

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANA CRISTINA DE VASCONCELOS LIMA

Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais

Versão Corrigida

São Paulo

2017

ANA CRISTINA DE VASCONCELOS LIMA

Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos

Versão Corrigida

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L732a Lima, Ana Cristina de Vasconcelos
Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e
coloniais / Ana Cristina de Vasconcelos Lima ;
orientador Eduardo Natalino dos Santos. - São Paulo,
2017.
160 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. História indígena. 2. Códices mixtecos. 3.
Agentes. 4. Deidades mesoamericanas. 5. Nahualismo.
I. Santos, Eduardo Natalino dos, orient. II. Título.

LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais.** Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

ERRATA

Folha	Linha	Onde se lê	Leia-se
4	11	(FAPESP), pelo apoio	(FAPESP), processo nº 2014/09751-1 e nº 2015/13492-4, pelo apoio

SERVIÇO DE
PÓS-GRADUAÇÃO

28 JUN 2017

FFLCH-USP

28/07/17
Marta G. Santos
Marta G. Santos
Nº USP 2805745
SBD / FFLCH / USP



LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais.** Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em: 16/02/2017

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Ao Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo (CEMA/USP), com carinho e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Apesar da escrita de uma dissertação ser um tanto solitária, o processo que envolve a pesquisa e investigação é sempre um trabalho que representa muitas pessoas e instituições. Uma série de encontros e aprendizados que transformam a nós mesmos e aos nosso trabalho. A todas essas pessoas não posso deixar de agradecer e mencioná-las.

Ao meu orientador, Eduardo Natalino dos Santos, com enorme admiração, pela orientação, trabalho e parceria que não começaram nesse mestrado. Pelo apoio em todas as fases dessa pesquisa e ao longo dos anos. Por sempre me inspirar a ser uma pesquisadora melhor. Obrigada *tlatoani*!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento concedido nas fases iniciais dessa pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo apoio e financiamento fundamentais, que permitiram a concretização dessa pesquisa.

Ao Dr. Federico Navarrete Linares, por te me recebido no Instituto de Investigaciones Históricas da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) durante meu estágio de pesquisa em 2015, por ter acompanhado e enriquecido o desenvolvimento desse trabalho. Aos Dr. Johannes Neurath, Dr. Carlos Mondragon e Lic.Sérgio Fabian Cruz Sandoval pelas valiosas aulas de etnografia da Mesoamérica e de idioma Tu'un savi. Ao Dr.Michel Oudjik pelas aulas e profudos conhecimentos acerca das culturas de Oaxaca e dos códices mesoamericanos.

Ao Dr. Manuel Hermann Lejarazu por me receber no VII Coloquio Internacional de la Mixteca e nos Seminarios de Cultura Mixteca do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Por todas as conversas inspiradoras e seus profundos conhecimentos sobre os códices mixtecos.

Aos Dra. Ana Díaz Álvarez, Dra. Leila Maria França, Dr. Pedro Cezarino e Dr. Renato Sztutman pela leitura atenta de meu trabalho nas bancas de qualificação e defesa, e pelos comentários que muito colaboraram para a versão final desta dissertação.

Aos coordenadores, pesquisadores e colegas do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo (CEMA/USP) que, ao longo desses nove anos de convivência e estudos, se tornaram também colegas e amigos. É uma honra e fonte de inspiração ter trabalhado em algum momento, ou ainda trabalhar, ao lado de todos vocês, Eduardo Natalino dos Santos, Cristiana Bertazoni, Leila Maria França, Pedro Paulo Salles, Márcia Arcuri, Daniela la Chioma Silvestre, Alexandre Varella, Carla Carbone, Maria Luisa Vieira, Eduardo Gorobets, Fernando Pesce, Daniel Grecco, Charles Bosworth, entre tantos outros colegas que tive o prazer de conhecer.

À Alicia Bazarte e sua família por sua companhia e ajuda inestimáveis, que fizeram do México uma segunda casa para mim. À Florencia Puebla e a todos meus amigos latino americanos, os quais tive a oportunidade e felicidade de conhecer durante essa pesquisa. A todos meus amigos mexicanos, com carinho.

Aos amigos com quem dividi as angústias e alegrias da pesquisa acadêmica, Daniela la Chioma Silvestre, Lucas Chnaiderman, Eduardo Gorobets e tantos outros amigos que me apoiaram mesmo que à distância, por todos os meios de comunicação possíveis. Saibam que não teria sido o mesmo sem vocês.

À minha mãe, Gleice Maria de Vasconcelos, pelo amor e apoio incondicional que nunca me faltaram e foram essenciais durante o período do mestrado. E ao meu namorado, Alex Sandro Barros, por todo carinho, ajuda, compreensão e companheirismo.

RESUMO

LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais**. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O objetivo dessa pesquisa é analisar e compreender quais os papéis dos agentes não humanos em narrativas genealógicas, históricas e cosmológicas mixtecas produzidas no final do período pré-hispânico e colonial inicial, sobretudo daquelas figuras consideradas como deidades pelos estudiosos desses manuscritos. Para alcançar esse objetivo foram analisadas, as supostas deidades e suas ações em quatro códices mixtecos: *Bodley*, *Selden*, *Vindobonense* e *Zouche Nuttall*, manuscritos pictográficos produzidos a mando de elites indígenas mixtecas. Os agentes envolvidos nessas histórias podem ser base para a compreensão do que seriam as concepções de história e poder político para essas elites mixtecas, pois a produção das narrativas contidas nos códices mesoamericanos estava intimamente ligada à influência e à justificativa de domínio político das elites indígenas.

Palavras-chave: História indígena. Códice mixtecos. Agentes. Deidades mesoamericanas. Nahualismo.

ABSTRACT

VASCONCELOS LIMA, Ana Cristina de. **The agents in the mixtec pre-hispanic and colonial histories**. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This research aims to analyze and to comprehend the role of no human agents in the mixtec genealogical, historical, and cosmological narratives produced in the late pre-hispanic and early colonial period, more precisely those characters considered as deities by the specialists in the study of these manuscripts. To achieve this objective, the supposed deities and their actions will be analyzed in four mixtec codices: *Bodley*, *Selden*, *Vindobonense* and *Zouche Nuttall*, pictographic manuscripts produced at behest of mixtec indigenous elites. The agents involved in these histories could be the basis to comprehend what would be the conceptions of history and political power to these elites, since the production of the narratives enclosed in the mesoamerican codices were closely linked to the influence and justification of political domain of the indigenous elites.

Keywords: Amerindian History. Mixtec codices. Agents. Mesoamerican deities. Nahualism.

RESUMEN

LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Los agentes en las historias mixtecas prehispánicas y coloniales**. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

La investigación tiene como objetivo analizar y comprender los roles de los agentes no humanos en la narrativas genealógicas, históricas y cosmológicas mixtecas del final del periodo prehispánico y colonial temprano, sobre todo de aquellas figuras consideradas como deidades por los estudiosos de esos manuscritos. Para alcanzarlo serán analizadas las supuestas deidades y sus acciones en cuatro códices mixtecos: *Bodley*, *Selden*, *Vindobonense* y *Zouche Nuttall*, manuscritos pitoglíficos producidos a mando de elites dirigentes indígenas mixtecas. Los agentes involucrados en esas historias pueden ser base para la comprensión de lo que serían las concepciones de historia y poder político para esas elites, pues la producción de las narrativas contenidas en códices mesoamericanos estaba estrechamente vinculadas a la influencia y justificativa del dominio político de las élites indígenas

Keywords: História indígena. Códice mixtecos. Agentes. Deidades mesoamericanas. Nahualismo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Mapa da Mixteca	18
Figura 1.1	Topônimo de <i>Ñuu Tnoo</i> (atualmente Santiago Tilantongo), que significa literalmente <i>Lugar Negro</i> . <i>Códice Vindobonense</i> , p.1	34
Figura 1.2	Os treze numerais. SMITH, Mary Elizabeth. Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps. University of Oklahoma Press, Norman, 1973. p. 26	36
Figura 1.3	Os vinte signos dos dias. SMITH, Mary Elizabeth. Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps. University of Oklahoma Press, Norman, 1973. p. 24 -25	38
Figura 1.4	Signo do ano: 1 Junco. <i>Códice Zouche Nuttall</i> , p.1	38
Figura 2.1	Senhor Cinco Jacaré, Tláloc Sol. Em suas costas carrega o disco solar e seu rosto leva os atavios de Tláloc. <i>Códice Bodley</i> p. 8	46
Figura 2.2	Senhor Um Morte na cerimônia do Pulque do <i>Códice Vindobonensis</i> . <i>Códice Vindobonensis</i> p.25	47
Figura 2.3	Senhor Um Morte baixa de uma banda estelar ou céu com uma flecha em sua mão esquerda. Em suas costas está um disco dourado com raios solares. <i>Códice Selden</i> p.1	47
Figura 2.4	Duas figuras masculinas com corpo pintado em negro e portando taparrabos dão início as primeiras criações. <i>Códice Vindobonense</i> . p. 52	51
Figura 2.5	O senhor Oito Jacaré e a senhora Quatro Cachorro desencadeiam a criação de 13 pedras preciosas através de ato ritual com oferenda de tabaco e copal. <i>Códice Vindobonensis</i> . p. 49	51
Figura 2.6	A criação das 13 pedras pelo casal Quatro Cachorro e Oito Jacaré e nascimento de Nove Vento Quetzalcoatl, após outra ação ritual com tabaco em pó e copal, por um casal de figuras esqueletificadas. <i>Códice Vindobonense</i> p.49	52
Figura 2.7	Um casal com mandíbulas descarnadas e garras oferece tabaco e copal no Ano 10 Casa, Dia 8 Urubu. <i>Códice Vindobonense</i> . p. 49	52
Figura 2.8	Casal Um Veado esparramando tabaco em pó e queimando copal. <i>Códice Vindobonense</i> . p. 51	53

Figura 2.9	Nascimento de Nove Vento de um grande pedernal. Códice Vindobonense. p. 48	54
Figura 2.10	Atributos de Nove Vento e sua preparação pelos anciãos para sua primeira descida à terra. Códice Vindobonense. p. 48	55
Figura 2.11	Nove Vento recebe os atavios de Quetzalcoatl e todos os objetos de mando, necessários para a fundação dos senhorios. Códice Vindobonense. p.48	56
Figura 2.12	Deidades anciãs no prólogo do céu. Códice Vindobonense. p.52	57
Figura 2.13	Nove Vento Quetzalcoatl baixa a terra. Códice Vindobonense. p. 48 ..	58
Figura 2.14	Quetzalcoatl, após descer a terra, tem uma nova reunião com as deidades anciãs e, em seguida, levanta o céu e as águas primordiais. Códice Vindobonense. p . 47	59
Figura 2.15	Nove Vento, após baixar a terra, se reúne e é instruído por deidades anciãs. Códice Vindobonense. p. 47	60
Figura 2.16	Nove Vento Quetzalcoatl sustenta uma banda celeste e outra faixa de água marinha. Códice Vindobonense. p.47	60
Figura 2.17	Reunião convocada pelos senhores Quatro e Sete Serpente. Códice Vindobonense. p. 33	65
Figura 2.18	Reunião convocada pelos senhores Quatro e Sete Serpente. Códice Vindobonense. p. 32	65
Figura 2.19	Senhor Sete Flor e Senhora Treze Flor, após saírem da Árvore Branca do Vale do Copal Ardente. Códice Vindobonense p. 36	67
Figura 2.20	Árvore Branca do Vale do Copal Ardente, de onde saem 52 pessoas. Códice Vindobonense. p. 37	68
Figura 2.21	Senhor Sete Serpente e Senhor Quatro Serpente. Códice Vindobonense. p. 51	68
Figura 2.22	Sete Chuva como patrono da dinastia de Zaachila. Códice Zouche Nuttall. p.33	69
Figura 2.23	A cerimônia do <i>pulque</i> . Códice Vindobonense, p. 25	73
Figura 2.24	Senhora Onze Serpente em sua primeira aparição no Códice Vindobonense, p.33	76
Figura 2.25	Nove Vento Quetzalcoatl leva a Onze Lagarto em suas costas para ser consumida no ritual dos cogumelos. Códice Vindobonense, p. 24	77
Figura 2.26	Os diversos encontros entre Quatro Vento Serpente de Fogo e os oráculos Nove Erva, Sete Flor e Um Morte. Códice Bodley. p. 33	85

Figura 2.27	Quatro Vento Serpente de Fogo recebe a narigueira e título tecuhtli em cerimônia realizada em Tollan, pelo senhor Quatro Jaguar, governante tolteca. Códice Bodley, p. 34-I	86
Figura 2.28	Fardo mortuário da Senhora Sete Água. Códice Selden, p.17	88
Figura 2.29	Envoltório formato circular. Códice Zouche Nuttall, p. 18	89
Figura 2.30	Envoltório de Nove Vento Quetzalcoatl e Templo da Serpente Emplumada. Códice Zouche Nuttall, p. 15	89
Figura 2.31	Nove Vento Quetzacoatl, representado como figura antropomorfa e envoltório no Templo do Céu, Tilantongo. Códice Zouche Nuttall, p.22	90
Figura 2.32	Dez Lagarto e Dois Flor atam os supostos envoltórios de Oito Coelho e Dois Erva, ancestrais da linhagem dirigente de Jaltepec. Códice Selden, p.3	93
Figura 2.33	A senhora Nove Vento oferta copal e piciete ao Envoltório do Ñuhu no pátio do Templo de Jaltepec. Códice Selden, p.5	93
Figura 3.1	Senhor 10 Cana, Serpente de Fogo-Luz. Identificado pela glosa em mixteco como “ <i>ya si huiyo yahui ñuhu</i> ”. Cf. Códice Egerton. p.9	104
Figura 3.2	Quetzalcoatl desce a terra acompanhados dos <i>nanahuatlín</i> vestidos como águia e serpente de fogo. Códice Vindobonense. p. 48	107
Figura 3.3	Personagem representado como <i>yuhui</i> , com cauda de serpente de fogo e carapaça de tartaruga, entrega um coração ao sol, acompanhado por uma águia. Códice Selden. p. 12	107
Figura 3.4	Topônimo composto por figura de serpente de fogo. Códice Zouche-Nuttall. p. 46	107
Figura 3.5	Nascimento do Senhor Quatro Vento Yahui. Códice Bodley. p. 34 ...	107
Figura 3.6	Sacerdote Nove Flor realizando a extração de um coração. Em seu braço aparece um elemento que se assemelha à cauda dos <i>yahui</i> . Códice Zouche-Nuttall. p. 69	107
Figura 3.7	Visita ao Templo da Morte. Códice Zouche Nuttall. p. 44	109
Figura 3.8	Senhora Nove Erva no Templo da Morte. Códice Selden. p. 6	110
Figura 3.9	Senhor Três Lagarto, neto de Oito Vento. Códice Zouche-Nuttall, p. 13	112
Figura 3.10	Senhor Oito Veado Garra de Jaguar. Códice Zouche-Nuttall, p. 43 ..	114
Figura 3.11	Três senhores <i>Yaha Yahui</i> acompanham a Oito Veado em sua visita ao Templo da Morte. Códice Colombino-Becker I, p. 5	115

Figura 3.12	Encontro entre Oito Veado e a senhora Nove Junco. Códice Zouche-Nuttall. pp. 50-51	117
Figura 3.13	Visita de Oito Veado à senhora Nove Junco. Códice Colombino-Becker I. Pág. 10	118
Figura 3.14.	Sete Serpente transformado em <i>nahualli</i> , combatendo homem de pedra. Códice Zouche-Nuttall. p. 3	122
Figura 3.15	A guerra contra a gente de pedra. Códice Zouche-Nuttall p. 3	126
Figura 3.16.	Senhores Sete Serpente e Quatro Serpente. Códice Vindobonense. p.5	127
Figura 3.17	Senhora Três Pedernal e senhor Cinco Flor. Códice Zouche-Nuttall.p. 14	129
Figura 3.18	Encontro entre as senhoras Três Pedernal e Um Águia. Códice Zouche-Nuttall. p. 15	130
Figura 3.19	Senhor Cinco Urubu e Senhora Um Águia, encontro no Rio de Apoala. Códice Zouche Nuttall. p. 19	132

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Episódios do Anverso do Códice Vindobonense dos quais participa Nove Vento Quetzalcoatl	63
Tabela 2	Lista dos <i>yya</i> mencionados nas págs. 33 e 32 do Códice Vindobonense	66
Tabela 3	Participantes da cerimônia do <i>pulque</i> . Códice Vindobonense, p.25	74

SUMÁRIO

Introdução	16
Capítulo 1 - Os códices mixtecos e seus preceitos de análise e interpretação	26
1.1 Contexto de uso e produção	26
1.2 Princípios de estudo e análise	32
1.2.1 Glifos de lugar e topônimos	34
1.2.2 Glifos de Datas: dias e anos sazonais	36
1.2.3 Representações de Agentes	39
Capítulo 2 - As deidades, suas representações e ações na criação e durante a idade atual	41
2.1 Os códices mixtecos e as representações das deidades	41
2.2 Os deuses na criação da idade atual	49
2.2.1 O caso de Nove Vento Quetzalcoatl	54
2.2.2 A grande convenção	64
2.2.3 A cerimônia do pulque	73
2.3 Os agentes do Códice Vindobonense nas narrativas dos códices histórico-genealógicos Bodley, Selden e Zouche Nuttall	81
2.4 Conclusões	95
Capítulo 3 - O nahualismo e a comunicação entre humanos e não humanos	98
3.1 Nahualismo & tonalismo	98
3.2 O nahualismo nos códices mixtecos	103
3.2.1 Oito Veado e o encontro com Nove Erva	108
3.2.2 Oito Veado e o encontro com Nove Cana	117
3.2.3 Senhor Sete Serpente	121
3.2.4 Senhora Três Pedernal	128

3.3 Nahualismo & xamanismo	134
3.4 Conclusões	145
Conclusões	148
Referências	153

Introdução

Entre os povos que ocupavam a região da Mesoamérica¹, durante o período pré-hispânico, os mixtecos são recorrentemente destacados por sua habilidade no manejo de metais, tais como ouro, na produção de cerâmicas desenhadas e policromas, bem como pela produção de manuscritos nomeados códices. Desde a época pré-hispânica até os dias atuais, os mixtecos ocupavam toda metade oeste do atual Estado mexicano de Oaxaca e pequenas porções de Guerrero e Puebla. Desde a época colonial até hoje, os mixtecos se autodenominam como *ñudazhui*, que em sua própria língua significa o *povo do lugar da chuva*. Nessa introdução, trataremos das principais características político-sociais da região da mixteca, fundamentais para contextualização das fontes analisadas nessa pesquisa.

Os mixtecos geralmente são associados ao período pós-clássico (900-1521 d.C) mesoamericano, mas a ocupação da mixteca pelos primeiros aldeamentos e pequenas cidades, ocupados por falantes de mixteco, é muito mais antiga (pelo menos 1500 a.C), remetendo ao período formativo inicial e médio (2000-300 a.c)², já sendo considerados assentamentos urbanos e com significativa estratificação social no final do período formativo (300-200 a.C).

Durante o período Clássico (200 a.C-600 d.C), ocorre um novo período de urbanização, com a criação de novas cidades localizadas no topo de montanhas, organizadas em torno de centros cívico-cerimoniais monumentais, com sistemas de drenagem, praças, palácios, residências e terraços para agricultura.³ É também considerado como o período de surgimento do padrão político e de assentamento característico dos senhorios mixtecos, conhecido como *yuhuitayu* ou *ñuu*, organizações político-espaciais que perduram até a chegada dos espanhóis em 1521.⁴

Já o período pós-clássico se caracteriza principalmente pela proliferação de novos e menores centros de poder político em relação aqueles do período Clássico, não somente na região da mixteca ou de Oaxaca, mas por toda a Mesoamérica. Por outro lado, o pós-clássico também se caracteriza por ser o período de maior crescimento populacional em várias partes

¹ Primeiramente definido por Kirkoff, em 1943, o conceito Mesoamérica faz referência a características histórico-culturais de uma macrorregião limitada ao norte pelos rios Pánuco e Sinaloa, no México. Ao sul, se estende até os territórios onde hoje se localizam Guatemala, El Salvador e Belize e porções ocidentais de Nicarágua, Honduras e Costa Rica.

²Cf. SPORES, Ronald & BALKANSKY, Andrew K. *The mixtecs of Oaxaca. Ancient times to the present*. University of Oklahoma Press: Norman, 2013. Além da obra supracitada, a cronologia arqueológica da mixteca alta também pode ser consultada em KOWALEWSKI, Stephen & alli. *Origins of the Ñuu. Archaeology in the Mixteca Alta*, Mexico. University Press of Colorado, 2009.

³ SPORES, Ronald & BALKANSKY, Andrew K. Op cit, 2013. pp.74-75

⁴ *Ibidem*, p. 79

da Mesoamérica, pelo incremento no comércio de longa distância e na diversidade dos bens trocados, novas formas de representação e de padrões estilísticos⁵, entre outros, que, segundo Michael Smith e Francis Berdan, teriam integrado as diversas regiões da Mesoamérica, transformando-a em um sistema-mundo⁶.

Na região de Oaxaca o período pós-clássico determina o fim da hegemonia política de Monte Albán, no Vale de Oaxaca, mas também de outros centros políticos importantes de Oaxaca, como Yucuñudahui, no Vale de Nochixtlán e Río Viejo, no Vale do Río Verde. Muitos desses centros passaram a funcionar durante o período pós-clássico como legitimadores de poder, ou lugares de oferendas e enterramento, mas, em outros casos, houve o completo abandono e desocupação de tais cidades. Com a diminuição do poder dos grandes centros políticos do período Clássico, houve o florescimento de uma série de unidades políticas, menores que as anteriores, significando o completo rearranjo político regional. Entretanto, esses novos centros políticos se mantinham em constante contato por meio de casamentos entre suas elites, de guerras endêmicas e contínuas, relações comerciais e uso comum de alguns centros cerimoniais.

Apesar de essa proliferação de novos centros políticos se opor à centralização regional encabeçada por apenas alguns núcleos políticos, como ocorrera durante o período clássico, por outro lado, a reorganização política do período pós-clássico forjou alianças, redes de influência estilística e de ideias, e de tributação e comércio entre territórios descontínuos. Os relatos históricos e a cultura material dessa região, tais como os códices, produzidos pouco antes da chegada dos espanhóis, demonstram o intenso relacionamento entre as elites mixtecas da Mixteca Alta e os zapotecos do Vale de Oaxaca, até mesmo com os nahuas de Cholula, na região de Puebla⁷. Demonstrando que aquilo a que nos referimos como macro etnias, mais ligadas a um língua comum, seriam menos importantes para essas elites do que sua identidade grupal política e sua comunidade.

⁵ O pós clássico é marcado pela introdução do chamado estilo Mixteca-Puebla ou estilo Internacional. Esse estilo se caracterizaria por suas cores vibrantes e formas altamente estandardizadas e geométricas. A notação empregada nesse estilo também possuía menos glifos fonéticos em relação às formas de notação do período Clássico mesoamericano como as escrituras zapotecas e epi-olmeca, por exemplo, as quais estariam muito mais baseadas em uma relação entre signos e sons do que as representações do tipo Mixteca-Puebla.

⁶ Cf. SMITH, Michael E. & BERDAN, Frances F. Postclassic Mesoamerica. In: SMITH, Michael E. & BERDAN, Frances F. (eds) *The postclassic mesoamerican world*. The University of Utah Press, Salt Lake City, 2003. p. 6

⁷ Cf. OUDIJK, Michel R. The postclassic period in the Valley of Oaxaca. The Archaeological and ethnohistorical records. In: BLOMSTER, Jeffrey P. (ed.) *After Monte Albán. Transformation and negotiation in Oaxaca, Mexico*. University Press of Colorado, 2008. p. 97

um governante dinástico¹¹. Essas unidades políticas menores eram conhecidas entre os nahuas como *calpulli* e, entre os mixtecos, como *siqui*.¹² Essas unidades políticas denominadas *ñuu*, em mixteco, ou *altepetl*, em nahuatl, estariam sempre vinculadas à figura de um governante, nomeados em mixteco como *yya*, e em nahuatl, *tlatoani*. Apesar das configurações básicas político-territoriais mixtecas, os *ñuu*, e nahuas, os *altepetl*, possuem analogias, o caso dos senhorios mixtecos se diferencia pelo arranjo político denominado *yuhuitayu*.¹³

O *yuhuitayu* era um arranjo político que unia dois *ñuu*, ou senhorios, independentes mediante o casamento de seus senhores. Cabe ressaltar que os governantes mixtecos, ou *yya*, eram sempre senhores herdeiros de linhagens governantes, portanto tinham o direito hereditário de governar. Dessa maneira, o arranjo político *yuhuitayu* representava ao mesmo tempo a união entre dois senhorios, ou *ñuu*, e duas casas senhoriais, denominadas *añine*¹⁴. Os *yuhuitayu* foram reconhecidos pelos espanhóis como *cacicazgo* ou *señorío*, pois essas organizações políticas continuaram em tempos coloniais¹⁵.

A conformação dos *yuhuitayu*, portanto, estava intimamente ligada ao acordo entre linhagens governantes. Cabe enfatizar o caráter hierarquizado das sociedades da Mixteca no período pré-hispânico e colonial, que explica tais arranjos políticos. As sociedades *mixtecas* de maneira geral poderiam ser divididas em dois¹⁶ grandes grupos, de nobres e comuns que, por sua vez, possuíam outros espectros sociais.

Dentro dessa primeira classificação encontravam-se as categorias dos *yya*, *senhores governantes*, e dos *toho*, *nobres*. Os *yya toniñe* e *yya dzehe toniñe*, literalmente senhor e senhora governante, eram títulos dos governantes hereditários dos *ñuu* e *yuhuitayu* mixtecos,. Eram o grupo de maior prestígio nas sociedades mixtecas e possuíam muitos traços distintivos do restante da comunidade, como diferenças de indumentária, alimentação, educação, linguagem, detinham o direito sobre as melhores terras, recebiam tributos tanta na forma de trabalho quanto em produtos¹⁷. Esses títulos foram reconhecidos no período colonial pelos

¹¹ Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford University Press, Stanford, California, 1992. p. 15

¹² Já no período colonial, foram nomeadas como *barrios*, em espanhol.

¹³ O termo é um par metafórico no qual *yuhui* significa patate (uma espécie de esteira onde ficavam os governantes) e *tau*, que significaria par ou casal.

¹⁴ Cf. TERRACIANO, Kevin, *Op cit*, 2013. p. 248.

¹⁵ Cada *yuhuitayu* foi reconhecido no período colonial como *cabecera* ou *sujeto* dependendo de sua condição nas redes políticas e de tributação.

¹⁶ Existe uma discussão entre os estudiosos da região sobre o possível número de grupos sociais no interior dos *ñuu*, principalmente se determinadas atividades especializadas como o comércio e o sacerdócio constituiriam uma classe social. Para Ronald Spores, existe pouca evidência de que as atividades especializadas conformem outro padrão de estratificação que alterasse a distinção básica entre nobres e comuns. Cf. SPORES, Ronald & BALKANSKY, Andrew K. *Op cit*. p. 114

¹⁷ Iremos abordar mais extensamente o papel e a noção de *yya* no capítulo 2 dessa dissertação.

espanhóis. Assim, os *yya* passaram a corresponder a categoria de caciques atribuída aos senhores naturais em outras partes da Nova Espanha.

Já os *toho*, também eram considerados nobres¹⁸. Os *toho* eram mediadores entre os *yya* e as pessoas comuns, atuando no comércio, em cerimônias religiosas, em atividades administrativas, canalizando bens e serviços a casa senhorial a qual estavam ligados, e por isso, recebiam em retribuição alguns privilégios que, por sua vez, também os diferenciava da gente comum.

Apesar de serem categorias com atribuições e privilégios distintos, os *yya* e *toho* formavam parte de grupos ou linhagens nobres, que se diferenciavam dos comuns ou *ñandahi*, equivalentes ao grupo social dos *macehualli* no Centro do México. Os *ñandahi* eram a maior parte da população. Realizavam atividades agrícolas, têxteis e trabalhos artesanais. Cabia aos *ñandahi* ou *comuns* o pagamento de tributos aos governantes na forma tanto de trabalho, quanto de produtos. Enquanto os *ñandahi* ou comuns estavam muito mais ligados a seu local de origem e aí passavam boa parte de sua vida, os grupos nobres tanto de *yya* como de *toho*, tinham maior mobilidade, bem como um relacionamento mais intenso e frequente com outras entidades políticas e suas respectivas elites governantes.

Esse intenso contato feito através de alianças políticas, casamentos, guerras, e comércio estão registrados em manuscritos produzidos durante todo o período pós-clássico tardio (1100-1521 d.C) a mando dessas elites dirigentes. Esses manuscritos foram nomeados por estudiosos como códices. Mas, diferentemente de um livro de formato ocidental, os códices mesoamericanos eram feitos com vários segmentos unidos de peles de animais ou com papel *amatl*, material processado a partir da retirada das cascas de uma árvore conhecida genericamente como *amate*, ou formados a partir da retirada e processamento das cascas de uma variedade de árvores ou de algumas outras plantas nativas. Estes segmentos, de pele ou papel, eram cobertos com estuque e suas superfícies eram uniformizadas, para receberem a pintura. Possuíam formas diversas, mas as mais comuns, no que se refere aos códices pré-hispânicos, eram dobradas à maneira de biombo ou sanfona, com folhas quadrangulares. Na época colonial, além da continuidade da produção de códices com os formatos mencionados acima, também eram produzidas narrativas em forma de rolos, ou pintadas sobre *lienzos*.¹⁹

¹⁸ Era possível que um *toho* pudesse se tornar governante, obtendo prestígio através de casamentos, intrigas políticas ou guerra. Mas ainda assim, não era comum que os *ñuu* não fossem governados por senhores hereditários *yya*. Cf. TERRACIANO, Kevin. *Op cit.* p. 213.

¹⁹ Cf. LEON PORTILLA, Miguel. *Códices: los antiguos libros del nuevo mundo*. Aguilar, México, 2003. p. 13.

As narrativas cosmogônicas e históricas eram representadas nos códices por meio do sistema de escrita pictográfica mixteco-nahua ou *tlacuillo*²⁰. Esse sistema de escritura combinava representações pictóricas ou figurativas com glifos ideográficos e fonéticos, conformando assim informações de tipo calendário, numérica, toponímica e antroponímica, resultando em registros de organização e lógica próprias²¹. Esse sistema se caracterizava pela predominância dos glifos ideográficos e representações pictóricas em relação àqueles de caráter fonético, normalmente glifos toponímicos e onomásticos²². Assim, seu funcionamento dependia mais de conjuntos de conteúdos e conceitos ligados à oralidade e tradições de pensamento, do que de uma equivalência entre signos e sons²³. Os códices mixtecos, assim como os nahuas do altiplano central com os quais compartilhavam o mesmo sistema de escrita, operavam sempre em conjunto e de forma complementar com a tradição oral. Portanto, o uso dos códices também era muito diferente em relação ao de um livro como conhecemos, mas artefatos agentivos, utilizados em performances ritualizadas que combinavam a leitura e mostra pública dos códices com a tradição oral mesoamericana²⁴.

Os códices mixtecos hoje conhecidos conformam um grupo, identificado por seu conteúdo como códices histórico-genealógicos mixtecos. São cinco manuscritos, sendo quatro deles de origem pré-hispânica (*Bodley*, *Colombino-Becker I*, *Vindobonense* e *Zouche Nuttall*) e um colonial (*Selden*). Esses cinco códices são relatos do passado com grande ênfase em representações de genealogias de linhagens governantes da Mixteca alta, associada com narrativas sobre a história dessas linhagens e os eventos centrais nessa concepção de passado.

²⁰Termo utilizado por Gordon Brotherston, para designar a tradição de escrita mixteco nahua que significa o que produz o escriba ou pinto (*tlacuilo*) com uma pluma-pincel. Cf. Brotherton, Gordon. *La América indígena em su literatura: Los libros del cuarto mundo*. Fondo de Cultura Económico, México D.F, 1ª Ed. em espanhol, 1997. pp.81-82. Tal termo ganhou notoriedade através da publicação em 1961 da versão germânica do trabalho de Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli*, a qual o autor define como: “*Tlacuilolli, or picture writing, is listed as part of the sacred body of knowledge possessed by sages before the beginning of time.*” Cf. NOWOTNY, Karl A. *Tlacuilolli: Style and contents of the mexican pictorial manuscripts with a catalog of the Borgia group*. University of Oklahoma Press, Norman. English version, 2005. p. 3.

