



Relaciones. Estudios de historia y sociedad

ISSN: 0185-3929

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

Oudijk, Michel R.

LA TOMA DE POSESIÓN: UN TEMA MESOAMERICANO PARA LA LEGITIMACIÓN DEL PODER

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXIII, núm. 91, verano, 2002

El Colegio de Michoacán, A.C

Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13709105>

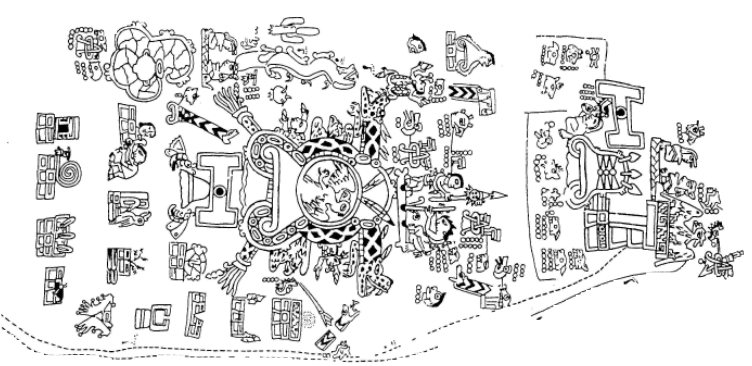
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



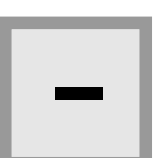
LA TOMA DE POSESIÓN:
UN TEMA MESOAMERICANO PARA
LA LEGITIMACIÓN DEL PODER

RELACIONES 91, VERANO 2002, VOL. XIII

*Michel R. Oudijk**
UNIVERSIDAD DE COPENHAGUE

La legitimación de poder mesoamericano está íntimamente asociada con cultos ancestrales y relaciones genealógicas. Los documentos pictográficos trataban principalmente de la legitimación de los señores y sus territorios, razón por la que cuando un lector narraba la historia contenida en aquellos libros o telas, se refería a antiguas fuentes de poder bien conocidas. Los patrones históricos que justificaban la posición de los señores fueron de esta manera repetidos una y otra vez a lo largo del tiempo, mostrando una considerable continuidad de acuerdo con la necesidad de incluir uno u otro elemento de la legitimación. La así llamada “Toma de Posesión” puede ser considerada el momento supremo del proceso de legitimación de un señor “y por lo tanto un motivo central (un arquetipo en historias arquetípicas)- (legitimación, iconografía, periodo postclásico, Mesoamérica).

INTRODUCCIÓN



La disciplina de los estudios pictográficos mesoamericanos ha sido objeto de un gran desarrollo durante los últimos años. Recientemente las pictografías habían sido únicamente consideradas como fuentes históricas y religiosas para uso de la elite, sin embargo hoy podemos ver como más y más estudiosos también reconocen su probable uso en ceremonias públicas (Tedlock 1983, Hanks 1986, 1987, Byland & Pohl 1994). Es como si los códigos y lienzos hubieran formado parte de representaciones públicas en las que los señores, a través de la danza, el teatro y “la narración de historias”,¹ mostraban su descendencia –la cual se remontaba a los fundadores del linaje o casa– y a su vez, recibían el reconocimiento de su estatus por parte de sus antepasados y ancestros. De esta manera los señores legitimaban su posición social y se aseguraban el apoyo de sus vasallos.

* oudyk@hum.ku.dk

¹ El término “la narración de historias” así como las variantes del mismo empleadas en el presente artículo, se corresponden al termino inglés *storytelling*. En ella una persona narra una historia que forma parte de la tradición oral, recurriendo a veces a ciertas técnicas mnemónicas.

Con esta nueva aceptación del uso de documentos pictográficos en ceremonias públicas se introducen nuevos caminos para su lectura e interpretación. Como si de una lectura poética se tratara, se ha sugerido la utilización de la forma llamada “parangón” a la hora de leer los códices mesoamericanos (Jansen y Pérez Jiménez 2000). Características tan bien conocidas de la tradición oral, como por ejemplo la estructuración de la información histórica, han sido reconocidas en varios documentos pictográficos y alfabéticos (Oudjik 2000). Los “narradores de historias”, todavía hoy, usan estructuras arquetípicas para narrar sus diferentes relatos. De esta manera capturan y mantienen la atención de una audiencia que, a pesar de saber lo que va a suceder a continuación, siempre estará expectante de determinados aspectos de carácter variable dentro de la misma historia. Estas estructuras arquetípicas también pueden reconocerse en el corpus pictórico mesoamericano, donde en las mencionadas ceremonias públicas de legitimación parecen haberse usado a menudo.

Así pues, desde que Eduard Selser estableciera los fundamentos de esta disciplina a finales del siglo XX, el estudio pictográfico mesoamericano ha recorrido un largo camino. Aunque su paradigma del *Astrildutung* ha sido refutado convincentemente (Nowotny 1961, Loo 1986), sus identificaciones iconográficas son todavía hoy válidas debido al uso de su sólida metodología. En las dos últimas décadas se ha atestiguado el desarrollo de esta metodología iconográfica, de la cual es resultado hoy la llamada etnoiconología (Jansen 1986, 1988; Loo 1986; Doesburg 1996; Roskamp 1998; Oudjik 2000).

La etnoiconología consiste de tres niveles. El primero es aquel en el que los diferentes elementos pictográficos representados en una escena iconográfica son identificados y determinados. Por ejemplo, la representación glífica del concepto *altepētl*, como “agua”: *atl* y “cerro”: *tepētl*. Se trata de una identificación que puede ser establecida, por ejemplo, a través de la comparación con otras fuentes, glosas explicativas que acompañan a los elementos glíficos, o con base en tradiciones aún en existencia entre los indígenas.² En cuanto a la determinación del tema o

género del documento, se trata de un subnivel que conecta el primero con el segundo. Obviamente es de vital importancia conocer el género al que pertenece el manuscrito, con la idea de interpretar sus elementos pictóricos en su propio contexto pues, por ejemplo, la representación de un templo en un documento histórico puede tener una significación distinta a la de un templo en un documento mántico.

El segundo nivel interpretativo es el de la identificación de escenas. En éste, los elementos identificados en el primer nivel son agrupados de una manera relevante, o mejor dicho, como “unidades temáticas” (Loo 1986, 21), considerándolos como parte de una misma escena y relacionados entre sí a través de asociaciones significativas, como las generadas por el análisis de temas existentes en la sociedad indígena actual, fuentes históricas escritas, etcétera. En este punto es importante reseñar lo que aquí queremos decir con asociación significativa, una asociación sólo puede ser demostrada si existe al menos en un segundo contexto similar tanto en espacio como en tiempo, o en ambos simultáneamente. Por ejemplo, si una escena pictográfica mexicana representa una espina, un recipiente y papel, ésta puede ser interpretada con relación al autosacrificio con base a las descripciones de fuentes como las de Sahagún o Ruiz de Alarcón. Sin embargo, si se quiere relacionar estos mismos elementos con la penitencia, culpabilidad o vergüenza, entonces se harían necesarias otras fuentes que demostrasen dicha asociación, ya que las dos fuentes arriba mencionadas no legitimarían en absoluto esta última interpretación. Así, mientras Sahagún y Ruiz de Alarcón nos ofrecen un contexto prehispánico donde ubicar la escena pictográfica descrita, la otra asociación propuesta parece más bien estar relacionada con el contexto occidental donde el sacrificio está realmente unido a conceptos como la culpabilidad y la vergüenza.

Llegamos así al tercer nivel interpretativo, aquel de las reflexiones y conclusiones generadas de los análisis previos. Sólo en este momento podrá argumentarse por qué razones se elaboró un documento, por

² Un aspecto importante de este análisis es la llamada “disyunción”, que quiere decir que durante el desarrollo iconográfico se pierde la relación original entre el significado y significante. Por ejemplo, en el Lienzo de Guevea I está pintado un cerro con hongos

que significa en tichazaa o zapoteco *quia* = cerro y *bia* = hongo. Sin embargo, en las versiones basadas en este lienzo se muestra el pueblo Guevea como un cerro con hojas y un cerro con flechas (Oudjik y Jansen 2000, 43-78). En este punto se hace necesario un estudio comparativo de las costumbres indígenas y europeas a lo largo de los siglos XV-XVI con el fin de identificar similitudes o posibles influencias.

quién y por qué en un momento en particular. Será entonces también cuando pueda determinarse el significado y la importancia del manuscrito en relación con sus copias, con el resto del corpus o en el amplio contexto de los procesos históricos.

Por esto, una de las características de la etnoiconología es el reconocimiento de grupos de elementos iconográficos interrelacionados, que juntos forman una escena o unidad temática. Estas escenas son a menudo parte de una historia más larga, como la que, por ejemplo, puede reconocerse claramente en la famosa biografía del Señor 8 Venado de Tlilantongo representada en los Códices Nuttall y Colombino, si bien, algunas veces estas escenas constituyen un documento entero como será demostrado más adelante.

LA TOMA DE POSESIÓN

La unidad temática que aquí se discutirá es la llamada “Toma de Posesión”, una ceremonia celebrada cada vez que un señor llegaba al poder o, asimismo, en otros momentos importantes de su vida. Esta será analizada en un recorrido que va desde el principio del periodo postclásico (5. IX-X) hasta los inicios del siglo XX, cuando sus reminiscencias eran todavía visibles en la cultura benizàa o zapoteca.

La Toma de Posesión esta representada en numerosos documentos pictográficos y consta de cinco o seis elementos relativamente bien definidos. Estos forman parte de una secuencia de eventos (tirando flechas, dividiendo la tierra, etcétera) tan bien conocida que tan solo se hizo necesario representar uno o dos de estos elementos para indicar el conjunto de toda la ceremonia. Es decir, que a través de la lectura de una escena pictográfica, el narrador de historias relataría toda una secuencia de eventos. Mientras, su audiencia, que desde un principio conocía como esta particular secuencia iba a terminar, tan sólo tenía que centrarse en la manera en que la historia iba a ser contada. Consecuentemente, con el objetivo de capturar y mantener la atención de su audiencia, el narrador de historias enfocaría diversas secuencias históricas en estructuras arquetípicas, contando con elementos particulares de cada historia y creando con ello historias arquetípicas.

