

# Rituales en los códices mixtecos precoloniales: ordenamiento de los tiempos sociales y ciclos naturales

Rituals in Pre-Colonial Mixtec Codices: The Ordering of Social Time and Natural Cycles

**Liana Ivette Jiménez Osorio**

Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

<https://orcid.org/0000-0002-7232-5918>

[lianaji@hotmail.com](mailto:lianaji@hotmail.com)

**Resumen:** El tema del presente artículo es la representación de rituales en los códices mixtecos precoloniales. El objetivo que se persigue es dar a conocer la diversidad de rituales que fueron practicados durante la época precolonial en relación con el ordenamiento de los tiempos sociales y naturales, esto desde los recursos estilísticos y perspectiva mixtecos. Como ya lo han expresado otros autores, los códices son una fuente primaria y esencial para entender el periodo precolonial ya que, en el caso de Ñuu Savi (El Pueblo de la Lluvia), fueron escritos por mixtecos, quienes explicaron su propio mundo a través de estos libros antiguos.

**Palabras clave:** rituales; códices; ordenamiento de los tiempos sociales; mixtecos; Ñuu Savi; periodo precolonial.

**Abstract:** The subject of this article is the representation of rituals in pre-Colonial Mixtec codices. The objective is to show the diversity of rituals that were practised during the pre-Colonial period in relation to the ordering of social and natural times, from Mixtec stylistic resources and perspective. As other authors have already expressed, the codices are a primary and essential source for understanding the pre-Colonial period since, in the case of Ñuu Savi (The People of the Rain), they were written by Mixtecs, who explained their own world through these ancient books.

**Keywords:** rituals; codices; ordering of social times; Mixtec; Ñuu Savi; pre-Colonial period.

El estudio de los códices es fundamental para acercarnos a diferentes temas de la vida precolonial de la Mixteca y del Centro de México. Hasta ahora se han considerado cinco corrientes que estudian estos libros antiguos: la holandesa, la tradición mexicana, la tradición americana, la española y la galarcista (Oudijk 2008, 124). Cabe señalar que Jansen y Pérez Jiménez (2011, 152) prefieren englobar sus investigaciones bajo la corriente de hermenéuticas poscoloniales, ya que se ha nutrido de varias perspectivas y estudiosos de la materia. Asimismo, considero que se debería de añadir otra corriente, la del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIE-UNAM), desde donde se han generado varios trabajos relevantes y que es encabezada por los profesores Pablo Escalante Gonzalbo y Ana Díaz Álvarez (†).

Recibido: 13 de julio de 2022; aceptado: 18 de agosto de 2022



INDIANA 40.1 (2023): 209-241

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v40i1.209-241

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

El tema de rituales en los códices ha sido tratado por varios investigadores de estas diferentes corrientes, uno de los trabajos más influyentes es el que han desarrollado los profesores Jansen y Pérez Jiménez en su obra *Time and the ancestors. Aztec and mixtec ritual art* (2017). Asimismo, desde el IIE-UNAM se han estudiado varios elementos rituales que nos ayudan a entender mejor la religión en tiempos precoloniales.

Así, en la investigación que realicé,<sup>1</sup> decidí enfocarme en dos aspectos que considero fundamentales de la religión mixteca del Posclásico Tardío (1200-1521 d.C.): rituales y santuarios. Como estudiosa de la historia precolonial-colonial de la Mixteca o Ñuu Savi me doy cuenta de que existe un gran vacío sobre esta temática, poco se sabe de los rituales que se celebraban en los santuarios, así como de la conformación de estos. De tal forma, en este primer artículo hablaré de los rituales que ejecutaron los protagonistas de las historias que se narran en los códices, y en un segundo artículo relacionado abordaré el tema de los santuarios. Las preguntas que direccionaron el presente artículo fueron: ¿Qué recursos estilísticos se emplearon para la representación de rituales? ¿Qué características del ritual se identifican en los códices? y ¿Cuáles fueron los rituales representados en los códices?

Los códices que se analizaron fueron cinco y forman parte del grupo Ñee Ñuhu (Grupo Vindobonensis): 1) Tonindeye (Nuttall),<sup>2</sup> 2) Iya Nacuaa I y II (Colombino-Becker I), 3) Ñuu Tnoo-Ndisi Nu (Bodley), 4) Yuta Tnoho (Vindobonensis), y 5) Añute (Selden). Asimismo, las interpretaciones que tomé de referencia fueron las realizadas por Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a; 1992b), Jansen (1994), Jansen y Pérez Jiménez (2005; 2007) y por Hermann (2006; 2008; 2017b).

### Elementos rituales en los códices

La escritura pictográfica usada en estos códices también está presente en vajillas, lápidas y otros medios, y en conjunto pertenecen al ‘Estilo Mixteca-Puebla’, el cual se ha definido como “internacional” (Escalante Gonzalbo 2010, 38; Hernández 2010, 254; Nicholson 1977; Robertson 1970; Yanagisawa 2015, 7). Los códices compartieron elementos estilísticos bien definidos en una amplia región de Mesoamérica durante el Posclásico (Escalante Gonzalbo 2010, 47-51; Yanagisawa 2005, 17-18; 2015, 15-16).

Lo interesante de esta escritura pictográfica es que no estuvo ligada a un único idioma, sino que podía cruzar las barreras lingüísticas y ser leída y entendida desde diferentes idiomas, como el nahuatl, mixteco, nguigua, etc., de ahí la relevancia de considerarla internacional (Boone 2000, 32; Mikulska 2008, 46). Por otro lado, se debe tener

1 UNAM, Programa de Becas Posdoctorales, Becaria del Instituto de Investigaciones Estéticas/Centro Oaxaca/Programa de Humanidades y Artes/Unidad de Arte Indígena en América/asesorada por el Doctor Fernando Berrojallbiz.

2 Decidí usar el nombre propuesto en mixteco, que los relaciona con su lugar de origen y el tema que tratan, en lugar del nombre de quien lo ‘descubrió’, estudió o del lugar en donde se encuentran actualmente (Jansen y Pérez Jiménez 2004, 68-69; 2009a, 37-39).

en cuenta que los códices mixtecos muestran una clara evidencia de emplear algunas expresiones idiomáticas y vocabulario cultural específico que sólo pueden ser leídos y entendidos desde la lengua mixteca (Jansen y Pérez Jiménez 2011, 144).

Los códices mixtecos se han catalogado como históricos, a diferencia de los códices del grupo Teoamoxtli (Borgia) de carácter místico-religioso (Boone 2007, 3). Sin embargo, los primeros también nos dejan ver aspectos rituales como parte de los procesos históricos que narran (Escalante Gonzalbo 2010, 45), permitiéndonos explorar, a través de la relación de imágenes, arte, texto y ritual, las perspectivas de los especialistas rituales (Hernández 2010, 252).

Asimismo, la repetición de los eventos históricos en los códices mixtecos nos brinda la posibilidad de sumar información sobre los rituales y tener un panorama amplio sobre estos. En este sentido, cada versión nos permite ver las diferencias narrativas y las distintas realidades de cada pueblo, las cuales no se contradicen necesariamente, sino más bien se complementan (Hermann 2005, 51; 2017a, 19). Ejemplo de esta complementariedad y diferencias es la escena cognada del ritual del Señor 8 Venado frente al Árbol del Sol, tanto en el código Tonindeye como en una vasija policroma del Posclásico (Pohl 2007).

Siguiendo con este enfoque, es necesario considerar que los códices contienen múltiples historias en sí mismos y que, al ser estudiados, se producen también múltiples entendimientos y significaciones (Boone 2000, 17). Al respecto, se han generado varios entendimientos en torno a aspectos rituales y expresiones de arte. Uno importante de tener en cuenta es el ‘lenguaje o ‘relato ceremonial’ representado en códices, el cual está cargado de metáforas, paralelismos, difrasismos y expresiones poéticas (Boone 2007, 35; Mikulska 2008, 69; Jansen y Pérez Jiménez 2007, 76; 2009b; López 2007).

Este relato sagrado era expresado al momento que los códices eran leídos, en este caso, las escenas eran una “energía inherente a las fuerzas espirituales representadas, las cuales eran liberadas durante la recitación de rezos, canciones en un espacio sagrado” (Pohl 2020, 299). Gracias a aspectos de continuidad se han propuesto formas en las que se pudieron recitar los códices mixtecos, expresando con ello los cánones del arte verbal mixteco, como: la prosa simple, coplas, paralelismos, ritmo, repeticiones y énfasis, todo en forma de canto (Monaghan 1990, 134-136). Al recitar los códices, estos también fueron actuados, es decir, se les daba voz a partir de todo el cuerpo, con coreografías, gestos y atuendos (Monaghan 1994, 91).

Dentro de esas múltiples significaciones de carácter ritual están las fechas que no son parte de una secuencia cronológica y que tienen más bien un significado ritual y sagrado, a ésta se le conoce como “la fecha cero mítica” (Jansen 1988, 158); asimismo, están las fechas que señalan el tiempo del ritual y los días que pertenecen a las deidades invocadas (Boone 2007, 168). También vemos la importancia de las diferentes representaciones de las vírgulas, que en contexto ritual representa los elementos intangibles sagrados que fueron ofrendas, creando relaciones entre los hombres y los dioses (Delgado 2019, 51-57).

Los elementos recurrentes en los rituales son la música y el baile; estos nos brindan un entorno auditivo especial que ha sido poco considerado (Gómez Gómez 2006, 95 y Macquoy 2015, 101). Otro elemento fundamental para interpretar las escenas rituales son los movimientos de los personajes, tales como reverencia, sumisión, genuflexión (Escalante Gonzalbo 2010, 244-252) y los movimientos de las manos que indicaban contar, mandar, saludar y ofrendar (Escalante Gonzalbo 2010, 292-303). Finalmente, están los símbolos de poder utilizados durante algunas ceremonias, dentro de los que destacan los bastones ceremoniales (de Venus y del dios Xipe), los cuales se consideraban símbolos de autoridad porque eran indicadores de la presencia divina en la tierra (Hermann 2005, 166; 2007; Jansen 1997, 89).

Estos elementos rituales que he señalado, así como las escenas rituales en su totalidad, se representan enfatizando su valor estético, el cual no debe separarse de otros principales, como funcional, social, político y, en este caso, ritual (Paztory 1996, 320).