²¹Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. São Paulo, Ed. Alameda, 2009 p. 84

²² Segundo Michel Oudjik há um consenso entre os investigadores de que os documentos pictográficos se relacionam profundamente com a oralidade, mas não representariam puramente um sistema silábico-fonético. Cf. OUDIIK. Michel R. De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas. *Desacatos*, 27, maio-agosto 2008, p.133 Investigadores como Joaquim Galarza tem o mérito de reivindicar o caráter de escritura às representações mesoamericanas, sobretudo a nahua, o que implica em um grande passo metodológico. Mas, ao mesmo tempo, defende valores mais estáveis e ligados a uma língua específica, o que gerou tentativas de interpretações estritamente fonéticas dos códices, ignorando os contextos relacionais de cada glifo em detrimento do que seria sua leitura fonética.

²³ Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Op cit.*, 2009 p. 84

²⁴ Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. Writing images, and time-space in aztec monuments and books. In: *Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in pré-columbian America*. BOONE, E. & URTON, G. (Eds) Dumbarton Oaks, Washington D.C, 2011.

Esses eventos, organizados por datas, acompanhados por topônimos e seus respectivos agentes, levaram esse grupo de manuscritos a serem considerados como códices de gênero histórico²⁵, em contraposição a outros manuscritos de gênero adivinatório ou mântico, como o caso de outros manuscritos tipo códice, conhecidos como Grupo Borgia.

Uma das problemáticas relacionadas aos estudos dos manuscritos mesoamericanos, mesmo naqueles considerados como códices de índole genealógica-histórica, como é o caso da maioria dos códices mixtecos, é a de que, mesmos nesses casos, são observáveis uma série de eventos ou personagens que são considerados, para muitos autores, como sobrenaturais ou sagrados/míticos:

Among the apparent functions of the historical codices was the presentation of sacred history, or history interpreted within a politico-religious structure. Some of the events that are depicted are clearly not the sort of events that have historical reality as we now understand the material word. Certainly, some passages in the documents recount entirely or partly supernatural events that are all depicted in the historical codices on an equal footing with the more mundane events of daily life. I cannot say that to Mixtec authors of these works these events were categorically different from the more readily recognizable historical occurrences. Indeed, I must conclude that they were seen as having a clear historical relevance. Today the sorts of events are described as being part of a “sacred history” because the word “myth” tends to connote a separation from reality, a fictional quality that calls upon us, as enlightened citizens of a modern world, to not believe. (...) “Sacred history” honors the sincere belief of its authors whether or not one chooses to accept its “historical” nature. It affirms the historical value of human perceptions of the supernatural, whatever the physical validity of these perceptions.²⁶

Através dessa passagem de Bruce Byland, notamos que mesmo o termo história sagrada, proposta pelo autor, ainda propõe uma separação entre eventos que seriam de tipos ou natureza diferentes: os mundanos e os sobrenaturais. Mas, nas fontes mixtecas, tais eventos aparecem como um todo coeso e histórico dentro de uma narrativa. Mesmo que o termo proposto por Byland retire o caráter negativo que o adjetivo *mítico* poderia acarretar para a

²⁵ Esse tipo de organização levou muitos autores a referirem-se genericamente a esses códices como livros de conteúdos históricos. Segundo Kevin Terraciano, a terminologia mixteca para “história” faz associação entre escrita, genealogias e *performance* verbal, mostrando a forte vinculação entre os códices e as tradições orais, assim como entre história e as linhagens governantes.. Cf. TERRACIANO, Kevin. *Op cit.* p.18.

²⁶ Cf. BYLAND, Bruce E. Tree birth, the solar Oracle, and Achiutla. Mixtec sacred history and the classic and postclassic transition. p. 335. In: BLOMSTER, Jeffrey P. (ed.) *After Monte Albán: transformation and negotiation in Oaxaca, Mexico*. University Press of Colorado, Colorado, 2008.

compreensão dessas narrativas, ainda assim, *história sagrada* parece, de alguma forma, manter a dicotomia entre mito e história.

Acreditamos nesse sentido, que o termo *história sagrada* ou *mito* não sejam suficientes para a análise de tais documentos. Muitas vezes, a categorização dessas narrativas como míticas ou sagradas se dá, sobretudo, pela relação das figuras humanas nos códices com agentes sobrenaturais, animais, plantas ou até mesmo objetos e, para nossa tradição, a história é vista como apanágio humano, através dos atos humanos, ou como de exclusiva agência humana. Nesse sentido, pretendemos nos distanciar não dos sentidos simbólicos que algumas personagens possam nos oferecer, mas sim, da dicotomia entre mito e história, muito utilizada na separação de personagens nos estudos dos códices, buscando nos aproximar da visão de história nativa, que contemplaria agentes humanos e não humanos em sua narrativa, ou eventos sobre-humanos.

Assim, essa pesquisa teve como objetivo compreender o papel dos agentes não humanos nos relatos mixtecos do final do período pré-hispânico e colonial inicial, sobretudo daqueles agentes classificados tradicionalmente como deidades. Para alcançar este objetivo, foram analisados os agentes e suas ações dentro da narrativa de quatro códices mixtecos: *Bodley*, *Selden*, *Vindobonense* e *Zouche Nuttall*, manuscritos pictográficos produzidos a mando de elites indígenas. O estudo sobre as categorias de agentes presentes em fontes propriamente indígenas e mixtecas, é essencial para a compreensão do que seriam as concepções de história e poder político para essas elites, pois a produção das narrativas contidas nos códices estava intimamente ligada à influência e justificativa de domínio político das elites indígenas.

Para atingir esse objetivo apresentamos no Capítulo 1, uma discussão sobre as fontes centrais de pesquisa, os códices mixtecos, bem como nossas fontes auxiliares, ou seja, outros documentos pictográficos, dicionários e fontes alfabéticas coloniais. A primeira parte do capítulo 1 dedica-se aos contextos de produção dos códices mixtecos e seus conteúdos de maneira geral. Na segunda parte do capítulo, apresentamos os princípios de leitura para interpretação desses manuscritos pictográficos, que basicamente estão divididas em tempo, espaço e agentes.

O capítulo 2 está dedicado ao papel atribuído aos agentes não humanos, sobretudo às deidades, nos códices mixtecos. Nesse capítulo discutimos as formas de identificação e o problema historiográfico em torno da identificação de certas figuras ou personagens humanas, recorrentemente tratadas como deidades pela historiografia, desde os estudos de Alfonso

Caso, na segunda metade do século XX. O capítulo 2 ainda analisa esses agentes, considerados como deidades, e suas ações, principalmente no *Códice Vindobonense*, uma narrativa cosmogônica mixteca, para, em seguida, entender quais contextos narrativos essas figuras ocupam nos códices histórico-genealógicos, *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*.

Um dos resultados principais dessa análise é que justamente, somente através da representação iconográfica, não é possível a diferenciação entre governantes e deidades, o que, em última instância, indica a não diferenciação ontológica entre ambas as categorias na etapa primordial da história mixteca, representadas nos manuscritos tipo códice. As diferenças existentes entre governantes e deidades parecem ser construídas através das representações da passagem do tempo e a transformação de algumas pessoas em deidades em épocas posteriores à criação do mundo. Essa diferença entre humanos e não humanos, ou governantes e deidades, somente é perceptível através dos contextos narrativos dos códices, principalmente aqueles episódios que demonstram as técnicas comunicativas utilizadas nesses contatos, tais como oferendas, jogos de bola e o nahualismo.

O capítulo 3, por sua vez, aprofunda os contextos narrativos em que aparecem as deidades nos códices histórico-genealógicos, *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall* através da temática do nahualismo. A primeira parte do capítulo 3, discute o conceito de nahualismo, tal como proposto pela historiografia mesoamericanista, para, em seguida, analisar as representações dos episódios do nahualismo nas narrativas dos códices mixtecos.

As representações do nahualismo nos códices não parecem se encaixar na lógica sacrificial, pois são os próprios governantes que ao transformarem seus corpos ou suas representações iniciais, abriam um canal de comunicação com agentes oriundos de idades anteriores ou do início da idade atual. Como principal resultado, o capítulo demonstra, a partir da análise dos códices mixtecos, as representações do nahualismo como técnica ou capacidade de comunicação horizontal entre agentes humanos e não humanos, ou entre os distintos agentes que compõem o mundo mixteco.

Reconhecer a historicidade das fontes indígenas é buscar nelas outras categorias que não somente as da historiografia ocidental moderna. Nesse sentido, a agência histórica centrada na ação humana não parece suficiente para analisar esses relatos indígenas. Apesar de nessa pesquisa lidarmos com representações feitas por grupos sociais específicos, com objetivos políticos específicos, buscamos entender quais as categorias de agentes participam nas histórias e narrativas acerca do passado mixteco. Isso inclui a discussão sobre as

representações de entes não humanos nos códices, sua ação política e suas funções narrativas como veremos ao longo dessa dissertação.

CAPÍTULO 1: Os códices mixtecos e seus preceitos de análise e interpretação

O objetivo desse capítulo é apresentar as fontes centrais e auxiliares dessa pesquisa. Assim, o capítulo é dividido em duas partes. Na primeira, são apresentados os códices mixtecos segundo seus contextos de uso e produção, bem como as fontes auxiliares dessa pesquisa. Na segunda parte do capítulo, discorremos sobre os preceitos básicos para análise e interpretação de fontes pictográficas mesoamericanas.

1.1 Contexto de uso e produção

As fontes centrais dessa pesquisa são quatro códices pictográficos: *Bodley*, *Selden*, *Vindobonense* e *Zouche Nuttall*. Esses quatro manuscritos²⁷, tanto por suas temáticas, quanto por seus aspectos materiais, pertenciam a uma tradição de pensamento e escrita, denominada *tlacuillo*, manifestada, em parte, através dos manuscritos hoje nomeados códices pelos especialistas. Outros formatos e suportes empregados por essa tradição eram grandes tiras, pinturas murais, ossos entalhados, baixos relevos e cerâmicas, conhecidas como vasos-códice. Os códices, na época pré-hispânica²⁸, eram feitos com vários segmentos unidos de peles de animais ou com papel *amatl* (material processado a partir da retirada das cascas de uma árvore conhecida genericamente como *amate*) ou formados a partir da retirada e processamento das cascas de uma variedade de árvores ou de algumas outras plantas nativas. Estes segmentos, de pele ou papel, eram cobertos com estuque e suas superfícies eram uniformizadas, para receberem a pintura. Possuíam formas diversas, mas as mais comuns, no que se refere aos códices pré-hispânicos, eram dobradas à maneira de biombo ou sanfona, com folhas quadrangulares. Na época colonial, além da continuidade da produção de códices com os

²⁷ Todas essas fontes pertencem a um grupo específico de manuscritos, conhecidos como grupo de códices históricos mixtecos, conformado em seu total por oito manuscritos pictográficos, dos quais cinco são considerados como principais: Bodley, Colombino-Becker, Selden, Vindobonense e Zouche-Nuttall. Os outros três adicionais seriam os códices Becker II, Muro e Egerton. Dessas oito fontes, quatro são notadamente pré-hispânicas, mas os outros quatro manuscritos, confeccionados após o contato com os europeus, retêm em vários elementos do estilo indígena pré-colonial. Cf. BYLAND, Bruce. *Op cit*, p. 334.

²⁸ Dos dezesseis códices pictográficos sobreviventes considerados como pré-hispânicos, quatro deles seriam comprovadamente advindos da região mixteca (Bodley, Colombino-Becker, Vindobonense e Zouche-Nuttall). Os outros estariam divididos entre a área maia e a região da Mixteca Puebla, mas sem tanta certeza de seus locais de produção.

formatos mencionados acima, também eram produzidas narrativas em forma de rolos, ou pintadas sobre *lienzos*.²⁹

O códice mais antigo utilizado nessa pesquisa é o manuscrito conhecido como *Zouche Nuttall*. O códice *Zouche Nuttall*³⁰ é um manuscrito confeccionado em pele de veado e dobrado em forma de biombo. É composto por duas faces distintas, verso e reverso. Em uma dessas partes foi representada a vida de um importante senhor mixteco, Oito Veado Garra de Jaguar (1063-1115 d.C), fundador do senhorio de Tututepec, na mixteca baixa, mas que através de conquistas traçou um breve enlace político entre as mixtecas alta e baixa entre o final do século XI e início do XII. O outro lado do códice, lado 2, é composto por sessões relativamente independentes entre si, que relatam a fundação e história de diversas dinastias mixtecas. O lado 2 dá ênfase às dinastias de Tilantongo e seus enlaces políticos com as dinastias de Teozacualco e Zaachila. A grande ênfase dada nas dinastias de Tilantongo e Teozacualco apontam esses senhorios como lugares mais prováveis de produção desse códice. Seu lado 1, narrativa que trata da história de Oito Veado Garra de Jaguar é datado de fins do século XIV, enquanto o seu lado 2, que se relaciona às dinastias de Tilantongo, tem sua data de produção mais provável no início do século XV.

A presença de numerosas outras dinastias retratadas no lado 2 do códice, por um lado dificulta sua interpretação como uma única narrativa e cria polêmicas entre os estudiosos desse manuscrito sobre seus objetivos, assim como sua origem. Por outro lado, demonstra uma característica importante da política dos senhorios na região da mixteca durante o pós-clássico tardio (1100-1521 AD). Os territórios e organizações políticas mixtecas se baseavam na existência de múltiplos senhorios ou *yuhuitayu*, conformados através dos enlaces políticos feitos entre várias linhagens dirigentes, com um raio de ação e rede de tributos, que apesar de extensos, são menores em relação às formações de redes de dominação políticas engendradas na região do Centro do México, naquele mesmo momento do pós-clássico³¹ (Fig 1.1). Essa característica de multiplicidade de senhorios, por outro lado, mantinha todas essas pequenas unidades em constante relação, seja através de guerras, conquistas, comércio ou alianças matrimoniais e, inclusive, através da produção de relatos sobre o passado, observáveis nas narrativas dos códices. A multiplicidade política nas terras altas de Oaxaca não era uma falta

²⁹ Cf. LEON PORTILLA, Miguel. *Códices: los antiguos libros del nuevo mundo*. Aguilar, México, 2003.p. 13.

³⁰ O nome dado a esse códice é derivado, em parte, do nome de um de seus possuidores na Europa, o lorde Zouche; enquanto Nuttall vem de uma de suas investigadoras mais célebres, que o redescobriu e o publicou, Zélia Nuttall. É também chamado de códice *Tonindeye* (*história das linhagens*, em mixteco) devido a seu conteúdo. Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ GIMÉNEZ, Gabina Aurora. *História, Literatura e Ideologia de Nuu Dzavui: El códice Añute y su contenido histórico-cultural*. México, Oaxaca. Fondo Editorial del IERPO, 2007.p.5.

³¹ Como por exemplo, a Tríplice Aliança, encabeçada pelos mexicas no Centro do México.

de padrão em relação à centralização exercida pelo Vale de Oaxaca, durante o período Clássico, na figura da cidade de Monte Albán, por exemplo. Era um rearranjo político, onde a dispersão do poder, ou sua multiplicidade, era o novo padrão regional de poder. Outra característica sobre o contexto político mais geral de produção do *códice Zouche Nuttall* é que os séculos XIV e XV teriam sido um período de fortes interações entre a mixteca alta e o Vale do México, através de alianças ou conflitos. Essa característica teria sido predominante na região de Oaxaca durante a maior parte do século XV³².

O *códice Vindobonensis Mexicanus I*, também chamado *Viena* ou simplesmente *Vindobonense*, é um manuscrito confeccionado em pele de veado, coberto de estuque em seus dois lados e dobrado em forma de biombo. É formado por 15 tiras de peles, as quais, depois de ganharem forma de biombo, resultam em 52 páginas. Especialistas creem que sua confecção date do período imediatamente anterior à conquista castelhana, no início do século XVI. É pintado em seus dois lados, os quais são nomeados anverso e verso, ou lado 1 e 2. No primeiro lado, ou anverso, está disposta, em 52 páginas, uma narrativa cosmogônica sobre o início do Mundo, ou pelo menos do Mundo ou idade atual, centrado, em sua maior parte, em Apoala³³. Para Jansen a confecção desse lado do *códice* teria o propósito de leitura na cerimônia de entronização do senhor Quatro Veado (ca. 1506 d.C) de Tilantongo, tendo sido feito para reforçar a relevância da ocasião para a região mixteca inteira, mesmo para aquelas comunidades autônomas, que são reconhecíveis no *códice*³⁴. No lado 2, ou verso, estão representadas, em 13 páginas, as dinastias de Ñuu Tnoo, ou senhorio de Tilantongo, seu lugar mais provável de confecção. O lado 2 ou reverso, narra uma genealogia incompleta de Tilantongo (que iria do século X-XIV) e teria sido confeccionado entre 1519 ou 1520. A hipótese de Jansen é que esse lado do *códice* teria sido pintado durante a conquista de México-Tenochtitlan, e direcionado a um público espanhol, já que teria sido pintado com grande pressa, mostrando sinais de que a narrativa continuaria, como a presença de personagens inacabados, bem como pela falta de alguns elementos tradicionais na narrativa. Em 1521, o *códice* já estava na Europa. Portanto, 1521 figura como data limite para a confecção do manuscrito.

³² Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ GIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2007 p. 73

³³ Por isso o *códice* é chamado de *Yuta Tnoho* (*Apoala*, em mixteco) por alguns especialistas, mas é reconhecido principalmente por seu nome europeu, *Vindobonense*, devido à sua atual localização, na Biblioteca Nacional da Áustria, em Viena. Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ GIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2007. p. 5

³⁴ Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ GIMÉNEZ, Gabina Aurora *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011, p. 57.

Assim, anverso e reverso seriam provenientes do mesmo senhorio, Tilantongo, e ambos seus lados teriam sido pintados pouco antes de 1521, entre o final do século XV e início do XVI, tornando esse códice — e também o *Códice Bodley*, como veremos a seguir — em uma fonte intermediária entre o período de confecção do *Códice Zouche Nuttall* (mais antigo que ele, aproximadamente final do século XIV e início do século XV) e o *Códice Selden* (1560), que como veremos posteriormente, já correspondia a um período de maior influência política espanhola.

A penúltima fonte pictográfica desta pesquisa é o *Códice Bodley*. O manuscrito confeccionado em forma de biombo, a partir de peles de veados, possui dois lados pintados. O verso do códice narra a surgimento de senhores fundadores de linhagens e suas conseguintes genealogias de Tlaxialco e Achiutla, senhorios da mixteca alta, enlaçando-as àquelas de Tilantongo. O lado anverso trata mais especificamente das linhagens dirigentes de Tilantongo, do século X até pouco antes do contato com os castelhanos, na segunda década do século XVI. Alguns autores defendem que o verso do códice seria seu lado mais antigo, sendo confeccionado próximo a 1500, enquanto o anverso seria posterior, pois sua última data chega até 1521, e seu estilo perduraria em diferentes regiões da mixteca até o século XVII.³⁵ Mas, para outros autores, como Maarten Jansen³⁶, ambos os lados teriam sido pintados em uma ocasião especial, como um casamento entre dinastias ou o nascimento de um herdeiro, no ano de 1521. Em ambas as hipóteses, o códice Bodley seria uma produção das primeiras décadas do século XVI, do senhorio de Tilantongo, na mixteca alta.

A última fonte central dessa pesquisa é também aquela com a datação mais avançada dentro do período colonial inicial. O *Códice Selden*, ou *Añute*³⁷ que também é dobrado em forma de biombo, feito em pele de veado e recoberto com estuque, só possui um lado pintado. Em suas 20 páginas foi representada a história do senhorio de Jaltepec ou *Añute*, na mixteca alta, com destaque a representação da narrativa sobre a vida e feitos da princesa Seis Macaco e de seus descendentes, até o senhor Dez Erva, senhor de Jaltepec. A narrativa do códice compreende assim, desde a história da fundação do senhorio até seu último governante

³⁵ Cf. HERMANN LEJARAZU, M. *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*. INAH, México D.F., 2011. p. 33

³⁶ Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011, p. 67

³⁷ Nome do senhorio de Jaltepec, em língua mixteca. *Ibidem* pp.5-8

vivente durante a conquista castelhana. Sua data de confecção estaria entre 1556 e 1560, pelas datas mais tardias incluídas no códice³⁸.

Esse códice, além da certeza de ser um manuscrito confeccionado na metade do século XVI é também um dos únicos de estilo completamente pictoglífico mixteco a ter um local de produção confirmado³⁹. Trata-se do senhorio de Jaltepec, vizinho de Tilantongo, na mixteca alta. Também é importante ressaltar que o *códice Selden* é um palimpsesto, ou seja, teve uma narrativa anterior obliterada pela sobreposição de uma nova camada de estuque, para a recepção da narrativa que pode ser observada atualmente.

Segundo Elizabeth Smith, o motivo de confecção do *códice Selden* foi uma disputa entre Jaltepec e Yanhuatlán em torno do controle de Zahuatlán, e que, portanto o códice teria sido feito para uma audiência europeia e ser usada em um tribunal,. A autora sugere alguns elementos incomuns no códice Selden, em relação aos códices pré-hispânicos ou do início do período colonial⁴⁰. De forma resumida, pode-se dizer que apesar da manutenção de formas de representações tradicionais, alguns elementos do códice apontam para novos usos de antigas formas.

Maarten Jansen se contrapõe a essa hipótese, justamente pela manutenção de formas de representação pré-hispânicas e também devido à presença de elementos como as cenas de surgimento de ancestrais fundadores da linhagem ou culto à envoltórios sagrados, que no contexto de 1556 já não eram bem recebidas aos olhos da inquisição e dos espanhóis. Para o autor, o códice teria sido confeccionado em razão da cerimônia de entronização do senhor Dez Erva, nascido em 1527 e que se tornou governante no ano de 1560⁴¹.

A segunda metade do século XVI na região da mixteca é caracterizada pelo controle crescente dos espanhóis, apesar da manutenção de privilégios e do controle local dos caciques indígenas, que rapidamente viram nos espanhóis elementos novos para a manutenção de uma política de alianças indígenas, muito mais antiga. O período também é marcado por muitas denúncias à Inquisição e processos contra índios idólatras, motivados muitas vezes por

³⁸ Apesar de ter sido confeccionado provavelmente em datas avançadas em relação aos outros manuscritos pictoglíficos mixtecos, não há elementos estilísticos ou escriturários que o diferencie de outros códices ou, pelo menos, que apontem para presença de convenções europeias.

³⁹ Apesar de ser conhecido o histórico de circulação desse e outros manuscritos pela Europa —seja como patrimônio primeiramente da igreja e, posteriormente, passando as mãos de colecionadores e pesquisadores europeus nos séculos XVII, XVIII e XIX, até se tornarem propriedade de bibliotecas e outras instituições europeias — a chegada à Europa, bem como a motivação para a saída desses manuscritos da região mixteca, são desconhecidas.

⁴⁰ Cf. SMITH, Mary Elizabeth. Why the second codex Selden was painted. In: *Caciques and their people. A volume in honor of Ronald Spores*. MARCUS, Joyce & ZEITLIN, Judith F. (eds) Anthropological papers. Museum of Anthropology, University of Michigan, nº 89, Michigan, 1994.

⁴¹ Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. (2011) *Op cit*, p. 83

disputas políticas, mais que por motivações religiosas. Se no registro arqueológico, o pós-clássico tardio da mixteca alta apontava para uma ocupação populacional muito maior que aquela do Clássico, por exemplo, o registro do final do século XVI mostra o aumento das epidemias e mortes de índios, o que, conseqüentemente, foi minando os poderes tradicionais dos governantes locais indígenas e diminuía sua importância dentro do processo de organização política espanhola colonial. Mas em 1556, o contexto ainda era favorável aos senhores mixtecos, que continuaram a produção de suas histórias, legitimando sua posição frente a sua comunidade e também frente a outros senhores.

Além da análise dessas quatro fontes, citadas acima, documentos alfabéticos ou pictográficos dos séculos XVI e XVII serão pontualmente utilizados, ou seja, fontes que permitiram correlações e analogias entre aspectos da sociedade mixteca durante o período colonial e as narrativas dos códices pré-hispânicos e coloniais.

No caso das fontes coloniais, mais especificamente documentos alfabéticos missionários da região de Oaxaca, esses são poucos em comparação ao número de manuscritos pictográficos ali produzidos. Entre os autores missionários que escreveram sobre a região de Oaxaca no contexto colonial estão o frei Gregorio García, com a obra *Origen de los indios del nuevo mundo*⁴², e frei Francisco de Burgoa, com as obras *Geográfica descripción*⁴³ e *Palestra historial*⁴⁴. Outro tipo de produção, mas que são igualmente importantes para o estudo da Oaxaca colonial, são as *Relaciones Geográficas*⁴⁵, documentos produzidos por diversos autores, mas que seguem um formato pré-determinado pela Coroa espanhola. Trazem informações tanto sobre os elementos naturais quanto sociais da região.

Apesar dessa aparente escassez de fontes missionárias e histórias indígenas coloniais, o que diferencia radicalmente a região de Oaxaca do Centro do México, existem muitos documentos de arquivos sobre litígios de terra, inquisição e outros processos, que oferecem um quadro muito rico de informações, e, se possível, poderão ser utilizados pontualmente em nossa investigação.

⁴² GARCÍA, fray Gregorio (1729 [1607]) *Origen de los indios en el nuevo mundo e Indias occidentales*, Madrid Imprenta de Francisco Martínez Abad.

⁴³ BURGOA, Francisco de. *Geográfica Descripción (...) de esta Provincia de Antequera, Valle de Guaxaca*, 2 vols, Biblioteca Porrúa, 97, 98, México, Porrúa, 1989 [1674].

⁴⁴ BURGOA, Francisco de. *Palestra historial (...) de la Sagrada obra de predicadores en este Nuevo Mundo (...)*. Biblioteca Porrúa, 94, México, Porrúa, 1989 [1670].

⁴⁵ ACUÑA, Rene. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomos I y II. Universidade Nacional Autónoma de México, México, 1984.

1.2 Princípios de estudo e análise

Nossa pesquisa prioriza a análise desses manuscritos pictográficos como fonte, também devido a que, durante muito tempo, os códices foram majoritariamente utilizados como fontes de análise auxiliares aos documentos missionários e outras fontes coloniais, de maneira a confirmar ou fortalecer o saber histórico a partir de fontes alfabéticas. A justificativa de escolha desses manuscritos como fontes centrais para essa investigação baseia-se no reconhecimento dos códices como um *corpus* documental coeso, que demonstram não apenas eventos que nós reconhecemos como históricos, mas que nos permitem acessar outros tipos de temporalidades, espaço e agência, ou seja, outras formas de historicidades. Buscando assim nos aproximar de narrativas nativas sobre seu próprio passado.

Entendemos os códices como parte de uma tradição de pensamento mesoamericana, onde os manuscritos não eram como um livro ocidental⁴⁶, mas artefatos agentivos, utilizados em performances ritualizadas que combinavam a leitura e mostra pública dos códices com a tradição oral mesoamericana⁴⁷. Analisaremos os agentes e suas ações como concebidos nessas narrativas escritas⁴⁸ pictográficas ameríndias, ou seja, lidamos aqui com representações, que devem ser analisadas dentro desse contexto narrativo político e social mixteco. Por outro lado, nosso objetivo não é o de entender necessariamente a agência dos manuscritos, mas devemos e utilizaremos as informações sobre seu suporte, seus contextos de uso e produção sempre que possível. Sendo assim, partimos de análises sobre representações, mas pautada pela escolha de diversos episódios nos códices que revelem interações entre humanos e não humanos e suas ações dentro dos contextos narrativos de cada manuscrito analisado. Analisamos essas representações na medida em que nos forneçam indícios para a identificação de agentes que atuam de maneira privilegiada no contexto das narrativas cosmopolíticas mixtecas.

Gostaríamos de destacar a existência de diversas e consolidadas tradições de estudos sobre os códices –como parte de um sistema de escritura, dos códices como parte dos estudos

⁴⁶ Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. *Los libros quemados y los libros sustituidos*. Disponível em: www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/artigos/fn-a-e-livrosquei.html

⁴⁷ Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. Writing images, and time-space in aztec monuments and books. In: *Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in pré-columbian America*. BOONE, E. & URTON, G. (Eds) Dumbarton Oaks, Washington D.C, 2011.

⁴⁸ Quando defendemos o uso do conceito de escrita pictográfica, não queremos dizer que esse sistema de comunicação seja o mesmo que um sistema de notação fonético. Simplesmente, do ponto de vista metodológico, significa assumir que essas narrativas dos códices são estabelecidas através de convenções sociais, possuem um sentido de leitura, guiado por linhas vermelhas e por concepções espaciais e temporais marcados por glifos ideográficos/fonéticos.

sobre história social ou de antropologia social, entre outras – e nossa pesquisa pretende dialogar com todas elas⁴⁹.

Para a análise de cada episódio representado nos códices, fazemos uso de três categorias analíticas, como explicadas adiante, que sempre funcionam de maneira conjunta e intrínseca nas narrativas pictográficas: 1— *Glifos de lugar e topônimos*; 2— *Glifos de Datas: dias e anos sazonais*; 3— *Representações figurativas/pictóricas de personagens/agentes*. São essas três categorias que compõe as sessões temáticas ou episódios nos códices que consideramos como preceitos básicos para a compreensão dos manuscritos, mas, cada uma dessas categorias, ainda pode ser subdividida em partes menores, segundo as necessidades analíticas de cada pesquisador.

Os códices pictográficos possuem uma estrutura característica, conformada por barras vermelhas, que dão sentido de leitura à narrativa, de forma conjunta com glifos calendários, que determinam as datas dos episódios⁵⁰, dessa maneira, organizando sequências de acontecimentos; essa estrutura é permeada por topônimos de natureza sócio-política ou natural, que determinam os lugares ou cidades onde ocorrem eventos, e por fim, os agentes que engendram ações.

⁴⁹ O que iremos fazer difere-se do modelo proposto por Gell justamente porque o sistema de escrita pictográfico mixteco-nahua se baseava majoritariamente em convenções culturais e sociais, que atravessavam barreiras linguísticas em toda a Mesoamérica. E também por se tratar de um sistema de comunicação e escritura altamente estandardizado e simbólico, que apesar de funcionar conjuntamente com a tradição oral, guardava sentidos mais estáveis e estritos que outros tipos de produção ameríndia. Autores como Alfred Gell criticaram abordagens simbólicas ou apoiadas em modelos linguísticos e na semiótica para o estudo de artefatos. Gell estava mais preocupado na mediação dos objetos no processo social e trata os objetos como índices, por vezes misturando os conceitos de índice e ícone, e também ignorando o papel dos símbolos, ou seja, representações as quais a convenção cultural organiza de maneira a selecionar que aspectos do mundo serão representados e a forma de sua representação. Segundo Robert Layton, Gell faz uso da teoria semiótica de Pierce para caracterizar como os objetos de arte funcionam como agentes sociais. Gell remete, portanto à tríade de Peirce sobre os tipos de signos: índice, ícone e símbolo, onde índice é um sinal natural a partir do qual um observador pode fazer inferências de tipo causal, ou sobre as intenções e capacidades de outra pessoa. Gell faz uso, sobretudo dos artefatos como índices ou ícones, mas nunca símbolos, e segundo Layton, erra ao minimizar a importância da convenção cultural que media a percepção ou “leitura” dos objetos de arte. Cf. LAYTON, Robert. *Arte and agency: a reassessment*. In: *The journal of the royal anthropological institute*, vol. 9, No. 3 (set 2003), pp 447-464. Para Robert Layton, Gell estava certo em argumentar que ícones e índices não eram totalmente dependentes de estruturas culturais. Por outro lado, estes não se tratariam de signos inteiramente naturais, e quando empregados na arte, dependem da convenção social. Cf. *Ibidem*. p.460. Els Lagrou também demonstra a fragilidade da crítica de Gell à semiótica, pois autores como Geertz e Levis Strauss, apesar de defenderem modelos linguísticos e enfatizarem o uso da arte como qualidade comunicativa, reconhecem que modelos simbólicos funcionam tanto como modelos *de* ação, como *para* a ação, e que também é impossível desassociar ação, percepção e sentido. Cf. LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)* Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2007. p. 47

⁵⁰ Os glifos calendários também são utilizados dentro dessa estrutura para a nomeação de muitas personagens, funcionando como glifos onomásticos.