1 0 0

Una famosa Toma de Posesión histórica tuvo supuestamente lugar en el siglo X cuando, después de la caída de la capital tolteca de Tula, los chichimecas liderados por Xólotl llegaron al Valle de México procedentes del norte:

Este acuerdo y mandato de Xólotl le pareció muy bien a los señores sus vasallos, y luego él personalmente, con su hijo el príncipe Nopalztzin y alguna gente, así noble como plebeyos, salió de la ciudad y se fue derecho a un monte que se dice Yócotl, que cae hacia el poniente a respecto de aquella ciudad, muy alto; se subió sobre él, y fue la primera parte que hizo las diligencias que ellos usaban, tirando un señor chichimeca cuatro flechas con todas sus fuerzas por las cuatro partes del mundo, occidente y oriente, norte y sur; y después, atando el esparto por las puntas, y haciendo fuego y otros ritos y ceremonias de posesión que ellos usaban, [...] envió a cuatro señores [...] Los cuales cada uno se fue hacia la parte que le cupo, y tomando Xólotl, que había ido hacia el mediodía a respecto de Xocotitlan, en el cerro de Malinalco, dio la vuelta entre oriente y sur y fue derecho al monte de Itzucan, en donde usó las mismas diligencias, y de aquí al monte, de Atlixacahuacan, y de Atlixacahuacan a Temalacayocan [...] Poyauhitécatl [...] Xiuhtecuitlan [...] Zacatlan [...] Tenamítec [...] Cuauhchinanco [...] Tototépec [...] Meztiltan [...] Cuaxquetzaloyan [...] Totonilco [...] Cuahuacan, y de Cuahuacan en Xocotitlan donde había comenzado, y luego a su ciudad de Tenayuca a ordenar lo que se sigue. Después de haber hecho la demarcación que hizo Xólotl, y enviado a los cuatro señores para tomar posesión de la más tierra que quedaba de una mar a otra, y estando ya en su ciudad, mandó repartir toda la tierra que estaba dentro de esta primera demarcación a todos sus vasallos, dándole a cada noble las gentes que le cupo [...] (Ixtilxochitl 1975: I: 295-296).

Lo que aquí se representa es la clásica Toma de Posesión llevada a cabo por los señores del postclásico, donde está presente la mayoría de los elementos que formaron parte de dichas ceremonias legitimizadas. En ella, la secuencia de elementos descritos por Ixtilxochitl constituyen una historia arquetípica que fue revivida una y otra vez por los señores con el objetivo de legitimar su posición social. En realidad carece de importancia si Xólotl tomaba de verdad parte de esa ceremonia

1 0 1

o si simplemente le fue atribuida por Ixtlilxóchitl. Basándose en las tradiciones indígenas orales y escritas que culminaron en su trabajo, Ixtlilxóchitl simplemente describió una escena que sabía que había tenido lugar cuando Xólotl llegó al Valle de México.³ La ceremonia de la Toma de Posesión era lo que siempre se realizaba cuando alguien llegaba al poder o conquistaba una región o ciudad.

La ceremonia consta de varios elementos diferentes:

- 1) Tirar flechas hacia los cuatro puntos cardinales.
- 2) Hacer el Fuego Nuevo así como otros ritos y ceremonias relacionadas.
- 3) Mandar a cuatro señores para tomar posesión de la tierra.
- 4) Demarcación de las tierras.
- 5) División de la tierra entre los nobles.

A veces todos estos elementos están incluidos en una misma escena, pero lo mas común es que solamente se describa uno de ellos.⁴ Si un elemento está, o no, incluido puede depender de las necesidades de un se-

³ En este punto considero importante aclarar el valor de la obra de Ixtlilxóchitl para el estudio de la historia indígena. El autor nació en la colonia y en consecuencia sufrió la influencia europea hasta el punto que ha sido llamado “historiador español” (Vázquez Chamorro 1985, 36). Sin embargo también fue un descendiente de la casa real de Texcoco y tenía acceso a muchas fuentes indígenas prehispánicas y coloniales tempranas, todavía elaboradas dentro de la tradición prehispánica. Por tanto podemos considerar su información histórica válida, aunque la estructura en la que está escrita sea europea. Ahora bien, donde sí hay que tener cuidado con su obra como fuente para el estudio es en las partes donde se habla de religión. Sabemos que Ixtlilxóchitl era un mestizo católico, y como tal rechazó la religión indígena prehispánica probablemente más que los mismos españoles, debido a que él tenía que demostrar que era un buen cristiano. No obstante, no podemos descartar la totalidad de su obra por la occidentalización del autor. Véase Keen 1971:198-201, Vázquez Chamorro 1985 y Calnek 2001.

⁴ Podríamos incluir aquí también la presencia de los bultos sagrados en el acto de la Toma de Posesión, pero parece que el bulto está particularmente relacionado con los ritos de fundación. Los dos actos están relacionados si bien no son lo mismo. Me parece que la Toma de Posesión tiene que ver con la fundación del pueblo y la relación entre el pueblo y sus señores, mientras que el bulto sagrado está más relacionado con el señor y su casa real. Mientras el papel del bulto dentro la toma de posesión no esté todavía claro, prefiero discutir sólo los elementos dados por Ixtlilxóchitl. Para una discusión del bulto sagrado véase Stenzel (1970), Eschmann (1976:169-178), Jansen 1986, Anders, Jansen & Pérez Jiménez (1992), Olivier (1995), y Oudijk (2000).

ñor en particular, o simplemente debido a la limitación del espacio del documento. Aunque los diferentes elementos están aquí claramente divididos, en el caso de los documentos pictográficos esto no es lo más usual. Como veremos, una pintura puede constituir dos o tres elementos a la vez.

TIRAR FLECHAS

El *Códice Xólotl* (Dibble 1980) es probablemente la fuente en la que Ixtlilxóchitl se basó para escribir sus “Obras históricas” (1975). Aquel representa pictográficamente la escena en la que Xólotl tira flechas hacia los cuatro puntos cardinales, además de otras en las que clava una flecha en distintas montañas. En el códice, la ceremonia no está tan elaborada como en la versión escrita donde como era costumbre entre los lectores de documentos pictográficos –Ixtlilxóchitl, en este caso–, no se “leía” sino que se “narraba”. Cuando queremos decir narrar, nos referimos a que se tienen presentes ciertas técnicas como la refinación de frases, el ritmo y la rima. Como ya se dijo, desde hace unos años se ha venido aceptando la idea de que los manuscritos pictográficos mesoamericanos fueron usados en ceremonias públicas, a través de las cuales un gobernante legitimaba su posición como señor del señorío (Tedlock 1983, Byland & Pohl 1994, Jansen 2000, Oudijk 2000). En este sentido, las escenas representadas en la obra pictográfica actuaban como un tipo de recurso mnemónico que impulsaba al narrador a nuevas elaboraciones de una misma historia (véase también Vansina 1985). Esto es lo que parece ser que hacía Ixtlilxóchitl quien, en vez de narrar, escribía.

Un título primordial del archivo municipal de Santo Domingo Yojovi, en la Sierra Norte de Oaxaca, nos brinda un hermoso paralelo de la imagen de Xólotl tirando flechas.⁵ Como los guiados por Xólotl, la gente de Yojovi emprendieron una larga migración, esta vez procedente del

⁵ Los “Títulos”, que cada vez está recibiendo más atención, forman una fuente sumamente rica para el estudio de la historia mesoamericana. En la discusión sobre la historicidad de estos existen básicamente dos opiniones; aquellas que analizan los títulos dentro del paradigma histórico europeo y aquellas que lo hacen dentro del paradigma histórico

valle de Oaxaca y en dirección a las montañas, desde donde se movieron de un lugar a otro hasta encontrar el lugar idóneo donde fundar su pueblo:

[...] y llegaron donde nombran *Cahujozozino*, y de este salieron y llegaron a *Lachijedlani*; aquí estuvieron mirando y tiraron sus flechas a un lado del cerro *Yojovi*, y vieron si ya estaba su hermano *Lalayang*, y allí estaba *Lalayang* y volvieron sus flechas y se fueron al paraje *Yedlani* y de aquí salieron y llegaron a un lado de la loma del cerro de *Yojovi*; y aquí se juntaron con su hermano, sus padres y abuelos. Nosotros hombres que fuimos primeros en la loma de *Yojovi*, hicieron y aplanaran llano y formaran sus planes, y en el llano de *Yojovi*: aquí los recibieron, que es de nuestros padres y abuelos [...] (AMV, Título Primordial, ff. 1v)

Tirar las flechas hacia las cuatro direcciones, o cualquier forma de disparar una flecha en la tierra, es una convención bien conocida dentro del corpus pictográfico. Esta se relaciona siempre con una conquista y por conexión, con una apropiación de la tierra (Smith 1973). Los códigos Nuu Dzavui están repletos de escenas en las que los glifos toponímicos están representados con una flecha que los atraviesa. Que esto no siempre pueda ser interpretado como una conquista por armas puede afirmarse si se compara el *Códice Nuttall* con el *Mapa de Teozacualco*. La parte superior de este último muestra la instalación del señor 2 Perro y la señora 6 Caña como señores y fundadores de la tercera dinastía de

indígena. Según las primeras estas fuentes son falsificaciones, mientras las segundas las considerarían una fase dentro del proceso historiográfico indígena y como tal válida. Hablando sobre los documentos cuicatecos Sebastian van Doesburg (1996, 22-23) observa: “El objetivo de nuestro estudio no es la reconstrucción de la sociedad cuicateca prehispánica en términos ‘objetivos’. El material histórico no permite tal intento; lo prohíben la escasez de datos y el carácter ‘subjetivo’ o ‘partidista’ de los mismos. Casi toda la documentación existente nació de la necesidad de una élite cuicateca de legitimar su posición social y no del deseo de escribir una historia objetiva. Nuestro fin es entonces la lectura de los dos códigos cuicatecos y la interpretación de su contenido según el marco de referencia del pintor y lector cuicateco”. Podemos extender este paradigma a toda Mesoamérica y sus fuentes indígenas para llegar a un mejor entendimiento de su historiografía (sobre este tema véase también Wood 1998).

1 0 4

Teozacualco. Ambos son recibidos por un grupo de siete principales del pueblo dispuesto en hilera. Justo enfrente de estos siete señores aparece una flecha clavada en la tierra. La representación del señor 2 Perro con un arco no deja duda de quien la ha disparado. Naturalmente esta escena podría ser leída como una violenta usurpación dentro del señorío, especialmente porque los siete señores de Teozacualco están representados con vestimenta guerrera y totalmente armados. Sin embargo, el *Códice Nuttall* 31-34 aclara lo que allí ocurre exactamente. A principio del siglo XIV se produjo una crisis dinástica en Teozacualco debido a la falta de un descendiente legítimo para el trono. Se eligió entonces a un noble de otro señorío con el objetivo de fundar la tercera dinastía, en realidad la última. Este noble fue el señor 2 Perro, primogénito de Zaachila, hijo de una señora de Teozacualco, la Señora o Yya Dzehe 4 Conejo, que a su vez había dejado su pueblo de origen para casarse con el aspirante al trono de Zaachila, el señor 5 Flor.