### **El ritual y sus características**

Hasta aquí he hablado, de manera general, sobre los códigos y los elementos de carácter ritual que se han reconocido en ellos. Continuando con el tema central de este artículo, que es la representación de rituales en los códigos mixtecos precoloniales, primero es necesario precisar qué es un ritual y conocer algunas de sus características para después poder identificarlo en los códigos. De tal forma, partiré de la definición y entendimiento de ritual desarrollados por Rappaport (2001), quien aborda este tema enfatizando el aspecto de la participación y las experiencias.

Este autor define al ritual como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan” (Rappaport 2001, 56). De igual forma, da importancia a las características sensibles, comunes, universales de los rituales de todo lugar y momento (Rappaport 2001, 59). Esta perspectiva permitirá entender los rituales mixtecos precoloniales desde su universalidad. También, ayudará a evitar términos peyorativos como el de magia, hechicería o brujería, los cuales fueron creados durante la colonización para estigmatizar y desacreditar la religión nativa.

El término ritual designa una estructura única que se da por la relación y conjunción de sus características (Rappaport 2001, 60). La primera característica es que los participantes siguen un orden más o menos puntilloso que ha sido establecido por otros. Asimismo, indica que la prueba de establecimiento de un ritual es que se ejecute de nuevo en situaciones categóricamente iguales (Rappaport 2001, 66-67). La segunda corresponde con el hecho de que el ritual es más o menos invariable. En este sentido, hay que considerar que las variaciones en el ritual estarán presentes y pueden ocurrir por los oficiantes, en la ejecución del ritual, la participación o inhibición, y en algunos casos, en el dónde y el cuándo (Rappaport 2001, 72-73). La repetición de escenas rituales en los códigos dejará ver estas dos primeras características del ritual, continuidad y cambio.

La tercera característica es la formalidad entendida como decoro, la cual se expresa en las secuencias del ritual que están compuestas por elementos convencionales, incluso estereotipados. Aquí cabe señalar que los rituales a los que se refiere Rappaport, que también son del tipo que se analizarán en los códices, son aquellos suficientemente elaborados para incluir órdenes litúrgicos, entendidos como: secuencias más o menos invariables de actos y de expresiones formales de cierta duración y repetidas en contextos específicos (Rappaport 2001, 69-72).

La cuarta característica es la ejecución, respecto a ésta se debe tener en cuenta que hay cosas dichas por todos los rituales que no pueden ser dichas de otro modo. En este sentido, la participación es un elemento clave que define el papel de cada uno de los miembros de una congregación en el ritual (Rappaport 2001, 75-77).

Otro rasgo del ritual es que comunica principalmente dos tipos de mensajes: autorreferenciales y canónicos. Los primeros son los que transmiten los participantes para sí mismos y para otros participantes acerca de su actual estado físico, psíquico o social. Lo autorreferencial representa los aspectos inmediatos, particulares y vitales de los sucesos, y se transmiten a partir de índices. Estos se expresan como variaciones en los rituales (segunda característica).

Por su parte, los canónicos tienden a la invariabilidad (y aparente durabilidad). Estos representan los aspectos generales, resistentes e incluso eternos de los órdenes universales (componentes invariables) y se transmiten a partir de símbolos (Rappaport 2001, 95-98). Asimismo, un elemento del ritual que refuerza y complementa los dos tipos de mensajes que transmite es el despliegue de posturas y acciones. El uso de la gestualidad corporal es un aspecto extendido de los rituales en solitario y en público (Rappaport 2001, 209).

Un punto importante que menciona Rappaport sobre el ritual es su capacidad para ordenar públicamente el tiempo. Explica que la realización del ritual impone discontinuidades en procesos que en sí son aparentemente continuos. De tal forma, la distinción entre intervalos, que es cuando ocurren los rituales, y los periodos que estos separan corresponde a dos tipos de tiempo o dos condiciones temporales. Por un lado, el tiempo ordinario o profano que predomina en los periodos y, por el otro, el sagrado o tiempo fuera del tiempo que califica a los intervalos (2001, 265-264).

En términos de Turner, las discontinuidades que impone el ritual corresponden con diferentes condiciones sociales que distingue como: estado y transición. Estado refiere a cualquier tipo de condición estable o recurrente que es reconocida culturalmente, mientras que la transición o ritos de paso son marcados por tres fases: separación, marginación o limen y agregación (1991, 94).

Finalmente, durante la ejecución ritual se genera la *communitas*, entendida como la condición social y mental que distingue al tiempo fuera del tiempo. Al respecto, Rappaport señala que la participación en los rituales fomenta la alteración de la consciencia, partiendo de la racionalidad que predomina durante la vida diaria hacia estados que

pueden ser llamados numinosos. Asimismo, que el estado de comunidad experimentado en los rituales es social e individual, de hecho, la distinción entre ambos desaparece, generando un sentimiento general de unidad con uno mismo, con la congregación y con el cosmos (2001, 314-315).

Por su parte, Turner se refiere a la *communitas* como un modelo social que surge en el periodo liminal, el cual se caracteriza por una sociedad desestructurada y relativamente indiferenciada. Expone que durante el periodo liminal las características del sujeto ritual son ambiguas; pasa a través de un ámbito cultural que tiene poco o nada de los atributos del estado pasado o del venidero (1991, 95-96).

De tal forma, un elemento distintivo, que ocurre en el tiempo sagrado y estando en *communitas*, es la reestructuración o el cambio del ser. Un ejemplo muy claro en los códices es el ritual en el que participa el Señor 8 Venado para la colocación de su nariguera de turquesa que, una vez efectuado, cambia su estatus de Noble a Fundador de un nuevo linaje y gran Señor de Ñuu Savi. Un punto importante de resaltar es que este cambio sólo pudo ocurrir y ser reconocido por otros Señores, y por la población en general, a través del ritual. En el análisis que realicé fue fundamental identificar el cambio que experimentó cada personaje con la ejecución de los distintos rituales. Esto me permitió identificar determinadas acciones como rituales y, al mismo tiempo, clasificarlos.

### **Rituales que ordenaron la vida de los Iya (Señores) e Iya Dzehe (Señoras) mixtecos**

Para el análisis de los cinco códices mixtecos retomé las características de ritual previamente explicadas, así como los elementos rituales señalados por otros investigadores. Con base en ambos identifiqué un total de 34 rituales, algunos son órdenes litúrgicos que se representan con varias secuencias indicadas en diferentes escenas.

Como es bien sabido, las escenas en los códices mixtecos se integran principalmente de las siguientes convenciones pictográficas: fecha calendárica, lugar, personajes, eventos y acciones (Boone 2000, 39; Jansen y Pérez Jiménez 2011, 15-41). Para el caso de estudio, los eventos y las acciones fueron puntos clave para identificar los rituales, asimismo, personajes y lugares funcionaron como indicadores, sobre todo cuando el escribano condensó la escena.<sup>3</sup>

De esta manera, observé que un ritual puede ser descrito ampliamente, indicado por varias secuencias y por todas las convenciones pictográficas, o bien, estar representado de forma concisa, indicado simplemente a partir de una acción, una ofrenda, santuario o un símbolo específico. El símbolo al que me refero está compuesto por la unión de cuatro ganchos de diferentes colores, cabe señalar que los colores no siguen un patrón

3 Uno de los grandes retos al que se enfrentaron los escribas al registrar la historia en los códices fueron los eventos, por lo que decidieron ser concisos y representar una serie de eventos a partir de un evento icónico que representara el total (Boone 2000, 56). Un ejemplo de esto se nota en las historias de fundación, que incluyen lugar de origen, nacimiento del señor, migración y fundación, y en la mayoría de los casos se resume en un sólo momento (Oudijk 2011, 156).

establecido sino que van cambiando de posición y en pocas ocasiones son de un solo color, ya sea blanco o verde.

Este símbolo ha sido interpretado como ofrenda (Caso 1996, XXV; Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a, 110; 1992b, 238; Jansen 1981, 181; Hermann 2006, 99; 2017, 44), rezar a las cuatro direcciones (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a, 235) o como ceremonia (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a, 141 y 235). Revisando todos los contextos y sus asociaciones en los códices, no cabe duda que hace referencia a una ceremonia o ritual, es por este motivo que lo nombro símbolo de ritual.

Este símbolo de ritual se repite profusamente en el códice Yuta Tnoho, mientras que en el Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu está ausente y en los demás códices aparece en contadas ocasiones. Lo importante de notar es que está presente en la mayoría de los códices mixtecos. Asimismo, nunca aparece de manera aislada, por el contrario, siempre se asocia con diferentes elementos que lo particularizan.

De esta manera, se puede leer en asociación a: el ser sagrado (ritual al *ñuhu*, al ancestro, al ser divino del maguey, al dios lluvia), el santuario (ritual a la montaña de los ancestros, en la plaza, al árbol o al pozo de agua), la ofrenda (ritual al maíz y mazorcas, de pulque o masa), acciones (perforar las orejas, guerra, procesión o prender el fuego nuevo) y objetos sagrados (ritual al sagrado haz de varitas, al escudo y flechas, o a la estructura de madera). Esto permite ver la singularidad de los múltiples rituales en los que el símbolo aparece, aunque en algunos casos no queda claro el tipo de ritual.

Así, con los 34 rituales identificados, realicé una tipología con el objetivo de conocer los ámbitos ecológicos y socio-políticos con los que se relacionan. Pensando en retomar alguna ya establecida revisé los trabajos de Barabas, quien ha investigado extensamente sobre esta temática, sin embargo, su propuesta está encaminada a rituales contemporáneos relacionados con aspectos territoriales (Barabas 2006, 183-194). Así, su tipología presenta algunas similitudes y, al mismo tiempo, diferencias importantes con los rituales que fueron representados en los códices mixtecos, por lo que decidí basarme en Rappaport. Este autor, si bien no ofrece una tipología de rituales como tal, sí brinda las pautas principales para establecerla.

Como ya se expuso, para Rappaport los seres humanos ordenamos públicamente los diferentes tiempos a partir de los rituales. Esto lo vemos claramente en los códices del Grupo Teoamoxtli (Borgia), los cuales, a partir de los ciclos calendáricos, establecían los tiempos para la realización de una variedad de rituales. Por este motivo algunos autores los llaman libros de sabiduría o de fe (Boone 2007; Jansen 2012, 78).