1.2.1 Glifos de lugar e topônimos

Os topônimos ou glifos de lugar, eram utilizados nas narrativas dos códices para nomear cidades principais ou *cabeceras* políticas, mas também eram utilizados para nomear as cidades tributadas por essas *cabeceras* ou *sujetos*. Também qualificavam e denominavam lugares como centros cerimoniais ou inabitados, como limites geográficos, mercados de fronteiras, campos cultivados, etc. Todos esses espaços, ou configurações político-sociais, eram representados nos códices através desses signos de lugar.

Os topônimos são compostos por duas partes, um *substantivo geográfico* e um *elemento qualificador*⁵¹. Segundo Mary Elizabeth Smith, os substantivos geográficos eram os elementos bases que por sua vez, eram modificados a fim de se tornar um local ou espaço de natureza sociopolítica específico. O elemento qualificador, ao mesmo tempo em que especifica o lugar citado na narrativa, multiplica as possibilidades de nomeação dos lugares. Existem nos códices um número relativamente reduzido de substantivos geográficos, onde cerca de 21 são os mais conhecidos, mas apenas 6 são frequentemente usados na nomeação de senhorios⁵². Os substantivos geográficos mais comuns, usados, sobretudo em nomes de cidades eram os de *ñuu* (cidade, lugar onde algo existe, *pueblo*), *yucu* (*cerro*, colina, *mogote*), *yodzo* (planície, vale) e *yuta* (rio). Tais palavras possuíam homônimos (exceto pelo tom), que extrapolavam seus sentidos geográficos. Por exemplo, *ñuu-* também significava os substantivos *noite* ou *escuridão*. *Yuta* funcionava como um adjetivo para *coisas imaturas*, e assim por diante.⁵³

Apesar de os topônimos ou glifos de lugares serem facilmente reconhecíveis nos códices, seu nome em mixteco ou sua correspondência com lugares atualmente conhecidos são frágeis, quando não totalmente desconhecidos.

As primeiras identificações feitas por Alfonso Caso, através das glosas do Mapa de Tezacoalco, elucidaram alguns topônimos presentes nos códices pré-hispânicos



Figura 1. 1 Topônimo de *Ñuu Tnoo* (atualmente Santiago Tilantongo), que significa literalmente *Lugar Negro*.

Códice Vindobonense, p.1.

⁵¹ Ambos os termos são adaptações ao português dos conceitos de *geographical substantive* e *qualifying element*, usados por Mary Elizabeth Smith em seu conhecido estudo sobre os topônimos mixtecos: *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps*. University of Oklahoma Press, Norman, 1973. Manuel Hermann Lejarazu também utiliza dois conceitos na composição dos topônimos que muito se assemelham as definições de Smith, com exceção de sua denominação. O autor nomeia como “elemento nominal”: colinas, rios, vales, tlaberros, templos etc. e “modificadores”: animais, cores, formas vegetais, etc., ou seja, tudo aquilo que irá especificar e qualificar os elementos nominais. Cf. *Arqueología Mexicana. Edición especial Códices*, nº29: Códice Nuttall, segunda parte. Lado 2: La historia de Tilantongo y Tezacoalco. Editorial Raíces/ INAH, México D.F, março de 2009.

⁵² SMITH, Mary Elizabeth. *Op cit.* 1973a P, 38

⁵³ *Ibidem*. pp. 38-50

mixtecos e permitiram correlacioná-los com as regiões das mixtecas alta e baixa. Um dos topônimos mais recorrentes nas narrativas dos códices é do Tilantongo, na mixteca alta, que consiste em um glifo que corresponderia ao nome mixteco de *Ñuu Tnoo*, ou seja, um friso retangular (*ñuu*) com seu interior decorado por greças em cor preta (*tnoo*), traduzível por *Lugar Negro* ou *Cidade Negra* (Fig. 1.1).

A identificação de alguns topônimos permitiram ainda o conhecimento de proveniências exatas de códices como o topônimo conhecido como *Montanha que Cospe*. Tal topônimo, identificado por Spiden e Caso como lugar de proveniência do *Códice Selden*, seria algum lugar próximo a Tilantongo. A decifração do glifo foi feita apenas na década 1970, por Mary Elizabeth Smith. Segundo a autora, o glifo da “Montanha que Cospe”, seria composto por duas partes ligadas ao signo de uma colina. A primeira parte seria uma mandíbula humana de onde saem uma série de pontos pequenos negros sobre um fundo branco, a segunda parte, era um friso rodeado por motivos arabescos brancos, o que na pictografia geralmente se entende por nuvens. A primeira parte poderia ser identificada como *Añute* em mixteco, ou seja, a mandíbula humana representaria o prefixo locativo *-a* significando *lugar*, muito comum nos nomes de lugares do Vale de Nochixtlán, e os pontos negros representariam *areia* ou o sufixo *-ñute*. O glifo, portanto parecia representar a cidade de Magdalena Jaltepec no vale de Nochixtlán, que em nahuatl significa *na colina de areia*⁵⁴.

Apesar de estarem ligados à língua mixteca e seu vocabulário cultural, os topônimos e seus elementos básicos nem sempre permitem uma tradução segura de um elemento pictórico para a língua mixteca. Assim, os topônimos nem sempre funcionam de uma forma estrita na qual um signo equivale a um fonema, apesar de serem os elementos nos códices mixtecos que mais possuem glifos fonéticos. É muito comum que os elementos pictóricos e glíficos de lugares sejam intercambiáveis, ou seja, um mesmo lugar pode ser representado por substantivos geográficos diversos, ou até mesmo, pela presença de dois deles ao mesmo tempo⁵⁵. Tal intercambiabilidade aponta para a necessidade do conhecimento de convenções pictográficas, além de leituras estritamente fonéticas, mesmo que o vocabulário cultural se mostre como um das chaves de decifração de alguns componentes desse sistema de escrita.

⁵⁴ Cf. SMITH, Mary Elizabeth. Codex Selden: a manuscript from the Valley of Nochixtlán? In: The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations. FLANNERY, Kent V. & MARCUS, Joyce (eds). Percheron Press, New York, 2003. p. 252-254.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 54.

1.2.2 Glifos de datas: dias e anos sazonais

Os signos de datas são, na verdade, representações de duas contas, ou ciclos temporais, que conformam um sistema calendário, o qual possuía grande importância na visão de mundo mesoamericana. Tais contas, nomeadas em língua nahuatl⁵⁶ como *tonalpohualli* e o *xiuhmolpilli* guiam as narrativas descritas nos códices e estão presente em cada episódio representado nos códices. Parecia haver, portanto uma preocupação constante com marcações diacrônicas, ainda que estas também estivessem carregadas de conteúdos simbólicos e potências.

A integração desses dois ciclos era complexa e intrínseca e ambos atuavam em âmbitos da organização religiosa e civil, não sendo possível dizer que a partir dos códices, por exemplo, podemos conferir ao *tonalpohualli* (conta dos dias, 260 dias) um caráter religioso ou ao *xiuhmolpilli* (conta dos anos sazonais, 365 dias) um caráter estritamente civil⁵⁷.

O *tonalpohualli* ou *conta dos dias* era a combinação de um conjunto de treze números, representados por pontos contornados em negro, mas preenchidos com cores, e 20 signos, os chamados *tonalli*⁵⁸, resultando em um ciclo de 260 dias (13 numerais X 20 *tonalli*). O primeiro dia deste ciclo, portanto, seria a combinação entre o primeiro numeral (1) e o primeiro *tonalli* (Jacaré) resultando no dia 1 Jacaré, o segundo, 2 Vento, e assim por diante, até os treze números se combinarem com os vinte signos. Em português os vinte *tonalli* são traduzíveis por: Jacaré, Vento,

CHART 2: The Thirteen Numerals

<u>Nahuatl</u>	----- Mixtec -----	
	<u>Normal Vocabulary (Alvarado Dictionary)</u>	<u>Special Vocabulary (Lienzo of Nativitas)</u>
1 ce	ee	ca, co
2 ome	vvui	ca, co, cu
3 yei	uni	co
4 naui	qmi, cumi	qui
5 macuilli	hoho	q
6 chicuace	iño	ñu
7 chicome	usa	sa
8 chicuei	una	na
9 chicunau	ee	q
10 matlactli	usi	si
11 matlactli once	usi ee	si i
12 matlactli omome	usi vvui	ca
13 matlactli omei	usi uni	si

Fig 1. 2 Os treze numerais. SMITH, Mary Elizabeth. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps.* University of Oklahoma Press, Norman, 1973.

⁵⁶ Aqui usamos os nomes das unidades e ciclos calendários como conhecidos entre os povos de fala nahuatl, pois apesar de diferentes nomeações, esse ciclos funcionavam como base para contagem do tempo e realização de cerimônias por toda Mesoamérica. Ainda são desconhecidos o nome de tais ciclos entre os mixtecos. Entretanto, como veremos adiante, através de alguns documentos coloniais da Mixteca, é possível reconstruir boa parte do vocabulário empregado na nomeação dos dias, por exemplo.

⁵⁷ Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Op cit*, 2009, p. 139.

⁵⁸ Essa palavra em *nahuatl* significaria *ardor, calor do sol*, e era empregada como sinônimo de dia. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Op cit*, 2009 p. 131

Casa, Lagarto, Serpente, Morte, Veado, Coelho, Água, Cachorro, Macaco, Erva, Junco, Jaguar, Águia, Abutre, Movimento, Punhal de Pedernal, Chuva e Flor⁵⁹.

Entre os mixtecos, tanto os treze numerais, quanto os vinte signos que conformavam a conta dos dias, eram nomeados de maneira distinta quando estavam relacionados ao calendário, do que os numerais e substantivos usados de maneira cotidiana. Ou seja, o substantivo *serpente* na variante do vocabulário de Francisco de Alvarado é traduzida em mixteco como *coo*, entretanto o nome do glifo *serpente* quando utilizado na composição de um nome calendário ou de uma data, era *yo* (Fig.1.2 e 1.3). Dessa maneira, o conhecimento e manejo adequado do calendário na mixteca aparece como prerrogativa das elites dirigentes, que utilizavam uma linguagem especial, com uso de metáforas, expressões e até pronomes de tratamento, totalmente distintos do mixteco comum. Os nomes dos numerais e glifos do ciclo *tonalpohualli* estão inseridos também nessa lógica, bem como a produção dos manuscritos tipo códices, que analisamos nessa pesquisa.

Essa conta dos dias, *tonalpohualli*, na Mesoamérica e portanto, na Mixteca, também era usado para nomeação das pessoas, mas ia além disso. Qualificava aqueles que nasciam sob o signo de determinado dia e ano.

Segundo Maarten Jansen:





















each sign and each combination of sign and number has its symbolic associations and divinatory value for actions undertaken and those born on the day in question. People are identified by their day of birth, which accompanies them through life as a ‘calendar name’, and expresses their connection to the symbolic order of time, space and divine power: it contains esoteric information about the possibilities, the character and destiny of the individual.⁶⁰

Assim, os ciclos que conformavam o calendário, bem como ele próprio, pareciam funcionar como uma base epistemológica, que não somente contabilizava o tempo, mas influenciava as explicações sobre o passado⁶¹ e também do futuro ou destino.

⁵⁹ Utilizamos a tradução ao português de Eduardo Natalino dos Santos. Cf. SANTOS, Eduardo. *Op cit*, pág. 129. Nessa pesquisa foi preferido usar os numerais, assim como os signos *tonalli* em português ao invés de nomeá-los em mixteco ou nahuatl, para fins de maior inteligibilidade nas análises.

⁶⁰ “Cada signo e cada combinação de signo e número tinha sua associação simbólica e valor divinatório para ações tomadas sob e aqueles nascidos no dia em questão. Pessoas são identificadas por seu dia de nascimento, o qual os acompanha por toda a vida como um ‘nome calendário’, e expressa sua conexão à ordem simbólica de tempo, espaço e poder divino: ele contém informação esotérica sobre possibilidades, o caráter e destino do indivíduo.” Tradução própria. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011, p. 27.

⁶¹ SANTOS, Eduardo Natalino. *Op cit*, 2009. p. 129

The Twenty Day Signs									
----- Mixtec -----					----- Mixtec -----				
	Day Sign	Nahuatl	Normal Vocabulary (Alvarado Dictionary)	Special Day-Sign Vocabulary		Day Sign	Nahuatl	Normal Vocabulary (Alvarado Dictionary)	Special Day-Sign Vocabulary
ALLIGATOR		cipactli	coo yechi	quevui	MONKEY		ozomatli	codzo	ñuu
WIND		ehecatli	tachi	chi	GRASS		malinalli	yucu	cuañe
HOUSE		calli	huahi	cuau; mau	REED		acatl	ndoo	huiyo
LIZARD		cuetzpallin	(ti)yechi	q(ue)	TIGER		ocelotl	cuiñe	huidzu
SERPENT		coatl	coo	yo	EAGLE		cuautli	yaha	sa
DEATH		miquiztli	ndeye, sihi	mahu(a)	VULTURE		cozcaquautli	(ti)sii*	cuii
DEER		mazatl	idzu, sacuaa	cuaa	MOVEMENT		ollin	tnaa, nehe†	qhi
RABBIT		tochtli	idzo	sayu	FLINT		tecpatl	yuchi	куси
WATER		atl	nduta	tuta*	RAIN		quiauitl	dzavui	co
DOG		itzcuintli	ina	hua	FLOWER		xochitl	ita	huaco

*From glosses on Codex Sánchez Solís, pp. 15, 27

*From Anne Dyk, *Mixteco Texts* (stijl in the dialect of San Miguel el Grande, Oaxaca).
†"Earthquake" (*temblar la tierra*).

Fig 1. 3 Os vinte signos dos dias. SMITH, Mary Elizabeth. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps.* University of Oklahoma Press, Norman, 1973. p.

A partir do ciclo do *tonalpohualli* eram nomeados os anos sazonais (*xiuhpohualli*), de 365 dias. Cada ano sazonal, ou *xiuhpohualli*, era dividido em 18 meses, cada um de 20 dias, e cada qual dessas vintenenas era dedicada a uma entidade ou deidades, sobrando apenas 5 dias vazios do total de 365 dias desse ano solar⁶². O *xiuhpohualli*, por sua vez, conformava um ciclo ainda maior, chamado de *xiuhmolpilli* ou *conta dos anos* e consistia em um período de 52, depois dos quais eram feitas as cerimônias de fogo novo para marcar o início de um novo ciclo temporal. Cada nomeação de ano sazonal era feita através da combinação de um número, contados de um ao treze, e um símbolo do *tonalli*.



Figura 1.4 Signo do ano: 1 Junco. **Códice Zouche Nuttall, p.1.**

Mas, diferentemente da conta dos dias, no caso dos anos sazonais, apenas quatro *tonalli* eram usados: Casa, Coelho, Junco e Punhal de Pedernal, resultando assim na combinação entre 13 numerais e 4 signos, totalizando um ciclo de 52 anos.

⁶² Para o funcionamento do calendário na Mixteca Cf. DAHLGREN, Barbro. *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. Universidade Nacional Autónoma de México, México, 1966. pp.315-321. SMITH, Mary Elizabeth. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps.* University of Oklahoma Press, Norman, 1973. pp.22-27.

Nos códices mixtecos, a presença do ano é marcada por um signo específico juntamente com um carregador dos anos (um dos quatro *tonalli*), conhecido entre os especialistas como o signo “A-O”⁶³ (Fig. 1.4). Este signo, segundo Caso, possuiria variações mais comuns, as quais consistiriam basicamente em um ângulo, uma espécie de “A”, entrelaçado com uma forma elíptica ou retangular, parecido com um “O”⁶⁴. Algumas vezes, a elipse tomava a forma de uma serpente e também havia outras variantes, que segundo o autor não pareciam revelar diferenças temporais ou regionais, já que muitas vezes essas variações eram encontradas em um mesmo manuscrito ou até mesmo, em uma só página do códice.⁶⁵

1.2.3 Representações de agentes

Grande parte dos agentes que engendram ações nos códices mixtecos aparece em forma antropomorfa, mas podem ainda ser zoomorfos, fitomorfos ou até serem compostos por mais de uma categoria desses elementos. Normalmente a postura, gestos e atributos desses agentes os relacionam às ações perpetradas por tais figuras nas narrativas representadas nos códices.

Os personagens antropomorfos são representados através da conjunção da cabeça e torço, geralmente posicionados em perfil, afim de que sejam facilmente expostos outros traços característicos, como suas vestimentas, por exemplo. A esse corpo são adicionados braços e pernas posicionados de maneira estilizada, ou seja, com gestos ou posições altamente convencionalizadas.⁶⁶ A essas figuras, por sua vez, eram adicionados nomes, por meio de glifos tomados do sistema calendário do *tonalpohualli* e, dessa maneira, através de seus nomes e de suas vestimentas, é possível sua identificação e classificação⁶⁷.

As diferenças de gênero nas figuras antropomorfas são marcadas tanto pelas roupas e atavios, quanto pelos nomes pessoais. Em alguns casos as figuras femininas usavam blusas sem mangas e largas que iam do pescoço até a cintura, nomeadas como *huipil* em nahuatl e *dzico*⁶⁸ em mixteco. Também usavam uma saia nomeada, *dziyo*⁶⁹. Mas, nos documentos

⁶³ SMITH, Mary Elizabeth, *Op cit*, 1973, p.22

⁶⁴ CASO, Alfonso. El calendario mixteco. In: *Obras el México antiguo vol 8: calendarios, códices y manuscritos antiguos/ Zapotecas y mixtecas*. El Colegio Nacional, México D.F, 2007. p.238

⁶⁵ CASO, Alfonso. Mixtec writing and calendar. In: *Obras el México antiguo vol 8: calendarios, códices y manuscritos antiguos/ Zapotecas y mixtecas*. El Colegio Nacional, México D.F, 2007. p. 385

⁶⁶ BOONE, Elizabeth Hill. *Manuscript painting in service of imperial ideology*. In: *Aztec imperial strategies*. BOONE et alli. (eds). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 1996. pp. 181-206.

⁶⁷ Essas formas de representação antropomorfas são altamente padronizadas a serviço das convenções do sistema pictográfico e não se trata de uma representação naturalista de indivíduos.

⁶⁸ Segundo Kevin Terraciano, no período colonial foi comum o uso de roupas pré-hispânicas, como as mostradas nos códices, mas os homens adotaram mais rapidamente o uso de roupas espanholas. Cf. TERRACIANO, Kevin.

mixtecos, é extremamente raro encontrar mulheres vestindo somente *huipiles*⁷⁰, eram usados majoritariamente os *quechquemitl*, uma espécie de poncho, que com suas extremidades unidas ganhavam uma forma triangular, muito parecido com um xale⁷¹. Outra maneira básica de diferenciações de gênero nos códices mixtecos, ainda que com exceções, são os adereços para os cabelos femininos, geralmente fitas coloridas entrelaçadas aos cabelos⁷² (*huatu*). Já as figuras masculinas frequentemente usavam o *xicolli*, espécie de camisa longa e de mangas, amarrada na parte de trás formando um nó e uma série de cordões trançados. Também era comum o uso de mantas (*dzoo*), bem como é muito comum encontrar personagens masculinos vestindo apenas seu *satu* (*taparrabo*) e joias.

Um dos atributos mais importantes para a designação de personagens nos códices é que cada um deles possui, na maioria das vezes, nomes. Seja seu antropônimo completo ou minimamente, seu nome calendário. Os nomes de personagens nos códices normalmente são compostos pelo nome calendário, que era representado exatamente como os dias do *tonalpohuall,i* e um nome pessoal, um glifo antroponímico. Assim, como vimos anteriormente, havia 260 combinações possíveis para esse primeiro nome. Tal nome normalmente correspondia ao dia do nascimento dessa personagem. Já o nome pessoal, segundo Hermann Lejarazu⁷³, seria formado por dois componentes: um núcleo nominal, ou seja, um elemento básico e central do nome, e um ou mais elementos modificadores, os quais qualificariam o núcleo básico. Segundo o autor, esses glifos usados na nomeação de personagens nos códices podiam possuir desde características substantivas e adjetivas, mas, até mesmo verbos, denotando ações. Esses elementos pictográficos podiam variar muito, podendo ser animais, objetos, plantas, deidades, corpos celestes, etc.⁷⁴

The mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui History, sixteenth century through eighteenth century. Stanford, California. Stanford University Press, 2001. Pp. 202-203

⁶⁹ CASO, Alfonso. Interpretation of the codex Bodley 2858. Sociedad Mexicana de Antropología, México D.F., 1960. p. 14

⁷⁰ Segundo Burland, o *huipil* seria uma vestimenta de origem pós-tolteca e muito usados por mulheres que não eram governantes ou sacerdotisas. Sobretudo, seria muito usado na área mexicana, já que é descrito por Sahagun no Códice Florentino. Cf. BURLAND, Cottie A. The Selden roll: na ancient mexican Picture manuscript in the bodleian library at Oxford. Verlag Gebr Mann, Berlin, 1955. p. 37

⁷¹ Em algumas regiões mixtecas, como na Costa, é comum que tanto *huipil*, quanto o *quechquemitl*, fossem nomeados como “*dzico*”. Ou até mesmo o *xicolli*, uma vestimenta cerimonial masculina, também ser nomeada dessa forma. Para Jansen, tanto *dzico*, quanto *huatu*, enquanto conceitos nos códices representariam leituras fonéticas, que significam “*graça, honra, beleza*”. Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora, *Op cit*, 2011, p 34.

⁷² CASO, Alfonso. *Op cit.* 1960, p. 14.

⁷³ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. Los nombres personales en los códices mixtecos. Un análisis lingüístico e iconográfico. In: *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*. DOESBURG, Sebastián van (coord.) Instituto Estatal de educación Pública de Oaxaca, México, 2008. p. 197-213

⁷⁴ Os nomes calendários e pessoais podem estar representados ou ligados às personagens de diversas formas. No caso dos antropônimos, podem estar conectados através de linhas pretas e finas, mas também podem fazer parte

CAPÍTULO 2: As deidades, suas representações e ações na criação e durante a idade atual

Esse capítulo dedica-se ao papel desenvolvido pelos agentes não humanos nas narrativas dos códices mixtecos, sobretudo àquelas personagens consideradas como deidades pelos estudiosos desses manuscritos. Para isso, discutiremos as formas e dificuldades de identificação dessas entidades nos códices, passando pela análise de seus contextos narrativos de aparição nas narrativas mixtecas e, por fim, os limites e fundamentos da distinção entre humanos e não humanos, ou seja, entre governantes e deuses a partir das narrativas pictográficas mixtecas.

2.1 Os códices mixtecos e as representações das deidades

Os códices mixtecos, analisados nessa pesquisa, fazem parte de um grupo de manuscritos que foi nomeado primeiramente como grupo Vindobonensis, por Eduard Seler. Atualmente, esse conjunto é identificado por seu conteúdo, como grupo de códices genealógico-históricos mixtecos. Apesar da pesquisa científica sobre a cultura material, história e escritura na Mesoamérica ter se iniciado em fins do século XIX⁷⁵, o campo de estudos sobre os códices, especificamente mixtecos, remete ao começo do século XX. Sendo que a determinação da região de produção desse grupo de manuscritos, a Mixteca, foi uma descoberta ainda mais tardia, da década de 1950.

Os usos historiográficos dos códices e as metodologias para análise específica desses manuscritos são muito diversos⁷⁶ e o mapeamento de todas as correntes de pesquisa e estudos pontuais feitos sobre essas fontes extrapolaria em muito nosso objetivo do capítulo. No entanto, dois episódios ou início de linhas de pesquisa são fundamentais para o entendimento desses manuscritos até os dias de hoje: a consideração do conteúdo dos códices como históricos e o descobrimento da região de proveniência desses manuscritos.

das vestimentas ou atavios da pessoa a qual pertencem nos códices. Em alguns casos, os nomes podem simplesmente estar próximos da figura humana, mas sem nenhuma outra conexão aparente, assim como acontece majoritariamente com os nomes calendários. Essas diferentes formas de ligação parecem ser frutos de tradições a qual cada um dos manuscritos pertencia.

⁷⁵ Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Aústria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b. p. 26

⁷⁶ Cf. OUDIJIK, Michel R. De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas. *Desacatos*, 27, maio-agosto 2008; SANTOS, Eduardo Natalino. Usos historiográficos dos códices mixteco nahuas. In: *Revista de História*, 153. (2º sem 2005). p. 69-115.

O primeiro deles foi a consideração sobre o conteúdo desses manuscritos como históricos. Zelia Nuttall inaugurou uma corrente de investigação histórica dos códices, quando em 1902 publicou um comentário sobre o *Códice Zouche Nuttall*⁷⁷.

Como mencionamos anteriormente, a unidade do grupo Vindobonensis, hoje conhecidos como códices históricos mixtecos, foi primeiramente proposta por Eduard Seler. Mas apesar dessa proposição, Seler os considerava documentos de cunho astronômico e suas personagens representariam diversos planetas ou deuses. Eduard Seler encabeçava uma concepção astralista, baseada na ideia muito difundida naquele início do século XX, de que as populações antigas baseavam suas mitologias nos movimentos dos astros, como o Sol e a Lua, em parte devido ao contexto da época, influenciado pelas descobertas feitas sobre a Babilônia e a escrita cuneiforme⁷⁸.

Contemporaneamente a essa linha de investigação, Zelia Nuttall se dedicou ao estudo de alguns códices como narrações históricas do México antigo, ou seja que seu conteúdo teria uma relação de verossimilhança com acontecimentos pretéritos e assim, conseguiu identificar vários personagens como o Senhor Oito Veado e Oito Vento como governantes. Tanto pelo conteúdo, quanto pelo estilo dos códices *Zouche Nuttall* e *Vindobonense*, a pesquisadora acreditava que estes eram manuscritos advindos da mesma tradição histórica. A partir do trabalho de Zelia Nuttall, apesar da longevidade dos estudos astralistas, se desenvolveu uma linha de pesquisa histórica dos códices, empregada também por James Cooper Clark⁷⁹ e Spinden⁸⁰. Os estudos sobre as personagens dos códices consideradas como governantes desenvolvidos nesse âmbito, sobretudo aqueles desenvolvidos por Spinden, que tratava da natureza objetiva e genealógica dos manuscritos, influenciou os estudos posteriores de Alfonso Caso.

Alfonso Caso, em 1949, lançou um artigo sobre o *Mapa de Teozacualco*⁸¹. Nesse artigo⁸² Caso prova a origem dos manuscritos do grupo Vindobonensis como mixtecos através

⁷⁷ O *Códice Zouche Nuttall*, devido a importância dos estudos da pesquisadora, acabou também por ser renomeado com seu sobrenome, adicionado ao nome de seu antigo dono europeu, o Lorde Zouche. Cf. NUTTALL, Zelia. Facsimile of an ancient mexican codex belonging to lord Zoche of Harynworth. England, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1902.

⁷⁸ Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit*, p.26.

⁷⁹ Cf. CLARK, James Cooper. The story of "Eight Deer" in Codex Colombino. Londres, Taylor and Francis, 1912.

⁸⁰ Cf. SPINDEN, Herbert J. Indian manuscripts of Southern Mexico. In: *Annual Report Smithsonian Institution*, 1933.

⁸¹ O mapa de Teozacualco é um documento do começo da época colonial apresentado como uma ilustração da *Relación geográfica de Teozacualco* de 1580, escrita pelo corregedor Hernando de Cervantes e o padre Juan Ruiz Zuazo sobre o senhorio de Teozacualco na Mixteca Alta. Cf. JANSEN, Maarten. *Cronica mixteca. El Rey 8 venado, Garra de Jaguar, ou la dinastia de Teozacualco-Zaachila*. Libro explicativo del llamado Códice

do cruzamento entre dados dos códices pictográficos pré-hispânicos e as glosas do mapa colonial de Teozacualco. Segundo Caso, os protagonistas dos códices *Vindobonense* (reverso), *Bodley* e *Nuttall* apareciam também nomeados pelas glosas que acompanham as listas genealógicas representadas no mapa colonial com o sistema pictográfico mixteco-nahua. Dessa maneira, Caso relacionou o grupo de códices, antes tidos como produções de astecas ou zapotecos, às dinastias mixtecas. Igualmente demonstrou que os oito manuscritos que compõem o grupo dos códices mixtecos, *Bodley*, *Colombino Becker*, *Sanchez Sólis*, *Selden* e *Vindobonense*, apresentavam conteúdo histórico e genealógico. Alfonso Caso posteriormente publicou os comentários dos códices *Bodley*⁸³ e *Selden*⁸⁴, que foram algumas das primeiras tentativas de abordagem da narrativa completa desses manuscritos por um viés histórico, ou seja, considerando que o conteúdo narrativo e personagens apresentados nos códices guardavam uma relação de verossimilhança com a trajetória de governantes mixtecos do período colonial ou imediatamente anterior a conquista.

A partir daí desenvolveram-se outros grupos de pesquisas baseados no reconhecimento dos códices como um corpus documental para a pesquisa histórica, combinado ao uso da língua mixteca e de fontes coloniais pictográficas e alfabéticas⁸⁵. No entanto, apesar de que muitas das personagens representadas nos códices fossem reconhecidamente figuras históricas de governantes, conhecidas através de outros documentos coloniais, uma série de outros

Zouche-Nuttall. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1992 1ªed.

⁸² Cf. CASO, Alfonso. El mapa de Teozacoalco. In *Obras el México antiguo* vol 8: calendarios, códices y manuscritos antiguos/ Zapotecas y mixtecas. El Colegio Nacional, México D.F, 2007 .p. 149-186.

⁸³ Cf. CASO, Alfonso. *Interpretation of the codex Bodley* 2858. Sociedad Mexicana de Antropología, México D.F, 1960.

⁸⁴ Cf. *Interpretación del codice Selden 3135* (A.2). Sociedad Mexicana de Antropología, México D.F, 1964.

⁸⁵ Por exemplo, os trabalhos de Mary Elizabeth Smith e Maarten Jansen. Mary Elizabeth Smith através de pesquisas de campo na região da Mixteca Baixa e da Costa e do estudo das glosas de códices coloniais mixtecos dessa região, foi responsável por um estudo sistemático dos topônimos mixtecos, delimitando os principais signos e glifos de lugar presentes nos códices. Cf. SMITH, Mary Elizabeth. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps*. University of Oklahoma Press, Norman, 1973b. Igualmente, através do estudo dos topônimos, Smith pode inferir o exato senhorio responsável pela confecção do códice Selden, com o desvendamento do topônimo de Jaltepec (*Añute*, em mixteco, que significa *Lugar da Areia*). Cf. SMITH, Mary Elizabeth. Codex Selden: a manuscript from the Valley of Nochixtlán? In: *The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*. FLANNERY, Kent V. & MARCUS, Joyce (eds). Percheron Press, New York, 2003. pp. 252-254. Posteriormente, na década de 1980, foi iniciado também por Jansen, a escola holandesa, uma linha de pesquisa que defendia a análise dos manuscritos mixtecos através de um método adaptado da semiótica de Panofsky à especificidade das fontes mesoamericanas. Mas esse estudo sempre deveria ser aliado aos contextos históricos e sociais, levantados através de dados de fontes coloniais, fossem pictográficas e alfabéticas, e principalmente através de informações advindas do vocabulário cultural mixteca e da sociedade contemporânea mixteca. Essa analogia entre a sociedade mixteca do presente e do passado deveria sempre estar atenta ao fenômeno da disjunção, ou a o modificação entre o significado e o significante. Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, 1982.

personagens ou ações consideradas sobrehumanas e rituais também foram alvo da análise de especialistas.

Sobretudo o anverso do *Códice Vindobonense* foi comumente tratado de maneira separada de outros manuscritos mixtecos, pois sua narrativa não é centrada na genealogia e atividades de uma linhagem governante específica, mas sim, apresenta a narrativa de criação ou ordenação da região mixteca, ou seja, a criação de seus marcos geográficos, seus habitantes e a fundação de seus senhorios ou *ñuu*. Muitas vezes sendo tratado como um manuscrito ritual mais do que de índole histórica, ou seja, que sua narrativa não se relacionaria ao passado de maneira verossimilhante⁸⁶. No entanto, como veremos adiante, e como demonstrado por diversos especialistas⁸⁷, a narrativa cosmogônica do *Vindobonense* funciona como um antecedente à fundação das dinastias mixtecas e o pano de fundo que apresenta diversas figuras que são consideradas por especialistas no estudo desses manuscritos como deuses, ancestrais e entidades patronas em outros códices de temática mais genealógica. Dessa maneira, o códice Vindobonense pode ser classificado como um relato sobre o passado, mas que trata justamente das origens da Mixteca, seus aspectos naturais, sobrenaturais e culturais.⁸⁸

Justamente por sua temática histórico-cosmogônica o anverso do códice Vindobonense apresenta dois problemas fundamentais em sua interpretação, mas que não são exclusividade desse manuscrito, senão de todos os manuscritos desse grupo mixteco, que os apresentam em maior ou menor grau⁸⁹. O primeiro deles é a cronologia apresentada pelos manuscritos: sua correlação com o calendário gregoriano⁹⁰ e sobretudo se as datas são

⁸⁶ Cf. BOONE, Elizabeth Hill. *Stories in red and Black: Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. University of Texas Press, Austin, 2000. p.89-90

⁸⁷ Cf. FURST, Jill. *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany. 1978a JANSEN, Maarten. Op cit, 1982. BOONE, Elizabeth Hill. *Op cit*. 2000.