En ese tiempo, Zaachila fue el señorío más importante del Valle de Oaxaca y por ello con el estatus suficiente para proveer de un fundador a la nueva dinastía de Teozacualco. Al mismo tiempo tenía el poder de otorgar legitimidad política y sagrada a los fundadores y señores como ya se había hecho en Quialoo y Quiavini (Oudijk 2000). Asimismo, como la señora 4 Conejo era descendiente de la casa real de Teozacualco, su hijo 2 Perro tenía los derechos legítimos al trono de ese señorío. El conjunto de todas estas razones determinaron que él podía gobernar en Teozacualco, mientras que su hermano menor podría hacerlo en Zaachila. Además, para eliminar cualquier duda acerca de la legitimidad de la posición del señor 2 Perro como señor de Teozacualco se arregló un matrimonio con una señora de la dinastía gobernante de Tlilantongo, el más importante señorío en la Mixteca Alta durante el periodo postclásico, y por ello también con carácter legitimador.

La información aportada por el *Códice Nuttall* deja claro que la llegada de los nuevos señores de Teozacualco no fue en absoluto una hostil usurpación, sino más bien un acuerdo político que, por un lado, unía a los dos señoríos más importantes del momento (Tlilantongo y Zaachila) y, por otro, resolvía el problema del (legítimo) gobierno de Teozacualco. Una información que, sin embargo, se contradice con la representación que se recoge en el *Mapa de Teozacualco* donde ambos señores

1 0 5

son recibidos por siete guerreros armados. El corpus Bènzàa puede aportar una explicación posible a este problema.

En un reciente análisis de la historiografía bènzàa (Oudijk 2000) he sugerido que, de acuerdo con los *Lienzos de Guerra y Petipa*, así como en varias otras fuentes, Cosijopii I trasladó su corte de Zaachila a Tehuantepec en algún momento a lo largo de la mitad del siglo xv. Le sucedieron en el trono su hijo Cosiojeza y su nieto don Juan Cortés Cosijopii II, respectivamente, gobernando este último en Tehuantepec en el tiempo de la conquista española.⁶ Si comparamos algunos términos utilizados en los testimonios del siglo xvi, referentes a las conquistas bènzàa y española por parte de los testigos en el caso a favor de don Juan Cortés y su hijo don Felipe, surgen interesantes patrones:

⁶ Mi reciente análisis de la historiografía bènzàa ha dado como resultado una visión totalmente nueva del periodo postclásico en la región bènzàa. De ella se deduce que Cosiojeza I gobernó en Zaachila durante la segunda mitad del siglo xv, llevando a cabo una política de expansión basada en varias alianzas matrimoniales y militares que también contemplaban los lazos con los señorios Ñuu Dzaui de Tlantonogo y Teozacualco. Cosiojeza I fue quien, alrededor del año 1370, realizó la primera entrada en el Istmo de Tehuantepec, donde probablemente fundó algunos pueblos entre los que se encuentran Guevea y Jalapa, con el objetivo de controlar las importantes rutas de comercio a Xocomsuco y Coatzacoalcó. Esta actividad fue continuada por su hijo y sucesor, el Señor 6 Agua Quixicayo (±1350-1435), quien después de un largo reinado murió sin descendencia, ocupando el trono de Zaachila el medio hermano de Cosiojeza I, el señor 1 Hierba. Esto probablemente sucedió, no sin algunos problemas con las otras facciones de la familia real de Zaachila. Así se observa cuando tras la muerte de Señor 1 Hierba a mediados del siglo xv, tiene lugar una crisis dinástica que divide a todo el Valle de Oaxaca en varias facciones rivales y que perdura hasta la llegada de los españoles en 1521. La razón de estos problemas parece estar en que, o bien el señor 1 Hierba no tenía hijo legítimo, o si lo tenía, éste no fue aceptado como gobernante por las otras facciones. Este supuesto hijo sería Cosijopii I, a quien los *Lienzos de Guerra y Santo Domingo Petipa* sitúan en el Istmo de Tehuantepec en la segunda mitad del siglo xv. Será el mismo personaje al que la *Relación geográfica de Culipa* se refiere cuando menciona que tras perder la lucha por el poder en Zaachila se fue al Istmo. Una vez asentado allí, Cosijopii I comenzó a conquistar la región, usando probablemente los asentamientos de Cosiojeza I como base. El hijo de Cosijopii I, Cosiojeza II, continuó las conquistas de su padre hasta su muerte en 1502. Fue Cosiojeza II el mismo que luchó contra el ejército de Ahuizotl (1487-1502) y Moctezuma Xocoyotzin (1502-1521), y que se casó con la hermana de este último. Don Juan Cortés Cosijopii II fue fruto de dicho matrimonio y gobernó en Tehuantepec en el

[...] que se llamava chicomematlie su padre que el ovo desir q[ue] le avia conocido al d[ic]h[il]lo yecacuihuitl abuelo del d[ic]h[il]lo don juan y que el avia visto q[ue] le] avia ganado por guerra esta provincia de teguantepeque [...] yecacuihuitl aguero del d[ic]h[il]lo don juan fue s[e]ño[r] y caçique de esta provincia de teguantepeque y la avia ganado por guerra y echo della a los guacontecas [...] (AGIE 160b: 1: 48v, 50v).

Esta cita deja de manifiesto que fue Cosijopii I (Yecacuihuitl) quien en realidad conquistó el Istmo, como queda recogido en el *Lienzo de Guerra y Petipa*. No obstante, si esto es comparado con las referencias a la llegada de los españoles, podemos obtener una idea muy diferente del asunto:

[...] puede aver quarenta años poco mas o menos que entraron los españoles en la tierra y la ganaron por guerra al d[ic]h[il]lo don juanlo y el se dio de paz [...] puede aver treinta e quatro años poco mas o menos que los españoles entraron en esta tierra e la tomaron al d[ic]h[il]lo don juan por guerra e se que-do s[e]ño[r] desta provincia el marq[ue]ls del valle [...] (AGIE 160b:1:52v, 55r).

En la primera parte de la cita uno podría decir que el testigo se refiere a la conquista española de la Nueva España, o incluso a la conquista del superseñorío mexica. Sin embargo, lo que en realidad se dice en ambas citas (y el documento contiene muchas más en alusión a lo mismo) es que los españoles tomaron la tierra de don Juan Cortés a través de una conquista militar. De todas maneras esto es contrario a lo que se conoce de los contactos entre los españoles y don Juan Cortés. Es el mismo Hernán Cortés quien, en su tercera carta a Carlos V, nos menciona que los embajadores de Tehuantepec llegaron a México-Tenochtitlan

tiempo de la conquista española hasta que murió en 1562. Durante los años previos a la conquista, otros dos Cosiojezas vivieron en el Valle de Oaxaca: uno en Zaachila y otro en Culipan. Esta confusa cantidad de señores con idénticos nombres ha provocado la llamada estructuración en la tradición oral; un proceso que simplifica la historia mediante la atribución de eventos de un largo periodo de tiempo a una persona en particular. Esto tiene especialmente lugar cuando diferentes personajes históricos poseen un mismo nombre o han realizado más o menos las mismas hazañas como es el caso de la historia bènzàa.

para ofrecerle la lealtad de su señor, además de entregarle varios ricos regalos (véase también Díaz del Castillo, Cap. 164). En 1554 y 1570 numerosos testigos juraron que don Juan Cortés recibió a don Pedro de Alvarado en paz y lo proveyó con soldados y provisiones para la conquista de la región Chontal, Guatemala y Honduras (AGI Escribanía 160b). Una relación que nunca cambió cuando se observa que más tarde en el tiempo, don Juan mandó construir la iglesia y convento de Tehantepec y que, asimismo, suministró hombres y materiales a Hernán Cortés para la construcción de barcos destinados a las expediciones de Sudamérica. Por ello, deducimos que la frase “ganaron por guerra” debe significar algo diferente.

Si ahora regresamos a la escena del *Mapa de Teozacualco* es más claro lo que está sucediendo en ella. El señor 2 Perro, al igual que los españoles 200 años más tarde, tomó posesión de la tierra, siendo la guerra la única manera legítima de hacerlo; sea una guerra real o simbólica. En el *Mapa*, esta simbólica guerra está representada a través del señor 2 Perro que tira una flecha al pueblo de Teozacualco, mientras que la gente de ese señorío, totalmente armada, defiende su territorio. Esto es todavía más apropiado si consideramos que el señor 2 Perro es de Zaachila, en otras palabras un extranjero. Como tal, parece ser que esta ceremonia es la continuación de una larga tradición que tuvo comienzos a lo largo del siglo xi con la conquista de Xólotl en el Valle de México. Más aún, el señor 2 Perro es retratado como un guerrero chichimeca, con el arco y las flechas en su mano,⁷ por lo que una plausible lectura de su Toma de Posesión podría ser aquella de “él ganó por guerra” ya que no parece ser que este acto hubiera sido considerado diferente al de una conquista militar real.

⁷ La dinastía postclásica de Zaachila parece estar relacionada con la tradición chichimeca como varios de sus miembros parecen atestiguar al representarse como señores chichimecas. En el Códice Selden 12-iv y 13-1, el señor 6 Agua Quixcayo es dibujado con arco y flechas tras una batalla contra el señor 7 Casa “Águila-Sol” y el señor 3 Lagarto “Jaguar-Sol”. Esta misma escena es parcialmente representada en la *Genealogía de Micuilt-xochitl*, donde de nuevo el señor 6 Agua es mostrado como un guerrero chichimeca. Lo más interesante es que la *Genealogía de Quianitl* describe Chicomoxtoc como lugar de origen, siendo éste un rasgo típicamente nahua o chichimeca. Es como si Quianitl estuviese políticamente relacionado con Zaachila pero desgraciadamente el material es muy escaso para afirmarlo.

Dentro de esta perspectiva, y por sus similitudes, puede considerarse que una ceremonia que tuvo lugar en el siglo xx tenía conexión directa con la del postclásico. En el año de 1922, un pleito sobre tierras entre Santa Cruz Lachizolana y San Sebastián Xochimilco en el Valle de Etla, Oaxaca, fue resuelto de la siguiente manera: “[...] hizo formal y solemne entrega de dicho punto y de todos los demás que limitan el ejido y de los terrenos de que se trata, en nombre del C. Presidente de la República, como acto posesorio, tirando piedras en todas direcciones y arrancando yerbas [...]” (AGEO, Asuntos Agrarios, Serie II, Leg 127, Exp. 275, ff. 68v).

