autor en Bonfil Batalla 1981.
2. Para un proyecto realista de tal educación, véase la publicación de la ANPIBAC 1980. En este campo el proyecto indígena reta a la antropología (véanse Paddock 1958, Miller 1980, Winter 1980, Schlesier 1980, Gabriel Hernández 1982). Por el otro lado, aquellos estudios que pretenden interpretar algún segmento del mundo nativo, pero no manifiestan una conciencia crítica de la dependencia tipo colonial en que viven los indígenas y en que se desarrollan esos mismos estudios, fácilmente son abusados por una ideología etnócida y con frecuencia por callar la discriminación - de manera muy política - se hacen cómplices de ella (Lewis 1973).
3. Spores 1972 p.187.
4. Spores 1967 pp.167-8.
5. Burgoa 1934b I p.369.
6. Op.cit. pp.370-71.
7. Véase el estudio detallado de Carmack 1981.
8. Rattray 1966.
9. Véase la nota de la Introducción: nota 13.
10. Vaticano A p.4V (trad.Corona Nuñez); compárese la leyenda de los Soles p.I (Códice Chimalpopoca 1975 p.120).
11. Paso y Troncoso 1905 V p.47. Torquemada 1975 I p.353 lib.III cap.8 afirma que Chicomoztoc era un concepto común "entre todos los naturales de todo lo descubierto de esta Nueva España".
12. Agradezco esta información a Ross Parmenter , quien ha estudiado estos lienzos en gran detalle. Para la identificación de los nombres, véanse García Granados 1952-3 y Davies 1977.
13. Spores 1967 y 1974 b.
14. Compárese Sahagún 1975 p.493 lib.IX cap.3: "Desque habían aparejado estos papeles, de noche, pintábanlos con tinta de ulli, el cual ulli derretían espetándolo en algún punzón largo de cobre, y como encendían el ulli comenzaba a gotear; y aquellas gotas echábanlas sobre el papel por cierto orden, de manera que hacían una cara de persona, con su boca, narices y ojos".

15. López Austin 1980 I p.223 ss.
16. Véase por ejemplo Códice Selden p.3 y p.5-II/III.
17. Lecturas similares las presenté en Jansen 1980 p.47 y en Pérez y Jansen 1979 p.83.
18. Ya en 1864 el "filántropo" Francisco Pimentel (citado por Villoro 1979 p. 183) formula la base de la práctica política del Estado hacia los pueblos nativos:

"Debe procurarse...que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, un nación verdadera".

Como un ejemplo actual de la misma visión europeizante citamos solamente el mapa de la distribución de razas sobre nuestro planeta en el libro escolar "Biología Uno, conforme a los objetivos del programa oficial"(Editorial Trillas, México 1980) para el primer grado de la educación media básica. Según este mapa, México (con excepción de una franja del área maya en el Sur) es habitado por gente de raza blanca únicamente. Mientras, los grupos indígenas, de raza amarilla, aparecen solamente en Canadá, a no ser que se consideren también formar parte de las "diversas subclases" que se pintan en grandes extensiones del continente americano al Sur del área maya.
19. Para una discusión más amplia del status de la historia en la sociedad mexicana, véase Bonfil Batalla en Pereyra 1981. Compárese también Bartolomé 1979.
20. Véase Bonfil Batalla 1981.
21. Gabriel Hernández en su presentación de la política educativa indígena (ANPIBAC 1980 p.10).