⁸⁸ BOONE, Elizabeth Hill. *Op cit*. 2000, p..90

⁸⁹ Nancy Troike resume os problemas e as mais importantes descobertas relativas aos códices até o final da década de 1970. Algumas dessas questões ainda seguem como paradigmas no estudo desses manuscritos até hoje. Cf. TROIKE, Nancy P. Fundamental changes in the interpretations of the mixtec codices. In: *American Antiquity*, vol.43, n.4, 1978. p 553-568.

⁹⁰ Apesar das primeiras tentativas de correlacionar os calendários mixteco e gregoriano terem sido feitas por Alfonso Caso, até hoje em dia a correlação mais difundida, aceita e utilizada pelos estudiosos dos códices mixtecos é de Emily Rabin. Por exemplo, as datas relativas à vida do importante senhor Oito Veado Garra de Jaguar iam de 1011 até 1063 d.C segundo Alfonso Caso. Já segundo Emily Rabin, Oito Veado teria vivido no intervalo entre 1063-1115 d.C. Nas datas relativas ao passado anterior ao século XI, entretanto, as diferenças entre Rabin e Caso se acentuam. Alfonso Caso estipulava que as datas mais antigas nos códices mixtecos remetiam a pelo menos o final do século VII d.C, enquanto a cronologia de Emily Rabin aponta para o século X, até 900 d.C, o que coincidiria com o início da época pós-clássica mesoamericana. Para uma discussão atualizada sobre o problema da cronologia nos códices mixtecos Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011.

marcações temporais ou datas rituais, simbólicas e fundacionais⁹¹. A segunda problemática recorrentemente tratada nos estudos sobre o anverso do Vindobonense é a identificação de seus agentes, como humanos ou não humanos, melhor posto, como governantes ou deuses, sobre o qual nos dedicaremos especialmente nesse capítulo.

Em relação à segunda problemática, parte dessa dificuldade se dá pela aparente indiferenciação nas representações de governantes e deidades nos códices mixtecos, representados por meio de um sistema pictoglífico de notação. Como já mencionado nessa dissertação, o sistema de notação pictoglífico caracteriza-se pela combinação entre representações pictóricas ou figurativas com glifos ideográficos e fonéticos, conformando assim informações de tipo calendário, numérica, toponímica, antroponímica, etc.⁹². Como também mencionamos no capítulo anterior, as estruturas narrativas dos códices são compostas por três categorias de elementos fundamentais: tempo, espaço e agentes. Em relação à terceira categoria, a maioria dos protagonistas das histórias dos códices mixtecos se apresenta em forma antropomorfa, através da conjunção da cabeça e torço geralmente posicionados em perfil, afim de que sejam facilmente expostos outros traços característicos, como suas vestimentas, por exemplo. A esse corpo são adicionados braços e pernas posicionados de maneira estilizada, ou seja, com gestos ou posições altamente convencionalizadas.⁹³ A essas figuras, por sua vez, eram adicionados nomes, por meio de glifos tomados do sistema calendário do *tonalpohualli* e, dessa maneira, através de seus nomes e de suas vestimentas é possível sua identificação e classificação⁹⁴.

O problema de identificação e classificação dos agentes nos códices é que justamente, governantes, deidades e sacerdotes são representados em forma humana, acompanhados de seus nomes calendários, sendo a distinção entre essas supostas categorias feitas através de suas vestimentas, pinturas corporais e atavios específicos. Ainda assim, a diferenciação e classificação dessas categorias não são claras pictoglificamente. É muito comum que representações de conhecidos governantes portem vestimentas rituais, como os *xicolli*, um tipo de túnica longa e sem mangas com adereços em sua extremidade, relacionada pelos especialistas nos estudos desses manuscritos às figuras de sacerdotes. Igualmente é comum

⁹¹ A data dia 1 Junco, Ano 1 Jacaré é geralmente associada ao início dos tempos. Muitos especialistas, entretanto, defendem que existem muito mais datas que funcionam da mesma maneira e não poderiam ser correlacionadas ao calendário gregoriano.

⁹² Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. Ed. Alameda, São Paulo, 2009. p. 84

⁹³ Cf. BOONE, Elizabeth Hill. *Manuscript painting in service of imperial ideology*. In: *Aztec imperial strategies*. BOONE et alli. (eds). *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington DC, 1996. pp. 181-206.

⁹⁴ Essas formas de representação antropomorfas são altamente padronizadas a serviço das convenções do sistema pictoglífico e não se trata de uma representação naturalista de indivíduos.

que figuras de governantes e membros da elite portem atavios associados à deidades específicas, gerando dúvidas se o porte desses objetos e atavios de deidades apenas faz parte da configuração de seus nomes pessoais, ou se fazem parte de contextos rituais, ou ainda, se determinado governante é a corporização de um deus (*ixp̄tla*). Por exemplo, um governante pode portar um peitoral de concha, semelhante ao que caracteriza Quetzalcoatl, ou máscaras arredondadas nos olhos, semelhantes à máscara facial de Tláloc, etc. (Fig 2.1)

Devido a essa série de semelhanças formais entre humanos e deidades nos códices mixtecos, muitas vezes a identificação dos supostos deuses nos códices foi feita através de outros documentos. Muitos dos deuses considerados como pan-mesoamericanos são reconhecíveis através de seus atavios e parafernália, pois sua iconografia é bem conhecida das fontes pictográficas do Centro do México⁹⁵. Outras deidades, em menor número, são citadas por seus nomes calendários em fontes coloniais alfabéticas da região de Oaxaca. A deidade correspondente ao sol, por exemplo, é citada no vocabulário de Alvarado de 1593. Na entrada *Sol* do vocabulário, o astro era chamado “*dicandii, y enla gentilidad de los Indios dezian yyacaa maha, 1 camaa*”⁹⁶. Segundo Alfonso Caso, a entrada corresponderia ao título de *yya*, senhor governante e o nome calendário *1 Morte*, ou seja, *yya caa maha, senhor Um Morte*. Nos códices o Senhor 1 Morte é geralmente representado com seu nome calendário ligado a uma figura antropomorfa de pele vermelha (fig 2.2) ou que carrega às costas um disco solar (fig. 2.3).



Fig 2. 1 Senhor Cinco Jacaré, Tláloc Sol. Em suas costas carrega o disco solar e seu rosto leva os atavios de Tláloc. *Códice Bodley* p. 8.

⁹⁵ As fontes pictográficas provenientes do Centro do México, associadas às elites nahuas coloniais, muitas vezes levavam glosas que acompanhavam ou explicavam sua pictografia. Um caso notável é do códice conhecido como *Vaticano A*. Suas glosas ajudaram na identificação de uma série de deidades patronas, festas e cerimônias que também estavam presentes em outros manuscritos como do Grupo Borgia, um conjunto de manuscritos mânticos e em grande parte ausente de glosas explicativas. O deciframento desse grupo de manuscritos é mais antigo que o grupo genealógico-histórico mixteco, datando de pelo menos o final do século XIX. Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1993

⁹⁶ ALVARADO, Francisco de. (1963 [1593]), *Vocabulario en lengua mixteca*, INAH/INI, México. f. 190 v.

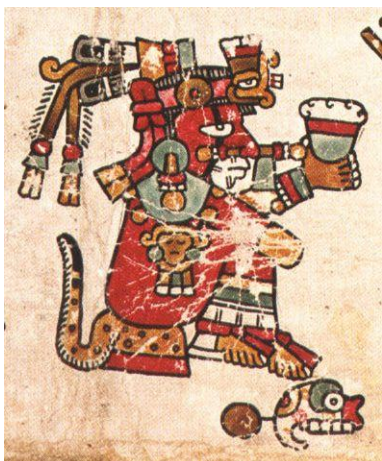


Fig 2. 2. Senhor Um Morte na cerimônia do Pulque do Códice Vindobonensis. *Códice Vindobonensis* p.25.



Fig 2. 3. Senhor Um Morte baixa de uma banda estelar ou céu com uma flecha em sua mão esquerda. Em suas costas está um disco dourado com raios solares. *Códice Selden* p.1.

Em comparação às obras missionárias franciscanas da região do Centro do México, as obras missionárias relacionadas à região de Oaxaca normalmente são breves em seu relato sobre as deidades⁹⁷. Nelas são frequentemente utilizadas as categorias de *ídolo*, *demônio* e *idolatria* para tratar dos rituais e concepções ameríndias sobre suas deidades, e de fábulas e falsos relatos, para referir-se às suas histórias de criação do mundo⁹⁸. Outras fontes alfabéticas oaxaqueñas, como as *Relaciones Geográficas*⁹⁹, normalmente fazem menção às deidades somente através da nomeação da deidade patrona de uma localidade específica, até mesmo pelo caráter conciso e objetivo da produção de tais documentos, orientados por questionários pré-determinados.

Apesar da predominância de conceitos analógicos de origem cristã em diversas obras missionárias, a confecção desses trabalhos se fazia de maneira conjunta com informantes indígenas, o que explica a inserção de conceitos e algumas explicações em línguas indígenas

⁹⁷ A região do Centro do México e sua produção missionária sobre as elites e as deidades do mundo nahua tem como caso exemplar a obra do franciscano Fray Bernardino de Sahagún que produziu descrições extensas e detalhadas sobre várias deidades mesoamericanas e as festas associadas à elas, com o objetivo de que esse detalhamento permitisse a identificação de práticas consideradas idolátricas para seu combate eficaz pelos missionários. Cf. SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 9ªed. México: Editorial Porrúa, 1997.

⁹⁸ Essas categorias analíticas missionárias não eram explicações exclusivas das obras de Oaxaca. Segundo Eduardo Natalino dos Santos, eram conceitos analógicos considerados universais e que, portanto, eram capazes de explicar qualquer realidade alheia ao universo cristão e com as quais os missionários espanhóis tentaram entender a religiosidade indígena à qual pretendiam modificar através da conversão ao cristianismo. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. Editora Palas Athena, São Paulo, 2002. p.254.

⁹⁹ ACUÑA, Rene. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, tomos I y II*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

nessas obras. Tal é caso do termo *Teotl*, em língua nahuatl, utilizado amplamente pela historiografia mesoamericanista, e que o franciscano Bernardino de Sahagún interpreta como *Deus*. Entre os mixtecos, por exemplo, sobre os quais não temos praticamente nenhum tratado sobre sua religiosidade, como existe sobre os povos do Centro do México, o termo *ñuhu* se traduz no dicionário de Alvarado como *terra, fogo e Deus*¹⁰⁰, dependendo do tom. Justamente por essa gama de significados, *ñuhu* vem sendo utilizado pela historiografia como um conceito geral mixteco para designar seres considerados sagrados, portanto, algo parecido com o conceito de *Teotl*, da língua nahuatl. Já a documentação colonial raramente toca nesse termo, o que torna ainda mais difícil a compreensão de seu papel para os mixtecos. Segundo Kevin Terraciano, *ñuhu* era um termo que no período colonial era utilizado para designar imagens feitas em pedra de jade ou turquesa, consideradas como ídolos pelos espanhóis. Essa imagens eram frequentemente envolvidas em panos, de maneira a formar envoltórios¹⁰¹.

Essa aparente facilidade de tradução entre termos nas obras missionárias, nem sempre corresponde ao que seria os conceitos indígenas sobre suas entidades e de que maneira atuavam no mundo, pois diferentemente do Deus cristão, as deidades mesoamericanas continuavam a interagir no mundo, inclusive através de uma dimensão física de suas imagens e corporificações (*teixiptla*)¹⁰². Sua agência, portanto, não era restrita apenas à criação do mundo.

O que propomos nesse capítulo, portanto, não é a identificação e separação categórica entre humanos e não humanos, entre senhores e deuses, mas sim, uma análise através dos contextos da narrativa em que aparecem essas entidades identificadas em outras fontes e por especialistas como deidades. Portanto, nos concentramos nas representações das ações das supostas deidades, que agem individual ou coletivamente, e não somente em suas representações iconográficas. Dessa maneira pretendemos demonstrar que apesar de existente algum tipo de divisão entre humanos e não humanos, essa diferenciação é sempre tênue e não radical, o que, em última instância, ameniza uma suposta diferença entre a natureza dessas duas categorias. Essas diferenças existentes, no entanto, apenas são perceptíveis através da análise dos agentes de maneira contextualizada, ou seja, através da representação de suas

¹⁰⁰ Cf. ALVARADO, Francisco de. (1963 [1593]), *Vocabulario en lengua mixteca*, INAH/INI, México.

¹⁰¹ Entretanto, é importante notar que nas fontes coloniais *ñuhu* não aparece de maneira a designar as entidades patronas de cada senhorio. Essas entidades eram conhecidas por meio de nomes compostos a partir do calendário de 260 dias.

¹⁰² Sobre deuses (*teteo*) e seus *teixiptla*. Cf. BASSETT, Molly E. *The fate of earthly things. Aztec gods and god-bodies*. University of Texas Press, Austin, 2015.

ações na narrativa, e não apenas de sua representação iconográfica, sejam eles considerados como governantes ou deuses pelos especialistas.

Para alcançar o objetivo de nosso capítulo partiremos do papel narrativo dos personagens interpretados como deidades primeiramente no anverso do códice *Vindobonense*¹⁰³, para então verificarmos seu papel político na narrativa de outros códices de índole mais genealógica. Portanto, partimos da análise do códice *Vindobonense*, pois, como vimos anteriormente, sua narrativa cosmogônica funciona como um antecedente à fundação das dinastias mixtecas e o pano de fundo que apresenta diversas figuras que são consideradas por especialistas no estudo desses manuscritos como deuses, ancestrais e entidades patronas em outros códices de temática mais genealógica.

2.2 Os deuses na criação da idade atual

Uma característica comum entre diversos povos e relatos mesoamericanos era a concepção de que o mundo já havia sido criado, destruído e reconstruído mais de uma vez.¹⁰⁴ Essa concepção de recriação do mundo também significava a existência de uma série de idades (ou sóis) que teriam se sucedido ao longo de milhares de anos e que possuiriam humanidades específicas a cada uma delas, que posteriormente teriam sofrido transformações para continuar habitando as idades subseqüentes, sem, no entanto, serem completamente obliteradas a despeito da destruição de sua idade ou sol de origem por grandes cataclismos. Outra característica comum a muitos relatos mesoamericanos é que a convicção e narração sobre as diversas idades do mundo, de maneira mais ampla e generalizada, se constituía como prólogo as histórias locais e mais recentes¹⁰⁵.

É nesse contexto ou concepção a cerca do passado que se circunscreve o códice *Vindobonense*. Entretanto, diferentemente de tantos outros manuscritos coloniais¹⁰⁶ que

¹⁰³ Para a análise do códice *Vindobonense* nos apoiamos fortemente nas leituras de Maarten Jansen e Manuel Hermann Lejarazu, que analisam o manuscrito parcial ou completamente. Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam. 1982; ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Aústria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b; HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. *La creación del mundo según el Códice Vindobonensis*. Ediciones Tecolote, México, D.F, 2007.

¹⁰⁴ Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Op cit.* 2002. p.266

¹⁰⁵ *Ibidem.* p.283.

¹⁰⁶ Alguns documentos alfabéticos do período colonial, produzidos pelas próprias elites indígenas, são casos exemplares sobre a temática das idades do mundo. Entre tantos outros, podemos citar a Leyenda de los Soles, relato alfabético em língua nahuatl produzido por volta de 1558, que afirma que o mundo teria passado por pelo

abordam essa temática cosmogônica como prólogo as suas histórias locais, a narrativa do códice Vindobonense se limita a tratar da criação e ordenação do mundo ou idade atual para as elites mixtecas, sem, no entanto, dar conta das possíveis idades anteriores. Essas idades anteriores por vezes são tratadas de forma sutil nos códices mixtecos, através da inclusão de personagens, conhecidos através de outros documentos coloniais como *gentes (tay)* ou agentes de primeira ordem da idade anterior, que atuam na ordenação do mundo atual ou até mesmo entram em conflito com os agentes dessa nova ordem ou mundo mixteco¹⁰⁷.

Apesar de apenas tratar da criação e ordenação da idade atual segundo as elites mixtecas, o Vindobonense demonstra que essa criação não foi uma tarefa simples de uma entidade solitária, a exemplo da cosmogonia cristã. Pelo contrário, o códice narra uma série de criações, nascimentos e cerimônias protagonizados por numerosos agentes, em diversas etapas, que tornaram o mundo propício ao aparecimento das linhagens dirigentes mixtecas.

O códice Vindobonense frequentemente representa casais, duplas ou grupos de entidades responsáveis pela nova configuração do mundo. E não entidades atuando de maneira isolada, com exceção do destaque dado às criações de Nove Vento Quetzalcoatl que ocupam parte considerável da narrativa do Vindobonense, o qual analisaremos mais adiante.

Da página 52¹⁰⁸ até a 33 do *Códice Vindobonense*, as criações de diversos seres, objetos e lugares são representados sendo levados a cabo de duas maneiras: 1— pela ação de duplas de deidades e 2— pela atuação de Nove Vento Quetzalcoatl. Da página 33 em diante, a narrativa passa a tratar de uma série de cerimônias coletivas realizadas por figuras frequentemente associadas a deuses e abandona seu enfoque nos feitos individuais de Nove Vento Quetzalcoatl ou iniciadas por duplas de deidades.

menos quatro idades anteriores, chamadas sóis, e que a humanidade atual viveria sobre a égide do quinto Sol, *Nahui Ollin* ou *4 Movimiento*. Outro manuscrito que explora fortemente a temática das diversas criações de mundo e de humanidades diferentes que o teriam habitado é o *Popol Vuh*, cuja primeira publicação, é uma versão bilíngüe em maia quiché e espanhol de 1701. A parte inicial do manuscrito relata as primeiras criações dos deuses e as humanidades que teriam sido ensaiadas e destruídas por esses mesmos deuses até a criação do homem de milho, a humanidade atual.

¹⁰⁷ Como principal exemplo dessa inclusão das idades anteriores através de seus agentes, destacamos as figuras dos homens de pedra ou *tay ñuhu*, habitantes da idade anterior, sobre os quais trataremos de forma mais extensiva no próximo capítulo dessa dissertação.

¹⁰⁸ A narrativa do lado anverso do códice Vindobonensis possui 52 páginas. Entretanto, devido ao desconhecimento de seu sentido de leitura original por muitos séculos, o manuscrito foi numerado de forma errônea, levando em conta o sentido de leitura europeu, da esquerda para direita. Como consequência dessa numeração equivocada, a primeira página do códice leva o número 52 e a última página do manuscrito está numerada como 1.

Em relação ao primeiro caso citado, das criações iniciadas através da ação de duplas de entidades, existem duas modalidades na composição dessas duplas: uma delas é a composição de duplas com forma antropomorfa com atributos masculinos, vestindo um *satu* ou taparrabo (Fig. 2.4). Em alguns casos essas



Fig 2. 4 Duas figuras masculinas com corpo pintado em negro e portando taparrabos dão início as primeiras criações. **Códice Vindobonense. p. 52.**

figuras masculinas têm sua pele representada em negro. A outra modalidade é composta por duas entidades de forma antropomorfa. Uma delas sempre portando atributos femininos, como cabelos longos, um *quechquemitl*, espécie de blusa com formato triangular, e saia. A outra, por sua vez, porta atributos masculinos, como o taparrabo, que já citamos anteriormente. Esses casais sempre desencadeiam criações de objetos ou de outras pessoas através da ação de verter tabaco em pó e oferecer copal através de sua queima em um incensário¹⁰⁹ (Figs. 2.5, 2.7 e 2.8).



Fig 2. 5 O senhor Oito Jacaré e a senhora Quatro Cachorro desencadeiam a criação de 13 pedras preciosas através de ato ritual com oferenda de tabaco e copal. **Códice Vindobonensis. p. 49.**

Na página 49 (fig 2.6) do códice Vindobonense podem ser observados dois exemplos de criações a partir de oferendas de copal e tabaco moído por dois casais, aos quais destacamos com retângulos azuis na imagem anterior.

O sentido de leitura da página é da direita para esquerda, seguindo um *bustrophedon*, o caminho formado entre as barras vermelhas do códice, que resulta em quatro colunas de informação que compõe a página. A leitura da página 49 se inicia no canto inferior direito.

¹⁰⁹ Segundo Furst, oferendas de tabaco moído e copal também estão presentes nas oferendas feitas a árvore de Apoala (p. 50), enquanto tabaco moído é aspergido em contextos de cerimônias de casamento e no estabelecimento da primeira linhagem de Apoala, nas páginas 33 e 34 do anverso do Vindobonense. Já nos códices Bodley (p.13) e Selden (p.5), o autor afirma que copal é oferecido a envoltórios colocados em templos. Cf. FURST, Leslie Jill. Skeletization in Mixtec Art: a re-evaluation. In: The art and iconography of late post-classic central Mexico. A conference at Dumbarton Oaks, 1977. BENSON, Elizabeth (org.) & BOONE, Elizabeth Hill. (ed.) Dumbarton Oaks, Washington D.C.p. 207-225.

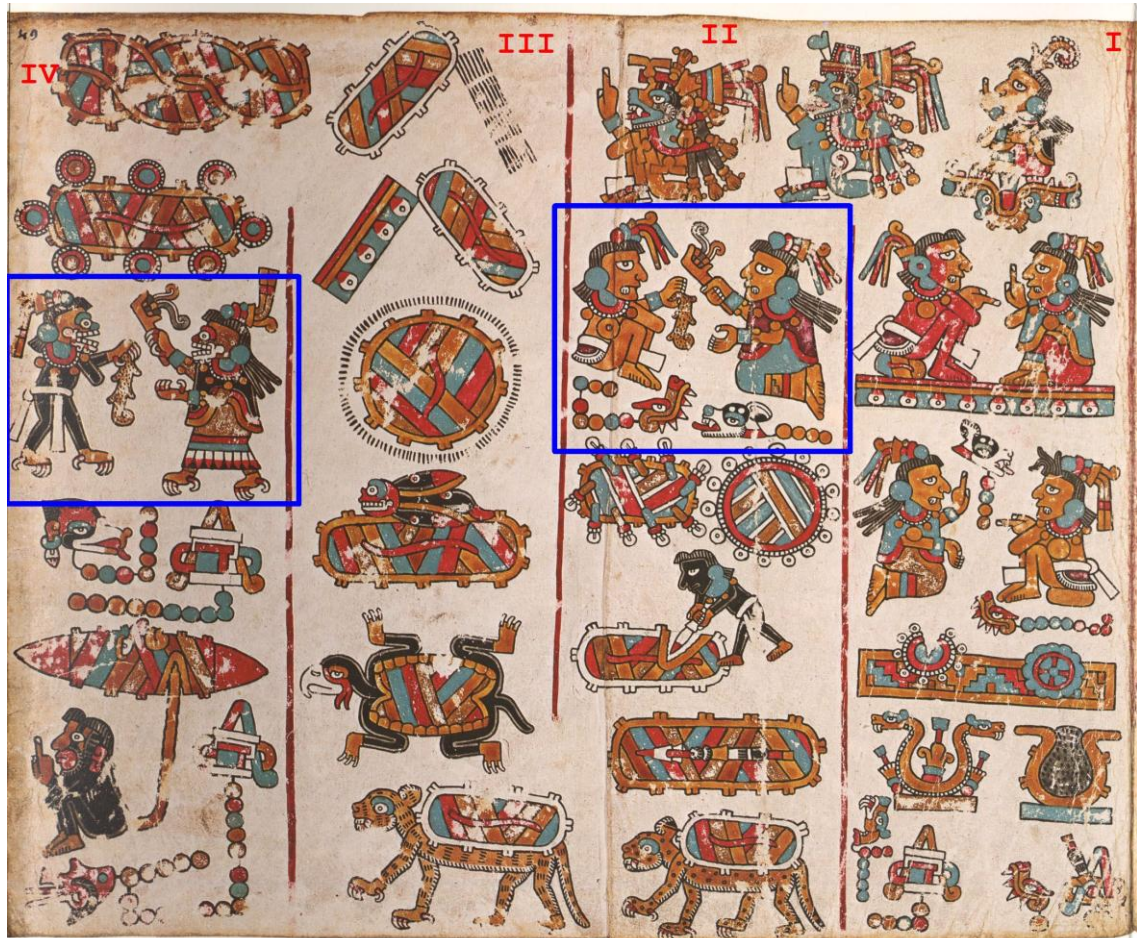


Fig 2. 6. A criação das 13 pedras pelo casal Quatro Cachorro e Oito Jacaré e nascimento de Nove Vento Quetzalcoatl, após outra ação ritual com tabaco em pó e copal, por um casal de figuras esqueletificadas. *Códice Vindobonense* p.49.

Após a criação de treze pedras preciosas, desencadeada pela ação do casal Oito Jacaré e Quatro Cachorro (Fig. 2.5), acontece no ano 10 Casa, Dia 8 Urubu um novo ritual, onde duas figuras antropomorfas, mas com uma série de características peculiares, oferecem tabaco e copal.

No detalhe proporcionado pela figura 2.7, retirado da página 49, podem ser observadas duas personagens antropomorfas. Ambas possuem mãos e pés com longas garras e seu rosto, principalmente suas mandíbulas, estão descarnadas, remetendo à representação de



Fig 2. 7 Um casal com mandíbulas descarnadas e garras oferece tabaco e copal no Ano 10 Casa, Dia 8 Urubu. *Códice Vindobonense*. p. 49

caveiras nos códices. A figura da esquerda tem seu corpo tingido de negro, veste um taparrabo preso em sua cintura, que a caracteriza como entidade masculina, e também porta um colar de turquesa e penachos em seus cabelos curtos. Sua atividade é derramar tabaco moído. Já a figura da direita, representada como entidade feminina por estar vestida com um *quechquemitl* e uma saia, também possui um colar e penachos presos a seu cabelo. Mas, ao invés de derramar tabaco, leva em sua mão direita um defumador com o qual queima copal. (Fig 2.7)

A narrativa dessa página não deixa claro se esse casal de feições esqueléticas e garras seriam a transformação da dupla mencionada anteriormente na mesma página, que conhecemos com os nomes calendário de senhor Oito Jacaré e senhora Quatro Cachorro (Fig. 2.5), realizando o mesmo tipo de ação para criar 13 pedras preciosas, ou se apenas figuram como um arquétipo de casal criador na narrativa que não são nomeados. Segundo Manuel Hermann, as mandíbulas descarnadas remetem à representação do casal Um Veado, que na página 51 do códice criam alguns dos primeiros seres da idade atual¹¹⁰. (fig. 2.8) Já Furst, afirma que as representações esqueléticas do anverso do Vindobonense devem ser pensadas como emblemas de deidades associados à geração de vida, e não como deidades do inframundo e da morte¹¹¹.

Apesar de não podermos afirmar se a dupla com feições esqueléticas da página 49 seriam um arquétipo de casal criador ou da transformação de um casal que já havia sido mencionado na narrativa, a ação ritual dessa dupla tem como consequência inequívoca o nascimento de uma figura emblemática na criação e ordenação da idade atual: Nove Vento Quetzalcoatl (Fig. 2.9).



Fig 2. 8 Casal Um Veado esparramando tabaco em pó e queimando copal. **Códice Vindobonense. p. 51**

¹¹⁰Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. *Op cit.*, 2007.p.23. O casal Um Veado que aparece pela primeira vez na página 50 do códice Vindobonense é identificado por estudiosos como o casal primordial citado por Gregorio García, em uma publicação missionária de 1729. Sobre eles, o frei afirma que “Estos dos dioses dicen haber sido principio de los demás Dioses que los indios tuvieran.” GARCÍA, fray Gregorio (1729 [1607]) *Origen de los indios en el nuevo mundo e Indias occidentales*, Madrid, Imprenta de Francisco Martínez Abad. F.326. A transcrição com ortografia modernizada é feita por Jansen. Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit.*, 1992b.

¹¹¹Cf. FURST, Jill Leslie. *Op cit.*, 1977. p.213

2.2.1 O caso de Nove Vento, Quetzalcoatl

No canto inferior esquerdo da página 49 (fig. 2.6), na coluna IV, é representado o último episódio dessa página, o nascimento de uma figura identificada pelo nome calendário Nove Vento (Fig. 2.9). O episódio ocorre no ano 10 Casa, dia 9 Vento¹¹².

Acima dessa data, encontra-se uma figura antropomorfa com o corpo representado em negro e em postura sentada. Também possui uma pintura facial particular, com uma faixa preta que cruza seus olhos e barba. Nove Vento está ligado por meio de um cordão umbilical a uma pedra, mais especificamente a um punhal de pedernal, uma lâmina afiada feita a partir de pedra, geralmente feito em obsidiana na região da Mesoamérica. O punhal de pedernal representado nesse episódio indica algum grau de animação, devido a presença de um rosto. Segundo Maarten Jansen, um cordão umbilical significa pertencimento ou filiação nos códices mixtecos¹¹³, podendo também indicar que alguém é nativo de um lugar¹¹⁴. Essa associação entre o pedernal e Nove Vento por meio de um cordão umbilical é uma maneira de demonstrar seu nascimento do pedernal. Posteriormente veremos que essa associação entre Nove Vento e seu pedernal de nascimento é essencial também para algumas de suas identificações em outros códices mixtecos, como o Zouche Nuttall, por exemplo.

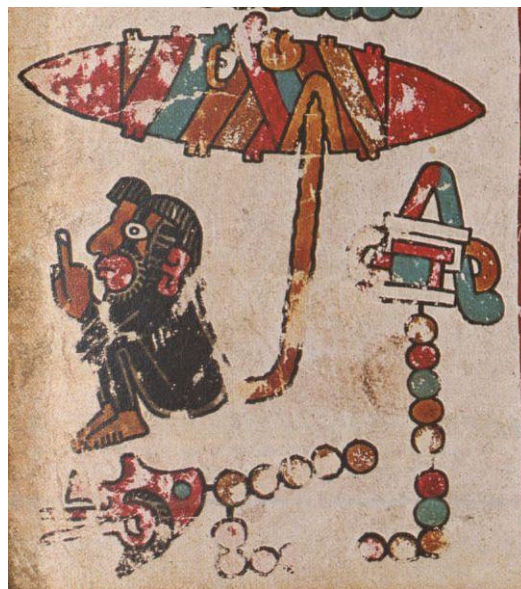


Fig 2. 9 Nascimento de Nove Vento de um grande pedernal. **Códice Vindobonense. p. 48.**

¹¹² Nos códices mixtecos, a maioria das representações de agentes são caracterizadas por seus nomes calendários, que eram representados exatamente como os dias do tonalpohualli (ou seja, havia 260 combinações possíveis devido aos 13 numerais combinados aos 20 signos do tonalli. Comumente esse nome correspondia ao dia do nascimento do senhor ao qual pertencia) e um nome pessoal - um glifo antroponímico. No caso do nascimento de Nove Vento da página 49 do anverso do Vindobonense, seu nome é tomado do dia de seu nascimento do grande pedernal, dia 9 Vento.

¹¹³ Cf. ANDERS, Ferdinand & outros. *Cronica mixteca. El Rey 8 venado, Garra de Jaguar, ou la dinastia de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1992a. p.114

¹¹⁴ Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011.p. 232

Após seu nascimento, já na página 38 do códice (Fig. 2.10), são representados os 16 atributos de Nove Vento. A página 38 do códice Vinobonense está dividida em três colunas. Nas duas primeiras colunas, da esquerda para direita, podem ser observados oito pares de figuras antropomorfas que representariam as qualidades e características de Nove Vento¹¹⁵.



Fig 2. 10 Atributos de Nove Vento e sua preparação pelos anciãos para sua primeira descida à terra. **Códice Vinobonense. p. 48.**

Após essa enunciação dos atributos de Nove Vento, no final da página 38, é representado o episódio em que Nove Vento é ataviado finalmente como Quetzalcoatl, um ente sobre humano conhecido e reverenciado cerimonialmente amplamente na Mesoamérica até o início do período colonial.