Aunque aquí las flechas han sido sustituidas por piedras, es muy claro que se trata de la misma ceremonia que Ixtlixóchitl describió tan detalladamente en su obra.⁸ En el mismo contexto, similares elementos

⁸ Tenemos que notar que el acto de la Toma de Posesión también tenía un papel en la Europa medieval como ha sido demostrado por Weckmann (1984, 107-109). Varios elementos de esa ceremonia se parecen mucho a los que existieron en la tradición indígena como, por ejemplo, cortar la rama de un árbol, lanzar piedras o arrancar un manojito de yerbas. Con la llegada de los españoles en lo que ahora conocemos como México, muchos elementos de ambas culturas se mezclaron para formar nuevas expresiones políticas, sociales, religiosas y culturales; el famoso proceso de sincretismo (véase entre muchos otros, Gruzinski 1993, Lockhart 1991, 1992 y Monaghan 2000). Este proceso tuvo lugar especialmente allí donde las tradiciones europeas y mesoamericanas eran muy similares. Considerando esta observación, debemos darnos cuenta que en actos públicos como la Toma de Posesión, sobre todo en fechas tan tardías como la de 1922, existieron elementos que pudieron ser de origen europeo, como por ejemplo el arrancar de yerbas. Sin embargo, no puede descartarse que también existieron –y todavía existen– elementos de origen mesoamericano. Uno de ellos es el tirar flechas a los cuatro rumbos o, mejor dicho, tomar por guerra los cuatro rumbos. Como vamos a ver más adelante, este acto fue representado en los documentos pictográficos de la región de Coixtlahuaca, caracterizados por su escasísima influencia europea. En consecuencia podemos considerar este elemento de origen prehispánico (sobre este tema véase especialmente Nowohy 1961 y Loo 1986). Hay investigadores que comparten la siguiente opinión expresada por Robertson (1959, 10): “De todas maneras, podemos considerar estas características estilísticas [las de las convenciones pictográficas prehispánicas] de origen nativo cuando no tienen contrapartes en el arte europeo de los siglos xv y xvi”. La implicación de lo dicho es clara; si existe una contraparte en Europa, entonces no es de origen nativo, o sea que no es posible que el pueblo indígena inventase algo que los europeos también habían inventado. Un punto de vista, en mi opinión, bastante eurocentrista.

han sido repetidos una y otra vez a lo largo de 500 o 600 años, y quizás aún más atrás en el tiempo, alcanzando el periodo postclásico, si aceptamos que la Toma de Posesión de Xólotl verdaderamente tuvo lugar. Una extraordinaria continuidad.

HACER EL FUEGO NUEVO

La ceremonia del Fuego Nuevo es un fenómeno bien conocido en el corpus pictográfico mesoamericano, cuya representación ha sido reconocida como un elemento que debe leerse como “el principio” (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 1992), sea del tiempo en cada nuevo ciclo de 52 años, sea de la casa real o un pueblo.

El inicio del ciclo mesoamericano de 52 años está extensamente presentado en el *Códice borbonico*, documento que registra la ceremonia que inaugura el año 2 Caña (1507), último *xihmompilli* o “atado de los años” prehispánico. Asimismo, el ritual del Fuego Nuevo podría estar también relacionado con la historia sagrada nahua acerca del origen del mundo, en la cual los dioses Nānahuatzin y Teciztecatl se arrojan al fuego con el propósito de convertirse en el sol y la luna respectivamente (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 37; Sahagún, Libro VII, Ch. 1-2). Como tal, la ceremonia relacionada con el principio del *xihmompilli* representa el principio del tiempo donde, a través del ritual de hacer el Fuego Nuevo, el primer amanecer es revivido una y otra vez. Son varias las pictografías nahuas que muestran ejemplos de la misma (p.e. Telleriano-Remensis 32v, Boturini 6, 10, 15, 19, Mendoza 3v, 7v, 15v, Borbónico 34).

Sabemos que esta misma ceremonia fue utilizada por Xólotl para comenzar una nueva era e iniciar una nueva casa señorial. En este particular contexto, adquiere el carácter de “el principio”, el de la fundación (Anders, Jansen y Reyes García 1992: 129-180). En los documentos pictográficos del área cultural oaxaqueña (p.e. *Códice Vindobonensis*, *Lienzo Tlapiltepec*, *Rollio Selden*) se representa asimismo una ceremonia de Fuego Nuevo, indicadora de fundación de casas o pueblos, aunque parece que allí nunca fue utilizada para hacer referencia al inicio de un *xuhmompilli*. No obstante, la representación del Fuego Nuevo está a menu-

do relacionada con las representaciones de otros elementos de fundación en los documentos pictográficos.

El *Lienzo de Tlapiltepec*, por ejemplo, nos ofrece una interesante mezcla de elementos pictográficos nahuas y oaxaqueños, mostrando además una historia arqueológica distinta. Así, en la mitad inferior del lienzo se representa una historia sagrada que comienza en Chicomoztoc, representado como un monstruo de la tierra con siete cuevas al lado de cuatro rocas y una acacia. Las rocas y el árbol están asociados al árido paisaje del norte mesoamericano donde Chicomoztoc estaba supuestamente situado. Así lo vemos representado en varias pictografías nahuas como el *Códice Azcatilán* o la *Historia tolteca-chichimeca*. Se trata por lo tanto de un lugar de origen típicamente nahua, como claramente se deduce de las fuentes históricas (p.e. Tezozomoc 1992, 14-18; Durán 1995, Ch. II; *Anales de Cuauhtitlán* 1992, §4). En el mismo lienzo, los protagonistas de esta parte de la historia, un hombre y una mujer, proceden de una cueva y de dos ríos; el Río de Plumas de Quetzal y el Río de Jade, o sea el Río Precioso. Sin embargo, no está claro quién procede de qué lugar. Lo importante es destacar que ellos son de orígenes sagrados pues lugares de origen como este son muy típico de la tradición histórica oaxaqueña, en la que los fundadores nacen de árboles, piedras, ríos o lagunas (Nuttall, Bodley, Selden, Quiavini). En la siguiente escena podemos ver a ambos sentados como señores de un lugar todavía no identificado, el Cerro de la Red y el Cerro de Árbol. Sin embargo, será el hijo de esta pareja el que salga de su lugar de origen para ir a fundar el linaje o casa de Coixtlahuaca, o para ser más precisos, el barrio o la casa del Águila en dicho pueblo (Doesburg, 1997). Este es el famoso Atonal mencionado en los *Anales de Cuauhtitlán* (1992, §67). Unos Anales que también aportan posibles pistas para identificar el pueblo de los padres de dicho fundador al señalar que Atonal, antes de dirigirse a Coixtlahuaca, se quedó en Cuauhtitlan aunque en realidad provenía de Tamaçolac o Tlamazolac (*ibid.*). El doble glifo de sus padres en el *Lienzo de Tlapiltepec* puede, en cierta manera, estar relacionado con Tlamazolac: “Lugar de caza mediante redes” (*tlamtlantiliztli* [Siméon 1986, 611]) y “Cerro del árbol de iczotl”, pero también puede estar relacionado con Matlahuacala y Huixachtitlan, lugares por los que los mexicas pasaron justo antes de llegar a Coatepec (por ejemplo: *Historia de los mexicanos*, cap. 11;

Códice Azcatitlan 6).⁹ Si aceptamos esta última interpretación, podemos decir que el *Lienzo de Tlapiltepec* auna dos tradiciones; por un lado sigue la historia arquetípica de la migración chichimeca, tan importante durante el periodo postclásico, y por otro lado la historia arquetípica oaxaqueña.

Otra escena de fundación es aquella representada entre la de los padres de Atonal y la de la fundación de la casa del Águila. Se trata de un complejo glifo toponímico representado por una montaña con dos serpientes-jaguales emplumadas que se entrelazan. Una de ellas está asociada con cuchillos de pedernales, mientras que la otra parece estarlo con llamas o fuego. Dos sacerdotes nahuales, así como dos águilas, salen volando de la montaña. El glifo específico que identifica el lugar está representado en el corazón del cerro; se trata de una águila, la misma que se representa sobre el templo de la casa de Atonal.¹⁰ Todos estos elementos del mundo sobrenatural hacen que la montaña puede ser inter-

⁹ Es importante notar que Sahagún menciona que el Fuego Nuevo fue hecho en el Cerro de Huixachtlan (Libro VII: Cap. 9-10), desde donde fue llevado al templo de Tenochtitlan. Esto aparece corroborado por el *Códice borbónico* (34) que muestra exactamente la misma secuencia (para una interpretación alternativa véase Anders, Jansen y García 1991). Si el pintor del *Lienzo de Tlapiltepec* en realidad intentó relacionar el pueblo de origen de Atonal con Huixachtlan, se trataría de otro elemento fundacional a incorporar en el relato. Aunque el árbol en el Tlapiltepec parece ser un maguey, hay que considerar que el árbol del uixache también cuenta con diferentes representaciones pictográficas. Compárese por ejemplo el Tlapiltepec, el Borbónico 34 y el *Códice Mendoza* 17v.

¹⁰ El *Rollo Selden* muestra una cadena de escenas muy similares al *Lienzo de Tlapiltepec*. En el primero cuatro hombres salen de Chicomoztoc y pasan por el Templo del Juego de Pelota, el mismo juego de Pelota que está representado bajo el Cerro de Tlapiltepec. Continúan adelante y parecen conquistar tres pueblos: el Cerro del Jaguar, el Cerro del Águila y el Cerro del Papagayo, después de lo cual cruzan el Río de la Señora 6 Venado. Se trata exactamente de la misma escena representada en el Tlapiltepec junto a los Ríos Pecosos. La única diferencia es que allí, el Río de la Señora 6 Venado está dibujado como el Río del Venado. Los cuatro hombres prosiguen el camino y pasan por dos cactus, los mismos que vemos representados a la izquierda del Cerro de Tlapiltepec. Se llega así al último glifo del *Rollo Selden*, representado por un gran cerro, un Coatepec, flanqueado por cuatro serpientes-lagartos emplumadas que se entrelazan. Dos están asociadas con cuchillos de pedernal, las otras con nubes o humo. Asimismo, dos jaguares parecen salir volando del cerro, ambos relacionados con flechas cruzadas y un escudo, probablemente en relación a la orden militar de los jaguares. En el centro del cerro puede-

pretada como un Coatepec, el lugar simbólico que separa la historia sagrada o primordial de la historia temporal (Castañeda de la Paz 1997, 94-115, en prensa; Jansen 1997, 18, Schele y Mathews 1998). Es decir, el lugar que marca un nuevo principio. Por eso no es de extrañar encontrar un ritual de Fuego Nuevo representado sobre los Coatepec del *Lienzo de Tlapiltepec*, el *Rollo Selden* y el *Lienzo de Tequixtepec II*.¹¹ En todos vienen a indicar la fundación de la nueva casa o pueblo donde, por tanto, el Fuego Nuevo se hace necesario.¹² En el caso del *Lienzo de Tlapiltepec* ambos

nos distinguir la figura de un quetzal, glifo que sugiere que el *Rollo Selden* pertenece al barrio o pueblo del quetzal. Pero aún hay más. Directamente a la derecha del Cerro se representa una olla, colocada a su vez sobre la cima de una colina de piedra; sobre ella hay una cabeza de cuya boca sale una serpiente de nube con huellas impresas a lo largo de su espalda. En el *Lienzo de Tlapiltepec*, a la izquierda del Coatepec, se dibujó de forma similar un cerro de piedra curvada sobre el que hay una olla de la que también sale una serpiente de nubes con huellas de pies a lo largo de su espalda. El *Rollo Selden* finaliza con la Señora 13 Lagarto, representada sobre un juego de pelota y sosteniendo un corazón en su mano. Una escena también recogida en el Tlapiltepec, justo al lado del templo de Atonal. Escenas similares se dibujan en el *Códice Barmida* y el *Lienzo de Tequixtepec II*, ambos con cerros de serpientes o Coatepec, el primero de ellos asociado, además, con jaguares y tortugas. Para una discusión más profunda de estas pictografías véase Caso 1954, 1961; Parmenter 1982; Boone 2000, 145-161.