Por otro lado, en el caso del grupo Ñee Ñuhu (Vindobonensis) los rituales se muestran siguiendo un orden cronológico o histórico en relación con los eventos y los personajes que los protagonizan. Los escribanos fueron los encargados de enfatizar (representando de manera extensa o concisa) los rituales que ellos, con base en una experiencia colectiva, consideraron relevantes mostrar como parte de la Historia Mixteca, sin ser la religión el

foco central de estos códices. Sin embargo, al analizar los rituales como un ordenamiento temporal público y como un proceso de vida de los individuos, poblaciones y sociedades, fue posible distinguirlos y agruparlos a partir de las pautas temporales que brinda Rappaport.

De tal forma, los 34 rituales se clasificaron en dos grandes grupos: los dependientes de variables sociales y los dependientes de los tiempos naturales. En el primer grupo, los tiempos rituales son establecidos a partir de variables impuestas por los tiempos sociales, por lo que son cambiantes, no están fijos a un tiempo en específico. En el segundo grupo, los rituales son establecidos a partir de los tiempos naturales del entorno y de los seres vivos, por lo que son cíclicos e invariables.

Como parte de los rituales mixtecos dependientes de variables sociales se identificaron siete tipos, los cuales incluyen 22 subtipos. En el caso de los rituales mixtecos dependientes de los tiempos naturales se identificaron dos tipos con doce subtipos. Cabe señalar que, a su vez, cada subtipo es un orden litúrgico, lo que nos muestra la gran riqueza en cuanto a la religión mixteca.

Antes de iniciar con la descripción de cada ritual es importante señalar tres características que he observado en los rituales mixtecos contemporáneos y que, si bien debieron formar parte de los rituales en tiempos precoloniales, no se expresan a profundidad en los códices o no en todos los casos. La primera es la duración, unos rituales pueden durar horas, otros días y algunos forman parte de ordenes litúrgicos anuales. La segunda tiene que ver con las congregaciones que participan, algunas se conforman del sacerdote, divinidades y quien o quienes cambiarán su estatus a partir del ritual (rituales privados), y otras incluyen a toda la comunidad (rituales públicos). La tercera es referente a la invariabilidad, los rituales siguen un orden litúrgico bien establecido y respetan un canon (González 2021, 125-127; Jiménez y Posselt Santoyo 2018; López 2007), una característica difícil de observar en los códices por la forma abreviada en que se muestran algunos rituales.

Tener presente estas características permitirá dimensionar de una mejor manera los rituales expresados en los códices. Cabe mencionar también que para su descripción no entraré en detalle sobre los lugares sagrados en donde se realizan ni nombraré a los personajes que los ejecutan, esto con la finalidad de dirigir la atención al mero acto ritual.

## Rituales mixtecos dependientes de los tiempos sociales

### Consulta-Oráculo

#### *Ritual de los hongos*

Este ritual es un orden litúrgico e inicia con una reunión entre dos *ñuhu* (dioses) en Apoala<sup>4</sup> (códice Yuta Tnoho, lámina 24). En el primer ritual el Señor 9 Viento se presenta

4 Cabe señalar que los rituales que se presentan en el códice Yuta Tnoho inician con reuniones entre *ñuhu* (dioses) o seres sagrados, las cuales considero acciones sagradas en vez de rituales. Asimismo, los rituales son realizados por diversos seres sagrados, quienes toman el rol de sacerdotes o participantes.



ante una deidad que está en un altar, quien lo instruye para realizar los actos siguientes. Como parte del segundo ritual 9 Viento va a recolectar hongos sagrados, manifestados en dos Señoritas, y los lleva al santuario de los difuntos y de Dzahui (dios Lluvia) en el año uno.

Después se realiza el ritual principal, en el cual 9 Viento crea música a partir del raspado de huesos sobre un cráneo y con sus palabras y canto florido, esta acción fomentó el *communitas* y la ingesta ritual de los hongos<sup>5</sup> por ocho seres sagrados. También se desplegaron varios objetos sagrados: un trono, un petate, una cuna, un tapete con el símbolo de ciudad y otros no identificados. Asimismo, durante el ritual se manifestaron los *ñubu*. Todos estos elementos en conjunto dejan percibir un momento sagrado y numinoso.

### *Consulta a divinidades*

Este ritual consiste en la visita, a manera de consulta,<sup>6</sup> de un gobernante (mujer u hombre) a una divinidad en su templo; después de este acto ocurre un evento trascendental en la vida del personaje que acudió a la visita. En los ejemplos identificados en los códices las divinidades asociadas con este ritual son: 9 Hierba, 9 Caña, el Sol y el Corazón del Pueblo (Figura 1). En algunos casos el encuentro entre los personajes y la divinidad se representa de forma directa, sin especialistas rituales, mientras que en otros se observa la presencia de uno o varios sacerdotes en trance.

Asimismo, algunas veces el personaje se presenta en su forma *nahual*, también puede realizar una serie de actos rituales



Figura 1. En esta escena se observa al Señor 2 Lluvia en la entrada de una cueva frente a un altar dedicado al Corazón del Pueblo (Códice Anúte (Selden) (siglo XVI), lámina 6. Bodleian Libraries, University of Oxford).

Esto se debe a que este códice habla del origen sagrado de Ñuu Savi (Pueblo de la Lluvia) y deja ver la instauración de algunos rituales.

- 5 La ingesta de hongos alucinógenos conduce a un estado de trance durante el cual los participantes entran en comunicación con un ser divino (muchas veces se trata del propio Hongo), quien responde a sus preguntas en relación con ciertas aflicciones o problemáticas que tienen en ese momento de su vida; es un acto de introspección. En el ejemplo citado no es posible conocer este aspecto del ritual debido a que en este códice se muestra principalmente la instauración de los rituales, atendiendo al canon y no a las particularidades.
- 6 La consulta que caracteriza a este ritual se puede describir como una conversación, a manera de preguntas y respuestas, entre un especialista religioso o la propia divinidad y el practicante. La finalidad que se persigue con este ritual es recibir algún consejo o encontrar la solución para resolver una problemática o situación vulnerable en la que se encuentra el practicante.

preparativos, tal como ocurre en el códice Iya Nacuaa (láminas 9 y 10) con dos personajes previo a su encuentro con la diosa 9 Caña, y en el ejemplo del códice Añute (lámina 6) la gobernante utiliza un camino subterráneo, custodiado por un *ñuhu* (divinidad), para llegar al Templo de los Ancestros con la diosa 9 Hierba.

Las tres son experiencias religiosas que van preparando al fiel para alcanzar un estado de *communitas* al momento de presentarse ante la divinidad. Además, los personajes llevan ofrendas relacionadas con los atributos de la divinidad, esto lo vemos especialmente cuando se dirigen a la diosa 9 Hierba. Por su parte, las divinidades les otorgan objetos simbólicos e interceden por ellos.

#### *Ritual a los Envoltorios Sagrados de los ancestros*

Una característica de este ritual es que tiene como elemento canónico el Envoltorio Sagrado de algún personaje, aunque en ocasiones sólo se hace referencia a éste a partir del nombre calendárico del ancestro. En algunos casos el Envoltorio se presenta aislado, pero la mayoría de las veces se ubica en un santuario. En el códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu (lámina 35) se tiene un ejemplo en donde se observa que un personaje, junto con su comitiva, conmemora los Envoltorios Sagrados de dos antiguos gobernantes (Figura 2).



*Figura 2.* El Señor 3 Pedernal venera los Envoltorios Sagrados de los Señores 12 Lagartija y 12 Zopilote, quienes se encuentran sobre un gran altar (Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu (Bodley) (siglo XVI), lámina 35. Bodleian Libraries, University of Oxford).

#### **Conmemoración a los Ancestros**

##### *Ritual en el Cerro de los Huesos (Ancestros)*

Éste se identifica por la asociación del símbolo de ritual con un cerro (códice Yuta Tnoho, lámina 25). Este último es una figura compuesta por un cerro sobre el cual está

sentado medio cuerpo en relación a dos huesos, un fémur y la cabeza de un hueso largo. El segundo hueso queda justo en las asentaderas del cuerpo; esta asociación se puede leer en lengua mixteca como *yeque yata*.<sup>7</sup> *Yeque* se traduce como hueso y *yata* como asentaderas o nalgas, pero también como atrás y antiguo, en este caso como hueso de los antiguos. Por esa asociación, el santuario representado se puede leer como Cerro de los Ancestros (Figura 10-c).

### Ritual para otorgar insignias y/o título de sacerdote

#### *Otorgamiento de insignias por parte de una divinidad o sacerdote*

En el ejemplo en que me baso, el propósito de este ritual fue investir al Señor 9 Viento de sacralidad y atributos que lo convirtieron en una de las deidades más relevantes para Ñuu Savi (códice Yuta Tnoho, lámina 48). Cabe señalar que fue un evento sagrado que se realizó en el cielo, en el santuario conformado por una plaza con cuatro templos (del Envoltorio, del Sagrado Haz de Varitas, del Caracol y del Bastón de Venus). Como parte del ritual, dos abuelos deificados le otorgan al personaje las insignias y vestimenta que lo identifican como dios Viento (Figura 3).



Figura 3. Los abuelos deificados, sentados sobre altares, le entregan al Señor 9 Viento sus atavíos que lo califican como deidad: la vestimenta ceremonial, los ornamentos de caracol y de pecho, la flecha y el lanzadardos, el ornamento de plumas negras, el tocado cónico, la máscara bucal, los brazaletes de plumones y la macana incrustada con turquesas (Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis Mexicanus (siglo xv), lámina 48. Österreichische Nationalbibliothek).

<sup>7</sup> Esta lectura la retomo de la realizada por Jansen y Pérez Jiménez en la página 6, segundo renglón del códice Añute, en donde se muestra una escena comparable (2007, 200).

*Otorgamiento de título de sacerdote*

Varios personajes en los códices reciben enseñanzas para el oficio de sacerdote y realizan esta función, principalmente hacen ofrendas de incienso ante el bulto sagrado en un templo. Sin embargo, hay un caso que se repite en dos códices, Ñuu Tnoo-Ndisi Nuú (láminas 7-8) y Yuta Tnoho (lámina 6), en el que se describe este ritual de manera extensa y con secuencias similares: 1) el personaje recibe la visita, a manera de petición, de tres sacerdotes que le ofrecen diferentes objetos ceremoniales para que se prepare para el cumplimiento de deberes sacerdotales, 2) el personaje ofrenda túnicas ante una divinidad y un lugar sagrado, 3) el personaje recibe el saludo ceremonial de otros dos sacerdotes, uno le ofrece fuego y otro copal/o sopla el caracol, según cada códice, 4) el personaje, en calidad de sacerdote, realiza una ceremonia en el templo y 5) el personaje pasó por cuatro rangos sucesivos del sacerdocio, de cuatro años cada uno, hasta alcanzar el nivel más alto (en el Ñuu Tnoo-Ndisi Nuú esta sucesión se indica con diferentes túnicas y cuchillos que él recibió).