¹¹⁵ Manuel Hermann faz um breve comentário sobre alguns desses atributos de Nove Vento. Jansen faz uma leitura ao estilo paralelista ou de difrasismo. Cf. ¹¹⁵HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. Op cit, 2007. p. 24. ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vinobonensis*. Aútria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b.

No canto esquerdo superior da página, no Ano 6 Coelho, Dia 7 Flor, podem ser observadas três figuras humanas posicionadas acima de duas plataformas (Fig. 2.11). Essa duas plataformas seriam dois glifos que compõe o topônimo Lugar do Céu. No Lugar do Céu, Nove Vento, que ainda se encontra nu como representado em seu nascimento, está sentado entre duas figuras masculinas, dado que ambos vestem taparrabos. Ambas as figuras também estão caracterizadas como anciãs pois, pictoglificamente, um dente saliente indica sua senilidade. Entretanto, essas figuras não aparecem nomeadas.

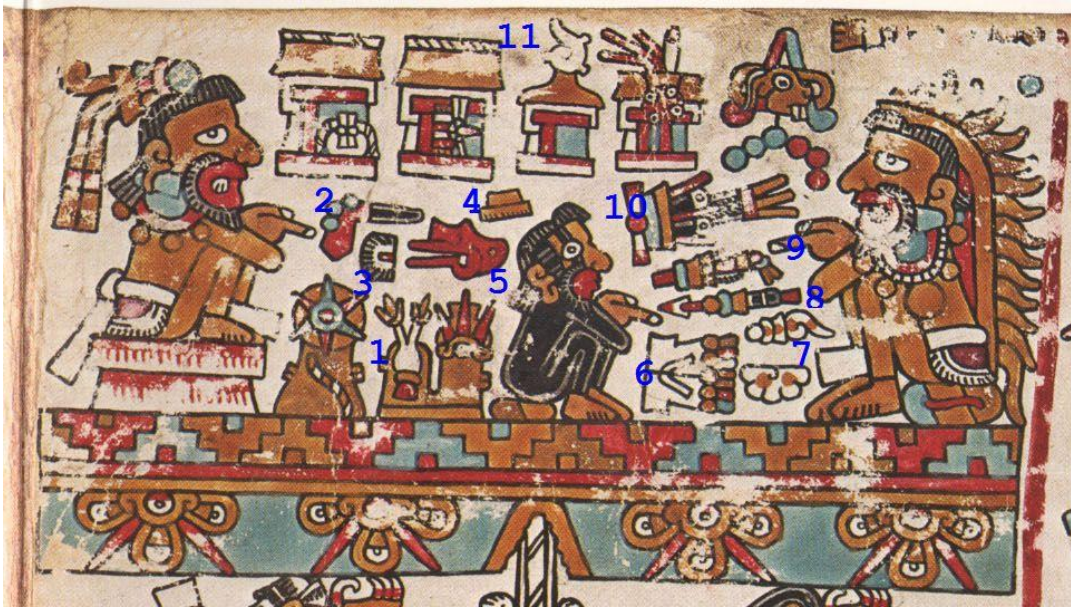


Fig 2. 11 Nove Vento recebe os atavios de Quetzalcoatl e todos os objetos de mando, necessários para a fundação dos senhorios. **Códice Vindobonense. p.48.**

Tais figuras já haviam aparecido no início do manuscrito (Fig. 2.12), em uma seção denominada por diversos estudiosos como “Prólogo no céu”, pois a primeira página do *Códice Vindobonense*, onde se encontram os primeiros seres do *Vindobonense*, caracterizada por uma enorme banda celeste.

Entre as três figuras antropomorfas encontram-se uma série de elementos com os quais é ataviado Nove Vento.(Fig. 2.11) À sua esquerda, atrás de Nove Vento estão duas representações de montanhas (1), supostamente dois topônimos. Logo acima, são representados os atavios: (2) macana, espécie de espada incrustada com turquesas, (3) uma pluma, (4) um gorro cônico e (5) uma máscara bucal de vento. Ao seu lado direito, ou à sua frente, estão um (6) xicolli, uma espécie de blusa masculina utilizada em contextos cerimoniais, (7) um caracol e uma concha que serão presos ao seu peito. Além disso, recebe uma (8) flecha, (9) um propulsor ou lança-dardos (atatl) e por fim, um tocado de plumas (10)¹¹⁶. Acima dos atavios que recebe Nove Vento, ainda estão representados uma série de quatro templos: sendo que os dois primeiros contém envoltórios, o terceiro uma concha em seu teto e o quarto, finalmente, possui um bastão em seu interior (11). Todos esses atavios aparecerão com Nove Vento no desdobramento desse episódio e, segundo Jansen e Hill Boone, representariam não somente o recebimento dos atavios de Quetzalcoatl, mas dos objetos de poder necessários para a fundação dos senhorios ou entidades políticas.¹¹⁷

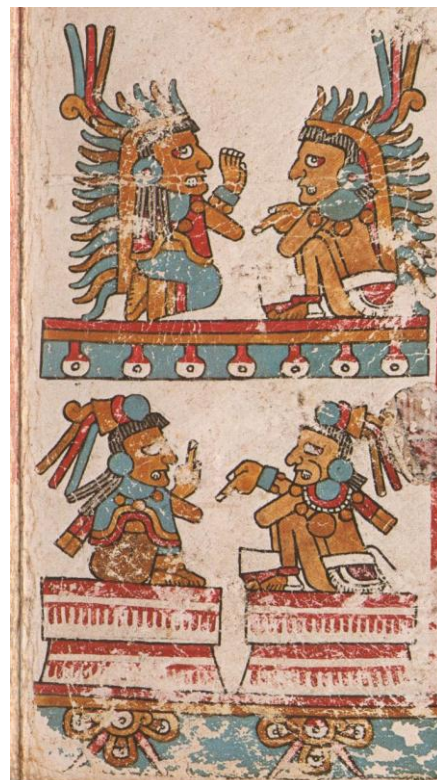


Fig 2. 12 Deidades anciãs no prólogo do céu. Códice Vindobonense. p.52.

Logo abaixo a banda celeste, vemos uma abertura ou cavidade em forma de “V” de onde sai uma corda branca de algodão com pequenos círculos, semelhantes a representação de penugens, que a rodeiam. Por essa corda, no mesmo ano 6 Coelho, mas no dia 5 Cana, aparece Nove Vento, agora ataviado como *Quetzalcoatl*, entidade do vento (Fig. 2.13). Em sua mão direita, traz papel, e, em sua mão esquerda, traz um bastão com um *quincux*, uma figura que remete às quatro direções do mundo.

Mas, a representação de Quetzalcoatl não é a única da cena pois, acima dele, descendendo do céu, encontram-se duas figuras, ataviadas com elmos: de águia, no lado

¹¹⁶ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. Op cit, 2007. p. 24. ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b. p.90-91

¹¹⁷ Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam. 1982. pp. 89-90. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. *Stories in red and Black: Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. University of Texas Press, Austin, 2000. p.89-90. Os mesmo objetos, o aparato para fogo novo, bastão quincux, um envoltório sagrado, bem como cenas paralelas a essa do Vindobonense, podem ser consultados em diversas páginas do códice Zouche Nuttall.

esquerdo superior de Nove Vento, e com elmo de serpente de fogo, ao seu lado direito. Se notarmos com atenção, essas figuras carregam templos em suas costas e ambas tem garras no lugar de suas mãos e pés. São figuras masculinas, por estarem vestidas com taparrabos. Segundo Manuel Hermann, essas duas figuras zoomorfizadas fazem referência aos duplos de Quetzalcoatl, ou seja, seus animais companheiros. Animais nos quais Quetzalcoatl poderia se transformar ou desdobrar, demonstrando sua habilidade de feiticeiro ou *nahual*¹¹⁸. Segundo Maarten Jansen, é dessa maneira, transformado como *nahual*, que Nove Vento poderia finalmente baixar à terra¹¹⁹.

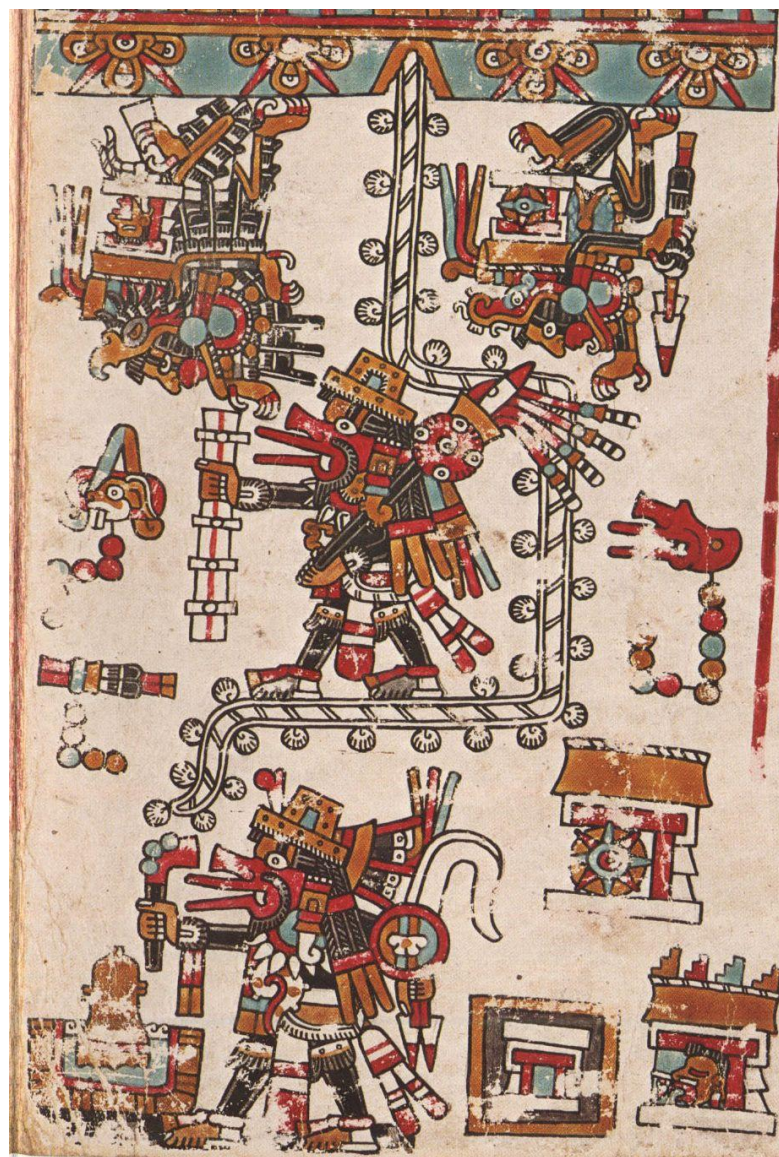


Fig 2. 13 Nove Vento Quetzalcoatl baixa a terra. Códice Vindobonense. p. 48.

¹¹⁸ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. Op cit, 2007. p. 27

¹¹⁹ Cf. ANDERS, Ferdinand & others. Op cit, 1992b. p.93.

Trataremos com detalhe da questão do nahualismo e do par metafórico que se relaciona a ele na região mixteca, águia e serpente de fogo (*yaha yahui*), no capítulo 3 dessa dissertação.

Após descer a terra, Nove Vento é recepcionado por uma comitiva de cinco figuras que já conhecemos da página 49 do códice. Entre eles estão o casal da senhora Quatro Cachorro e senhor Oito Lagarto que, como vimos anteriormente, podem ter realizado os rituais com tabaco e copal que engendraram o nascimento de Nove Vento.

A página 47 do *Vindobonense* (Fig. 2.15) está dividida em duas partes, parcialmente separadas por uma linha vermelha vertical. Na primeira coluna, da esquerda para direita, está a comitiva que recebe Nove Vento na terra e, acima disso, Nove Vento participa de outra reunião.



Fig 2. 14 Quetzalcoatl, após descer a terra, tem uma nova reunião com as deidades anciãs e, em seguida, levanta o céu e as águas primordiais. *Códice Vindobonense. p. 47.*

No canto superior direito da página 47, no mesmo ano e dia da descida de Nove Vento à terra, ano 6 Coelho, dia 5 Cana, Quetzalcoatl se reúne com quatro deidades (Fig. 2.15). À sua direita, estão duas figuras antropomorfas com elmos de serpente que também cobrem seus

corpos. Estes espíritos, como chamados pela historiografia, foram algumas das primeiras criações do *Códice Vindobonense*, criados pela casal Um Veado, na página 51 do códice. Já à direita de Quetzalcoatl, estão um casal de deidades não nomeadas, identificadas por longos tocados de plumas, que aparecem justamente na primeira página do *Vindobonense*, no Prólogo do Céu (Fig. 2.12).



Fig 2. 15 Nove Vento, após baixar a terra, se reúne e é instruído por deidades anciãs.

Códice Vindobonense. p. 47.

Após essa reunião, em um cena que ocupa boa parte do espaço da página 47, já na coluna II, Quetzalcoatl cumpre uma de suas funções exclusivas do manuscrito: ele se torna o encarregado de levantar os céus.



Fig 2. 16 Nove Vento Quetzalcoatl sustenta uma banda celeste e outra faixa de água marinha.

Códice Vindobonense. p.47.

O episódio ocorre no ano 10 Casa, dia 2 Chuva. Nessa cena (Fig. 2.16), o único agente representado é Nove Vento Quetzalcoatl, cujo tamanho de sua representação é a maior de todo o manuscrito. À direita de Quetzalcoatl, estão representados o ano e dia do episódio e, a sua esquerda, seu nome calendário. Acima de Nove Vento Quetzalcoatl, mais precisamente sobre suas costas, aparecem dois glifos unidos. O primeiro deles é uma banda celeste, pintada em azul com vários glifos de Vênus. Normalmente as estrelas são representadas pictograficamente como olhos estelares, ou seja como círculos pintados em vermelho e branco e com outro pequeno círculo em seu centro, o que o assemelha a representação de um olho. A representação do planeta Vênus, incorpora essas representações de olhos estelares, quatro deles, mas que são contornadas em amarelo e de onde irradiam feixes vermelhos. Acima da banda celeste está representada uma faixa de água marinha. Em seu entorno são representados uma série de círculos brancos, que remetem ao glifo *xihutl*, ou uma conta de turquesa e são elementos comuns que compõe glifos relacionados a água, dando a sensação de movimento da água. No interior dessa faixa de água podem ser observados conchas marinhas.

Essa cena ou episódio vem sendo interpretada pela historiografia desses manuscritos de maneiras muito distintas. Nowotny propõe que Quetzalcoatl estaria levantando as águas de um cataclismo ou dilúvio que havia exterminado a muitos deuses, segundo relata um texto missionários colonial, para em seguida, fazer surgir de novo o céu e a terra¹²⁰. Já Furst, interpreta que Quetzalcoatl, nesse contexto, seria o encarregado mixteco de sustentar o céu, de maneira semelhante aos *bacab* maias, entidades ou deidades que segundo os maias estariam incumbidas de carregar o cosmos, sustentando o céu.¹²¹ Já Maarten Jansen, assumindo que a narrativa do Vindobonense não tem relação com algum cataclismo prévio, como propôs Nowotny, e, através de relatos etnográficos, defende que a banda celeste e de água simplesmente entram em composição para formar algo semelhante ao conceito de “água celeste”, uma referência à chuva. Quetzalcoatl, portanto, não apenas sustentaria o céu, mas seria o encarregado de trazer o céu com água, que preencheria todos os glifos de natureza aquática que se encontram após esse episódio.¹²²

Apesar das diversas possibilidades interpretativas, todas elas apontam para a centralidade ou destaque desse episódio na narrativa do *Vindobonense*. Acreditamos que esse

¹²⁰ NOWOTNY, Karl A. *Tlacuilolli: Style and contents of the mexican pictorial manuscripts with a catalog of the Borgia group*. University of Oklahoma Press, Norman. English version, 2005. p.50

¹²¹ FURST, Jill. *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany. 1978^a. p.109.

¹²² JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam. 1982. pp.151-153

episódio cumpre um papel narrativo importante, pois após o levantamento do céu, ou a distribuição das águas para toda a Mixteca, são representados ao longo de nove páginas do códice (Códice Vindobonense pp. 47-38) aproximadamente 200 topônimos. Alguns deles são acompanhados por datas, que segundo Elizabeth Hill Boone, seriam lugares trazidos à tona pela ação de Nove Vento¹²³. Dessa maneira, gradativamente, os acontecimentos representados no *Vindobonense* ganham maior precisão de onde ocorrem, através da representação de datas e topônimos associados às ações de seus agentes.

Justamente, é depois desse episódio e após essa longa lista de topônimos e suas datas, que as marcações espaciais, ou a precisão de onde ocorrem determinados episódios, passam a fazer parte da estrutura narrativa do códice. Até a página 38 do códice, a maioria dos episódios não precisava onde dado evento ocorreu especificamente. Muitas vezes, nem sequer era representado algum elemento toponímico conjugado aos elementos temporais e aos agentes de cada episódio. Pode-se presumir, logicamente, que toda a narrativa do Vindobonense, até a descida de Quetzalcoatl do céu e anterior à sua ação de levantar a banda celeste, havia se passado no céu. Após os episódios aqui relatados, protagonizados por Quetzalcoatl, a narrativa dos eventos desloca-se para a terra.

Independente de essa hipótese ser passível de discussão, após Quetzalcoatl carregar a banda celeste e possivelmente dar origem a muitos lugares identificados pelos 200 topônimos representados pelo códice, os episódios do *Vindobonense* ganham progressivamente maior precisão geográfica e política. Muitos acontecimento e cerimônias cruciais para dar continuidade à tarefa de ordenação do mundo criado e da primeira saída do sol passam a ocorrer mais especificamente em Apoala ou *Yuta Tnoho*, um senhorio citado por diversas fontes coloniais como lugar de origem dos senhores mixtecos.

À guisa de conclusão, optamos por tratar do caso de Nove Vento Quetzalcoatl de maneira separada de outras entidades normalmente consideradas como deuses pelos estudiosos desses manuscritos, justamente pela grande participação desse agente na narrativa do *Vindobonense*. Além dos episódios aqui analisados, Nove Vento ainda aparece como protagonista ou participante de pelo menos 9 episódios no anverso do *Vindobonense*¹²⁴, totalizando 12 aparições, como pode ser observado na tabela abaixo.

¹²³ BOONE, Elizabeth Hill. *Op cit*, 2000. p. 93.

¹²⁴ Três autores já mapearam as aparições e o papel de Nove Vento no Códice Vindobonense. Cf. CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la Mixteca*. Tomos I y II. FCE, México, 1977-1979). FURST, Jill. *Op cit*, 1978a ; JANSEN, Maarten. *Op cit*, 1982.

Tabela 1: Episódios do anverso do Códice Vindobonense dos quais participa Nove Vento Quetzalcoatl

Página 49	Nascimento de Nove Vento de um pedernal
Página 48	Descrição dos atributos de Nove Vento; Preparação da indumentária de Quetzalcoatl e sua descida a terra.
Página 47	Nove Vento ergue o mar primordial e faz surgir a Mixteca. Após seu ato, das páginas 46 até 38, surgem diversos lugares associados a datas.
Página 38	Reunião com os <i>ñuhu</i> , espíritos da terra, para a preparação do surgimento dos senhores que sairão da árvore de Apoala na página seguinte.
Página 35	Nove Vento intermedia e arranja o casamento entre a senhora Nove Jacaré e o senhor Cinco Vento, que fundarão o senhorio de Apoala.
Páginas 34 e 33	Nove Vento realiza oferenda ao casal ancião Um Erva e Um Águia
Página 32	Nove Vento realiza a primeira cerimônia de Fogo Novo do códice
Página 31	Nove Vento participa da fundação dos templos
Página 30	Nove Vento participa da cerimônia de perfuração das orelhas e do recebimento de sobrenomes juntamente a outras deidades
Página 25	Nove Vento participa da cerimônia do pulque juntamente com outras deidades
Página 24	Nove Vento participa da cerimônia de ingestão dos cogumelos antes da primeira saída do Sol.
Página 10	Participa da nona cerimônia de Fogo Novo, que inaugura os senhorios da região do deus da Chuva, <i>Dzavui</i> , identificada como a Mixteca.

Além de seu papel de destaque na narrativa do Vindobonense, o caso de Quetzalcoatl se torna especial, pois é o único, dentro dessa categoria de agentes caracterizados por diversos especialistas como deuses, que é representado nascendo e, posteriormente, nos códices genealógico-históricos é representado como envoltório ou fardo, um objeto criado a partir de pequenas imagens antropomorfas feitas em pedras ou objetos relacionados à entidade do qual era representante, que por sua vez eram envolvidos e amarrados em tecidos e depositados nos templos de cada senhorio, como sua entidade patrona. Trataremos desse contexto específico de aparição de Nove Vento, como fardo, ao final desse capítulo, quando analisaremos os contextos narrativos de alguns agentes apresentados Vindobonense já em outros códices mixtecos, de índole mais histórica-genealógica.

2.2.2 A grande convenção

Como mencionamos anteriormente, o *Códice Vindobonense* frequentemente representa casais, duplas ou grupos de entidades responsáveis pela nova configuração do mundo, mais do que entidades atuando de maneira isolada, com exceção talvez do destaque dado às criações de Nove Vento Quetzalcoatl.

Após as primeiras criações feitas por casais ou duplas (Vindobonense pp 52-48), e de Nove Vento levantar a banda celeste e fazer surgir as diversas localidades em que iriam ser fundados os senhorios mixtecos (Vindobonense pp. 47-38), a partir da página 33, é notável um novo padrão narrativo do códice. A partir daí a ordenação da idade atual passa a ser uma tarefa coletiva.

A seguir examinaremos como atuam, em grupo, personagens recorrentemente identificados como deidades pela historiografia. Os atos iniciados por esse grupo de supostas deidades culminam com a primeira saída do Sol (Vindobonense p. 23) e abrem caminho para a realização das cerimônias de fogo novo¹²⁵, que fundam os diversos senhorios da mixteca durante o pós-clássico, e representam a parte final da narrativa do *Vindobonense* (Vindobonense pp. 22-1).

Nas páginas 33 e 32 são representadas 28 figuras antropomorfas ricamente ataviadas. Muitas delas são apresentadas pela primeira vez na narrativa do Vindobonense através desse episódio (Figs. 2.17, 2.18). Fazem parte desse grupo figuras frequentemente identificadas como deidades pelos estudiosos dos códices mixtecos. Essa é, portanto, a primeira grande reunião entre essas entidades. Como veremos adiante, esses agentes também aparecem em episódios cruciais dos códices histórico-genealógicos, como os códices *Bodley*, *Colombino Becker*, *Selden* e *Zouche Nuttall*.

A reunião, representada já no início da página 33 (I), é convocada pelos senhores Quatro Serpente e Sete Serpente no ano 10 Casa, Dia 4 Serpente¹²⁶.

¹²⁵ Apesar de nos referirmos à essa última sessão do Vindobonense, que ocorre após a primeira saída do sol, como cerimônias de fogo novo, assim como propôs Maarten Jansen no explicativo do códice Vindobonense, estamos de acordo com Boone de que as cerimônias apresentadas no anverso do Vindobonense tinham como um de seus aspectos o acendimento do fogo novo, mas possuíam mais elementos além desse. Segundo a autora, as cerimônias de fogo novo do Vindobonense eram rituais pelos quais os territórios eram organizados social e politicamente e não devem ser confundidos com as cerimônias mexica que ocorriam a cada 52 anos, ao final de um ciclo do *xiuhpohualli*. Cf. BOONE, Elizabeth H. Bringing polity to place: Aztec and mixtec foundation rituals. In: *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*. VEGA SOSA, Constanza (coord.) Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000. pp 547-573.

¹²⁶ Nesse caso, o glifo que identifica o dia em que teria ocorrido o episódio também é utilizado para compor o nome do personagem apresentado. Sabemos que seu nome é Quatro Serpente, pois essa pessoa já havia aparecido anteriormente na página 51 do manuscrito.



Fig 2.17 Reunião convocada pelos senhores Quatro e Sete Serpente. Códice Vindobonense. p. 33



Fig 2.18 Reunião convocada pelos senhores Quatro e Sete Serpente. Códice Vindobonense. p. 32

Para fins analíticos, numeramos a sequência de senhores listada nas páginas 33 e 32. Quatro Serpente e Sete Serpente estão sendo considerados como dupla, a qual numeramos como 1.

Tabela 2 Lista dos yya mencionados nas págs. 33 e 32 do Códice Vindobonense

1	Senhores Quatro e Sete Serpente	16	Senhor Sete Vento
2	Senhora Nove Cana	17	Senhora Oito Veado
3	Senhor Dois Cachorro	18	Senhora Cinco Morte
4	Senhor Quatro Movimento	19	Senhor Um Jacaré
5	Senhor Sete Flor	20	Senhora Treze Flor
6	Senhora Um Águia	21	Senhor Quatro Morte
7	Senhora Nove Erva	22	Senhor Quatro Veado
8	Senhor Sete Chuva	23	Senhor Um Jacaré
9	Senhora Doze Urubu	24	Senhora Treze Flor
10	Senhor Sete Vento	25	Senhora Dois Flor
11	Senhor Sete Movimento	26	Senhora Três Jacaré
12	Senhor Sete Movimento	27	Senhora Seis Águia
13	Senhora Doze Urubu		
14	Senhor Dez Lagarto		
15	Senhora Onze Serpente		

Nessa reunião participam tanto figuras antropomorfas masculinas, quanto femininas. A maioria delas são representadas ricamente ataviadas, com colares de turquesa e toucados com plumas ou de aspecto zoomorfo, como águias, serpentes ou jacarés. Tanto as figuras femininas quanto as masculinas são representadas sentadas, mas se diferem em seu gestual. Enquanto as figuras antropomorfas masculinas levam os braços cruzados acima de suas pernas, apenas com o dedo da mão esquerda levantado, as figuras femininas apresentam ambos os braços estendidos. Segundo Maarten Jansen, de maneira geral, a primeira posição mencionada se relacionaria a noções de respeito e reverência, enquanto a posição dos dois braços estendidas com uma mão apontada para cima e outra para baixo, se relacionaria ao ato de venerar.¹²⁷ Entretanto, é importante ressaltar que esses gestos não estão sempre associados ao gênero das personagens nos códices, mas sim, ao contexto de cada episódio.

¹²⁷ Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011. pp.226-229

A maioria dessas personagens não havia sido ainda representada nos códices, demonstrando, provavelmente, que são pessoas mais antigas do que a história narrada no manuscrito, ou que não seria importante representar seu surgimento na história. Independente de qual seja a motivação para a omissão da informação sobre a origem dessas entidades no *Vindobonense*, é interessante notar que algumas delas já haviam sido representadas em sua narrativa. São os casos dos senhores Quatro e Sete Serpente (1) que encabeçam a reunião, o senhor Sete Flor (5) e da senhora Treze Flor (24).



Fig 2. 19 Senhor Sete Flor e Senhora Treze Flor, após saírem da Árvore Branca do Vale do Copal Ardente. **Códice Vindobonense p. 36.**

O senhor Sete Flor (5) e a senhora Treze Flor (24), parecem ser os mesmos personagens representados anteriormente na página 36 do códice Vindobonense (Fig.2.19), sendo alguns dos senhores que surgiram da Árvore Branca do Vale do Copal Ardente (Fig.2.20). Esse episódio é considerado, por diversos especialistas, como análogo à história de origem sobre os primeiros governantes mixtecos, mencionada por Burgoa:

(...) con las venas de este río [de Apoala] crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques, varón, y hembra, que fingen sus ilusorios sueños, y de aquí por generación se aumentaron, y extendieron poblando un dilatado reino.¹²⁸

De fato, a senhora Treze Flor ainda aparece no Vindobonense contraindo matrimônio com o senhor Um Flor, tornando-se pais da senhora Nove Jacaré, que por sua vez funda o senhorio de Apoala (Yuta Tnoho) juntamente com o senhor Cinco Vento (Vindobonense p. 35). Nos códices Bodley (p.40) e Zouche Nuttall (p.36), o casal Um Flor e Treze Flor, também aparecem como ancestrais do senhorio de Apoala.

¹²⁸ BURGOA, Francisco de. *Geográfica Descripción (...) de esta Provincia de Antequera, Valle de Guaxaca*, 2 vols, Biblioteca Porrúa, 97, 98, México, Porrúa, 1989 [1674]. p.274

Já os senhores Quatro e Sete Serpente (1), que encabeçam a reunião da página 33 (Fig. 2.17), também já haviam sido mencionados na narrativa do Vindobonense. Na página 51 do códice, aparecem como alguns dos primeiros seres criados pelo casal Um Veado (fig. 2.21). Como nota Maarten Jansen¹²⁹, os nomes calendário desses dois senhores são citados na Relação de Tilantongo: “Y los dioses a quien adoraban eran ídolos de madera y piedras, los cuales ídolos llamaron en lengua mixteca QUYOSAYO y, en mexicano, TEUTL, que en castellano quiere decir “dios”. ”¹³⁰

O que esse fragmento retirado da *Relación de Tilantongo* de 1579 nos informa é o nome dado a entidade do senhorio de Tilantongo. Entretanto, diferentemente do que afirma o autor da relação, *Quyosayo* não é um conceito equivalente ao de *Teotl*, em náhuatl, mas sim, a conjunção de dois nomes calendário, com os quais se nomeavam a entidade patrona de Tilantongo. *Quyo*, em mixteco, significa Quatro Serpente, e *Sayo*, Sete Serpente, ou seja, nomes equivalentes às figuras que quase sempre estão representadas como duplas nos códices mixtecos e encabeçam o episódio da primeira grande reunião no códice Vindobonense.



Fig 2. 20 Árvore Branca do Vale do Copal Ardente, de onde saem 52 pessoas. Códice Vindobonense. p. 37



Fig 2. 21 Senhor Sete Serpente e Senhor Quatro Serpente. Códice Vindobonense. p. 51

¹²⁹ Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2 vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam, 1982. p.283

¹³⁰ ACUÑA, Rene. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, tomos I y II*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984. p. 232

Essa correspondência entre os nomes calendários de algumas figuras antropomorfas nos códices mixtecos e os nomes dados as entidades patronas de alguns *ñuu* nos documentos coloniais produzidos sobre a Mixteca, somada aos atavios que alguns personagens usam de iconografia semelhante àquela das deidades do Centro do México, pareceria reforçar o argumento de que os agentes representados na narrativa do códice Vindobonense seriam deidades, seus sacerdotes representantes ou suas personificações ou *ixptla*.

Por exemplo, o senhor Sete Chuva (8) que também aparece nessa reunião das páginas 33.32 do *Vindobonense*, no *Códice Zouche Nuttall* aparece como entidade patrona da dinastia de Zaachila (Fig. 2.22). Mas, devido a sua indumentária, diversos autores o apontam como sendo a entidade mixteca correspondente ao deus Xipe, o esfolado, pois porta uma nariguera pintada em branco e vermelho e um tocado representando papel em branco, vermelho e azul. No *Códice Zouche Nuttall*, Sete Chuva ainda aparece vestindo uma pele humana, perceptível pelas mãos que ficam pendentes, um dos atavios mais representantes de Xipe¹³¹. (Fig. 2.22)

Essa gama de possibilidades classificatórias levou os diversos autores que estudaram a narrativa do *Vindobonense*, ou apenas algumas de suas páginas, como as páginas 33 e 32, que agora analisamos, a classificar as pessoas representadas nessa primeira grande reunião do *Códice Vindobonense* de maneira igualmente diversa.