¹¹ Es importante notar que los cuatro hombres que participan en la ceremonia del Fuego Nuevo en el *Rollo Selden*, los señores 9 Zopilote, 10 Casa, 4 Mono y 13 Lagartija, están asimismo representados en el *Lienzo de Tlapiltepec* y en el *Lienzo Selden II*, aunque en el primero solamente se dan los nombres calendáricos de 9 Zopilote y 4 Mono. Otro asunto es que en todas estas pictografías, la ceremonia tiene lugar en el año 10 Casa, día 4 Lagartija. Sin embargo, el *Lienzo de Tequixtepec II*, que sólo representa a los señores 13 Lagartija y 4 Mono lo hace en una ceremonia de Fuego Nuevo que tiene lugar en un año irrecognocible (9 ?). No obstante, el *Códice Barmida* dibuja a los señores 3 Mono, 4 Casa, 2 Lagartija y 5 Flor sin estar asociados a dicha ceremonia del Fuego Nuevo.

¹² En este contexto podemos ahora interpretar mejor el significado del juego de pelota como un elemento más que alude a la fundación o el inicio. En la clásica historia de la migración mexica se construyó uno en Coatepec (p.e. Alvarado Tezozomoc 1992, 841-43), motivo que induce a pensar que el juego de pelota también está asociado con Coatepec en el *Tlapiltepec* y *Rollo Selden*. En realidad es un elemento de la gran historia de la fundación mesoamericanas. Así, Schele y Mathews (1998, 36-40, 73-74, 197-256, 367-368) se refieren a este mismo elemento en el contexto arqueológico durante el periodo clásico en la región maya. Véase también la discusión del Templo Mayor como un Coatepec por Matos Moctezuma (1983, 185-210).

espacios están claramente definidos; la parte de la historia sagrada es aquella referente a la migración, mientras que la historia temporal comienza con la fundación de la casa por Atonal mediante un Fuego Nuevo sobre Coatepec.¹³ Del *Rollo Selden*, por otro lado, sólo se conserva la parte relativa al relato sagrado que finaliza en Quetzaltepec o Quetzalli, un pueblo o barrio aún no identificado en la región de Coixtlahuaca.

... Y OTROS RITOS Y CEREMONIAS RELACIONADAS

Una importante parte de la ceremonia de la Toma de Posesión es el reconocimiento del señor por parte de sus vasallos. Esto normalmente tiene lugar en la inauguración de éste como Señor o en todo momento significativo a lo largo de su vida. Por ejemplo, después de una conquista, al principio de un nuevo xihmompilli o quizás incluso todos los años en un momento importante del calendario mesoamericano. En su obra, Ixtlixóchitl no menciona específicamente esta escena del reconocimiento por parte de los vasallos, pero ciertamente reseña la importancia del reconocimiento de Xólotl como señor supremo.

Una famosa pictografía de la Toma de Posesión que incluye este reconocimiento por parte de los vasallos es aquella representada en el *Códice Nuttall* 53-68, donde 112 señores toman parte de la inauguración de 12 Movimiento y su medio hermano 8 Venado como Señores de Tlilantongo. Otro elemento a saber se incluye también en esta escena mediante la flecha clavada en la tierra, justo enfrente del templo. Claramente se está diciendo que los dos señores están reclamando la tierra por guerra, incluso sabiendo nosotros de que no se trata de un acto literal. En el *Códice colombino* 17, esta escena, dibujada con mayor elaboración, muestra

¹³ El *Lienzo de Tequixtepec II* describe una cadena de eventos muy similares. Aunque en ella no hay signo alguno de una migración, los inicios del documento contienen los mismos elementos analizados, después de los cuales tiene lugar la fundación de la casa real de un barrio que aún no ha podido ser identificado. El *Códice Barria* también muestra muchos de estos elementos pero carece de la representación de la ceremonia de Fuego Nuevo, si bien representa la casa señorial de un pueblo o del Barrio de la Cabeza, aún no identificado.

a 8 Venado tomando posesión y haciendo un Fuego Nuevo. Aunque los representantes de muchos señores están presentes en la inauguración, es seguro que no todos eran subordinados de Tlilantongo ya que los señores dibujados alcanzan regiones como las de Tamazola y Zaachila, llegando hasta la de Coixtlahuaca y probablemente todavía más lejos. Por esto podemos sugerir que estos señores reconocían más bien a un señor y no a su señor. La ceremonia como tal es comparable a la actual Toma de Posesión en las que los reyes de un determinado país invitan al resto de la realeza para que con su presencia reconozcan simbólicamente su soberanía. Obviamente, en el mencionado códice, y a través de la representación de esta ceremonia, los señores 12 Movimiento y 8 Venado quisieron probar, más allá de toda duda, la legitimidad de sus posiciones como Señores de Tlilantongo. Esto fue particularmente necesario porque, aunque eran hijos del sacerdote principal del pueblo, no tenían sangre real. Como se observa en el documento, fue entonces crucial la asistencia de los representantes más importantes en dicha Toma de Posesión.¹⁴

En una discusión sobre las estelas 8-11 y 21 en Seibal, Schele y Mathews (1998, 182-196) nos proveen de otro ejemplo acerca de la misma ceremonia, aunque más temprano en el tiempo que los ejemplos aquí discutidos. En este caso particular, un extranjero, el Señor Ah-Bolon Wat'ul Chate'l, llegó a Seibal en 830 d.C. para instalar una nueva dinastía que trajera gran prosperidad al señorío. Después de construir una pirámide radial, interpretada por Schele y Mathews como un arquetipo de Coatepec, Wat'ul erigió cinco estelas que colocó hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales, más una en la dirección central. En las escenas allí grabadas se ve al Señor Wat'ul llevando a cabo rituales relacionados con el fin de un periodo, reforzando por ello también su legitimidad. Varios señores de otros señoríos como Tikal, Kalak mul y Motul de San José, están presentes. En mi opinión se trata de una clásica ceremonia de Toma de Posesión. Y aunque estas ceremonias, con excepción de aquella representada en la estela 11, no tienen lugar en el mismo día de la inauguración de Wat'ul como gobernante, es muy probable que los se-

¹⁴ Otra parte del mismo acto de inauguración parece haber sido la "peregrinación" de 8 Venado a varios lugares sagrados.

ñores que actuaron en ellas tuvieron el objetivo de revitalizar su legitimidad. Gracias al registro tan preciso de los textos jeroglíficos mayas hoy sabemos que estos momentos fueron, por ejemplo, al final y/o el principio de un bak'tun o k'atun, patrón que sin embargo, y con toda probabilidad podemos traspasar al resto de Mesoamérica.

Una historia muy diferente tiene lugar en varias otras pictografías. En el caso de la Toma de Posesión de 8 Venado y 12 Movimiento que ya se ha discutido más arriba, y que también está dibujada en el *Mapa de Tezcuacualco*, si bien allí se hace desde otra perspectiva. En esta ocasión, percibida y representada por los señores principales de Tlilantongo o quizás por aquellos principales de sus pueblos sujetos.¹⁵ Lo mismo sucede con la Toma de Posesión del Señor 2 Perro de Tezcuacualco, también ya discutida. Su representación y reconocimiento en el *Mapa* es desde el punto de vista de los señores locales, quienes a su vez, o mediante esta ceremonia, legitimaban su posición frente a su gente. Este acto probaba que su legitimidad había sido recibida del señor supremo, el cual descendía del fundador de la dinastía que, a su vez, había nacido del árbol de Apoala (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992). Ahora bien, debido a que el señor supremo había dado a estos otros señores menores la autoridad de gobernar en sus respectivos barrios, la gente que habitaba en ellos no tenían elección, simplemente debían reconocerlos, pagándoles tributos y servicios personales. Por consiguiente, los señores principales reconocían la autoridad del Señor como su señor supremo, garantizándole a su vez el tributo y el servicio personal a través de sus súbditos. Así, mientras el *Códice Nuttall* es un claro documento del señor supe-

¹⁵ El *Mapa* es parte de la *Relación Geográfica de Tezcuacualco* de 1580 donde se muestra el linaje de Tlilantongo ya que hay que recordar que los señores de Tezcuacualco descienden de ellos. Por su parte, en la *Relación Geográfica de Tlilantongo* las autoridades reclaman tener ocho pueblos sujetos, mientras que el *Mapa de Tezcuacualco* solamente muestra a siete señores enfrente de Señor 8 Venado (y en una escena más temprana enfrente del Señor Ocoñaña). En este punto tenemos que considerar que habían pasado mas de 500 años entre la Toma de Posesión y el momento en que esta escena se dibujó en el *Mapa*, debido a lo cual la situación con respecto a los pueblos sujetos probablemente cambió considerablemente durante ese tiempo. De todas maneras, la representación de escenas similares en otros documentos que discutiré más abajo sugieren que estos señores eran las autoridades locales de Tlilantongo.

mo, el *Mapa de Tezcuacualco* parece serlo del pueblo o cabildo, a pesar de contener en él la descendencia en línea directa desde el fundador de la casa hasta el cacique colonial.