**Ritual para introducir un nuevo culto***Culto al Envoltorio Sagrado dedicado a 9 Viento*

Este orden litúrgico se repite cinco veces en el códice Tonindeye (láminas 18, 19a-b, 21 y 22) como parte de la historia del Señor 12 Viento. El primer ritual se realiza en el cielo, en donde dos deidades ubicadas en sus altares le dan a este personaje el nuevo culto representado por un templo y algunos objetos sagrados. Después de este ritual, 12 Viento y otros sacerdotes bajan del cielo cargando los objetos y el templo.

El segundo ritual es precisamente la instauración del culto que, gracias a indicaciones que realiza el escribano, se ha determinado que fue a 9 Viento. El sacerdote principal sigue siendo el Señor 12 Viento, pero también participan los sacerdotes que lo acompañan. Durante el ritual se sahúma y se ofrenda frente a un templo, lugar en donde se depositó el envoltorio sagrado del dios 9 Viento y los instrumentos para prender el fuego nuevo, ya en la plaza se colocaron el Bastón de Venus, el Bastón de Xipe y el Haz de Varitas dedicado a Xipe (Figura 4). La ejecución de estos rituales en cinco ciudades diferentes indica que este nuevo culto se estableció a nivel regional.

**Rituales de origen de linajes y yuvui tayu (señoríos)***Nacimiento por intervención divina*

Existen varios rituales de este tipo en los códices, pero me enfocaré en el nacimiento del Señor 9 Viento (códice Yuta Tnoho, láminas 49-50), uno de los dioses más importantes de la Mixteca. El inicio de este orden litúrgico está marcado por el año uno, que se presenta bellamente decorado con círculos de colores en su interior. Cabe señalar que ésta es la primera fecha en el códice y la única decorada, al ser el Señor 9 Viento el personaje principal del códice me lleva a pensar que el orden litúrgico para su nacimiento inicia a partir de este año uno.

Como parte del primer ritual, dos sacerdotes sahúman y ofrendan tabaco ante el árbol que da vida, de origen y, al mismo tiempo, otros presencian el ritual con decoro. Después, los abuelos divinos: la Señora 4 Perro y el Señor 8 Lagarto, sahúman y ofrendan tabaco en 13 santuarios, en 13 piedras. Todos estos rituales potencializaron el último ritual en el que dos seres sagrados de la muerte sahúman y ofrendan tabaco ante el gran Cuchillo de Pedernal, el cual da vida al señor 9 Viento.

Otro ejemplo de este tipo de ritual, que es recurrente y se representa en los diferentes códices, es el nacimiento de Señores de Árboles sagrados. Esto ocurre a partir de rituales que realizan diferentes seres divinos.

### *Fundación de señoríos*

Este orden litúrgico se muestra 26 ocasiones en el códice Yuta Tnoho (lámina 22-1), haciendo posible identificar los elementos canónicos y autorreferenciales del ritual. Cabe señalar que las últimas 16 representaciones se abrevian, posiblemente el escribano lo decidió así por el espacio en el códice. De esta manera, para su descripción me basaré en las primeras 11 fundaciones. El orden litúrgico se puede dividir en cinco momentos canónicos bien diferenciados.

El primer momento o ritual es cuando aparece una deidad junto al símbolo de una cuna con un friso de greca escalonada, el cual fonéticamente refiere a la fundación o dedicación de Pueblos (Jansen y Pérez Jiménez 2010, 23). En algunas ocasiones la deidad aparece en su santuario, con el símbolo de ritual o con una ofrenda. Al parecer, es un ritual con el que se da inicio a la secuencia.

Como parte del segundo momento canónico se presentan, de manera condensada, diversos rituales, algunos abreviados con el símbolo de ritual y otros indicados por el santuario, deidades y ofrendas. En este segundo momento se observan mensajes autorreferenciales, ya que en cada señorío se presentan rituales particulares asociados a las deidades Patronas, asimismo, el número de rituales varía, por ejemplo, en un señorío se representaron hasta 25 y en otros sólo ocho.

El tercer ritual es cuando sacerdotes reciben a la deidad tutelar del señorío (quien hizo el primer ritual en asociación a la cuna). Durante este recibimiento los sacerdotes ofrendan codornices sobre rosetones de palma, tocan el caracol y sahúman, también presentan una antorcha de fuego y manojos de palma como elementos sagrados.

Otro momento repetitivo en las representaciones de fundación es la construcción del recinto ceremonial. Ésta la entiendo como un momento sagrado, pues fue una actividad que se realizó en el año uno, el principio sagrado de la ciudad. La podría considerar un ritual porque es parte de una secuencia, además, hasta hoy en día en la Mixteca, cuando se realizan construcciones siempre se inician con rituales, pero al no haber elementos que indiquen un ritual como tal, la consideraré sólo como momento sagrado.



*Figura 4.* El Señor 12 Viento, estando en el cielo, recibe instrucciones, así como el templo y los instrumentos del Fuego Nuevo por parte de dos divinidades que se muestran en su forma nahual (1), después desciende sobre la cuerda sagrada y se dirige en peregrinación a instaurar el nuevo culto. Asimismo, se observa de manera abreviada la instauración de este culto en el Templo de la Joya (2) (Códice Tonindeye (Zouche-Nuttall) (siglo XVI), lámina 19a. British Museum).

El cuarto ritual es el taladrado o encendido del fuego nuevo y lo realiza uno de los sacerdotes que recibió a la deidad en el ritual anterior. Éste se ejecuta en la plaza del recinto ceremonial conformado por cuatro templos: del Ojo, del Ave, del Vaso con Sangre y del Cacao-Sangre. Los rituales anteriores fueron una preparación para este clímax en la secuencia ritual, que es la fundación del señorío.

Finalmente, para cerrar la secuencia, un sacerdote realizó una limpia ritual con hierbas a una serie de templos y también a las principales ciudades que integran el paisaje. Con estos actos se propició la prosperidad del señorío.

*Ritual de Fuego nuevo*

Como vimos en el orden litúrgico anterior, el encendido de fuego nuevo es el ritual que indica la fundación de un señorío (como región). Cabe señalar que también se asociaba a fundaciones de ciudades y templos, inauguración y consagración de una nueva era, así como el establecimiento de linaje y de poder. Algunas veces, este ritual se representa únicamente con los objetos sagrados para taladrar el fuego nuevo ya encendido y otras, se observa al sacerdote ejecutando dicha acción. Este ritual se realizaba en una plaza frente a un templo (Figura 5).



*Figura 5.* Después de una gran campaña militar y un largo viaje, el Señor 8 venado y el Señor 4 Jaguar llegan al Templo del Sol y frente a éste realizan el ritual del Fuego Nuevo. El Señor 8 Venado es quien está taladrando el madero para producir el fuego, es un ritual para consagrar su señorío a esta divinidad (Códice Iya Nacuaa (Becker I) (siglo XV), lámina 3. WeltMuseum Wien. Image: Foundation for the advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI). [http://www.famsi.org/research/graz/becke/img\\_1page03.html](http://www.famsi.org/research/graz/becke/img_1page03.html) (16.06.2023)).

*Ritual para unificar los Pueblos*

Éste es uno de los rituales difíciles de interpretar por sí solos, por lo que la narrativa previa en el códice es de gran ayuda. Inicia cuando el Señor 9 Viento lleva el agua (acción entendida como un evento sagrado) a la Mixteca y a múltiples comunidades enlistadas en diez páginas consecutivas. Enseguida, dos seres divinos realizan cuatro rituales (señalados a partir del símbolo de ritual), dos ante el Sagrado Haz de Varitas, uno en el cerro y otro en el valle, y otros dos en el cerro y en el valle. Como parte del ritual se muestran 13 cuerdas anudadas con características particulares. Estas escenas han sido interpretadas por Anders, Jansen y Pérez Jiménez como la unidad y alianza de los lugares mencionados en las diez páginas previas (1992a), esto a partir de rituales en cuatro santuarios diferentes.

### **Rituales de poder político**

#### *Otorgamiento de instrucciones a gobernantes por parte de divinidades*

En el códice Tonindeye (láminas 16-17) se presenta el caso de una joven que, junto con su padre, emprende una peregrinación para visitar diferentes lugares sagrados y divinidades con el objetivo de prepararse y ser reconocida en su derecho de tomar el poder. Esta peregrinación la considero un orden litúrgico, ya que en cada lugar que visitan la joven realiza ofrendas al mismo tiempo que es recibida con un saludo ceremonial, que también incluye ofrendas, o participa en ceremonias mientras recibe consejos y enseñanzas. El viaje culmina precisamente cuando la joven toma el poder como gobernante.

#### *Colocación de nariguera de turquesa*

Este ritual, que se considera representativo del gobierno tolteca, también fue celebrado por los gobernantes mixtecos. Aparece en varios códices, sin embargo, es en el Iya Nacuaa (láminas 13-14) en donde se representa de manera extensa y es posible identificar las diferentes secuencias que integraron este orden litúrgico: 1) peregrinación del gobernante acompañado por sacerdotes que llevan el Envoltorio Sagrado, también va un prisionero que carga la bandera del sacrificio; 2) arribo a la Ciudad de los Tules, localizada fuera de Nuu Savi (Pueblo de la Lluvia), en donde el gobernante es recibido por dos sacerdotes con música y ofrendas; 3) perforación del septum, para esta ceremonia el gobernante se reclina sobre un trono mientras un sacerdote hace la perforación del septum con un punzón de hueso y otro se acerca con la nariguera de turquesa; 4) el gobernante recibe insignias y objetos sagrados de poder, esta secuencia ritual se describe en el códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu (láminas 33-34), y 5) alcanzado su nuevo estatus, el gobernante mixteco realiza ofrendas junto con el gobernante de la ciudad de los Tules (Figura 6).