Alfonso Caso lista as 28 figuras dispostas nas páginas 33 e 32 e as considera deidades, procurando sempre correspondências com as supostas entidades do panteão nahua, quando as analisa individualmente em seu dicionário biográfico¹³². Nowotny é menos categórico

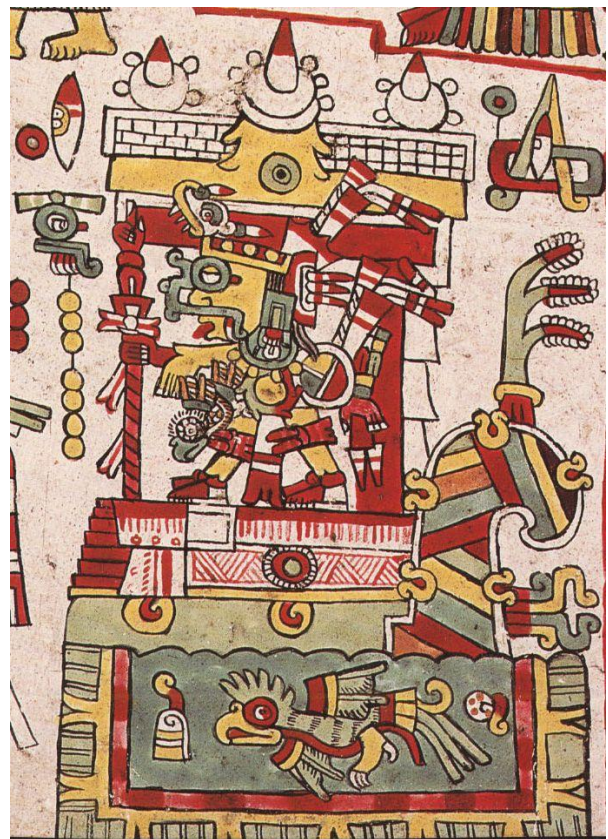


Fig 2. 22 Sete Chuva como patrono da dinastia de Zaachila.
Códice Zouche Nuttall. p.33

¹³¹ No entanto, é interessante notar que a representação de Sete Chuva no códice Zouche Nuttall parece combinar a indumentária de Xipe com a máscara de Tláloc ou Dzavui, a deidade da chuva e patrono da região mixteca no geral.

¹³² Cf. CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la Mixteca*. Tomos I y II. FCE, México, 1977-1979).

que Alfonso Caso e afirma ser impossível determinar se as figuras listadas se tratariam de deidades ou seus sacerdotes vestidos como as deidades, devido à maneira como o códice representa tais figuras. Mas nota que, sobretudo aquelas pessoas representadas na página 32, reaparecem entre as páginas 5 até 1 do *Vindobonense* associados a topônimos e datas¹³³. Menos categórico ainda, Maarten Jansen, nomeia as páginas 33 e 32 como um novo grupo de senhores associados a Apoala, fazendo alusão talvez ao título que receberiam tanto as deidades quanto os senhores mixtecos, de *yya* ou *senhor governante*, segundo o dicionário de Alvarado¹³⁴. Manuel Hermann Lejarazu, justamente devido à presença de diversos nomes calendários correspondentes, tanto no códice *Vindobonense*, quanto nas fontes coloniais alfabéticas sobre a mixteca, classifica esse episódio como uma junta entre deuses¹³⁵.

Esse tipo de dificuldade classificatória se agrava ainda mais, quando alguns agentes representados no *Vindobonense* também se fazem presentes nas narrativas dos códices histórico-genealógicos. Como o *Códice Vinodobense* representa uma história cosmogônica, seus agentes são recorrentemente tratados como deidades. Já quando reaparecem nas narrativas de outros códices, tais como *Bodley* ou o *Selden*, em muitos episódios essas figuras são classificadas como sacerdotes ou como personificadores de deuses ou *ixptla*, uma figura humana que leva o mesmo nome calendário, bem como os atributos de certas divindades.¹³⁶ Segundo Mary Elizabeth Smith, nos códices histórico-genealógicos, se torna relativamente simples reconhecer alguns agentes não humanos, como aqueles que haviam feito parte do *Códice Vindobonense*, pois suas aparições se dão em períodos prolongados temporalmente, que seriam extremamente improváveis para um período de vida humana¹³⁷.

Entretando, gostaríamos de ressaltar, que as próprias representações dos códices nem sempre dão ênfase à natureza dessas figuras; se seriam somente governantes, especialistas rituais vestidos como deidades ou outras modalidades de agentes. Quando as figuras antropomorfas são representadas com atributos relacionados à divindades, como seus atavios, e ainda são associados aos mesmos nomes calendários das entidades supostamente não humanas que haviam aparecido no *Vindobonense*, fica claro que a intenção na representação é a de atribuir àquela figura os mesmos atributos ou potência de um agente politicamente ou

¹³³ Cf. NOWOTNY, Karl A. *Tlacuilolli: Style and contents of the mexican pictorial manuscripts with a catalog of the Borgia group*. University of Oklahoma Press, Norman. English version, 2005.

¹³⁴ ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Aútria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b. p. 124.

¹³⁵ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. *Op cit*, 2007. p.40-41.

¹³⁶ SMITH, Mary Elizabeth. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps*. University of Oklahoma Press, Norman, 1973b. p.30.

¹³⁷ *Ibidem*.

simbolicamente proeminente, de maneira a serem quase completamente identificáveis entre si, e, portanto, sendo o mesmo personagem representado em dois códices distintos ou dentro do mesmo manuscrito.

Em muitos casos, portanto, não existe uma distinção clara entre o que é metáfora ou metonímia nos códices, ou seja, se em um dado episódio está envolvido um especialista ritual, representante de uma entidade não humana, ou a própria entidade não humana. As representações dos códices, frequentemente enfatizam justamente a não diferenciação entre essas categorias. Nesse sentido, deve ser considerado que, se no próprio manuscrito não é possível fazer tal distinção, essa suposta indistinção é intencional, importando mais as ações desenvolvidas pelo agente e o significado dessas ações do que deixar claro a natureza de seus personagens. Por exemplo, quando a senhora Nove Erva, considerada como a entidade responsável pelo Templo da Morte, ou a cova funerária dos senhores mixtecos, é representada nos códices, quase sempre possui o mesmo complexo iconográfico. Também é frequentemente associada ao Templo da Morte e também a seu nome calendário, Nove Erva. Portanto, essa representação é o diagnóstico da agência dessa entidade, não importando se trata-se da mesma pessoa, Nove Erva, que ajudou na criação da idade atual, segundo os mixtecos, ou um de seus sacerdotes. Além disso, em alguns contextos narrativos, como veremos adiante nos códices genealógico-históricos, são representados vários mecanismos comunicativos entre governantes e entidades não humanas, que parecem deixar claro que existe alguma diferenciação entre tais personagens e, portanto, a dificuldade de interação entre eles, que somente é solucionada por meio de ações rituais, como veremos no capítulo 3 dessa dissertação, quando discutiremos o nahualismo, enquanto técnica de comunicação.

Retornando a análise dos agentes envolvidos na reunião representada nas páginas 33 e 32 do *Vindobonense*, cabe ainda mencionar que nessa mesma lista de figuras, convocadas para a reunião por Quatro e Sete Serpente, estão diversos agentes que também participam algumas vezes de momentos narrativos importantes nos códices histórico-genealógicos. São eles: os próprios Senhor Quatro e Senhor Sete Serpente (1), Senhora Nove Cana (2), Senhora Um Águia (6) e Senhora Nove Erva (7).

Aqui é importante ressaltar o papel narrativo que cumpre esse episódio e não o caráter singular de cada entidade representada nessa cena. Pois, após essa grande junta, se desenvolve uma série de cerimônias, que envolvem tanto as próprias entidades que apareceram pela primeira vez nas páginas 33 e 32 do *Vindobonense*, quanto outras que já haviam sido anteriormente apresentadas na narrativa. Ao que parece a reunião convocada por Quatro e Sete Serpente demonstra a necessidade de ações conjuntas e do esforço coletivo para a

realização dos diversos eventos que culminam com a primeira saída do Sol, na página 23 do *Vindobonense*. Entretanto, os personagens ali representados não são os únicos vetores ou partícipes desse processo.

Após a reunião convocada por Quatro e Sete Serpente são representadas as seguintes cerimônias, como nomeadas pelos estudiosos desse códice¹³⁸:

— **Primeira cerimônia de Fogo Novo:** realizada por Nove Vento, Quetzalcoatl e que inaugurava uma série de templos e temazcais. (pp.32-31)

— **Cerimônia de perfuração das orelhas e recepção dos sobrenomes:** nessa reunião celebrada por Nove Vento e Dois Cachorro, 44 senhores e senhoras recebem seus sobrenomes. Essa cerimônia conjuga personagens que haviam saído da árvore branca do Vale do Tabaco Ardente e aqueles que haviam sido convocados por Quatro e Sete Serpente. (pp.30-27)

— **Ritual da Chuva e do Milho:** cerimônias realizadas por ñuhus e por figuras antropomorfas com atributos de *Dzavui* ou *Tláloc*, entidade da chuva. Seus nomes calendários indicam que são os mesmos personagens que estavam na reunião com Quatro Serpente e Sete Serpente, mas também alguns senhores saídos da árvore branca. (pp. 27-26)

— **Ritual do Pulque:** Cerimônia preparada por Dois Cachorro, com a ajuda de ñuhu e outras figuras antropomorfas. Nessa cerimônia, 12 entidades tomam pulque, servido pelas senhoras Dois Flor e Cinco Lagarto. (p.25)

— **Ritual dos cogumelos alucinantes:** presidida por Nove Vento Quetzalcoatl e Dois Cachorro. Ritual de ingestão de cogumelos pelos senhores que estavam na reunião com Quatro Serpente e Sete Serpente, mas também alguns senhores saídos da árvore branca. (p.24)

— **Primeira saída do Sol:** alguns senhores presidem a primeira saída do Sol, nomeado Um Flor. (p.23)

A seguir analisaremos em detalhe apenas uma dessas cerimônias para analisar como atuam em conjunto uma série de agentes no *Códice Vindobonense*. A escolha dessa cerimônia foi feita porque essa cena combina diversos elementos que também estão presentes em outras cerimônias do *Vindobonense*, como seus agentes e lugar de ocorrência, mas também por ser uma das cerimônias com a leitura de seus elementos individuais mais consolidada entre os estudiosos que analisaram esse manuscrito.

¹³⁸ Aqui usamos os nomes das cerimônias como propostos por Jansen. Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Ibidem*. 1992b.

2.2.3 A cerimônia do *pulque*

A cerimônia do *pulque* está representada na página 25 do anverso do códice Vindobonense. A página está parcialmente dividida por uma linha vermelha vertical, conformando duas colunas de leitura à maneira de *bustrophedon*. (Fig. 2.23)



Fig. 2.23 A cerimônia do *pulque*. Códice Vindobonense, p. 25.

O sentido de leitura da página é o mesmo do códice, da direita para esquerda, seguindo o *bustrophedon*. A narrativa da cerimônia começa no canto inferior direito da página. A cerimônia se inicia no dia 5 Vento do Ano 7 Coelho, mas o primeiro glifo da página é justamente um topônimo. Tal topônimo é composto por um rio, representado como uma composição retangular, apresentado em vista em corte, ou seja, a representação de um corte perpendicular ao sentido do leito do rio que permite a visualização de seu interior, proporcionada por essa solução gráfica¹³⁹. No centro do rio pode ser observada uma mão que

¹³⁹ Para os princípios e prioridades que guiavam as soluções figurativas nos sistema de escrita mixteco-nahua. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Os códices mexicanos: soluções figurativas a serviço da escrita pictográfica*. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 14: 241-258, 2004.

segura ou puxa um feixe de plumas. Esse glifo composto significa *Yuta*, ou rio, e *Tnoho*, que significa tanto o verbo arrancar ou o conceito de linhagem. Na gramática de Antonio de los Reyes, *Yuta Tnoho* é o nome em mixteco para o senhorio de Apoala.¹⁴⁰ É necessário destacar que Apoala aparece como lugar de origem dos primeiros senhores em muitos documentos coloniais. No contexto do códice Vindobonense, é o lugar onde se realizam todas as cerimônias, após a convocação feita pelos senhores Quatro e Sete Serpente.

Acima do topônimo de *Yuta Tnoho*, e próximo as datas do episódio, começa a ser descrito uma série de agentes que participam da preparação da cerimônia. Numeramos para fins analíticos os agentes envolvidos na preparação e também cerimônia do *pulque*, em duplas ou individualmente.

Tabela 3. Participantes da cerimônia do *pulque*. Códice Vindobonense, p.25

1	Par de <i>Ñuhu</i>	7	Senhor Nove Vento	13	Senhor Sete Veado
2	Senhor Dois Cachorro	8	Senhor Sete Movimento	14	Senhor Sete Flor
3	Figuras humanas não nomeadas	9	Senhor Sete Chuva	15	Senhora Um Água
4	11 Serpente, pulque	10	Senhor Sete Vento	16	Senhor Um Morte
5	Senhoras Dois Flor e Três Jacaré	11	Senhor Um Jacaré	17	Senhora Nove Erva
6	Senhor Dois Cachorro	12	Senhor Nove Movimento		

Ao lado dos glifos do dia e ano, encontram-se duas figuras que possuem apenas cabeça, tronco e braços (1). Estão pintadas em vermelho e pela superfície de seus corpos, como sua cabeça e braços, possuem pequenas protuberâncias, representando sua textura áspera ou pedregosa, semelhantes àsquelas dos glifos de *tetl*, ou pedra. De sua boca saem dentes longos, semelhantes aquelas presas utilizadas nas representações de *Dzavui* ou *Tlálloc*. Essas figuras com traços antropomorfos e textura de pedra e com dentes compridos e salientes são conhecidos como *ñuhu*.

¹⁴⁰ REYES, A. de los. (1976 [1593]), *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville.

O nome dessas figuras foi descoberto por Mary Elizabeth Smith, em seu estudo sobre as glosas dos códices *Muro* e *Sanchiz Sólis*, através do estudo dos nomes pessoais dos senhores¹⁴¹. Nesses códices, figuras quem combinavam traços antropomorfos, mas com sua superfície representada como pedra, formavam parte dos nomes pessoais dos senhores e recebiam o nome de *ñuhu*.

Como já mencionamos no início desse capítulo, no dicionário de Alvarado a palavra *ñuhu*, dependendo do tom, pode significar terra, fogo e Deus¹⁴². Justamente por essa gama de significados, *ñuhu* vem sendo utilizado pela historiografia como um conceito geral mixteco para designar seres considerados sagrados, algo parecido com o conceito de *Teotl*, da língua nahuatl. Já a documentação colonial raramente toca nesse termo, o que torna ainda mais difícil a compreensão de seu papel para os mixtecos. Segundo Kevin Terraciano, *ñuhu* era um termo que no período colonial era utilizado para designar imagens feitas em pedra de jade ou turquesa, consideradas como ídolos pelos espanhóis. Essas imagens eram frequentemente envolvidas em panos, de maneira a formar envoltórios. Entretanto, é importante notar que nas fontes coloniais *ñuhu* não aparece de maneira a designar as entidades patronas de cada senhorio. Essas entidades eram conhecidas por meio de nomes compostos a partir do calendário de 260 dias. Ou seja, seria mais importante nomear essas entidades, a maneira como se faziam com as pessoas, do que utilizar um termo que demonstre uma separação ontológica entre humanos e não humanos, e que, portanto essas imagens de pedra, envolvidas em tecidos, eram também consideradas pessoas.

Atualmente, segundo Maarten Jansen, o termo *ñuhu* quando empregado por falante de mixteco é utilizado em contextos que fazem referência ao poder interno de alguns elementos e em relação a fenômenos da natureza. Segundo o autor, o termo é utilizado atualmente em Chacaltongo, na Mixteca Alta, para referir-se ao espírito da terra, manifestado como uma rocha no campo e chamado com nomes cristãos tais como *San Cristobal*, *San Cristina*, *Santo Lugar*.¹⁴³

Voltando a análise de nossa cena, acima dos glifos de dia e ano, e das figuras dos dois *ñuhu*, vemos o Senhor Dois Cachorro (2), que havia sido apresentado na narrativa pela primeira vez na reunião convocada por Quatro e Sete Serpente nas páginas 33 e 32. Dois

¹⁴¹ Cf. SMITH, Mary Elizabeth. The relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in Codices Muro and Sánchez Solís. In: *Mesoamerican writing systems*. BENSON, Elizabeth (Ed.) Dumbarton Oaks. Washington, D.C, 1973. p.-47-98

¹⁴² Cf. ALVARADO, Francisco de. (1963 [1593]), *Vocabulario en lengua mixteca*, INAH/INI, México.

¹⁴³ Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011. p.252.

Cachorro participa intensamente da parte final da narrativa do códice Vindobonense, organizando as cerimônias anteriores à saída do Sol, participando de algumas cerimônias de Fogo Novo e é frequentemente representado recebendo ordens de Nove Vento Quetzalcoatl.

Na página 25 (Fig. 2.23), que agora analisamos, Dois Cachorro é apresentado conversando ou dando ordens a dois personagens masculinos de forma humana, um dos quais porta um bico de ave como máscara. Provavelmente as representações das instruções seriam referentes a preparação do *pulque* para o desenvolvimento da cerimônia. Dois Cachorro ainda é mostrado participando da própria cerimônia, segurando um recipiente com *pulque* (6).

Logo acima de Dois Cachorro, e das duas figuras humanas masculinas, é representada uma faixa retangular estreita, com sessões coloridas intercaladas. Segundo Manuel Hermann, seria uma representação de terra.¹⁴⁴ Logo acima da faixa, com suas raízes fincadas na terra estão duas plantas de *maguery*, uma espécie de cacto usado para a fabricação do *pulque*. As folhas de ambos os cactos já são representadas cortadas e com seu interior raspado, o que indicaria sua utilização na fabricação da bebida sendo distribuída na cerimônia.

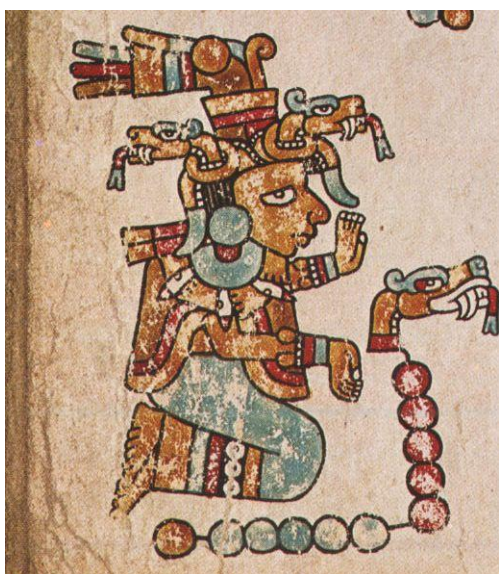


Fig 2. 24 Senhora Onze Serpente em sua primeira aparição no Códice Vindobonense, p.33

Ao lado das plantas de *maguery* é representada uma grande vasilha bicolor. Em sua base são mostradas duas serpentes entrelaçadas. De sua abertura sai uma cabeça e a espuma do *pulque*, pois se trata de uma bebida espumosa, por ser fermentada, e que é representada recorrentemente em cerimônias de casamentos e outros rituais nos códices mixtecos como espuma que escorre de uma vasilha. O que indica que o consumo de certas bebidas, como o *pulque*, e de algumas plantas, era relacionado tanto a cerimônias políticas, quanto utilizado em rituais que a primeira vista não seriam considerados políticos, o que aproxima esses dois contextos nos códices.

¹⁴⁴Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. Op cit, 2007. p. 50

A cabeça representada na vasilha de pulque seria da própria Senhora Onze Serpente¹⁴⁵, patrona do pulque, que havia participado da reunião da página 33 do códice Vindobonense. (Fig. 2.24) Vemos que as serpentes entrelaçadas na base da vasilha de pulque, são muito semelhantes ao tocado usado por Onze Serpente em contextos anteriores. Manuel Hermann interpreta essa cena como um paralelo de uma história mixteca, onde a deidade do *pulque* teria sido desmembrada e de seus próprios membros teria surgido o *maguey*¹⁴⁶ e, por essa razão, vemos uma cabeça representada na vasilha de *pulque*, como se o *pulque* fosse o próprio corpo de Onze Serpente. Onze Serpente também aparece decapitada em algumas ocasiões nos códices mixtecos.



Fig 2. 25 Nove Vento Quetzalcoatl leva a Onze Lagarto em suas costas para ser consumida no ritual dos cogumelos. **Códice Vindobonense, p. 24.**

Um paralelo instigante a cerca do consumo de plantas como se fossem corpos de pessoas específicas, encontramos na cerimônia seguinte apresentada no Vindobonense. Na cerimônia dos cogumelos (p. 24), cada participante segura um cogumelo que supostamente seria consumido. Mas, vemos que durante a preparação da cerimônia, além de participarem novamente alguns *ñuhu* e Dois Cachorro, participa também Nove Vento, responsável por levar a senhora Onze Lagarto para a cerimônia em suas costas (Fig. 2.25) Como pode ser observado, da cabeça de Onze Lagarto brotam cogumelos, os quais serão consumidos por outros senhores na cerimônia.

Ambas as cerimônias, do *pulque* e dos cogumelos, demonstram não apenas a imputação de animação às plantas, mas também, que alguns tipos de plantas, como o *maguey*, bem como alguns organismos, como os cogumelos, são também agentes, pessoas-planta, como demonstram muitas histórias acerca da origem desses alimentos consumidos cerimonialmente.

Continuando a análise da cerimônia do *pulque*, após os preparativos da cerimônia e do próprio pulque, no canto superior direita da página 25 (Fig.2.23) encontramos as senhoras Dois Flor e Três Jacaré (5). Ambas eram algumas das entidades convocadas na primeira grande junta do códice. Dois Flor aponta o dedo indicador da mão direita, enquanto Três

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibidem.*

Jacaré parece ser a responsável por servir uma vasilha de pulque, acompanhada por uma espinha do próprio maguey.

São representadas consumindo *pulque* tanto figuras masculinas, quanto femininas. É interessante notar, no entanto, que as duas entidades femininas, senhora Um Águia (15) e Nove Erva (17), usam os espinhos do maguey para mexer a bebida. Já as figuras masculinas aparecem bebendo ou apenas segurando as pequenas vasilhas. Todas as entidades masculinas usam roupas especiais, com as quais não haviam sido ainda representadas no códice. Usam uma espécie de túnica longa vermelha e franjas brancas em suas extremidades, como no caso dos senhores Sete Chuva (9), Sete Flor (14) e Um Morte. (16) Já as outras figuras masculinas vestem *xicolli*, blusas longas com um feixe de plumas em sua extremidade, pintados em vermelho ou em preto e branco. Segundo Manuel Hermann, esse parece ser um traje especial para essa cerimônia, já que em nenhuma outra ocasião no *Vindobonense* vemos esses trajes especiais sendo usados e, ao mesmo tempo, alguns governantes em outros códices mixtecos as utilizam em cerimônias específicas. Além disso, com exceção último grupo e senhores listados (12, 15,16 e17), todas figuras masculinas também levam uma tiara de flores, segundo o autor, um símbolo de poder¹⁴⁷.

Dos personagens apresentados na cerimônia do pulque, apenas o senhor Um Morte ainda não havia aparecido na narrativa do *Vindobonense*. Como vimos no início desse capítulo, Um Morte era o nome calendário do próprio Sol, ou, ao menos, de algum Sol de alguma época mixteca. Com exceção de Um Morte, todos os agentes em questão já haviam sido apresentados ou nascendo da árvore branca do Vale do Tabaco Ardente (12 e 13) ou na reunião com Quatro e Sete Serpente (4, 5, 6, 8, 9, 10,11,14, 15, 16,e 17). O senhor Nove Vento Quetzalcoatl também participa da cerimônia do pulque (7) e como vimos, também possui um papel essencial na organização das cerimônias juntamente com Dois Cachorro (6).

Com essa breve análise sobre a cerimônia do *pulque*, pretendíamos exemplificar a ampla gama de agentes que participam desse padrão narrativo do códice, até a saída do Sol. Claro, em cada cerimônia são repetidos ou mudados seus agentes participantes, mas sempre estão mescladas pessoas que nasceram da grande árvore branca, com os senhores convocadas por Quatro e Sete Serpente, com outros senhores que a narrativa ainda não havia apresentado, bem como uma série de personagens aparentemente não humanos, como o caso dos *ñuhu*, por exemplo.

¹⁴⁷ *Ibidem*. pp.50-51

No *Códice Vindobonense*, as figuras antropomorfas recorrentemente classificadas como deidades desde os estudos de Alfonso Caso atuam na criação e ordenação do mundo. Mas, a mera presença dessas figuras consideradas como deidades não pressupõe atos criacionais. As mais diversas criações e organização dessas criações somente são possíveis nesse manuscrito através de ações coletivas rituais e da realização de cerimônias, sejam de oferecimento de tabaco e copal, ou de consumo de *pulque* e de cogumelos, que, por sua vez, são também entes animados, pessoas.

Perig Pitrou, ao analisar os depósitos cerimoniais realizados entre os Mixe, de Oaxaca, propõe que por meio da ação ritual, que mobiliza ao mesmo tempo recursos da linguagem, performance e figuração, é alcançada uma espécie de sincronização entre humanos e não humanos. Segundo o autor, se estabelece assim um regime de *co-atividade*, ou a sincronização com um agente não humano favorecendo o crescimento e a atividade dos humanos¹⁴⁸:

L'examen des discours rituels et des opérations intellectuelles et matérielles qui les accompagnent atteste cependant d'une volonté de surmonter cette différence ontologique, non pas simplement en scellant un accord, mais en initiant un régime de co-activité mimétique. L'efficacité rituelle ne réside donc pas seulement dans les gestes exécutés lors du dépôt, elle dépend du travail que les humains initient afin qu'il soit complété par "Celui qui fait vivre".¹⁴⁹

Para o autor, portanto, a eficácia do ritual não depende apenas dos gestos executados, mas sim, que as ações iniciadas por humanos mobilizem ações de não humanos, que completam essas ações rituais. Ou seja, além da ação ritual ajudar a superar certas diferenças ontológicas entre essas categorias de agentes, é criado também um regime de co-atividade, por meio do qual humanos e não humanos atuam de maneira conjunta.

Apesar de que devemos ressaltar as diferenças entre contextos históricos distintos, ou seja, entre os mixtecos do período pré-hispânico e entre os mixes atuais, o conceito de co-atividade pode nos ajudar a entender como diversas categorias de agentes são representados participando da criação da idade atual para os mixtecos: por meio da ação ritual. Não sabemos

¹⁴⁸ PITROU, Perig. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. In: *Revista de Antropologia*. On line, São Paulo: v.59, n.1, Universidade de São Paulo, 2016: 6-32. p.11

¹⁴⁹ O exame dos discursos rituais e das operações intelectuais e materiais que os acompanham, atesta, entretanto, um desejo de superar essa diferença ontológica, não apenas simplesmente estabelecendo um acordo, mas iniciando um regime de co-atividade mimética. A eficácia ritual não reside então somente nos gestos executados durante o depósito, ela depende do trabalho que os humanos iniciam afim de que eles sejam completados por "Aquele que faz viver". Tradução própria. PITROU, Perig. Figurations des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique). In: *L'Homme*, 2012/2 n°202, pp.77-111. p.97

no entanto, qual estatus ontológico seria atribuído a essas entidades demiurgas, se eram deuses ou humanos, naquele momento, para os mixtecos que produziram os códices, mas, caso existissem tal categorização ontológica, a ação ritual não somente poderia diminuí-la, mas também propiciar ações conjuntas para o início da idade atual, onde as próprias deidades mobilizariam outras categorias de agentes, como governantes e *ñuhus*, por exemplo.

A narrativa do *Vindobonense* trata de um processo criacional e organizacional, onde diversas categorias de agentes classificadas pelos especialistas como deidades, ancestrais dos primeiros governantes ou fundadores de linhagens mixtecas, habitantes de épocas passadas, os *tay ñuhu*, e espíritos da terra, os *ñuhu*, atuam. Como vimos, muitas vezes essa classificação dos agentes no *Vindobonense*, entre governantes e deidades, pelos estudiosos desse códice, somente é possível através da análise de outras fontes, ou seja, quando os nomes de algumas figuras representadas aparecem em documentos alfabéticos coloniais, ou quando suas representações são semelhantes a de deidades conhecidas de um susposto panteão nahua. Entretanto, o *códice Vindobonense* demonstra tanto fundadores de linhagens mixtecas quanto deidades e outras categorias de agentes atuando de maneira conjunta na criação e organização dos senhorios, ou seja, o códice demonstra que nessa etapa inicial, não existiria uma distinção tão clara entre humanos e não humanos, que atuavam de maneira conjunta. Como veremos mais adiante, ainda nesse capítulo, nos códices histórico-genealógicos, as figuras que participaram das criações no *Códice Vindobonense* assumirão funções e ações que passarão a ser diferentes daquelas dos governantes, o que pode apontar para diferenciações entre essas categorias, que *a priori* eram indistintas ou de diferenças muito sutis no *Códice Vindobonense*.

Nesse caso, vemos como a participação de diversos agentes, humanos e não humanos, além daqueles tradicionalmente considerados como deidades na criação e ordenação do mundo, segundo o *códice Vindobonense*, torna ainda mais inadequado o uso da dicotomia, disposta algumas vezes de maneira verticalizada, entre humanos e não humanos. Essa oposição entre humanos e não humanos, muitas vezes é baseado mais nas distinções como dadas pelos missionários cristãos durante o período colonial, bem como de nossa própria ontologia ocidental.

A categoria analítica de não humanos é considerada nesse capítulo de duas maneiras. Analiticamente, sua definição mais básica são os casos de figuras que não estão representadas em forma humana. Essa categoria pode ser atribuída às representações das figuras que não são representações antropomorfas, ou que mesmo representadas em forma humanóide, possuem traços muito distintos das representações dos governantes, tais como textura de pedra, ou são representadas sem pele ou sem alguma parte do corpo, entre outras variações. Outro elemento

que explica essa categoria, são suas ações e âmbito de ação, quando também esse é muito distinto àquelas ações que realizam os governantes. Nesse sentido, o que é classificado como deidade nos códices geralmente se encaixa nessa segunda categoria, pois suas representações são praticamente indistintas daquelas dos governantes e não poderiam pertencer ao primeiro caso. Entretanto, a categoria de não humano não se trata de uma categoria equivalente a de ser sobrenatural, pois as representações dos governantes também realizavam atos que poderiam ser classificados como prodigiosos. Cabe ressaltar que quando mencionamos os não humanos, estes são considerados também agentes ou pessoas, ou seja, que realizam ações de maneira intencional e participando ativamente das narrativas dos códices mixtecos.

Como apontamos no início do capítulo, tanto deidades quanto senhores governantes recebiam os títulos de *yya* ou senhores. Esse dado levou a autores, como Maarten Jansen, a proporem uma relação menos vertical entre as figuras de deidades e governantes. Dessa maneira, os governantes seriam uma espécie de humanos divinizados frente à sociedade mixteca¹⁵⁰. No entanto, pensando de maneira inversa, poderíamos supor que as deidades talvez não fossem muito diferente dos governantes, já que estes também eram capazes de atos prodigiosos? Retornaremos a essa questão ao final do capítulo, depois da análise de outros manuscritos mixtecos.

Para avançarmos nessa discussão, a seguir analisaremos a atuação de algumas dessa figuras interpretadas como deidades, mas agora no contexto dos códices histórico-genealógicos mixtecos, *Bodley, Selden e Zouche Nuttall*.

2.3 Os agentes do *Códice Vindobonense* nas narrativas dos códices histórico-genealógicos *Bodley, Selden e Zouche Nuttall*.

Partindo do pressuposto que a narrativa do *Códice Vindobonense* apresenta a história da criação e organização do mundo, anterior a fundação dos senhorios mixtecos e do surgimento de seus primeiros senhores vindos de Apoala, analisamos a seguir alguns dos contextos em que os agentes representados primeiramente no *Vindobonense* reaparecem, mas agora, no âmbito dos códices de índole mais histórico-genealógica, *Bodley, Selden e Zouche Nuttall*. Ou seja, nos códices cuja narrativa é voltada em torno da história de algumas linhagens dirigentes mixtecas e os senhorios com os quais entabulam relações políticas e apresentam suas genealogias e incorporam também longos trechos narrativos.

¹⁵⁰Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam. 1982.

Antes de abordarmos mais especificamente em que contexto essas figuras identificadas como deidades aparecem em outros códices, é necessário salientar que nem todos os agentes do *Vindobonense* reaparecem nesse grupo de manuscritos. Participam das narrativas dos códices histórico-genealógicos, sobretudo aqueles personagens que aparecem na narrativa do *Vindobonense* realizando as cerimônias anteriores à saída do Sol, que mencionamos a pouco, e que celebram as cerimônias de Fogo Novo para inauguração dos senhorios nas últimas páginas do *Códice Vindobonense*. Ou seja, muitos agentes participantes da narrativa, anteriores ao nascimento de Nove Vento Quetzalcoatl, não aparecem na narrativa dos outros três códices aqui analisados. Outro aspecto extremamente relevante é que o *Zouche Nuttall* é o códice onde mais recorrentemente são representadas essas figuras identificáveis como deidades, dentre os três outros códices analisados nessa pesquisa. Esses dois dados talvez se relacione ao contexto de produção dos dois códices, *Vindobonense* e *Zouche Nuttall*, que são atribuídos por alguns autores ao mesmo período, ou a uma mesma tradição de pintura, devido a muitas semelhanças estilísticas em suas formas de representação.