Durán da varias descripciones de estas Tomas de Posesión en relación con los señores mexicas. Una de ellas es la de Axayácatl en la que, después de ser elegido como tlatoani de Tenochtitlan, sucedió lo siguiente:

[...] la qual election divulgada y sauida en Tezcucuo y en Tacuba y por todas las demas provincias, luego sin ninguna tardança se mouieron á venir á México á hacer sus cumplimientos y á dar la obediencia, como es uso y costumbre y lo era entre ellos: y así vinieron á México el rey de Tezcucuo con todos sus principales; el de Tacuba con todos sus señores; los de Chalco, Xuchimilco, con toda la chinampa; de Cutitlahuac, Mizquic, Culhuacan, Mexicatzingco y Iztapalapan, los matlazincas, los mazauques, los coatlapancas, todos los señores de la tierra caliente, los quales, despues que le u vieron todos besados las manos y ofreciéndoles grandes dones y riqueças [...] (Durán 1995, I, 358, cap. 39).

Una escena muy similar puede verse en la primera parte del *Libro de Tlaxcala*. En ella vemos como los señores de los cuatro barrios –Ocotelolco, Tlaxatlan, Quiahuitzlan y Tepetitpac–, están presentes en la “Toma de Posesión” española del señorío de Tlaxcala. Tres de los barrios tienen siete representantes,¹⁶ mientras que el cuarto solamente tiene a cuatro. La escena recoge el momento en el que los señores indígenas reconocen a las autoridades españolas como sus nuevos señores, mientras que al mismo tiempo ellos son reconocidos por sus respectivos barrios. Obviamente, no todos los elementos de la Toma de Posesión están representados debido a que, en realidad, el documento fue hecho para presentarlo al rey de España. Sin embargo, podemos interpretar su imagen central como una ceremonia del Fuego Nuevo en la que se re-

¹⁶ En el *Titulo Primordial de San Juan Tabaná* y el *Libro de Tabaná* los españoles también son recibidos por el Coqui Tladelá y sus siete capitanes (Oudijk 2000). En esta ocasión particular, los señores de Tabaná fueron bautizados y se les dieron cargos, elementos todos muy claramente de una nueva era, un nuevo principio.

presenta la erección de la cruz o, mejor dicho, la implantación del cristianismo. Como tal, ésta se refiere a una nueva división del tiempo, un antes y un después de la “gentilidad”. Una división crucial en el área cultural mesoamericana que indica un nuevo inicio (Jansen 1997). No obstante, al mismo tiempo hace referencia al nacimiento de Cristo, el comienzo de una nueva era en la tradición cultural occidental.

MANDAR A CUATRO SEÑORES A TOMAR LA TIERRA

El *Lienzo de Tlapiltepec* y el *Rollo Selden* dan una interesante idea de como este elemento de “mandar a cuatro señores a tomar la tierra” puede ser ilustrado. En ambos vemos la representación de Coatepec y, en sus cuatro lados, la imagen de cuatro lugares distintos, todos relacionados con los puntos cardinales. Estos sitios, conocidos a través de varios otros documentos, han sido identificados por numerosos investigadores.¹⁷ Estos son el Templo del Cráneo, o más bien el Templo de la Muerte, el cual está asociado con el sur, y el Templo del Cielo o del Sol, asociado con el este. Con respecto a los dos últimos, el problema es que difieren el uno del otro en el *Tlapiltepec* y *Rollo Selden*. Mientras el primero representa un Templo de Cenizas, el segundo muestra un Templo del Río, ambos asociados con el oeste. En cuanto al segundo, mientras el *Lienzo* representa un Cerro del Tablero de Ajedrez, sinónimo de la oscuridad, el *Rollo Selden* dibuja un cerro con dos cuerdas anudadas. Con base en que el Cerro de la Oscuridad está bien identificado con el norte, deducimos que por su parte, el Cerro del Nudo debe hacer alusión al norte, obteniendo como resultado una orientación hacia las cuatro direcciones.

Sin embargo, más importante que esto es aún el hecho de que estos lugares direccionales están conectados con un camino de galones en blanco y negro, identificados en los registros pictográficos como “cami-

nos de guerra” (Smith 1973). Esto nos lleva a sugerir que la combinación de caminos de guerra y las direcciones cardinales deben leerse como “las cuatro direcciones tomadas por guerra”. Como tal es una representación alternativa a la de tirar flechas por los cuatro rumbos, confirmando que se trata de una tradición sumamente mesoamericana. Si esto es así, la representación contenida en el *Lienzo de Tlapiltepec* y el *Rollo Selden* está haciendo alusión directa a la historia arqueológica que conocemos de Xólotl. De todas maneras, no está claro si las otras representaciones de las cuatro direcciones en contextos similares (*Lienzo de Tequixtepec 1*, *Códice Gómez de Orozco*) podrían ser interpretadas de la misma manera que en el *Tlapiltepec* y el *Rollo Selden* debido a que en aquellos, el camino de guerra no está representado.

El *Título Primordial* del pueblo Benizàa Cajonos de San Andrés Solaga, en la Sierra Norte de Oaxaca, contiene un texto que asimismo puede estar relacionado con el mismo tema. Este dice:

[...] y yo Don Juan M[aj]r[ti]n Belachila fuí el primero que me bautizé y coji la fée de Dios y despues nos dieron la honrra de Cazique, y Capitán General y D[ol]n Bartolome M[aj]r[ti]n Thiliana fue segundo Capitán y le mandé que bibliesse en el citio nombrado Xoa bego para que cuidara el que no entrase el abuelo de los Mixes que se llamaba Yeciliao. Y el cazique D[ol]n Bartolome Martin yalao lachixoa le mandé viviera en el citio nombrado Lachixoa, para que cuidara el pueblo y el Cazique D[ol]n Juan Pérez Thiliana lachi zo Guia de Tabegua, este vivió en Yachirí (palabra ininteligible) para que cuidara el pueblo y de aquí se mudó y se fuee al citio nombrado Zo Guia y de aquí se mudó a Tabegua en donde se fundó el pueblo de Tabegua. Y este fue nuestro hermano y el Cazique D[ol]n Juan M[aj]r[ti]n Yolozech de Zogocho bibio en Zogocho donde despues fué pueblo y este fuee nuestro hermano [...]. (Fuente 1949).

La descripción no es tan clara como la del *Lienzo de Tlapiltepec* y *Rollo Selden*, pero parece seguir un patrón similar. Xoabego aun no ha sido identificado, pero como el título recoge que estaba establecido en un punto determinado con el objetivo de proteger a Solaga de los mixes, debía estar situado al este del pueblo, zona que linda con los mixes. Lachixoa es el actual pueblo de Xozaa, al norte de Solaga, que formó par-

¹⁷ Algunos de los documentos en los que estos lugares están representados son los *Códices Vindobonensis*, Nuttall, *Selden*, Porfirio Díaz, *Colombino*, Gómez y Orozco, Aubin y los *Lienzos de Tequixtepec*, *Zacatepec* y *Tlapiltepec*. Algunas publicaciones sobre estas materias son Nowotny 1961, Smith 1973, Jansen 1982, 1998 y Parmenter 1982.

te del poderoso señorío de San Miguel Tilepec cuando los Benizàa Cajonos entraron en la región (Oudijk 2000, 208-224). Zoogocho es el pueblo situado al sur de Solaga, mientras que el último asentamiento, Tabagua, es problemático porque el pueblo fue trasladado en dos ocasiones sin haberse podido identificar donde estuvo situado anteriormente. Sin embargo, si nuestra interpretación es válida, por eliminación debía estar ubicado al oeste de Solaga. No obstante, el actual Tabagua está al sureste de este pueblo. Un problema añadido a esta identificación es que Yolozotche no fue enviado por Bilachila a vivir en Zoogocho, porque ambos eran "hermanos".¹⁸ Yolozotche tomó la tierra directamente.

DEMARCACIÓN DE LAS TIERRAS

Si alguno de los elementos de la Toma de Posesión ha sobrevivido hasta hoy, es este en particular. De acuerdo con la importancia de la tierra y las continuas disputas sobre ellas, la demarcación de las tierras ha tenido siempre un lugar preeminente en los documentos históricos y judiciales de Mesamérica. Sin embargo, son muy pocas las fuentes históricas tradicionales que, como los *Arzules de Cuauhtitlan* o la *Historia tolteca-chichimeca*, contienen una detallada descripción de los límites fronterizos, ya que la mayoría tienen que ver con historias de grandes organizaciones políticas como fue la del Estado mexica (Durán, Tezozomoc, Chimalpococa). Cuando el territorio de uno de estos grandes señoríos era definido, solía hacerse enumerando sus pueblos sujetos. Sin embargo, en el nivel de pueblos menores surgen otros patrones como los mapas coloniales tempranos de tradición prehispánica que marcan los límites del pueblo (Robertson 1959: 31, 179-189). Su continuación puede observarse en los Títulos Primordiales y las probanzas donde siempre se hallan

descripciones de los límites del pueblo en cuestión. En ellos parece existir dos patrones diferentes. En el primero el señor prehispánico señala las mojoneras del pueblo. Un buen ejemplo de esto es la *Probanza de Santo Domingo Petapa* en el Istmo de Tehuantepec:

[...] recibimos a delante el señor llamado gosihuesa así le llama de nuestra lengua sapoltejca quiere decir Rey montesuma y por eso aserlo Mapa Pintura que se lleba de todo claracion de su pueblo de Santo Domingo a donde nasio de mi hijos y mi ñeto y para toda la vida a donde salga su comida y obedesco de el Pueblo Santomingo a donde nasio hijo de nosotros[s] y obedesco mi hijo y para toda la vida y tal[m]bien para todol[s] hijos de Santiago y Santo Domingo resebimos en este tierra delante del señor le yama gosihuesa de nuel[s]tro lengua Sapoteca Yo me llamo xuana Rigala así me yamo antespasado y tabien yo me llamo xuana logobicha así me llamo alñlepassado Real berdaderameñle y obedesco nosotros entero a los linderos de mi tierra [...]. (ABCP, Libro 2, ff. 61v)

Se trata de un texto colonial que recoge las costumbres prehispánicas en las que Cocijoeza señala cierta cantidad de tierra para el sustento de la gente de Santo Domingo. En él también hay un particular énfase que de la inalienabilidad de la tierra ya que, a partir del momento en que Logobicha la recibe, desde ese momento siempre será de la gente de Santo Domingo (mi hijos y mi ñeto), quedando así la legitimidad asegurada. A continuación se daba relación de todos los linderos. Un ejemplo pictográfico de todo esto está registrado en los *Lienzos de Guerra y Santo Domingo Petapa* (Oudijk 2000).