#### *Toma de posesión de un ywui tayu*

Por el carácter histórico de los códices mixtecos este ritual es el más recurrente y generalmente se representa de forma sintetizada, sin embargo, con base en algunos ejemplos expresados extensamente fue posible reconocer las secuencias que integraron este orden litúrgico: 1) peregrinación del gobernante por lugares significativos del paisaje, en un caso se resalta la visita y ofrendas hacia lugares y árboles sagrados, estos últimos relacionados con los cuatro rumbos (códice Iya Nacuaa, láminas 4-5 y 15); 2) peregrinación con los elementos sagrados y/o de poder hasta llegar al templo principal, algunos sacerdotes tocan el caracol y sahúman, un ejemplo extenso de esta secuencia se observa en el códice Iya-Nacuaa (láminas 31-32); 3) en la entrada del templo se colocan el Envoltorio Sagrado y los Bastones de Xipe y de Venus, así como otros objetos sagrados, entre ellos el instrumento para taladrar el fuego nuevo y el Rollo de Papel; 4) el gobernante está sentado sobre su trono y se realizan ofrendas ante el templo y los objetos sagrados; 5) se enciende el fuego, esta secuencia ritual se representa de manera detallada en la lámina 17 del códice Tonindeye, y 6) se reúnen gobernantes





*Figura 6.* En esta imagen se observa, primero, al Señor 4 Viento que está llegando a la Ciudad de los Tules, en donde celebrará el ritual de colocación de la nariguera de turquesa. Posteriormente aparece reclinado sobre un trono forrado con piel de jaguar y ante él está el Señor 4 Jaguar, gobernante de esta ciudad, quien es el encargado de perforarle el septum con un punzón de hueso y colocarle la nariguera (Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu (Bodley) (siglo XVI), lámina 34. Bodleian Libraries, University of Oxford).

de diversos señoríos como una manera de dar reconocimiento al recién entronizado, tal como se observa de forma extensa en las láminas 54 a la 68 del códice Tonindeye.

#### *Recibimiento y reconocimiento de gobernante*

Como se describió, este ritual es la última secuencia del orden litúrgico de toma de posesión, pero también se representa en otros contextos y de manera aislada, por tal motivo lo consideraré como un ritual por sí solo. En el contexto de una campaña militar, en el códice Tonindeye (lámina 47), se observan seis personajes que ofrendan objetos simbólicos para reconocer a un gobernante. Como parte de esta misma narrativa (láminas 49-50), aparecen también dos sacerdotes que ofrendan el fuego de una antorcha y el sacrificio de una codorniz al mismo gobernante. Otro ejemplo de este ritual se tiene en el códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu (lámina 3), en donde dos hermanos son reconocidos como gobernantes por tres sacerdotes, quienes les ofrecen el fuego de una antorcha, codornices y plantas. En ambos casos vemos que como parte de las ofrendas se comparten elementos canónicos.

*Rituales pos-toma de posesión*

Previo a la toma de posesión se realizaba una serie de ceremonias religiosas. Igualmente, una vez que ésta se llevaba a cabo, los gobernantes recién entronizados celebraban otros rituales para agradecer y, al mismo tiempo, encomendar su reinado a diferentes seres sagrados. Estos rituales se muestran de manera independiente a la toma de posesión.

En el códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (láminas 30-32) se presenta el caso de un gobernante que, después de celebrar su toma de posesión, realiza rituales para venerar a diferentes divinidades y ancestros divinos en sus respectivos templos. Les ofrenda bebida de cacao, pulque, túnicas y elementos florales.

*Commemoración de 52 años de la fundación de un señorío*

Este ritual se presenta sólo una vez (códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, lámina 28); su realización ocurrió 52 años después de que un gobernante tomara posesión del señorío en el que se está llevando a cabo el ritual.<sup>8</sup> En el templo está el bulto sagrado y frente a éste se encuentran dos sacerdotes entonando himnos entre ellos.

**Rituales de Guerra***Para ordenarse como guerrero*

Un ejemplo de este ritual se tiene en el códice Tonindeye (láminas 9-10), en donde se presenta en forma de orden litúrgico integrado por tres secuencias: 1) dos personajes en calidad de sacerdotes realizan ofrendas ante el Envoltorio Sagrado colocado al interior de un templo, uno de ellos carga una bolsa de copal mientras que el otro quema tabaco en un incensario; 2) los dos personajes ungidos como sacerdotes se presentan ante el dios Sol, están sentados frente a él con actitud de reverencia. Por su parte, la divinidad está sentada sobre un asiento revestido con piel de jaguar, colocado sobre un petate finamente decorado, y les hace entrega de las insignias de un guerrero (flechas, escudos, vestimentas guerreras, plumas de quetzal). 3) Como cierre del ritual, el dios Sol presenta a los dos personajes ataviados con implementos de guerra, es decir, se han convertido en guerreros, uno en guerrero jaguar y otro en guerrero águila. La divinidad está sentada en su asiento forrado de piel de jaguar y sobre sus brazos extendidos sostiene a los dos guerreros (Figura 7-1c, 2c, 3c).

Asimismo, en el códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (láminas 9-10 y 33-34) se observan algunas escenas en relación con la vida de dos gobernantes que bien podrían entenderse como rituales de preparación para convertirse en guerreros. Es importante señalar que en ambos casos interviene la divinidad solar.

<sup>8</sup> Esta interpretación se da a partir de las fechas calendáricas en asociación con el ritual y con la toma de posesión del Señor 4 Viento (Jansen y Pérez Jiménez 2005, 82).



Figura 7. En esta imagen se observan tres rituales: en el extremo derecho, esquina superior, el de Pedimento de un hijo, en éste interviene el dios Sol (a); en la esquina inferior, el de Presentación-consagración de un niño a una divinidad, la madre presenta a su hijo ante el dios Sol en su templo (b), y en el área restante, las tres secuencias rituales para ordenarse como guerrero, ofrendar al Envoltorio Sagrado (1c), recibir insignias de guerrero por parte del Sol (2c) y presentación del Guerrero águila y del Guerrero Jaguar por parte del Sol (3c) (Códice Tonindeye (Zouche-Nuttall) (siglo XVI), láminas 9 y 10. British Museum).

### *Para forjar una alianza*

Este ritual siempre se presenta asociado a una campaña militar, los ejemplos que se tienen corresponden al mismo personaje y se presentan en varios códices. De manera general, se observa a dos personajes ungidos como sacerdotes realizando conjuntamente una ofrenda (se sacrifican animales como venado, perro y codornices). Asimismo, en una de las alianzas se recurre a la intervención de la divinidad 9 Caña. Igualmente, en uno de los ejemplos, este ritual incluye una ceremonia en una cancha de juego de pelota.

### *Propiciatorio de guerra*

Este ritual y el siguiente forman parte de una misma narrativa histórica del códice Añute (láminas 11-12). Es sobre la batalla que realizan Señores mixtecos de Tilantongo y Jaltepec en contra de Señores del área nahua. El orden litúrgico propiciatorio de guerra, para que la batalla fuera exitosa, consistió de tres secuencias rituales: 1) un sacerdote mixteco, que al mismo tiempo es guerrero, realiza un ritual en una cueva con un río en

su interior. Ante la deidad con forma de ave de color negro, el sacerdote ofrenda tabaco, papel blanco decorado con pintura roja y otros elementos, 2) cuatro sacerdotes en su forma nahual, resaltando su carácter guerrero, hacen reverencias y peticiones al Sol y 3) un ritual ante el envoltorio del *ñuhu* de la Guerra, en una plaza al pie del Cerro de las Flechas con Flores (Figura 8-1a, 2a, 3a).



Figura 8. En la imagen se distinguen dos rituales. El primero, de abajo hacia arriba, es el propiciatorio de guerra y consta de tres secuencias: ofrendar en un río al interior de una cueva (1a), hacer reverencias y peticiones al dios Sol (2a) y un ritual ante el Envoltorio del *Ñuhu* de la Guerra (3a). El segundo es la Ejecución ritual e integra dos secuencias: ejecución del enemigo en un recinto indicado por una plaza (1b) y ofrendar el corazón y la sangre del enemigo al dios Sol (2b) (Códice Añute (Selden) (siglo XVI), láminas 11 y 12. Bodleian Libraries, University of Oxford).

### *Ejecución ritual*

Después del triunfo en batalla, el sacerdote-guerrero ejecuta de manera ritual a su enemigo del área nahua. Lo efectúa al pie del cerro en donde se realizó la batalla, en un santuario indicado por una plaza arquitectónica y la piedra ritual de ejecución. Esta

acción se consuma con un segundo ritual realizado en la Mixteca, en el templo de Jaltepec. En este santuario se colocó el envoltorio del *ñuhu* de la Guerra, y ante él dos sacerdotes-guerreros, en su forma nahual, le ofrendan al dios Sol el corazón y la sangre de quien fue su enemigo (Figura 8-1b, 2b). Además de este ejemplo, en el códice Tonindeye (láminas 83-84) e Iya Nacuaa o Becker I (lámina 10) se representan otros dos casos de ejecución ritual, uno por flechamiento y otro por combate ritual.

### *Rituales pos-guerra*

Un ejemplo de este ritual se muestra en el códice Tonindeye (lámina 50). En éste se observa que un gobernante, después de una campaña militar exitosa, regresa a su señorío y ante el templo principal dedica las flechas de sus conquistas y ofrenda venados.

## **Rituales mixtecos dependientes de los tiempos naturales del entorno y de los seres vivos**

### **Rituales del ciclo de vida del ser humano<sup>9</sup>**

#### *Pedimento de un hijo*

Con base en los casos identificados, el ritual de pedimento lo pueden realizar una mujer o una pareja y consiste en ofrendar copal y tabaco a una divinidad en su santuario. Las divinidades asociadas con este ritual son la Señora1 Águila y el Sol, asimismo, el santuario generalmente incluye un río. Como acto inmediato después de realizar la ofrenda se representa el nacimiento de la hija o hijo de la pareja. Es por esta conexión que se infiere que al momento de realizar la ofrenda se hace una petición, se pide tener descendencia o quedar embarazada (Figura 7-a).

#### *Presentación-consagración de un niño a una divinidad*

Este ritual aparece representado en el códice Tonindeye (lámina 9) y en asociación directa con el ritual de pedimento de un hijo, de hecho, ambos podrían considerarse una secuencia como parte de un orden litúrgico. En el ejemplo citado la presentación-consagración del niño se indica con la propia acción de la madre, cuando ella sostiene a su hijo frente al dios Sol en su templo, cabe señalar que es la misma divinidad que intervino para su nacimiento. El infante se presenta desnudo, con el cuerpo pintado de color negro (como ocurre con los sacerdotes) y con la oreja en color ocre (como suele indicarse el acto de autosacrificio o de perforación para colocación de una orejera); estas características resaltan el acto sagrado.