Como mencionado no capítulo 1, o *Códice Zouche Nuttall* é o manuscrito desse grupo de códices o qual se atribui a maior antiguidade em sua confecção. O lado 1, ou reverso, onde é representada a vida do senhor Oito Veado Garra de Jaguar dataria de meados do século XIV, enquanto seu anverso, ou lado 2, seria datado em pelo menos 1432, ou seja, após a unificação entre os senhorios de Tilantongo e Teozacoalco no século XV.¹⁵¹ Já o *Códice Vindobonense*, não tem uma datação unânime entre os estudiosos desses manuscritos, principalmente, porque fica claro, no caso do reverso do códice, que a genealogia de Tilantongo nele representada, foi pintada no início do século XVI, e o códice, já antes de 1530, estaria na Europa.¹⁵² Entretanto, em relação ao anverso do códice, que, como vimos, representa a história cosmogônica da região mixteca, Mary Elizabeth propõe que devido aos padrões de cores utilizadas e as formas de representação das figuras humanas, esse lado do códice seria muito próximo a tradição, ou estilo de pintura, representado no *Códice Zouche Nuttall*¹⁵³. Ou seja, o anverso do *Códice Vindobonense* seria mais antigo que seu reverso, e pode ser datado através do anverso do *Zouche Nuttall*, datado do século XV¹⁵⁴. Além das semelhanças estilísticas e

¹⁵¹ Para conferir todas as possíveis datas de confecção dos códices. Cf HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*. INAH, México D.F., 2011.

¹⁵² ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b. p.

¹⁵³ SMITH, Mary Elizabeth. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps*. University of Oklahoma Press, Norman, 1973b. p.11

¹⁵⁴ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2011.

iconográficas entre os códices *Vindobonense* e *Nuttall*, acreditamos que a coincidência na incidência de muitos agentes não humanos e deidades representados nas narrativas dos dois manuscritos, fortalecem a hipótese de que ambos manuscritos fossem advindos de uma mesma tradição histórica de produção de códices na Mixteca alta.

As figuras identificáveis como deidades aparecem em diversos contextos nas narrativas dos códices *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*. Na análise dos códices histórico-genealógicos, não nos interessou classificar essas figuras de maneira a identificá-las como sacerdotes ou personificações de deidades (*ixptla*), em contraposição ao que seriam as próprias entidades. Ao invés disso, exploramos suas ações, seu papel narrativo e, por fim, as consequências que essa figuras desencadeiam.

Apesar dos agentes apresentados na narrativa do *Códice Vindobonense* também serem representados em diversos episódios nos códices histórico-genealógicos, alguns tipos de episódios são mais recorrentes que outros. Ainda, as entidades que foram representadas no *Vindobonense* participam em alguns episódios ou eventos que ocorrem de maneira completamente única ou é representada poucas vezes na narrativa dos códices.

Nesse sentido, os agentes ou entidades considerados como deidades do *Códice Vindobonense* atuam mais em dois contextos específicos nos códices histórico genealógicos: no episódio conhecido como *A guerra contra a gente de pedra*, e em episódios onde as deidades funcionam como *oráculos*. O maior número de senhores primordiais ou deidades do *Vindobonense* atuando entre si, aparecem na narrativa sobre a *Guerra contra a gente de pedra* e na *Guerra que veio do céu*, representadas principalmente no *Códice Zouche Nuttall*¹⁵⁵. Nesse episódio o maior número de agentes do *Vindobonense* são representados interagindo ao mesmo tempo e no mesmo evento representado.

O outro contexto em que mais são representadas as supostas deidades do *Códice Vindobonense* nas narrativas dos códices histórico-genealógico são nos eventos de encontros entre governante e oráculos. Mas, nesses eventos, normalmente não são representados vários personagens do início da idade atual ao mesmo tempo, mas somente um desses agentes é representado atuando como oráculo e interagindo com um ou mais governantes. Esse eventos de encontros entre governantes e as entidades do *Vindobonense* atuando como oráculos se distribui pelas narrativas dos códices *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*.

¹⁵⁵ O Códice Bodley também relata eventos relativos a Guerra que veio do céu, que é estreitamente relacionada a Guerra contra a gente de pedra, como demonstrado no códice Zouhce Nuttall. Mas o códice Bodley demonstra mais as consequências dessas guerra, do que propriamente representa o conflito, portanto, não demonstra os agentes participantes da guerra.

A *Guerra contra a gente de pedra* e a *Guerra que veio do céu* são representadas como séries de conflitos armados, que envolvem os senhores fundadores de linhagens e de senhorios pós-clássicos mixtecos, bem como deidades, figuras antropomorfas de pedra e pessoas representadas sem pele, portanto, uma série de agentes não humanos. Em termos analíticos, quando nomeamos alguns agentes como não-humanos, enfatizamos sobretudo que sua aparência difere muito da aparência humana, mesmo que seja representados em forma humanóide. Portanto, sua aparência, textura ou a composição de seus corpos os diferem da representações humanas. Os episódios dessa guerra estão representados no *Códice Zouche Nuttall* das páginas 3 até a 5 e nas páginas 20 e 21. Nas páginas 3 e 4 do *Códice Bodley*, são apresentadas as consequências desses conflitos armados, com a morte de numerosos senhores mixtecos e a conseguinte reorganização do poder e renovação de linhagens na região da mixteca alta.

Como analisaremos em detalhe esse conflito no capítulo seguinte dessa dissertação, aqui apenas cabe ressaltar que é justamente nele que estão envolvidos, ao mesmo tempo, muitos agentes considerados como deidades no *Códice Vindobonense*. É, portanto, a aparição mais numerosa desses personagens de forma conjunta.

Já os episódios de aparição de deidades atuando individualmente como oráculos, se distribuem pelas narrativas dos códices *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*. O *Códice Bodley* é o manuscrito com maior número de episódios de encontros entre governantes e oráculos, principalmente na narrativa da vida do senhor Quatro Vento Serpente de Fogo, filho dos governantes do Lugar do Envoltório Branco e Vermelho e de Jaltepec.

Segundo vários códices, os pais de Quatro Vento eram a senhora Seis Macaco, governante de Jaltepec, e Onze Vento, governante do Lugar do Envoltório Branco e Vermelho. Seus pais haviam sido mortos pelo senhor Oito Veado Garra de Jaguar que, como veremos no capítulo seguinte dessa dissertação, era o senhor de Tilantongo e um dos maiores conquistadores mixtecos, segundo os códices que representam sua trajetória. O *Códice Bodley*¹⁵⁶ mostra na página 33-V (Fig. 2.26, item a) como o senhor Quatro Vento supostamente se esconde em uma caverna e consegue escapar do ataque de Oito Veado. Esse episódio está representado no canto inferior direito da página 33. O *Bodley* segue um sentido de leitura em *bustrophedon*, da direita para esquerda, em colunas de informações horizontais, que devem ser lidas a cada duas páginas de sua narrativa.

¹⁵⁶ Para a análise do códice Bodley utilizamos principalmente a interpretação dada por Jansen. Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Codex Bodley: a painted chronicle from the mixtec highlands, México*. Treasures from the Bodleian Library, 1. University of Oxford, Oxford, 2005.

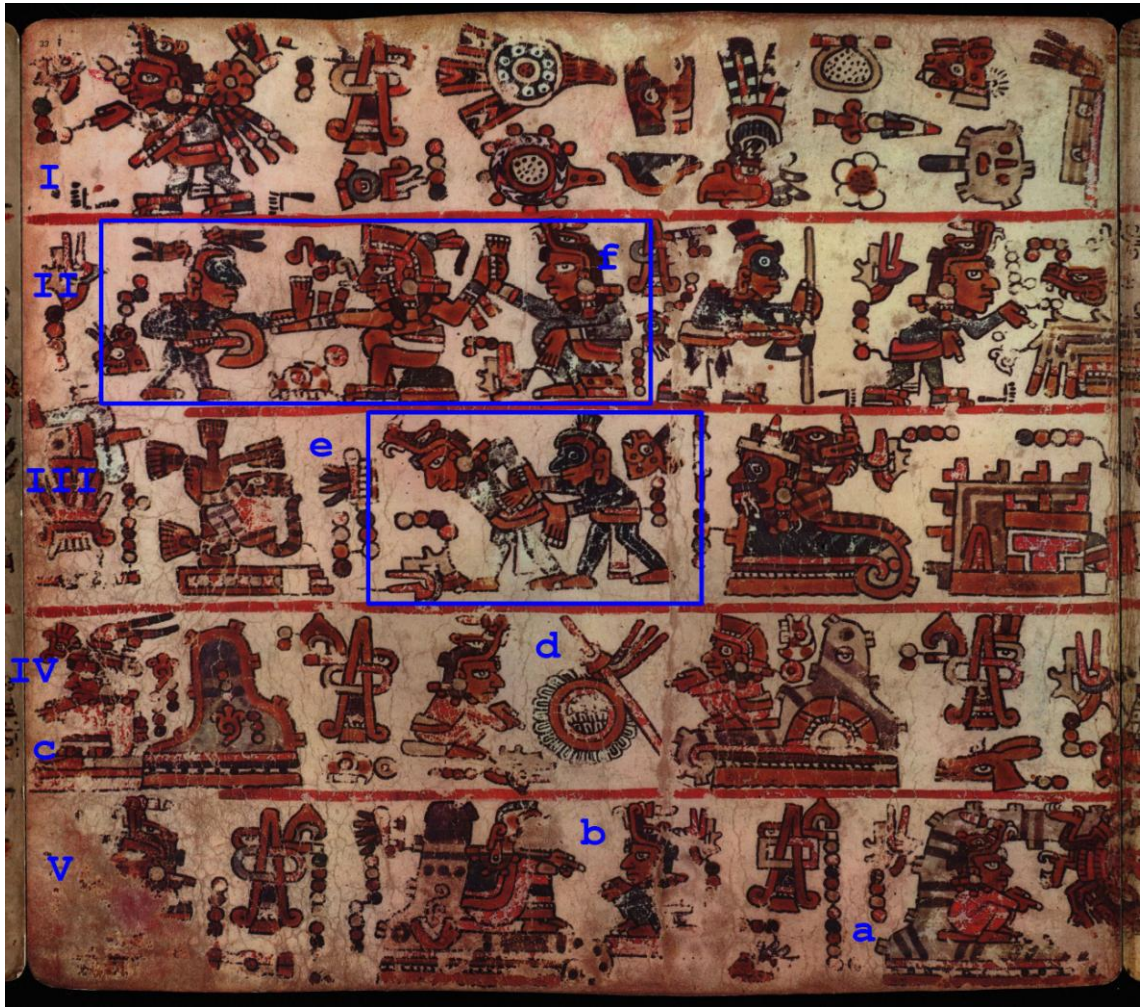


Fig 2. 26 Os diversos encontros entre Quatro Vento Serpente de Fogo e os oráculos Nove Erva, Sete Flor e Um Morte. *Códice Bodley*. p. 33

Após esse episódio, a vida de Quatro Vento Serpente de Fogo mostra de maneira frequente consultas com oráculos. Na Figura 2.26 marcamos a seguinte sequência de encontros:

- b — Encontro do senhor Quatro Vento com a senhora Nove Erva (Bodley 33-V)
- c — Encontro do Senhor Quatro Vento com o senhor Sete Flor (Bodley 33-V/IV)
- d — Encontro do Senhor Quatro Vento com o senhor Um Morte (Bodley 33-IV)

Os três agentes com os quais se encontra Quatro Vento Serpente de Fogo participaram das cerimônias do *Códice Vindobonense* e continuam participando ativamente da trajetória de Quatro Vento. Logo após esses encontros, segundo Maarten Jansen, o senhor Quatro Vento se estabelece no Lugar da Pedra Grande da Serpente de Fogo e lá recebe treinamento sacerdotal (*Códice Bodley*, p.34). Ainda segundo Jansen, o senhor Quatro Vento teria aproximadamente 13 anos. Após seu treinamento, Quatro Vento reaparece na narrativa do *Bodley* sendo capturado pelo senhor Quatro Jaguar (Fig.2.26, item e). Quatro Jaguar aparece em diversos códices mixtecos, como o aliado nahua do senhor Oito Veado Garra de Jaguar. A narrativa do

anverso do *Códice Bodley*, bem como *Códice Colombino*, esclarecem que Oito Veado havia sido morto por mando de Quatro Vento e, por isso, na página 33 do reverso do *Bodley*, o senhor Quatro Vento aparece como prisioneiro de Quatro Jaguar, ex-aliado de Oito Veado.

A disputada parece ter sido levada até o senhor Um Morte, o próprio sol, como oráculo, pois sua forma humana é representada na página 33-II do *códice Bodley*, justamente entre os senhores Quatro Jaguar, à sua esquerda, e o senhor Quatro Vento, à sua direita (Fig. 2.26, item f). Sabemos que o resultado da disputa, segundo as representações do *Códice Bodley*, parece ter sido favorável ao senhor Quatro Vento, pois, na página 34-I do *Códice Bodley*, é representada uma cerimônia de perfuração do septo do nariz, onde Quatro Vento recebe uma narigueira que lhe confere o título de *tecuhtli*, ou senhor governante do próprio Quatro Jaguar (Fig. 2.27). Título que havia sido também concedido por Quatro Jaguar, senhor tolteca, a seu aliado já morto, Oito Veado Garra de Jaguar.



Fig 2. 27 Quatro Vento Serpente de Fogo recebe a narigueira e título *tecuhtli* em cerimônia realizada em Tollan, pelo senhor Quatro Jaguar, governante tolteca. **Códice Bodley, p. 34-I.**

Alguns autores já trataram das figuras dos oráculos nos códices e de seu papel na política mixteca. Bruce Byland e John Pohl afirmam que os oráculos funcionavam como autoridade religiosa de alto nível, capazes de contrabalancear a natureza competitiva e faccionalista das sociedades mixtecas¹⁵⁷. Segundo Joh Pohl, Nove Erva, um dos oráculos mais constantemente representados nos códices histórico-genealógicos mixtecos e senhora do Templo da Morte, representaria um grau de unificação e centralização política para a mixteca,

¹⁵⁷Cf. BYLAND, Bruce E. & POHL, John M. D. In the realm of 8 Deer. The archaeology of the mixtec codices. University of Oklahoma Press, Norman/London. p.194

principalmente em momentos de turbulência política, como aquele em que viveu Oito Veado Garra de Jaguar (1063-1115 d.C)¹⁵⁸.

Além de Um Morte, o próprio sol, representado atuando como oráculo e que analisamos aqui brevemente no caso de Quatro Vento, outras figuras que haviam participado da criação da idade atual no *Códice Vindobonense*, também aparecem de forma recorrente nos códices histórico-genealógicos. São eles a senhora Nove Erva, senhora Um Águia e a senhora Nove Cana.

Interessou-nos nessa pesquisa analisar, justamente, como os governantes se comunicam com essas figuras, que após o momento de certa equidade ontológica e de ações rituais conjuntas com os senhores fundadores de linhagens na criação da idade atual e dos senhorios, como demonstra o *códice Vindobonense*, já nos códices genealógicos *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*, são recorrentemente tratadas como oráculos e, portanto, já demonstram a diferenciação entre quem seriam governantes e entidades sobre-humanas, apesar de estarem ambas categorias representadas como humanas. Analisaremos os casos de aparições de Nove Erva, Nove Cana e Um Águia, no próximo capítulo, quando discutiremos uma dessas formas de comunicação, o nahualismo.

Além da participação na *Guerra contra a gente de pedra* e de sua função oracular, as entidades que primeiramente tratamos na análise do *códice Vindobonense*, também aparecem nos códices genealógicos presidindo cerimônias de casamento, participando de cerimônias de entronização, fazendo peregrinações para fundação de senhorios e até mesmo intervindo para o nascimento de alguns senhores mixtecos¹⁵⁹.

A partir de agora, trataremos mais detidamente de uma entidade em específico, Nove Vento Quetzalcoatl. Como vimos, Nove Vento possui um papel fundamental e extenso na narrativa do *Códice Vindobonense*. Nesse *códice*, também é representado até mesmo nascendo, de um grande punhal de pedernal animado. Já nos códices histórico-genealógicos, especificamente no *Zouche Nuttall*, Nove Vento é representado como envoltório ou fardo sagrado.

Nos códices mixtecos são representados dois tipos de fardos ou envoltórios, os *fardos mortuários* e os *fardos sagrados*.

¹⁵⁸ Cf. POHL, John M. D. *The politics of symbolism in the mixtec códices*. Vanderbilt university publications in anthropology, Nashville, 1994. p 81

¹⁵⁹ O início das narrativas dos códices histórico-genealógicos é marcada pelo nascimento dos ancestrais dos fundadores de linhagens. Os ancestrais dos fundadores de linhagens sempre são representados surgindo de algum elemento natural, como rios, árvores e ou da própria terra.

Os fardos mortuários eram conformados pelos corpos de governantes mortos, envolvidos por tecidos e cordas, que posteriormente seriam incinerados em cerimônias mortuárias. A representação desses fardos, onde figuras humanas aparecem envolvidas, muitas vezes apenas com a representação de suas cabeças fora do fardo e com seus olhos fechados, é utilizado pictoglificamente para indicar a morte de um agente (Fig. 2.28). Nessa pesquisa não nos dedicamos a análise dos fardos mortuários, apenas a segunda categoria de fardos que apresentamos a seguir.

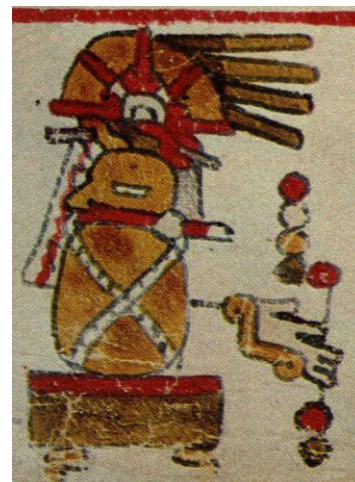


Fig 2. 28 Fardo mortuário da Senhora Sete Água. **Códice Selden, p.17.**

A segunda categoria de fardos representados nos códices mixtecos, vem sendo denominados pela historiografia mesoamericanista como *fardos sagrados*, pois desde Wernel Stenzel, que propôs os fundamentos elementares desse tipo de objetos para a Mesoamérica, essa classe de envoltórios seriam “holy objects, relics, or idols wrapped in layers of cloth that are viewed as containing supernatural power or energy; the opening and closing of bundles constitute important social rituals that provide access to such power.”¹⁶⁰ Ou seja, os fardos não seriam somente os objetos que ele continha, mas também se relacionam ao próprio ato de envolver alguma coisa em mantas, como indica seu nome língua nahuatl *tlaquimilolli*, “recubierto, envuelto, atado”¹⁶¹, derivado do verbo *quimiloa*, “liar o envolver algo em manta”.¹⁶² Entretanto, não é conhecido o nome desse objeto em mixteco. Manuel Hermann, a partir do vocabulário de Alvarado, propõe que o nome para o envoltório sagrado em mixteco seria *tnani*.¹⁶³

As representações iconográficas e descrições de envoltórios se distribuem por toda Mesoamérica, entre nahuas, maias, zapotecos e mixtecos. Entre os mixtecos a menção aos

¹⁶⁰ “Objetos sagrados, relíquias ou ídolos envolvidos em tecidos que são vistos como imbuídos de se poder sobrenatural ou energia; a abertura e fechamento dos fardos constituem rituais sociais importantes que provém acesso a esse poder” Tradução própria. BYLAND, Bruce E. & POHL, John M. D. *In the realm of 8 Deer. The archaeology of the mixtec codices*. University of Oklahoma Press, Norman/London. p.129. Cf. STENZEL, Werner. *The sacred bundles in mesoamerican religion*. In: Actas del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas II, 347-352. Stuttgart: Paris: ICA, 1972.

¹⁶¹ RÉMI SIMÉON. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana - redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. Tradução de Josefina Oliva Coll. 14a. edição. México e Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1997 (Colección América Nuestra, nº. 1) p. 648.

¹⁶² MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar Miguel León Portilla. 4a. edição. México: Editorial Porrúa, 2001 (Biblioteca Porrúa nº. 44). p. 90r

¹⁶³ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. In: *Descatos*, núm. 27, mayo-agosto 2008, pp 75-94. p.77

fardos é feita em fontes coloniais alfabéticas, sobretudo em documentos inquisitoriais, mas principalmente nos códices pictográficos mixtecos.

Segundo Manuel Hermann Lejarazu, os envoltórios sagrados representados nos códices mixtecos podem ser classificados a partir de três parâmetros: 1— sua forma, 2— seu conteúdo e 3— pelos rituais ao qual estavam associados¹⁶⁴.

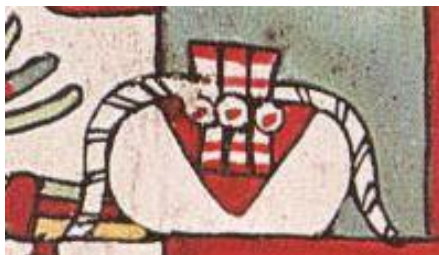


Fig 2. 29 Envoltório formato circular.
Códice Zouche Nuttall, p. 18

Quanto às formas dos envoltórios, elas seriam duas. Uma forma circular ou oval e uma retangular. As formas ovais são as representações mais comuns nos códices, representadas por círculos, de cor branca, formados por mantas, atadas por cordas, que por vezes são representadas caídas pelos dois lados dos envoltórios. Em sua parte superior são representados um ou mais nós (Fig. 2.29). E,

em determinadas ocasiões, na parte superior do envoltório, são representadas algumas figuras ou efígies, que significariam seu conteúdo ou a que entidade estaria relacionado. Segundo esse critério, Manuel Hermann propõe ao menos nove tipos diferentes de envoltórios, um deles, relacionado a Nove Vento Quetzalcoatl. A seguir analisamos um dos episódios de aparição de Nove Vento transformado em fardo.

O episódio que iremos analisar encontra-se na página 15 do Códice Zouche Nuttall, dentro da narrativa da história sobre a senhora Três Pedernal, que, após uma longa peregrinação, como destino final da senhora, aparece um templo (Fig.2.30). O edifício está representado em perfil, e seu basamento possui escadas vermelhas e paredes com desenhos de grecas, vermelhas e brancas, bem como círculos amarelos em um fundo verde. No teto do edifício está representada uma grande serpente com plumas em seu nariz. Na superfície de seu corpo, estão pequenas volutas, muito semelhantes às dos glifos de nuvens. A presença

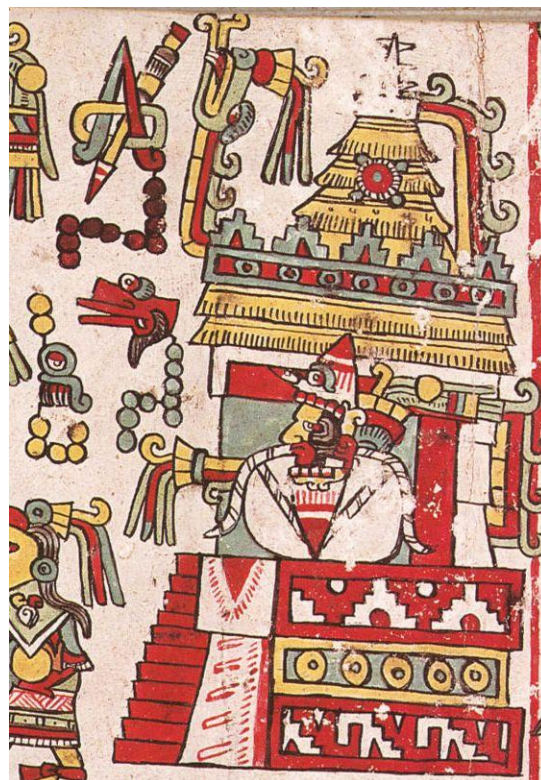


Fig 2. 30 Envoltório de Nove Vento Quetzalcoatl e Templo da Serpente Emplumada. Códice Zouche Nuttall, p. 15.

¹⁶⁴ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005. p.119.

dessa serpente classificaria esse templo como Templo da Serpente Emplumada.¹⁶⁵

No interior do templo, encontra-se um envoltório branco, com cordas que pendem de seus dois lados, e, em sua parte superior, aparece uma representação de pedernal, branco e vermelho, e que possui olhos e uma mandíbula descarnada. De sua boca ou mandíbula, sai um rosto humano. Ao envoltório ainda aparece conectados feixes de plumas, semelhantes àqueles representados na serpente do teto do templo. Está conectado a essas plumas o nome calendário do envoltório, denominado Nove Vento. Portanto, esse envoltório é Nove Vento Quetzalcoatl ou Coos Savi, a Serpente Emplumada. Além do nome calendário, o fato da cabeça de Nove Vento sair de um punhal de pedernal, remete à história do nascimento de Nove Vento no *Códice Vindobonense*, onde ele nasce de um enorme punhal de pedernal animado (*Códice Vindobonense*, p. 49).

Além dessa aparição, Nove Vento ainda é apresentado onze vezes durante a narrativa do *Zouche Nuttall*, majoritariamente no lado anverso do códice, com oito aparições, mas também possui representações no reverso, em alguns episódios da vida de Oito Veado Garra de Jaguar, em três aparições. Em ambos os lados, é representado tanto em forma de envoltório, tal qual descrevemos acima, quanto em forma antropomorfa, frequentemente portando objetos bélicos, tais como dardos e escudo. Inclusive, em uma representação específica, da página 21 do *códice Zouche Nuttall*, Nove Vento é apresentado em forma guerreira antropomorfa e como envoltório, ao mesmo tempo (Fig. 2.31). Cabe ressaltar, entretanto, que as representações de Nove Vento como figura humana, nem sempre estão datadas como episódios anteriores àquelas representações de Nove Vento como envoltório. Ou seja, aparece como figura antropomorfa, mesmo depois de já ter sido representada como envoltório em episódios datados com maior antiguidade.



Fig 2. 31 Nove Vento Quetzalcoatl, representado como figura antropomorfa e envoltório no Templo do Céu, Tilantongo.

Códice Zouche Nuttall, p.22.

¹⁶⁵ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Arqueologia Mexicana. Edición especial Códices, n°29: Códice Nuttall, segunda parte. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco.* Editorial Raíces/ INAH, México D.F., março de 2009. p.42

Essa dupla forma de representação de Nove Vento no *Zouche Nuttall*, como fardo e como figura antropomorfa, aparentemente conflitantes, pode demonstrar que esse objetos não apenas representam as entidades e são objetos de culto, mas que os envoltórios estariam carregados ou imbuídos da agência dessas entidades, a ponto de possuírem seu mesmo nome e desempenharem ações guerreiras, como no caso de Quetzalcoatl.

Não sabemos se no caso dos mixtecos, a exemplo, dos nahuas, esses envoltórios teriam em seu interior objetos emblemas de deidades ou até mesmo o que seriam as partes de seus corpos ou cinzas. O que as fontes coloniais sobre a mixteca, principalmente as *Relaciones Geográficas*, mencionam são pequenas imagens antropomorfas ou zoomorfas, feitas em pedra verde, jade ou turquesa, nomeadas *idolos* pelos missionários, mas que recebiam o nome de *cuaco (imagem)* em mixteco¹⁶⁶, e que estavam envolvidas em tecidos, ou seja, em forma de envoltório. Burgoa menciona em sua *Geográfica Descripción* como o *Corazón del Pueblo*, segundo o missionário “una esmeralda tan grande como un grueso pimientito de esta tierra, tenia labrado encima una avecita, o pajarillo (...) y de arriba abajo enroscada una culebrita con el mismo arte (...)”¹⁶⁷, havia sido posteriormente entregue ao frei Benito Hernández “envuelto en paños muy curiosos”¹⁶⁸. Ou seja, as imagens ou *corazón del pueblo*, não eram imagens expostas, mas eram mantidas como fardos.

Mas é necessário ressaltar que tanto as imagens quanto os próprios envoltórios, nomeados como *idolos* pelos missionários, não eram adjetivadas de forma geral, mas através de nomes tomados da conta de 260 dias¹⁶⁹, ou seja, da mesma forma como se nomeavam entidades classificadas como governantes ou deidades nas representações dos códices mixtecos.

De fato, alguns nomes de envoltórios ou imagens mencionados nos documentos coloniais através de seus nomes calendários em mixteco apresentam correspondências com àqueles representados nos códices¹⁷⁰, como vimos anteriormente, com a fusão entre os nomes calendário de Quatro e Sete Serpente, que aparece na *Relación de Tilantongo* como patronos

¹⁶⁶Cf. TERRACIANO, Kevin. *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. FCE, México, 1ª ed. Ao espanhol 2013. p. 404.

¹⁶⁷BURGOA, Francisco de. *Geográfica Descripción (...) de esta Provincia de Antequera, Valle de Guaxaca*, 2 vols, Biblioteca Porrúa, 97, 98, México, Porrúa, 1989 [1674]. Tomo I, p. 332.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 333.

¹⁶⁹ Cf. TERRACIANO, Kevin. *Op cit.* p. 402.

¹⁷⁰ Maarten Jansen atinadamente propõe tal correspondência, entre entidades apresentadas em fontes coloniais e os alguns nomes calendário nos códices, em seu estudo do *códice Vindobonense*. Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam. 1982. pp283-286.

daquele senhorio¹⁷¹. Essas entidades participam ativamente na criação e ordenação da idade atual, segundo o *Códice Vindobonense*, e em diversos episódios do *Códice Zouche Nuttall*, lutando na *Guerra contra a gente de pedra* e empreendendo peregrinações.

Sobre as representações dos envoltórios nos códices cabe ressaltar ainda que os envoltórios usualmente estão posicionados no interior de templos ou sendo carregados às costas por figuras em peregrinação com objetivo de fundar linhagens dirigentes. Essas figuras sempre são representadas vestidas com roupas cerimoniais, *xicolli*, geralmente classificados como sacerdotes pelos estudiosos desses códices. Dessa maneira, os envoltórios figuram como um dos elementos necessários para a fundação de linhagens de vários senhorios representados nos códices¹⁷². Portanto, como um objeto que, como veremos adiante, é também um agente não humano é central na história e criação dessas linhagens

Sobre os usos aos quais remetem as representações dos envoltórios nos códices mixtecos, mais especificamente, existem duas linhas interpretativas. Maarten Jansen propõe que o culto ao envoltório esférico era também um culto aos ancestrais, os antepassados de linhagens dirigentes, e, portanto, uma forma de legitimação dessas linhagens¹⁷³. Já Manuel Hermann Lejarazu propõe que os usos dados aos envoltórios seriam muito mais diversos do que apenas elementos usados na fundação de dinastias e na legitimação de linhagens¹⁷⁴.

Maarten Jansen havia proposto que o culto aos envoltórios seria um culto aos antepassados, principalmente devido às representações dos envoltórios do *Códice Selden*. Onde, segundo o autor, em suas primeiras páginas é representada a institucionalização de um culto aos ancestrais, após dois ancestrais da linhagem de Jaltepec, a senhora Oito Coelho e o senhor Dois Erva, serem supostamente transformados em fardos (Fig. 2.32).

¹⁷¹ Cf. ACUÑA, Rene. Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, tomos I y II. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984. p. 232

¹⁷² Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005.

¹⁷³ Cf. JANSEN, Maarten. *Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2vols. Centro de Estudios y documentación latinoamericanos, Amsterdam. 1982.

¹⁷⁴ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2005.