En relación con esas descripciones de los límites territoriales está también la versión colonial que se refiere al reconocimiento y legitimación de las autoridades españolas antes de dividir la tierra. A veces esta referencia puede ser muy breve como es el caso del título de San Juan Chapultepec en el Valle de Oaxaca:

Yo Don diego Cortes, Partí la mitad, de las tierras que nos pertenecía le di, a los principales mexicanos del pueblo de san Martín por ser grande de este Varios, Y enluso de lo referido Son quatro cavegeras que le perteneçe Al sñeñor Marques Oy senalo los moxones en presençia de todos los prinçipa-

¹⁸ Parece ser que la Sierra Norte fue conquistada por las llamadas parentelas quienes la dividieron entre sus miembros. Éstas estaban formadas por grupos de siete "hemanos" que, procedentes de algún lugar en el Valle de Oaxaca, migraron a la Sierra donde fundaron siete pueblos. Con el tiempo mantuvieron una relación especial. Una forma de organización bastante común en mesoamérica (Chance 1989, 2000, Schele y Freidel 1990, Grube 1994).

les hancianos del pueblo de san Juan chapulthepeque, Yo Don diego cortes con todo mi Voluntad, Doy mis tierras a los hijos para que Vian Y sus nietos Y Visnietos perpetuamente [...] Oy día de la fleclha les dexo este titulo que me pertenecía Yo Don diego Cortes Y Juntam[en]te con la mapa los entiego en poder de todos los principales de mi pul[eb]lo de s[an] Juan chapulthepeque [...] Oy Martes a 8 dias del mes de febrero de 1523 años (AGNT 236, 8v-9r, [1693]).

Aquí el señor colonial señala los linderos del pueblo. De nuevo se observan los mismos principios; la tierra es dada hasta el final de los tiempos y después se realiza un mapa con el objetivo de mostrar pictográficamente lo que se ha dicho. Es interesante observar que, si bien es don Diego Cortés quien cuida de la demarcación, la última autorización proviene del conquistador don Hernán Cortés, marqués de las cuatro villas, explícitamente nombrado como dueño de ellas. Pero, aunque éste último probablemente no estuvo presente nunca en ninguna ceremonia de este tipo, tampoco se puede afirmar si ésta alguna vez tuvo lugar. Lo que allí era verdaderamente importante era mencionar a Cortés como figura representativa del nuevo Señor de la tierra, el Rey de España, siendo claro al mismo tiempo que fue don diego el que demarcó la tierra y por ello fue reconocido como gobernante del señorío.

El segundo tipo de patrón es aquel en que las autoridades españolas reconocen los límites del pueblo y levantan cruces en cada uno de ellos. El *título de los Benizã Cajonos* del pueblo de Santo Domingo Yoiovi es un buen ejemplo de ello:

Todo esto vi yo el Casique *Benlachiã* de este pueblo, Don Juan Martinez, avia y venera a Dios nuestro señor, quien me esta dando salud y tengo ciento ochto años; soy viejo anciano, y entonces me bautizaron de treinta, que nos tenia cuando recibí el agua del Santo bautismo, tengo todos los papeles que me dieron todos los casiques fundadores hijos del sol, como destiendo y soy Casique y tambien de todo el trabajo que hice: y tambien tengo papel como me favorecio el rey nuestro señor de todas nuestras tierras, entonces nos hizo favor que vino Juez a repartirlas a cada pueblo, a señaría linderos a cada uno, dio el titulo de probanza y mapas, y puzo mojoneras en las tierras [...] (AMV, *Título Primordial*, ff. 5r).

1 2 2

Al igual que don Diego de Cuilpan, don Juan se refiere al bautismo como el inicio de un nuevo periodo. Un aspecto legitimador de su posición, y como tal, muy similar al del Fuego Nuevo. Más aún, arguye tener un papel (una merced?) del Rey de España para demostrar que en su momento fue reconocido como cacique de Yoiovi. Sin embargo, y al mismo tiempo, don Juan todavía se identifica asimismo como señor prehispánico ya que aún conserva su nombre calendárico *ticházã*, obviamente relacionado con el calendario sagrado y sus prácticas asociadas. También deja claro que nació antes que los españoles conquistaran la Sierra Norte y es que, en realidad, podría ser uno de los caciques fundadores de los Benizã Cajonos como se menciona en los títulos de Solaga y Tabáá cuando se refieren a un tal Belagxila o Belaxila (Oudijk 2000, 200-202). Por tanto, su identificación como católico está obviamente relacionada con el reconocimiento por parte de las autoridades españolas, los nuevos señores de la tierra, mientras que la conservación del nombre indígena, así como la referencia a su nacimiento en el periodo prehispánico, no deja duda que fue recogido en el título para también recibir el reconocimiento de la gente de su pueblo. Como sabemos por las investigaciones que tuvieron lugar a principios del siglo XVIII acerca de la continuación de prácticas religiosas de carácter prehispánica en la Sierra Norte, esta región prosiguió en alto grado con su cosmovisión y prácticas religiosas prehispánicas (AGI México 862, Alcina Franch 1993).

DIVIDIR LA TIERRA ENTRE LOS NOBLES

Un típico aspecto de las conquistas motivadas por migraciones es la división de la tierra que el jefe militar y religioso, o señor supremo, lleva a cabo entre sus capitanes. Unos capitanes, que probablemente eran linderos de grupos, cohesionados en base de algún tipo de relaciones (familiar, étnica, geográfica, etcétera). Un claro ejemplo de esto lo tenemos en la fuente de Ixtlixóchitl, aunque también en otras regiones como en el Istmo de Tehuantepec. Sabemos que, alrededor de 1375 d.C. Cocijezá I fundó varios pueblos a modo de enclaves a lo largo de la ruta comercial que iba hacia Xocomusco (AGI, Escribanía 160b, Oudijk 2000). A mediados del siglo XV, estas fundaciones fueron seguidas de una inva-

1 2 3

sión militar a gran escala, además de una migración, cuando Cocitopii I dirigió sus tropas hacia el Istmo. Se fundaron entonces nuevos pueblos y sus capitanes recibieron el título de Pichana o Xoana, comparable al de Teuctli en la región de México central. Desde ese entonces, en determinados momentos, los Xoanas tuvieron que jurar lealtad a su señor (pagar tributo y servicio), quien a cambio les daba reconocimiento. Por supuesto, este ya no era el conquistador de antaño pero la directa ascendencia con su antepasado conquistador justificaba su posición como señor supremo y de esta manera su derecho al tributo.

Los *Lienzos de Guetza, Santo Domingo Petapa y Huilotepc* contienen representaciones de ceremonias en las cuales las autoridades de estos pueblos recibían sus cargos de Xoana por el simple hecho de que sus ancestros tomaron parte en la conquista de la región, después de la cual el líder de la expedición dividió la tierra entre sus capitanes. Como arriba se dijo, la *Probanza de Petapa* nos ofrece una descripción escrita en la que se hace referencia al recibimiento de la tierra por parte de Cosijoeza. En este caso se refiere a las fundaciones que tuvieron lugar en 1375, mientras que el *Lienzo de Huilotepc* se refiere a las de 1450. Estamos, por tanto, ante una reactuación de la conquista.

El repartimiento de tierras a cambio de ayuda militar es un tema bien conocido en Mesoamérica como se refleja a través del “contrato” de chichimecas, por parte de los toltecas-chichimecas, para vencer a los señores aliados de Cholula. Una vez que los toltecas-chichimecas ganaron la guerra entregaron a sus mercenarios títulos de teuctli, tierras y macehuallin (*Historia tolteca chichimeca*). El mismo fenómeno tiene lugar años después, cuando varias ciudades-estados ayudaron a los españoles en sus conquistas. En 1571, numerosos grupos que vivían en Guatemala, pero originarios del centro de México y Oaxaca, reclamaron tierras y tributos a la Corona española, amparados en la justificación de que sus padres habían tomado parte en la conquista de esas tierras:

XVIII A las diez e ocho preglunlas dixo este testigo que segun los leales ser-
vicios que los dñic[ho]s yndios hizieron en las dñic[ho]s conq[ui]stas aberigua-
dos los que se hallaron en ellas su magestad esta obligado a hazerles algu-
na m[er]ced y a sus hijos dellos en descargar su real conq[ue]nça con ellos y
esto Responde a esta pregunta [...]

1 2 4

XX A las diez e nueve preguntas dixo este testigo que los dñic[ho]s yndios se-
gund dñic[ho] tiene estan tan pobres que passan mucha neçesidad de lo ne-
çesario y para su sustento hellos mysmos lo trabajan con sus propias manos
atento a lo qual el pareçe a este testigo que si pasasen tributo serian mas
heçesiva su neçesidad [...] (AGI 291, 505-v, 54v).

Es evidente que esas tropas tomaron parte en la conquista española ya que daban por hecho que recibirían lo que hasta ahora siempre habían recibido en este tipo de campañas. Sin embargo, cuando los españoles no respondieron como los señores prehispánicos acostumbraban a hacer, los señores indígenas iniciaron sus reclamaciones judiciales en las cuales, y a través del transcurso del tiempo, se puede observar su cada vez mayor desesperación. Las reclamaciones de estos indígenas y sus descendientes finalizaron cuando pudieron comprobar que el funcionamiento de sistema ya no era el mismo. La sociedad prehispánica se había transformada en una sociedad colonial.

OBSERVACIONES FINALES

La legitimación de poder mesoamericano está íntimamente asociada con cultos ancestrales y relaciones genealógicas. Las famosas genealogías representadas en numerosas pictografías, documentos escritos, piedras grabadas y relatos orales constituyen claros ejemplos de esto, mientras que el ancestral culto de los bultos sagrados es un hecho constatado por toda Mesoamérica. Estos dos elementos tan importantes están expresados en una amplia gama de rituales y ceremonias, privadas y públicas, éstas últimas con base en una serie de actuaciones en las cuales los eventos originales de la fundación eran repetidos y, de esa manera, revividos.

En el corpus pictográfico el artista acostumbraba usar ciertas unidades temáticas para expresar el mensaje que deseaba disseminar. Unas unidades constituidas por grupos de elementos pictográficos relacionados de modo significativo que daban lugar a una representación significativa. De esta manera, un lector con experiencia en el entendimiento de este tipo de documentos los reconocía inmediatamente ya que

1 2 5

formaban unidades estandarizadas dentro de un particular sistema de escritura. Varias unidades temáticas pueden también constituir una escena pictórica, a veces incluso diferentes escenas, que podrían ser leídas como toda una historia o solo como parte de ella. Es como si fueran escenas tan bien conocidas a través de toda Mesoamérica que en algunos momentos se comprimieron dentro de una sola unidad.