Otro ejemplo, que se puede equiparar al caso descrito, se tiene en el códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, lámina 29, aunque con algunas variaciones. En este caso es el infante

9 Escalante Gonzalbo hace un estudio sobre los rituales del ciclo de vida del ser humano en el área nahua con base en los textos de Sahagún (1986).

quien visita el santuario de la pareja divina del poniente, el Señor 1 Hierba y la Señora 1 Águila. Con esta última comparte nombre calendárico, siendo éste el rasgo que se puede considerar como indicador de su consagración a esta divinidad (Figura 7-b).

#### *Otorgamiento de nombre dado y perforación de orejas*

La primera parte de este orden litúrgico, que se registró en el códice Yuta Tnoho (lámina 30), se compone de cuatro rituales que forman una secuencia canónica en otros rituales del mismo códice. El primero es un baño ritual en el ñehe (baño de vapor); como parte del segundo sólo se muestra la ofrenda conformada por leña y una bola de hule. En el tercer ritual se ve a un sacerdote que ofrenda ante tres arreglos de madera y el sagrado Haz de Varitas Verdes, en este caso el santuario está indicado por una franja de colores y por un piso de palma. Por último, otro sacerdote ofrenda tabaco y una codorniz ante tres manojos de palma decorados con papel pintados con hule.

Al finalizar estos cuatro rituales se dan vestimentas y adornos. Esta secuencia preparó a los participantes para el ritual principal: la perforación de las orejas con un punzón de hueso. El cambio que vivieron los participantes con este último ritual fue la asignación de sus sobrenombres.<sup>10</sup>

#### *Boda*

Junto con la toma de posesión, este ritual es el más frecuente, y la mayoría de las veces se presenta de forma sintetizada, pues cabe señalar que su registro tiene un interés político-genealógico más que religioso. En este sentido, existe una convención generalizada en la forma de representarlo: una pareja sentada viéndose de frente, ya sea sobre tronos o un petate, es decir, se está indicando la unidad política del *yuvui tayu* (petate-trono).<sup>11</sup> En ocasiones el asiento puede estar forrado con piel de jaguar. Asimismo, en esta representación toma relevancia el movimiento de las manos, se observa que ambos personajes consienten en un sentido de igual jerarquía.

Por su significado político la boda bien podría entenderse como una secuencia del orden litúrgico de toma de posesión, sin embargo, decidí considerarla un ritual relacionado con el ciclo del ser humano. Esto porque marca un cambio de estatus social relevante tanto para mujeres como para hombres.

En el códice Tonindeye este ritual ocupa dos láminas (19a-19b), es el acto central de una escena situada en un imponente paisaje en donde participan varios personajes, siendo los protagonistas los novios. Es un ejemplo único en el que se distinguen, en su conjunto, las diferentes secuencias rituales que integraron este orden litúrgico.

10 En los códices mixtecos los personajes se muestran regularmente con su nombre calendárico y con su nombre dado, también referido como sobrenombre.

11 Este difrasismo connota la idea que el matrimonio es parte esencial del linaje y que el mando no es el privilegio de un solo individuo, sino que es compartido con su pareja (Jansen y Pérez Jiménez 2009a, 41).

Con base en esta escena y en las secuencias aisladas representadas en otros códices, se puede decir que el ritual de boda incluyó: 1) pedida de la novia o novio, con ofrendas, por medio de un embajador; 2) procesión de la novia o novio, quienes son cargados por sacerdotes, para llevarlos al lugar del casamiento; 3) recibimiento de la novia y recibimiento del novio con diversas ofrendas, incluyendo vestimentas ceremoniales; 4) procesión, con ofrendas y música, que encamina a la pareja para que tome su baño ritual y 5) consumación del matrimonio.

Asimismo, en el códice Añute (lámina 7), previo al baño ritual se incluye un baile amenizado con el sonido de un teponaztle, en éste participan sacerdotes consagrados a divinidades importantes, así como los novios. Además, como parte de la pedida de la novia, en el códice Nñuu Tnoo-Ndisi Nuú (láminas 37-38) se presenta un ejemplo en donde el novio va a pedir a la novia y ofrece al padre un gran número de pájaros que el mismo cazó, vemos entonces la caza como una actividad religiosa, importante y de prestigio, ligada con el matrimonio.

En este mismo códice (lámina 12) se observa un caso en donde dos hermanos, previo a contraer matrimonio, son llevados por dos sacerdotes a un templo para ofrendar incienso ante un Envoltorio Sagrado. Al respecto es importante mencionar que, en el códice Añute, un acto canónico de este ritual de boda es precisamente ofrendar ante el Envoltorio Sagrado en el templo principal de la ciudad antes de casarse.

#### *Baño en ñehe (baño de vapor)*

Este ritual se representa únicamente en dos códices, el Yuta Tnoho y el Tonindeye. En el primero aparece como parte de las secuencias del ritual de fundación de algunos señoríos y del ritual de otorgamiento de nombre dado y de perforación de orejas, en ambos ejemplos probablemente fue parte de una limpieza espiritual de los participantes antes del ritual principal. Por su parte, en el Tonindeye el ritual se observa en asociación a un parto.

En ambos códices se presenta una ofrenda que incluye varios elementos, siendo constantes, a manera de canon: una vasija con rajitas de ocote y hule, un haz de varitas dedicado a Xipe y un haz de varitas verdes atadas con papel. La ofrenda estaba dedicada a la divinidad de este recinto sagrado.

#### *Funerario*

Al igual que la boda, este ritual se observa con frecuencia y de manera abreviada en los distintos códices. Generalmente, la forma de representarlo es con un bulto mortuorio en el que queda expuesta la cabeza del personaje (algunas veces con elementos que indican su sobrenombre) (Figura 10-f) y en asociación a su nombre calendárico. A esta forma básica se le agregan otros elementos que varían en cada códice; en el Añute, por ejemplo, los bultos se colocan sobre pequeños tronos.

Asimismo, en el Tonindeye (láminas 81-82) se observa una representación extensa de este ritual que permite calificarlo como orden litúrgico, el cual se integra de las siguientes secuencias:<sup>12</sup> 1) se realiza el bulto mortuorio de la persona fallecida y después se coloca sobre un armazón de madera para desecarlo con fuego, este acto ritual lo llevan a cabo dos sacerdotes, uno enciende el fuego mientras el otro realiza una ofrenda de codorniz y tabaco, 2) varias personas rinden homenaje al fallecido, le ofrendan una codorniz, un jarro de chocolate, una túnica, pulque y guirnalda de flores, 3) el bulto mortuorio se coloca sobre una especie de trono y estructura de madera (en la que se observa el símbolo de ritual) y es ricamente ataviado con una máscara de piedra azul, un tocado de plumas y una túnica ceremonial; nuevamente recibe ofrendas y 4) preparación del envoltorio sagrado; el cráneo y los huesos se colocan sobre un rosetón (se infiere que los huesos fueron recuperados, a manera de reliquias, para elaborar el bulto sagrado del personaje). Esta ceremonia la dirigen dos sacerdotes, uno hace humear el rosetón con el fuego de la antorcha mientras que el otro ofrenda una codorniz y tabaco.

Por su parte, en el códice Iya Nacuaa (láminas 6-7) se muestra este ritual dirigido al mismo personaje con secuencias similares. Además, se le agrega la dimensión acústica, se tocan tambores acompañados de cantos.

Conociendo las diferentes secuencias, es interesante de notar que en otras láminas del códice Tonindeye se optó por representar este ritual sólo con alguna de ellas, especialmente la desecación del bulto mortuorio. Igualmente, en el códice N̄nuu Tnoo-Ndisi Nuu hay una escena (lámina 29) en donde este ritual se indica con la desecación de dos bultos mortuorios, las variaciones se presentan en la forma del armazón y el fuego. Por su parte, en el códice Añute (lámina 3) se observa la representación detallada de la secuencia ritual de preparación del envoltorio sagrado, en este caso con reliquias de una pareja de ancestros que serían venerados por sus descendientes (Figura 9).

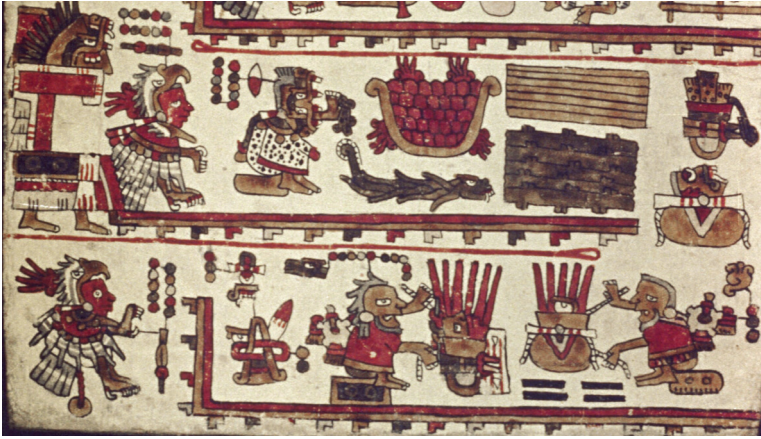
### *Transformación, al morir, en un elemento sagrado del paisaje*

La representación de este ritual ocurre sólo una vez (códice Tonindeye, lámina 16). El contexto en el que se presenta es cuando una gobernante, al dar a luz a su hija, muere y entonces toma su forma nahual de Serpiente Emplumada para meterse por una cueva al interior de una peña. Se trata de un santuario dedicado al Poniente, y es ahí en donde la gobernante se transforma en un río sagrado, rico en fauna, que brota de la gran peña. Este acto sagrado fue presenciado por dos sacerdotes y dos Señores Primordiales.