Los manuscritos pictográficos fueron usados probablemente durante ceremonias públicas en las cuales un lector especializado "narraría" la historia contenida en el documento. Estas lecturas están bastante relacionadas con la "narración de las historias" y consecuentemente con parte algunas de sus características. Un rasgo distintivo en este sistema narrativo es el uso de arquetipos e historias arquetípicas, ya que a través de ellas los oyentes, o sea el público, puede reconocerse e identificarse. Como hoy sabemos, los documentos pictográficos trataban principalmente de la legitimación de los señores y sus territorios, razón por la que cuando un lector narraba la historia contenida en aquellos libros o telas, se refería a antiguas fuentes de poder bien conocidas. Los patrones históricos que justificaban la posición de los señores fueron de esta manera repetidos una y otra vez a lo largo del tiempo, mostrando una considerable continuidad de acuerdo con la necesidad de incluir uno u otro elemento de la legitimación.

La así llamada Toma de Posesión puede ser considerada el momento supremo del proceso de legitimación de un señor. Ésta representa la ceremonia que inaugura su llegada al poder, pero también está relacionada con el principio del tiempo, como ambos eventos lo están intrínsecamente en el plano cosmogónico. De esta manera, la entronización del señor es representada como el primer amanecer, consecuentemente, los diferentes elementos que forman parte del ritual estarían relacionados con los distintos elementos que constituyen la historia sagrada de la creación del mundo mesoamericano. Por ello, un señor se convertiría en la personificación del sol, y como tal, es esencial para el frágil equilibrio del mundo. Sus sujetos eran entonces responsables de la continuidad del cosmos y, obviamente, harían cualquier cosa para salvaguardarlo. Más aún, la ceremonia es una forma de revivir la inauguración del linaje o casa y su ancestro fundador; el ancestro deficiente del bulo sagrado. La relación de sangre entre el señor y este fundador justificaba la posición

del primero. Al igual que el señor se convertía en el sol, también se convertía en el fundador o conquistador primordial. De esta manera obtenía los derechos de recibir tributo y servicios después de la repartición de la tierra a los señores menores, quienes, a su vez, tenían el mismo papel en relación con sus ancestros y por supuesto con sus sujetos. No se trataba de una transición metafórica pues, en realidad, el señor se convertía en la otra persona, haciéndose indistinguible de ella. Esto llegó a crear una considerable confusión entre los historiadores posteriores, quienes encontraron dificultades al tratar de determinar quién era quién. Sin embargo, para entender la historiografía mesoamericana, no tiene caso registrar la historia en una esquema cronológico occidental, sino más bien en una esquema de eventos relacionados de modo significativo. Por ello, para entender dicha esquema es más importante comprender el significado de los eventos que tratar de imponer un paradigma ajeno, a menos que, por supuesto, este sea el objetivo del investigador quien entonces debería mencionarlo explícitamente.

BIBLIOGRAFÍA

- ABCP Archivo de Bienes Comunales de Santo Domingo Petapa
- AGEO Archivo General del Estado de Oaxaca
- AGE Archivo General de Indias, Ramo Escritanía
- AGII Archivo General de Indias, Ramo Justicia
- AGNT Archivo General de la Nación, Ramo Tierras
- AMY Archivo Municipal de Santo Domingo Yojovi
- ALCINA FRANCH, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM, 1993.
- Anales de Cuauhtitlan*, véase *Códice Chimalpopoca*, 1992
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Luis Reyes GARCIA, *El libro del Cuicatli; Homenaje para el año del fuego nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y G. Aurora PÉREZ JIMÉNEZ, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mixticanus I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BOONE, Elizabeth Hill, *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin, University of Texas Press, 2000.

- BYLAND, Bruce y John POHL, *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994.
- CAINEK, Edward E., IxtliXóchitl, Fernando de Alva, en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, vol. 2, David Carrasco (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 62-63.
- CASO, Alfonso, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México, Talleres de impresión de estampillas y valores, 1954.
- "Los lienzos mixtecos de Ihuatlán y Antonio de León", en *Homenaje a Pablo Mathez del Río en el XXV aniversario de la edición de "Los orígenes americanos"*, México, INAH, 1961, pp. 237-274.
- CASANEDA DE LA PAZ, María, *Fuentes Indígenas de México: El Códice Azcatitlan y el Mapa de Sigüenza*, Disertación doctorado, Universidad de Sevilla, 1997.
- , *De Aztlán a Tenochtitlan: Problemática entorno a una migración*, en prensa.
- CHANCE, John, *The Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989.
- , "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition", en *American Anthropologist*, vol. 102, 2000, pp. 485-502.
- Codex Azcatitlan*/Códice Azcatitlan, con un comentario de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque nationale de France, 1995.
- Códice Chinnimpopoc, *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, UNAM, 1992.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Planeta, 1992.
- DIBBLE, Charles E, *Códice Xólotl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Amoxtili núm. 1, México, UNAM, 1980.
- DOESBURG, Bas van, *La herencia del Señor Tico: La fundación y desintegración de una casa real cuicateca*, Disertación doctorado, Universidad de Leiden, 1996.
- DOESBURG, Bas van y Olivier VAN BUREN, *The Prehispanic History of the Valley of Coixtlahuaca, Oaxaca*, en *Códices, Caciques y Comunidades*, Cuadernos de Historia Latinoamericana núm. 5, AHH-A, 1997, pp. 103-160.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Cien de México, 1995.
- ESCHMANN, Anncharlott, *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken*, Indiana Belhelt 4, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1976.
- FUENTE, Julio de la, "Documentos para la etnografía e historia zapotecas", en *Anales del INAH*, vol. 3, pp. 175-197. Véase también *Los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca: Antología Etnográfica*, Manuel Ríos M. (ed.), Oaxaca, CIESAS/IOC, 1994, 1949, pp. 99-128.
- GARIBAY, Ángel María (ed.), *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Teogonía e historia de los mexicanos, *Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, Sepan cuantos... núm. 37, 1979.
- GRUBE, Nikolai, "Kuy, the Owl of Omen and War", en *Mexicon*, vol. 16, núm. 1, 1994, pp. 10-17.
- HANKS, William F., Authenticity and Ambivalence in the Text: A Colonial Maya Case, en *American Ethnologist*, vol. 13, 1986, pp. 721-744.
- , Discourse in a Theory of Practice, en *American Ethnologist*, vol. 14, 1987, pp. 668-692.
- IXTLIXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 volúmenes, México, UNAM, 1975.
- JANSEN, Maarten, *Huisi Tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Amsterdam, CEDLA, 1986.
- , "The Art of Writing in Ancient Mexico: An ethno-iconological Perspective", en *Visible Religion: Annual for Religious Iconography*, vol. 6, 1988, pp. 86-113.
- , "La serpiente emplumada y el amanecer de la historia", en *Códices, caciques y comunidades*, Cuadernos de Historia Latinoamericana núm. 5, AHH-A, 1997, pp. 11-64.
- , "La fuerza de los Cuatro Vientos. Los manuscritos 20 y 21 del fonds mexicain", en *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 84-2, 1998, pp. 125-162.
- JANSEN, Maarten y Gabina Aurora PEREZ JIMÉNEZ, *La Dinastía de Añute: Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, Leiden, Research School CNWS, CNWS Publications, vol. 87, 2000.
- KEEN, Benjamin, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1971.
- KIRCHHOFF Paul, Linda ODENA GUÉMES, Luis REYES GARCÍA (eds.), *Historia tolteca-chichimeca*, México, CIESAS, 1989.
- LOCKHART, James, *Nahua and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology*, Nahuatl Studies Series núm. 3, Los Angeles, Stanford University Press/UCLA Latin American Center Publications, 1991.
- , *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

- LOO, Peter van der, *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religión mesoamericana*. Indianse Studies 2, Leiden, Universidad de Leiden, 1986.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, Symbolism of the Templo Mayor, en *The Aztec Templo Mayor: A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*, Elizabeth Hill Boone (ed.), Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983, pp. 185-210.
- MONAGHAN, John, "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Volume 6 *Ethnology*, Austin, University of Texas Press, 2000, pp. 24-49.
- NOWOTNY, Karl Anton, *Tlacuiloit: die mexikanische Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codes Borgia-Gruppe*, Berlin, Ibero-Amerikanische Bibliothek, 1961.
- OLIVIER, Guilhem, "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central", en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, vol. 81, 1995, pp. 105-142.
- OUDJIK, Michel R., *Historiography of the Benizán: The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden, CNWS Publications, vol. 84, Research School CNWS, 2000.
- OUDJIK, Michel R. y Maarten JANSSEN, "Changing History in the Lienzos de Guevea and Santo Domingo Petapa", en *Ethnohistory*, vol. 47, 2000, pp. 281-332.
- PARMENTER, Ross, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*, Dumbarton Oaks—Trustees for Harvard University, Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology No. 26, Washington, 1982.
- PÉREZ GARCÍA, Rosendo, *La Sierra Juárez*, 2 volúmenes, México, Gráfica Cervantina, 1956.
- ROBERTSON, Donalds, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- ROSKAMP, Hans, *La historiografía indígena de Michoacán: El Lienzo de Ixcitlaco y los Títulos de Carrpan*, Leiden, CNWS Publications vol. 72, Research School CNWS, 1999.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 volúmenes, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- SCHÉLE, Linda y David FREIDEL, *The Forest of Kings: Untold Stories of the Ancient Maya*, New York, William Morrow and Co., 1990.
- SCHÉLE, Linda y Peter MATHÉWS, *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, Scribner, New York, 1998.
- SMÉON, René, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo Veintiuno, 1997.
- SMITH, Mary Elizabeth, *Picture Writing from Southern Mexico: Mixtec place Signs and Maps*, Norman, University of Oklahoma Press, 1973.
- STENZEL, Werner, The Sacred Bundels in Mesoamerican Religion, en *Verhandlungen des xxxviii. Internationalen Amerikanistencongresses, Stuttgart-München 112. bis 18. August 1968*, vol. 2, München, Kommissionsverlag Klaus Renner, 1970, 347-352.
- TEDLOCK, Dennis, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- TEZOZOMOC, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1992.
- VANSINA, Jan, *Oral Tradition as History*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.
- VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán, introducción, en *Historia de la nación chichimeca de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, Historia 16, Madrid, 1985, pp. 7-41.
- WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1984.
- WOOD, Stephanie, "El problema de la historicidad de Títulos y los códices del grupo Tecthaloyan" en Xavier Noguez y Stephanie Wood (eds.), *De tlacuiles y escribanos: Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, El Colegio Mexiquense / El Colegio de Michoacán, Zamora, 1998, pp. 167-221.