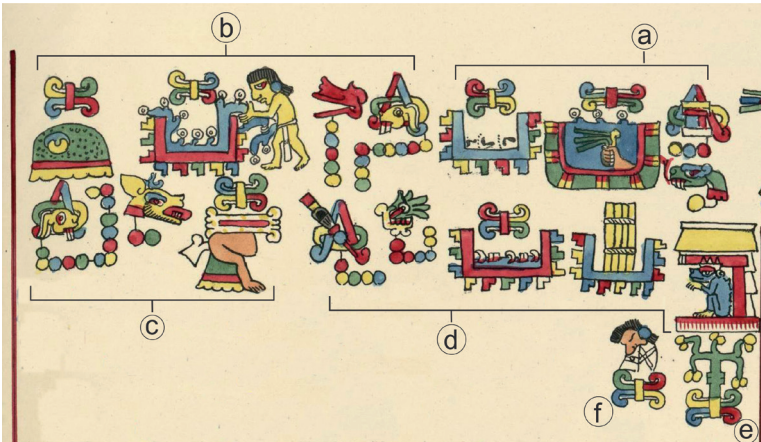
Este ejemplo es importante porque nos deja ver que con la celebración de un ritual se deificaba a un gobernante, quien a partir de ese momento formaría parte del paisaje

12 Los diferentes actos rituales, con su respectiva duración de días, son descritos por Jansen y Pérez Jiménez (2017, 120-121).





*Figura 9.* En el recinto principal del Lugar al Pie del Altar (Sachio), conformado por una gran plaza y un templo dedicado a la Serpiente Emplumada, se realizó un ritual para preparar los Envoltorios Sagrados con las reliquias de la pareja fundadora. El ritual lo llevaron a cabo dos ancianos cargadores de tecomates de tabaco y el sacerdote 10 Padernal, y fue presenciado por el hijo de la pareja, el Señor 10 Caña, a pocos días de su nacimiento (Códice Añute (Selden) (siglo XVI), lámina 3. Bodleian Libraries, University of Oxford).



*Figura 10.* Los seis rituales que se observan en la imagen probablemente fueron parte de un ciclo anual religioso que el escribano quiso señalar de manera abreviada. El primero se realizó en el río de Achiutla y en una plaza, pero no pude determinar el fin que tenía (a); el segundo estuvo dedicado a los manantiales y se realizó en dos santuarios, en un manantial decorado con almenas y en una montaña con un manantial en su interior (b); el tercero es un ritual en el Cerro de los Ancestros (c); el cuarto estuvo dedicado a la Tierra (d), el quinto al Árbol (e) y el último a los Ancestros (f) (Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis Mexicanus (siglo XV), lámina 27. Österreichische Nationalbibliothek).

sagrado de una determinada población, al respecto, este acto se puede entender también como la instauración de un santuario.

### **Rituales en relación con los ciclos del paisaje**

#### *Ritual a los manantiales*

Este ritual se representó a partir de dos santuarios (códice Yuta Tnoho, lámina 27). El primero es un pozo o manantial decorado con almenas de diferentes colores y el segundo es una montaña con un manantial en su interior; ambos se relacionan con una misma fecha. Por formar una unidad temporal y por su énfasis en el nacimiento de agua, considero que este ritual está dedicado a los manantiales (Figura 10-b).

#### *Rituales a la Tierra*

El ritual se muestra a partir de una secuencia de tres santuarios (Yuta Tnoho, lámina 27). El primero es una plaza decorada con almenas de colores y colmillos, una abstracción de las fauces del lagarto que simbolizan a la deidad de la Tierra, la cual se presenta en asociación al símbolo de ritual. Esto me lleva a pensar que la secuencia ritual se destinó a esta deidad. El segundo santuario es una plaza decorada con almenas de colores y en el centro se muestra un rollo de maderos. Finalmente, el tercer ritual se representa con un templo con una iguana como ser sagrado en su interior (Figura 10-d).

#### *Ritual al Árbol*

Este ritual se representa con un árbol en asociación al símbolo de ritual (Yuta Tnoho, lámina 27). En otros rituales vemos que se realizan ceremonias a árboles, como en la toma de posesión (p. 224) o en el nacimiento de personajes que iniciaron determinados linajes (ritual de nacimiento por intervención divina, p. 220). En este ejemplo considero que está relacionado con ciclos naturales, con el origen de la vida, pero lamentablemente no hay otro índice para determinar el porqué del ritual (Figura 10-e).

#### *Rituales al Maíz y al dios de la Lluvia*

Consiste en un orden litúrgico que se intercala como parte de una narrativa sagrada; por falta de espacio me enfocaré solamente en los rituales (Yuta Tnoho, láminas 26-27). En el ritual inicial un sacerdote quema teas en una cueva durante la noche, y ante el *ñuhu* del Maíz ofrenda milpas (planta de maíz) con sus mazorcas. En el siguiente ritual se ve a otro sacerdote que ofrenda en una cueva o peña, en donde están el Ancestro Divino y Dzahui (dios Lluvia) sentados en una cama de palmas. El tercer ritual se realiza ante dos deidades: el *ñuhu* del Maíz e Iya Dzehe Dzahui (diosa Lluvia), a ellos se les ofrenda tabaco, comida, bebida y un collar de jade. Posteriormente, dos *ñuhu* provocan una humareda como parte del cuarto ritual. Estos primeros rituales ante: el *ñuhu* del Maíz,

el Ancestro Divino, Dzahui (dios Lluvia) e Iya Dzehe Dzahui (diosa Lluvia) son un preámbulo para los últimos tres, dedicados al maíz y a la lluvia.

De esta manera, el quinto ritual se hace para el *ñuhu* (dios) e Iya Dzehe Dzahui (diosa Lluvia), un sacerdote coloca ante ellos una ofrenda de tres rollos de milpa decorados con papel pintado con hule en un lugar sagrado, así como dos ofrendas de mazorcas. El sexto ritual se realiza en una plaza ante el *ñuhu* del Maíz, como objetos sagrados se mostraron cuatro bastones decorados con plantas, mazorcas y anudados con mecate. Asimismo, se ofrendó pulque y se quemaron dos rollos de varas, la más alta estaba decorada con una máscara de turquesa.

Para consumir esta secuencia ritual, varios personajes ataviados como Dzahui realizan un baile ritual. En sus manos llevan una mazorca de maíz y en la otra un escudo.

### *Ritual del pulque*

Este ritual también se presenta como orden litúrgico e incluye las siguientes secuencias: 1) raspado del maguey para obtener el agua miel; 2) preparación del pulque, con esta acción ritual el pulque se manifiesta como una deidad femenina que brota de una olla decorada con hojas de maguey; 3) un ritual dirigido por dos sacerdotes (mujeres), quienes ponen una ofrenda que consiste en un adorno de rosetones sobre una cama de palma y dos jícaras de pulque y 4) los mismos sacerdotes comparten el pulque con los asistentes.

Este orden litúrgico se repite con secuencias similares en el de fundación de señoríos (p. 221). En este caso se ofrenda un adorno de rosetones y se observan dos seres divinos (un tlacuache y la representación del maguey como una diosa decapitada) que sostienen jícaras y cuchillos para raspar el maguey. También se muestran los magueyes que fueron raspados para obtener el pulque.<sup>13</sup>

### **Consideraciones finales**

Como se explicó, los códices del grupo Ñee Ñuhu son de carácter histórico. Esto significa que su enfoque no fue místico-religioso, sin embargo, con base en el estudio estilístico e iconográfico que realicé, identifiqué 34 ordenes litúrgicos diferentes que fueron registrados en los cinco códices. Este resultado, si bien no expresa la totalidad de los rituales que se realizaban, sí deja ver que la religión fue un pilar central en la vida de los mixtecos del Posclásico y que las prácticas rituales contaban con elementos canónicos bien establecidos y generalizados.

Además, el hecho de que los cinco códices muestren los mismos tipos de rituales se debe, en parte, a dos de las principales funciones que cumple el ritual: establecer un

13 Para una explicación más detallada de este ritual ver la investigación de Jansen y Pérez Jiménez (2010, 26-37).

cierto orden socio-temporal compartido y otorgar sentido de pertenencia a una comunidad en un paisaje sagrado específico. En este caso a Ñuu Savi (El Pueblo de la Lluvia).

Analizar los códices desde los propios recursos estilísticos de los mixtecos y desde una perspectiva de ritual, generó otro tipo de entendimientos en relación con la religión mixteca. En este sentido, me permitió reconocer que varias escenas se conectan precisamente porque representan diferentes secuencias rituales de un orden litúrgico y que éstas son repetitivas porque indican los mensajes canónicos del ritual. Asimismo, me direccionó para identificar el cambio que experimentó cada personaje al momento de realizar un determinado ritual, que es una manera de conocer la esencia de los rituales, y así poder determinar su tipo dentro de la clasificación propuesta.

Por otro lado, sabemos que la historia en los códices se centra en los gobernantes, mujeres y hombres, pero si esto lo proyectamos hacia un contexto social más amplio, podemos pensar que estas secuencias rituales, al ser canónicas, también fueron realizadas por la gente común. Así, la población en general igualmente experimentó los cambios potencializados por los rituales descritos, con excepción de los relacionados con el poder.

Bajo este enfoque, para la tipología que propongo retomé la característica del ritual como ordenador de los diferentes tiempos. De tal forma, la primera gran división que hago de los rituales se apega, por un lado, a los intereses-necesidades del ser humano (tiempos sociales-no fijos) y por el otro, a los ritmos del paisaje (tiempos del entorno) y de los seres vivos (sus ciclos naturales), ambos entrelazados en la práctica. Por su parte, los diferentes tipos y subtipos de rituales dejan ver las preocupaciones, los valores y las percepciones que moldeaban o regían a la sociedad mixteca.

En relación con la forma de representar los rituales, que se liga directamente con la escritura pictográfica de estilo internacional, también hay ciertas convenciones que se comparten entre todos los códices y otras que se distinguen de manera particular por código. Esto último se identificó a partir de las secuencias rituales que son repetitivas a lo largo de la historia que narra cada código. Las particularidades o mensajes autorreferenciales de los rituales en cada código se relacionan directamente con los escribanos, muy probablemente responden a las diferentes Escuelas o tradiciones culturales regionales. Estas variaciones también tienen que ver con las prácticas y experiencias sagradas en las que ellos participaban siendo parte de las distintas congregaciones.

Una de las convenciones que se observa para la escritura de rituales es que estos, en su mayoría, se muestran como ordenes litúrgicos y, cuando se trata de un mismo ritual, las secuencias se representan de manera similar, principalmente en un mismo código. Por ejemplo, el ritual de fundación en el Yuta Tnoho o de toma de posesión en el Añute. Asimismo, los escribanos indicaron, claramente y de forma secuencial, el climax del ritual y el cambio que experimentaban los participantes con su ejecución. Recordemos el ritual para ordenarse como guerrero en el que, después de que los personajes reciben

las insignias de guerreros por parte del Sol (climax del ritual), la misma divinidad los presenta ya como guerreros (cambio del ser).

También se distingue que, cuando el ritual se representó de forma extensa, se incluyeron rituales preparatorios, los cuales encaminaban a los participantes para alcanzar el *communitas* y lo numinoso de esa experiencia. Igualmente, después del climax, para bajar la intensidad de ese momento se realizaron rituales menores que indicaban el cierre. Por otro lado, para representar de manera simplificada un orden litúrgico generalmente se eligió la misma secuencia ritual (escena) para los distintos códices. Este punto es muy claro en el ritual de boda, que se indica con la pareja sobre un petate, y en el ritual funerario, que se representa con el bulto mortuorio del personaje.

Finalmente, como recursos expresivos para enfatizar el estado de *communitas* del ritual se representó a los personajes ungidos como sacerdotes, ya sea en actitud de reverencia, en estado contemplativo o en trance (indicados a partir de las posturas y expresión de los ojos) o en su condición de nahual. Como parte de este mismo momento sagrado estaban presentes las divinidades, quienes en la mayoría de los casos se representaron de manera humanizada y resaltando sus atributos. Cabe aclarar que independientemente si se trataba de sacerdotes consagrados a una determinada divinidad o la divinidad misma, en el momento más sagrado del ritual con quien se hacía *communitas* era con la divinidad.

## Referencias bibliográficas

- Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez  
 1992a *Orígenes e Historia de los Reyes Mixtecos: libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Códices Mexicanos, I. México, D.F.: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.  
 1992b *Crónica mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Tezacoalco-Zachila. Libro explicativo del códice Zouch-Nuttall*. Códices Mexicanos, II. México, D.F.: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Barabas, Alicia M.  
 2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Boone, Elizabeth Hill  
 2000 *Stories in red and black. Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.  
 2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso  
 1996 *Reyes y reinos de la Mixteca I*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Códice Añute [Selden]

siglo XVI “Códice Añute”. Oxford, Bodleian Library [MS. Arch. Selden. A. 2]. <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/5fb5517b-0539-4531-b996-44fa52ede044/> (14.06.2023)

Códice Iya Nacuaa [Becker I]

siglo XV “Códice Iya Nacuaa”. Weltmuseum Wien (Inv. No. 60306). [http://www.famsi.org/research/graz/becker/img\\_1page03.html](http://www.famsi.org/research/graz/becker/img_1page03.html) (16.06.2023)

Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu [Bodley]

siglo XVI “Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu”. Oxford, Bodleian Library (MS. Mex. d. 1). <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/2b06f496-3092-43fb-b0c1-fd0b377dabbd/> (16.06.2023)

Códice Tonindeye [Zouche-Nuttall]

siglo XIV “Códice Tonindeye”. The British Museum (Am1902,0308.1). [https://www.britishmuseum.org/collection/object/E\\_Am1902-0308-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1902-0308-1) (14.06.2023)

Codice Yuta Tnoho [Vindobonensis Mexicanus]

siglo XV “Codice Yuta Tnoho”. Österreichische Nationalbibliothek (Cod. Mexic. 1 HAN MAG). [https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL\\_8693413](https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_8693413) (14.06.2023).

Delgado, Arteaga Miriam Lidiett

2019 “Las vírgulas como representación de lo sagrado en los códices mesoamericanos”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). <http://132.248.9.195/ptd2019/noviembre/0798302/index.html> (16.06.2023)

Escalante Gonzalbo, Pablo

1986 “Un repertorio de actos rituales de los antiguos nahuas”. *Historia Mexicana* 35, no. 3: 373-388. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1912> (16.06.2023).

2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Gómez Gómez, Luis Antonio

2006 “Research methodology of music iconography in mixtec pre-hispanic codices”. *Music in Art*, 31, no. 1/2: 95-104. <https://www.jstor.org/stable/41818541> (16.06.2023)

González, Chévez Lilián

2021 “Witchcraft in a Mixtec and tlapanec municipality of the Costa Chica of Guerrero: a socio-cultural epidemiology”. En *Sorcery in Mesoamerica*, editado por Jeremy D. Coltman y John Pohl, 114-134. Louisville: University Press of Colorado.

Hermann, Lejarazu Manuel A.

2005 “Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica, vol. 1”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/64130> (16.06.2023)

2006 “Códice Nutall. Lado 1: La vida de 8 Venado”. *Arqueología Mexicana*. Edición Especial Códices, 23.

2007 “Símbolos de poder: un análisis comparativo entre la iconografía del clásico maya y los códices mixtecos”. *Estudios de Cultura Maya* 30: 79-106. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2007.30.623>

2008 “Códice Nutall, segunda parte. Lado 2: La historia de Tilantongo y Tezacoalco”. *Arqueología Mexicana*. Edición Especial Códices, núm. 29.

- 2017a *Configuraciones territoriales de la Mixteca, Yucu Tnúú-Tilantongo. La fundación de un señorío prehispánico Mixteco*, vol. 3. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- 2017b “Códices Colombino y Becker I. Edición facsimilar. La historia de los señores 8 Venado y 4 Viento”. *Arqueología Mexicana*. Edición Especial Códices, núm. 74.
- Hernández, Sánchez Gilda
- 2010 “Vessels for ceremony: the pictography of Codex-Style Mixteca-Puebla vessels from Central and south Mexico”. *Latin American Antiquity* 21, no. 3: 252-273. <https://doi.org/10.7183/1045-6635.21.3.252>
- Jansen, Maarten
- 1981 *Huñi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Incidentele Publicaties, 2. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (Cedla).
- 1988 “Dates, deities and dynasties. Non-durational time in Mixtec historiography”. En *Continuity and identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* (Indiaanse Studies, 1) editado por Maarten Jansen, Peter van Der Loo y Roswitha Manning, 157-158. Leiden: Brill.
- 1994 *La gran familia de los reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. Códices Mexicanos, 9. México, D.F.: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- 1997 “Símbolos de poder en el México antiguo”. *Anales del Museo de América* 5: 73-102. <https://doi.org/10.4438/2340-5724-AMA-1997-5-243>
- 2012 “The ancient mexican books of time: interpretive development and prospects”. *Anaclea Prehistorica Leidensia* 43/44:77-94.
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez
- 2004 “Renaming the Mexican codices”. *Ancient Mesoamerica* 15: 267-271. <https://doi.org/10.1017/S0956536104040179>
- 2005 *Codex Bodley. A painted chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*. Oxford: Bodleian Library, University of Oxford.
- 2007 *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El códice Añute y su contexto histórico-cultural*. Oaxaca: Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- 2009a *La lengua señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y su transformación colonial*. Oaxaca: Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- 2009b “Lenguaje ceremonial en los códices mixtecos”. En *Image and ritual in the Aztec world. Selected papers of the ritual Americas conferences* (BAR International Series, 1896), editado por Sylvie Peperstraete, 7-18. Oxford: Archaeopress.
- 2010 “Mixtec cultural vocabulary and pictorial writing”. En *Linguistics and archaeology in the Americas. The historization of language and society*, editado por Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke, 45-82. Leiden: Brill.
- 2011 *The Mixtec pictorial manuscripts. Time, agency and memory in ancient Mexico*. Leiden: Brill.
- 2017 *Time and the ancestors, Aztec and Mixtec ritual art*. Leiden: Brill.
- Jiménez Osorio, Liana Ivette y Emmanuel Posselt Santoyo
- 2018 *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi (La Mixteca, México)*. Leiden: Leiden University Press.

- León-Portilla, Miguel  
2013 “Las inscripciones y los códices mesoamericanos en la historia documental de México”. En *Historia documental de México*, editado por Miguel León-Portilla, 33-75. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- López, García Ubaldo  
2007 “Discursos ceremoniales de Yutsa To’on (Apoala)”. Tesis de doctorado, Universiteit Leiden. <https://scholarlypublications.universiteit leiden.nl/access/item%3A2961840/view> (16.06.2023)
- Macquoy, Sander  
2015 “The auditive dimensions of pre-colonial Mixtec pictorial manuscripts from Mexico”. Tesis de maestría, Universiteit Leiden. <https://hdl.handle.net/1887/35529> (16.06.2023)
- Mikulska, Dąbrowska Katarzyna  
2008 *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones graficas de deidades nahuas*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Monaghan, John  
1990 “Performance and the structure of the Mixtec Codices”. *Ancient Mesoamerica* 1, no. 1: 133-140. <https://doi.org/10.1017/S0956536100000146>  
1994 “The text in the body, the body in the text: the embodied sign in Mixtec writing”. En *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, 87-102. Durham: Duke University Press.
- Nicholson, Henry B.  
1977 “The Mixteca-Puebla concept in mesoamerican archaeology, a re-examination”. En *Pre-columbian art history. selected readings*, editado por Alana Cordy-Collins y Jean Stern, 113-119. Palo Alto: Peek.
- Oudijk, Michael R.  
2008 “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas”. *Desacatos* 27: 123-138. <https://doi.org/10.29340/27.552>  
2011 “Elaboration and abbreviation in Mexican pictorial manuscripts: their use in literary themes”. En *Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in pre-Columbian America*, editado por Elizabeth Hill Boone y Gary Urton, 149-174. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Paztory, Esther  
1996 “Aesthetics and pre-Columbian art”. *Anthropology and Aesthetics* 29/30:318-325. <https://doi.org/10.1086/RESvn1ms20166957>
- Pohl, John M.D.  
2007 “History on a Mixtec vase”. *Journal of Gilcrease Museum* 15, no. 2: 52-64. <https://www.academia.edu/48977217> (16.06.2023)  
2020 “The sorcerer’s cosmos: Reconstructing Codex Aubin 20”. En *Sorcery in Mesoamerica*, editado por Jeremy D. Coltman y John Pohl, 83-305. Louisville: University Press of Colorado.
- Robertson, Donald  
1970 “The Tulum murals: The international style of the late Post Classic”. *Verhandlungen des 38. Internationalen Amerikanistenkongress Stuttgart-München 12. bis 18. August 1968*. Vol II. München: Klaus Renner..
- Rappaport, Roy  
2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press.



Turner, Victor

1991 *The ritual process. Structure and anti-structure*. New York: Cornell University Press.

Yanagisawa, Saeko

2005 “Los antecedentes de la tradición Mixteca-Puebla en Teotihuacán”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/97967> (14.06.2023)

2015 “Análisis estilístico de un códice mixteco: el reverso del códice Vindobonensis”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/76367> (16.06.2023)