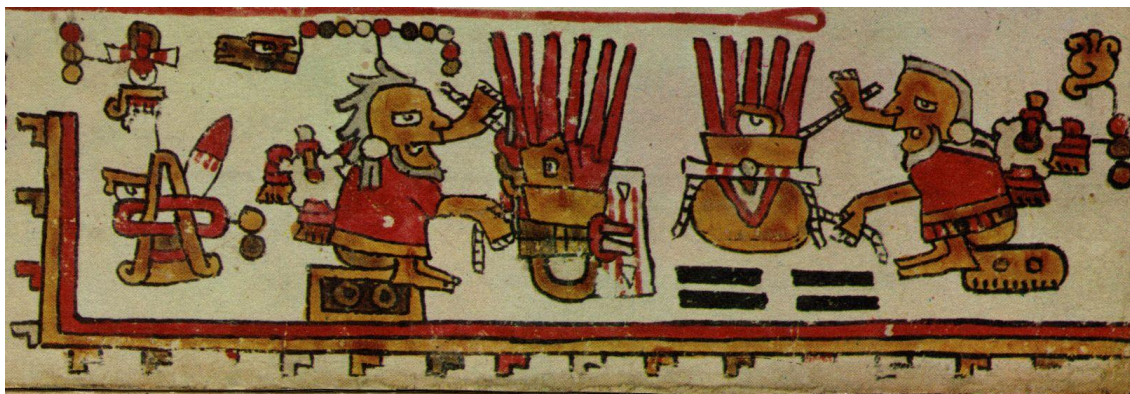


Fig 2. 32. Dez Lagarto e Dois Flor atam os supostos envoltórios de Oito Coelho e Dois Erva, ancestrais da linhagem dirigente de Jaltepec. *Códice Selden*, p.3

Segundo o autor, após os ancestrais serem transformados em fardos, todos os futuros governantes de Jaltepec, antes de tomar posse do senhorio, deveriam ir vestidos com trajes cerimoniais ao templo de Jaltepec. Nesse contexto, incensavam copal e aspergiam *piciete* em frente ao envoltório do *Ñuhu* (Fig. 2.33), um envoltório em formato circular, em cujo topo estava representada uma cabeça de *ñuhu*, uma figura que anteriormente discutimos nesse capítulo, e cujo nome, remete aos conceitos de *terra*, *fogo* e *sagrado*. Para Jansen, o *Códice Selden* demonstra a institucionalização do culto aos ancestrais por meio do culto aos envoltórios e ao mesmo tempo, um processo de legitimação das dinastias.¹⁷⁵

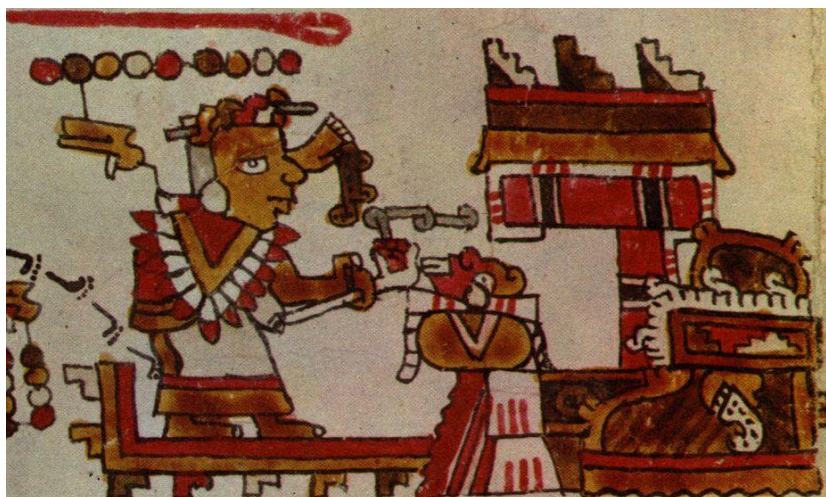


Fig 2. 33 A senhora Nove Vento oferta copal e piciete ao Envoltório do *Ñuhu* no pátio do Templo de Jaltepec. *Códice Selden*, p.5

¹⁷⁵Cf. JANSEN, Maarten. *Op cit.* 1982. p.322 Para Jansen, pelo *códice Selden* ser um código produzido em avançado contexto colonial, já em 1556, a efígie do *Ñuhu*, lembrava o conceito de sacralidade dos envoltórios, e dessa maneira, seria equivalente a todos os envoltórios que aparecem apenas representados como fardos circulares e cujos seus conteúdos não são apresentados nas narrativas dos códigos.

Através da análise tanto dos códices, quanto de diversos documentos coloniais que fazem referências aos envoltórios na mixteca, Manuel Hermann propõe que alguns envoltórios, de tipos diferentes que os envoltórios de ancestrais, eram usados em cerimônias coletivas e agrícolas. Outros ainda seriam consultados pelos senhores e usados para sua proteção pessoal. Outros seriam levados à guerra, entre outros casos citados pelo autor, demonstrando tanto a diversidade dos tipos de envoltórios na mixteca, quanto de seus usos, que podiam ser pessoais, feitos por linhagens, mas que também podiam ser comunitários.¹⁷⁶

Apesar dessas propostas sobre os tipos e usos dos envoltórios na mixteca, nos interessa, sobretudo, o caráter de construção desses objetos e mais ainda, que tanto figuras que são consideradas como deidades, como no caso de Quetzalcoatl no Códice Zouche Nuttall, quanto senhores ancestrais de algumas de linhagens, como os ancestrais de Jaltepec no Códice Selden, possam ser transformados em envoltórios. Nesse sentido, em ambos os casos, senhores que haviam participado da criação da idade atual e da organização e fundação de senhorios, bem como senhores ancestrais de linhagens dirigentes, são representados transformados em objetos altamente agentivos, mesmo que anteriormente tivessem forma humana. Nos códices isso pode ser observado através do caso de Nove Vento Quetzalcoatl, que, como vimos anteriormente, mesmo após ser transformado em envoltório, volta a ser representado em forma humana como guerreiro para atuar em contextos bélicos. No entanto, não acreditamos que sejam duas formas de representação incompatíveis, mas que a representação da forma de atuação como figura antropomorfa pretende demonstrar a atuação de Nove Vento Quetzalcoatl, mesmo tendo sido transformado em envoltório.

Recentemente Molly H. Bassett propôs que os *tlaquimilolli*, ou envoltórios sagrados, entre os mexicas, deveriam ser entendidos através da mesma lógica transformativa e construtiva dos *teixiptlahuan*, que eram imagens antropomorfas ou zoomorfas que manifestavam os deuses (*teteo*). Apesar de duas formas e usos distintos, ambos, *tlaquimilolli*, os envoltórios, e os *teixiptlahuan* (plural de *teixiptla*, *alguém que leva a pele, imagem*) seriam dois tipos de corporificações (embodiments) dos deuses produzidos pela ação humana e que, dessa maneira, os deuses (*teteo*) se tornavam agentes ativos no mundo¹⁷⁷.

Acreditamos que a proposta de Bassett pode elucidar os processos construtivos das deidades também no caso mixteco. Vimos anteriormente que os envoltórios mixtecos também eram objetos construídos pela ação humana e que trouxeram de maneira transformada Nove

¹⁷⁶ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2005. p. 155.

¹⁷⁷ Cf. BASSETT, Molly E. *The fate of earthly things. Aztec gods and god-bodies*. University of Texas Press, Austin. 2015

Vento Quetzacoatl, uma entidade que havia participado e estado no início da época atual, antes mesmo da primeira saída do Sol. Ou seja, através de seu envoltório continua atuando no transcorrer da idade atual, mas não como objeto ou relíquia, pois a ação de atar esse envoltórios, segundo Bassett, recorporificava os deuses e, dessa maneira, qualquer que fosse o objeto que o envoltório envolvesse (relíquias, cinzas, imagens, entre outros objetos que estavam em seu interior), essa conjunção entre ação ritual e objetos, fazia com quem o envoltório fosse a deidade e não apenas o representasse. Entretanto, no caso dos mixtecos, vimos que, como propõe Jansen, também alguns ancestrais podiam ser transformados em fardos. Se fosse esse o caso, governantes históricos e entidades criadoras da idade atual obtinham o mesmo estatus ontológico através da transformação de seus corpos em fardos. Entretanto, apenas com a análise dos códices não podemos responder se, dessa maneira, eram também os governantes transformados em deidades. Mas que ao menos, através dos envoltórios era garantida a atuação daqueles os quais fossem neles transformados, fossem anteriormente governantes que morreram ou deidades da época primordial.

Consideramos que a temática dos envoltórios ainda carece de mais análises que demonstrem que tipos de pessoas ou entidades podiam ser transformados em envoltórios, e se todos esses envoltórios possuiriam o mesmo status para os mixtecos. Essa análise extrapolaria muito os objetivos desse capítulo e também os limites do que oferecem as representações dos códices, sendo necessária a análise em outros tipos de fontes.

2.4 Conclusões

Nesse capítulo, discutimos alguns dos agentes que mais recorrentemente eram classificados como deidades pela historiografia, devido a menção de seus nomes calendários em fontes coloniais e por possuírem iconografia semelhante àquelas de entidades do panteão nahua. Sobretudo, analisamos as ações desses agentes considerados não humanos nas narrativas do *códice Vindobonense*, de índole histórico-cosmogônica, e nas narrativas dos códices considerados de índole histórico-genealógica, *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*.

Demonstramos, no entanto, que essa divisão entre o que seriam humanos e não humanos, ou governante e deidades, não existe nos códices mixtecos de maneira radical e verticalizada, ou seja, não se encaixa completamente ou facilmente dentro do esquema clássico empregado para a Mesoamérica sobre deidades e governantes. O *códice Vindobonense*, por exemplo, demonstra que, na criação da idade atual, senhores, os quais posteriormente viriam a ser representados como ancestrais ou fundadores de linhagens

mixtecas nos códices histórico genealógicos, atuavam de maneira conjunta com figuras igualmente representadas como humanos no *Vindobonense*. Mas, que seriam representados como envoltórios ou oráculos nos códices histórico-genealógicos, de maneira a serem considerados como não humanos ou de agência diversa da índole dos senhores.

Como hipótese, poderíamos pensar que muitas das figuras que são encontradas nos *códice Vindobonense*, e que ajudaram na criação e ordenação do mundo no início da idade atual, seriam entidades que continuavam atuando na sociedade mixteca no período pós-clássico tardio e durante o período colonial inicial transformados em fardos ou atuando como oráculos, como vimos nas representações dos códices *Bodley*, *Selden* e *Zouche Nuttall*. Alguns de seus nomes calendários, inclusive são citados em fontes alfabéticas do século XVI.¹⁷⁸

Sabemos que os códices analisados nessa pesquisa são produções tardias pré-hispânicas, ou seja, produzidas entre os séculos XVI e XV, mas que traziam representações e concepções a cerca de um passado muito mais antigo, cujas datas mais antigas representadas nos códices estariam relacionadas ao século X, como a *Guerra contra a gente de pedra* e o início de várias linhagens dirigentes. Dessa maneira, as entidades que atuavam durante o pós-clássico tardio e período colonial como envoltórios ou oráculos, seriam vistas ou concebidas através dos códices como figuras antropomorfas, senhores, não muito diferentes dos *yya* ou senhores governantes históricos mixtecos, com os quais compartilhavam o mesmo título político segundo algumas fontes coloniais, como o dicionário de Alvarado.

Maarten Jansen em seu estudo sobre o *Códice Vindobonense* propõe que apesar de os senhores representados no *Vindobonense* possuírem caráter divino, por haverem participado de episódios cosmogônicos no início da idade atual, esses personagens não seriam distintos em caráter dos senhores históricos mixtecos, ou seja, daqueles descendentes por linha direta dos ancestrais fundadores de linhagens. Porque tanto algumas figuras reconhecidas como deuses ou *idolos* nas fontes coloniais alfabéticas missionárias, quanto os senhores governantes, eram intitulados *yya*. *Yya* designava de maneira geral *senhor*. Jansen considerada que também os governantes deviam ter o status divino e seriam, dessa maneira, considerados *ñuhu*, que em mixteco era usado para designar *Deus* e pode também ser traduzido como *fogo*, *terra* ou *sagrado*¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Cf. JANSEN, Maarten. *Op cit.* 1982.

¹⁷⁹ Cf. JANSEN, Maarten. *Op cit.* 1982. pp.288-308

Mas de maneira inversa, também poderia ser pensando que talvez a categoria que a historiografia considere como deidades, não fosse muito diferente dos senhores para os mixtecos em sua etapa primordial. Ou seja, propomos aqui que as deidades também sejam vistas como senhores e pensadas no âmbito político. Sua atuação nos códices histórico-genealógicos é amplamente marcada por sua participação na política das linhagens dirigentes. Nos códices histórico-genealógicos são representados participando de cerimônias de entronização de senhores e de casamentos. Participam de guerras e, alguns deles, são até mesmo representados mortos em fardos mortuários. A atuação oracular dessas figuras, como vimos e continuaremos explorando no capítulo 3, também influenciava politicamente a Mixteca. As representações das deidades nos códices mixtecos, portanto, são entidades que continuam exercendo sua agência no início da idade atual e durante seu transcórrer. São também representações dos envoltórios necessários para as fundações de linhagens dirigentes e senhorios. São representados como os oráculos que atuam politicamente a favor ou contra muitos senhores.

Os códices histórico-genealógicos demonstram através dos contextos narrativos de ação desses personagens considerados como deidades, que cada vez mais suas ações vão se tornando diferentes das ações humanas. Não são representados casando-se ou tendo filhos. Os personagens representados no Vindobonense exercem, nos códices histórico genealógicos, posições mediadoras como oráculos, ou são objetos rituais, no caso dos envoltórios. Mas, como veremos no capítulo seguinte, essa suposta diferenciação não é tão radical, pois é possível a comunicação entre esses âmbitos por meio de técnicas ou capacidades de alguns senhores de comunicação. No próximo capítulo trataremos das representações do nahualismo nos códices, uma dessas técnicas ou capacidades de comunicação entre humanos e não humanos.

CAPÍTULO 3: O nahualismo e a comunicação entre humanos e não humanos

O objetivo desse capítulo é discutir a problemática do nahualismo, passando por sua diferenciação do conceito de tonalismo, analisando sua representação nas fontes centrais dessa pesquisa, e por fim, aproximando o resultado das análises dos códices ao conceito de xamanismo, como proposto pela antropologia. Esse capítulo se divide em três partes: 1— Discussão e comparação entre os conceitos de nahualismo e tonalismo. 2— As representações do fenômeno do nahualismo nos códices mixtecos. 3— Discussão e comparação entre os resultados da análise dos nanahualtin nos códices e o conceito de xamanismo.

3.1 Nahualismo & tonalismo

O conceito de nahualismo, entre os mesoamericanistas, é entendido comumente como um conjunto de práticas ligadas a uma entidade anímica, uma espécie de duplo, alter ego ou coessência, nomeados como *nahualli* ou *nanahualtin*¹⁸⁰. Mas, o nahualismo também é caracterizado pela capacidade de certos indivíduos de mudar sua forma e assumir a aparência de outras espécies animais ou, menos recorrentemente, fenômenos da natureza. Esse caráter duplo do nahualismo levou autores como López Austin¹⁸¹ a proporem uma separação entre os dois fenômenos: **tonalismo**, ou a associação entre um indivíduo e uma entidade companheira (*tonalli*), com quem comparte um destino comum desde o nascimento, e o **nahualismo**, como a capacidade de certos indivíduos de se transformarem ou mudar sua forma em animal. Entretanto, o tonalismo seria um fenômeno mais amplo e mais difundido nos grupos indígenas mexicanos atuais¹⁸² do que o aspecto de metamorfose do nahualismo, o qual seria mais restrito a especialistas¹⁸³.

¹⁸⁰ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo. Revista española de antropología americana. 2010, vol 40, núm. 2, pp256-263. p. 256. *Nanahualtin* é a forma plural de *nahualli*, através da reduplicação da primeira sílaba de seu radical, e a substituição do sufixo primitivo *-li*, pelo sufixo plural dos substantivos “-tin”.

¹⁸¹ Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, v.8, 1967. pp.87-117

¹⁸² George Foster, em 1944, foi um dos primeiros a disassociar a crença em uma ligação exclusiva estabelecida entre um animal, ou entidade companheira e um humano no dia de seu nascimento, hoje nomeada tonalismo, da descrição de feiticeiros nomeados *Nagual* que podiam transforma-se em animais, ou nahualismo. Cf. FOSTER, George. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2 (1-2):1944, 85-103.

¹⁸³ Para uma crítica à dissociação entre nahualismo e tonalismo. Cf. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológica 19. México, 2011. pp.126-131.

O tonalismo partiria de uma visão metafórica da sociedade, de que a natureza dos animais companheiros dependeria da posição social das pessoas com quem compartilhem a essência. E, assim, o tonalismo funciona como um sistema de analogias e diferenças que permite classificar aos homens ao relacioná-los metaforicamente com animais¹⁸⁴. Segundo Federico Navarrete Linares, nahualismo e tonalismo são fenômenos relacionados por partirem de uma mesma concepção: existem relações privilegiadas entre certos homens e animais, ou de maneira mais ampla entre homens e seres pertencentes a outros planos cósmicos. Inclusive, essa ligação entre tonalismo e nahualismo seria íntima ao ponto de existir uma confusão entre os termos.¹⁸⁵ O tonalismo funcionaria como escopo para a prática metonímica do nahualismo. Assim, o nahualismo poderia ser concebido como uma relação metonímica entre dois seres vinculados metaforicamente pelo tonalismo¹⁸⁶.

Um dos problemas com a associação direta entre tonalismo e nahualismo, apontada pelo próprio Navarrete Linares, é que a prática dos *nanahualtin*, o nahualismo, não permite uma distinção clara entre metáfora e metonímia, ou entre analogia (tonalismo) e transformação (nahualismo). Outro ponto de dificuldade da associação direta entre tonalismo e nahualismo, ou seja, associação em que o nahual se transformaria em seu animal companheiro aproveitando-se da analogia pré-existente, é que, muitas vezes, o homem-*nahualli* poderia assumir, por vontade própria, a forma de seres outros que não seu *nahualli* ou animal companheiro específico. Também são conhecidos os casos de entidades ou deuses mesoamericanos que ao se metamorfosear tomariam formas de homens ou outros deuses e também de animais.

Nesse sentido, Alfredo López Austin insiste na distinção entre as práticas do tonalismo, ou a relação mística entre um humano e um animal, de maneira a compartilharem o mesmo destino e, o nahualismo, como faculdade de metamorfose de um ser ou indivíduo, em se transformar em outro ser¹⁸⁷. A prática do nahualismo, portanto, não parece ser determinada pela associação entre homens e entidades companheiras (tonalismo) e também inclui a consciência e a vontade do próprio nahual¹⁸⁸. Em outra obra, mais tardia¹⁸⁹, López Austin

¹⁸⁴ O que levou alguns autores, como Federico Navarrete Linares e Roberto Martínez González, a aproximarem o nahualismo do totemismo, como descrito e analisado por Levis Strauss e Durkheim. Cf. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. Op cit, p.261. NAVARRETE LINARES, Federico. Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. In: *El héroe entre el mito y la historia*. NAVARRETE LINARES, F. & OLIVIER, G. (coord.) UNAM & Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, 2000. pp.155-179.p.160

¹⁸⁵ NAVARRETE LINARES, Federico. Op cit, 2000. p.159

¹⁸⁶ *Ibidem*. p.160

¹⁸⁷ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Op cit. p. 99

¹⁸⁸ Na documentação colonial *nagual* ou *nahual* seriam pessoas capazes de realizar as transformações e práticas associadas ao nahualismo a fim de assumir formas animais, derivado do substantivo *Nahualli* que, portanto, é

chega a propor, a partir de relatos etnográficos de tzeltales e nahuas, que tanto o nahualismo, quanto o tonalismo seriam crenças baseadas na externalização de uma das três entidades anímicas de um ser¹⁹⁰, e que esta entraria em outro ser, sendo assim uma espécie de possessão. Para definir qual das entidades anímicas estaria relacionada ao nahualismo, o autor se volta para etnografias feitas sobre nahuas da Sierra Norte de Puebla e Cuicatecos, que nomeiam o *ihiyotl*, ou a entidade anímica telúrica, como *nahualli*.¹⁹¹ Assim, para López Austin, o nahualismo (na visão de especialistas) seria uma espécie de possessão através da qual homens, deuses e mortos enviam seu *ihiyotl*, ou *nahualli*, de forma intencional para ser encoberto por outro ser, geralmente um animal.

Através das fontes pré-hispânicas e coloniais pode ser observado representações do nahualismo como capacidade de transformação. Com o deciframento do glifo *way*, o equivalente maia de *nahualli*, referências as práticas do nahualismo podem ser remetidas pelo menos ao período clássico. Tal glifo é formado por um signo de *ajaw*, ou *senhor*, parcialmente coberto por uma pele de jaguar. Na maioria dos casos também está associado aos afixos do tipo fonéticos *wa* e *ya*. Assim, tais afixos funcionam como complementos fonéticos¹⁹² da composição entre *ajaw* e a pele de jaguar. A frequência de representações antropomorfas com atributos animais nas esculturas olmecas muito antigas, produzidas entre 1500-300 a.C, durante o pré-clássico mesoamericano¹⁹³, levou muitos especialistas a considerar os diversos personagens assexuados com traços felinos, bem como outras figuras compostas com atributos de diferentes espécies animais, como sendo representações muito antigas do nahualismo¹⁹⁴.

aquele que tem a capacidade de tomar a forma de outro ser. Quando o nahualismo é entendido também através da prática do tonalismo é comum a adoção do termo “hombre-*nahualli*”, para distinguir um sujeito em transformação da entidade companheira *tonalli* ou *nahualli*.

¹⁸⁹ Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideologia. Las concepciones de los antiguos nahuas*. (2 tomos) UNAM, México, 1980.

¹⁹⁰ Segundo López Austin, entre os antigos nahuas existiriam três entidades anímicas: o *tonalli*, que seria localizado na região da cabeça, o *teyolia*, relacionado ao coração, e o *ihiyotl*, associado ao fígado. Nas etnografias de nahuas da região da Sierra Norte, continuaria a existir a crença nessas três entidades anímicas, que se associariam também aos três níveis do mundo (céu, mundo central e inframundo) e aos três elementos (ar, água e terra). *Ibidem*. P 398

¹⁹¹ *Ibidem*. p. 427

¹⁹² MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológica 19. México, 2011. Pág. 181

¹⁹³ Pré-Clássico, período abarcado entre 2500 a.C até 200 d.C. Marcado pelo início do sedentarismo agrícola e da utilização de cerâmica, bem como o crescimento demográfico e o surgimento de sítios urbanos e de construções em pedra. Dentro desse período se encaixam desde sociedades mais ou menos igualitárias até aquelas mais hierarquizadas. No final do pré-clássico alguns povos já possuíam calendário e sistemas de escritura, bem como monumentos e construções monumentais. Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *El pasado indígena*. México, Fondo de cultura econômico & El colégio de México, 2ª Ed, 2001. p. 70

¹⁹⁴ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *Op cit*, 2011. p. 185

Apesar das incertezas em torno da etimologia do termo nahualismo, esse é derivado de uma palavra de origem nahua, o substantivo *nahualli*, e pode ser encontrado em muitos dicionários coloniais escritos por missionários, responsáveis pela organização de gramáticas e outros materiais que facilitassem a comunicação e a conseguinte evangelização das elites indígenas e dos comuns. Também, outras fontes alfabéticas coloniais, códices pré-hispânicos e até mesmo monumentos em pedra figuram como exemplos de representação a cerca do nahualismo no período anterior a chegada dos espanhóis e já no período colonial inicial.

No período colonial, produções como o *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1571) de Fray Alonso de Molina, remetem ao termo *nahualli* apenas como “bruxa”¹⁹⁵. No dicionário de 1885 de Rémi Siméon¹⁹⁶, *nahualli* significa “*brujo, bruja, mago, hechicero, nigromante*”¹⁹⁷. Segundo Federico Navarrete Linares, tanto o substantivo *nahualli* quanto o verbo *nahualtia* se refeririam em tempos pós-clássicos¹⁹⁸ a capacidade que tinham certos indivíduos de transformar-se em algum animal ou fenômeno natural. E, pelo menos desde a época colonial até o presente, os mesmos termos têm sido aplicados em toda a região da Mesoamérica a um fenômeno muito mais generalizado: a associação entre um indivíduo e um ente “companheiro”(tonalli), com quem comparte seu destino.

As fontes coloniais missionárias relacionadas à região do Centro do México não são as únicas a evidenciar a prática do nahualismo na Mesoamérica durante os períodos pós-clássico e colonial inicial. Nas fontes relacionadas à região mixteca¹⁹⁹, como o *Vocabulario en lengua mixteca*, publicado em 1593 por Francisco de Alvarado, da ordem dos dominicanos, os termos *tay sanduvui*, *tay ñahaquete* e *tai sandacu* designam “*brujo que engaña en decir que se vuelve león, hechicero, embaidor que decía se volvía em tigre.*”²⁰⁰ Na crônica *Origen de los yndios en el nuevo mundo e indias occidentales* de Fray Gregoria Garcia, através de um relato do povoado de Cuilapa na região mixteca, é conhecido o caso dos irmãos *Viento de*

¹⁹⁵ MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudo preliminar Miguel León Portilla. 4a. edição. México: Editorial Porrúa, 2001 (Biblioteca Porrúa n.º. 44) F. 63r.

¹⁹⁶ O dicionário de Rémi Simeón, publicado primeiramente em francês como *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, inclui os vocábulos e traduções feitas no século XVI por Molina, além de acrescentar referências a personagens, lugares e deuses advindos de fontes coloniais em nahuatl, como a obra de Bernardino de Sahagun, o Códice Florentino, por exemplo.

¹⁹⁷ RÉMI SIMÉON. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana - redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. Tradução de Josefina Oliva Coll. 14a. edição. México e Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1997 (Colección América Nuestra, n.º. 1) p. 304

¹⁹⁸ Período que abarca do ano 900/1000 d.C até o momento da conquista castelhana. Normalmente, tem seu início associado com a queda de grandes centros políticos do período clássico, como Monte Albán na região de Oaxaca e Teotihuacan no Centro do México, e principalmente, com o aumento do militarismo e rearticulação política em novos centros de poder em toda a Mesoamérica.

¹⁹⁹ A região mixteca se localiza na região noroeste do estado de Oaxaca, e nas regiões fronteiriças com os estados vizinhos de Puebla e Guerrero.

²⁰⁰ ALVARADO, Francisco de. (1963 [1593]), *Vocabulario en lengua mixteca*, INAH/INI, México. f. 38

Nueve Culebras e Viento de Nueve Cavernas, que podiam se transformar respectivamente em uma águia e uma espécie de serpente alada.²⁰¹

Nos exemplos citados acima apenas nos detivemos na produção missionária sobre duas sociedades do pós-clássico e período colonial, os nahuas, do Centro do México e a mixteca, vistas pelos olhos e crítica dos predicadores. De forma clara, vemos a descaracterização dessas práticas e a desqualificação dos *nanahualtin* pelos missionários que os consideraram como bruxos, feiticeiros ou enganadores. No período colonial, com as perseguições idolátricas, a prática do nahualismo foi se tornando clandestina até mesmo entre as elites e, na população comum, os *nanahualtin* ganhavam tons de contraposição à crescente implantação do sistema colonial, do qual as próprias elites indígenas eram parte constituinte. E, por isso, os *nanahualtin* estão presentes na documentação inquisitorial e nos processos contra índios idólatras. Mas, seja no centro do México, na região mixteca ou na região maia, olmeca, entre outras, o fenômeno do nahualismo na época pré-hispânica e colonial não deixa dúvidas de sua existência, mesmo sem haver um consenso entre os mesoamericanistas de sua natureza.

A dificuldade para a definição do conceito de nahualismo²⁰² e da compreensão da totalidade dessa prática se dá tanto pelas mudanças sofridas nos relatos e representações dessas práticas, bem como nos usos políticos da própria prática do nahualismo ao longo do tempo e espaço na Mesoamérica. Ou seja, o nahualismo como prática, ou como conceito necessita de análises diacrônicas de suas representações, que permitam a percepção das exclusividades de tal fenômeno em determinado tempo e espaço e que corroborem ou refutem teorias gerais sobre o problema.

No entanto, a análise das representações do fenômeno do nahualismo, que privilegie seu contexto histórico e narrativo pode revelar aspectos dessa prática, sua função social e política e, assim, contribuir para a discussão mais generalizada a cerca desse fenômeno. Portanto, nossa análise será centrada nas representações do nahualismo nas narrativas dos códices mixtecos, como a capacidade de transformação ou metamorfose da aparência de um ser em outro ser de natureza distinta, como por exemplo, transforma-se em animais, em um âmbito específico.

²⁰¹ GARCÍA, fray Gregorio (1729 [1607]) Origen de los indios en el nuevo mundo e Indias occidentales, Madrid Imprenta de Francisco Martínez Abad. f..326

²⁰² Para uma discussão contemporânea sobre o nahualismo e tentativa de conceitualização mais geral sobre essa problemática através de representações desde o período pré-hispânico até relatos de comunidades atuais Cf. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológica 19. México, 2011.

3.2 O nahualismo nos códices mixtecos

Como destacado anteriormente, um dos grandes empecilhos a conceitualização, ou de uma teoria geral do nahualismo na Mesoamérica é, justamente, sua ampla distribuição espacial e temporal, bem como as mudanças sofridas nas representações e descrições acerca do nahualismo por toda a região mesoamericana. Tais mudanças de representação podem indicar tanto uma modificação das práticas em si, segundo cada contexto regional ou social, bem como transformações nos usos políticos ou dos objetivos da prática dos *nanahualtin*. Também devem ser levados em consideração os objetivos políticos e sociais daqueles que produziram tais descrições ou representações, ou seja, se tais representações foram realizadas por indígenas, cronistas ou missionários e como essas visões divergentes podem ser complementares.

Assim sendo, nossa análise será centrada nas representações do fenômeno do nahualismo em um âmbito específico, nos códices mixtecos, produzidos por elites indígenas nos períodos pós-clássico tardio e colonial inicial. Para efeitos de análise utilizamos o conceito de nahualismo inicialmente como a capacidade de um ser em se transformar ou metamorfosear sua aparência em outros seres. Nosso foco inicial são dois tipos de episódios nos códices:

A— episódios onde figuras antropomorfas modificam sua roupagem ou aparência original e aparecem representados como Yaha Yuhui, uma classe de mago frequentemente associado ao nahualismo na mixteca.

B — episódios onde figuras antropomorfas em determinados momentos narrativos são apresentadas com seu corpo zoomorfizado, completa ou parcialmente.

A delimitação da análise sobre o nahualismo com exclusividade nesse tipo de episódio, se deve a que, em ambos os casos, tais cenas não deixam dúvidas quanto a metamorfose dos corpos ou dos atavios de determinados personagens durante a narrativa e, dessa forma, podem ser analisados os contextos narrativos onde ocorrem tais episódios de nahualismo. A escolha dos episódios também se baseia na própria dificuldade de análise da iconografia dos códices, sobretudo no que tange aos nomes pessoais²⁰³ dos governantes e outros personagens. Porque

²⁰³ Nos códices mixtecos, praticamente todas as representações humanas estão caracterizadas por seus nomes calendários, que eram representados exatamente como os dias do *tonalpohualli* (ou seja, havia 260 combinações possíveis devido aos 13 numerais combinados aos 20 signos do *tonalli*. Comumente esse nome correspondia ao dia do nascimento do senhor ao qual pertencia) e um nome pessoal - um glifo antroponímico. O nome pessoal, segundo Hermann Lejarazu, seria formado por dois componentes: um núcleo nominal, ou seja, um elemento

nem sempre o nome pessoal, representado na vestimenta de um ente ou governante indica seus poderes mágicos ou religiosos e, neste caso, são necessárias análises contextuais da narrativa que revelem tais capacidades.

O primeiro tipo de caso selecionado nos códices referentes ao nahualismo são as representações de personagens como *Yaha yahui*.



Figura 3.1: Senhor 10 Cana, Serpente de Fogo- Luz. Identificado pela glosa em mixteco como “*ya si huiyo yahui ñuhu*”. Cf. **Códice Egerton. p.9.**

A primeira identificação sobre os atributos das figuras de *Yahui* foi feita por Mary Elizabeth Smith, em 1973, através do estudo das glosas de dois códices mixtecos coloniais, o *Códice Egerton* ou *Sánchez Solís* e o *Códice Muro*.²⁰⁴ Neles, figuras que portavam apenas um tocado de serpente de fogo ou que utilizavam tal tocado associado a uma carapaça de tartaruga e por vezes uma concha, estavam intituladas nas glosas como *Yauí* ou *Yahui*²⁰⁵ (Fig. 3.1)

Smith é quem também relaciona primeiramente essas figuras à descrição feita no dicionário de Francisco Alvarado²⁰⁶. Alvarado traduz “*yahui, yaha yahui*” como

básico e central do nome, e um ou mais elementos modificadores, os quais qualificariam esse núcleo básico. Segundo o autor, esses glifos usados na nomeação de personagens nos códices podiam possuir desde características substantivas e adjetivas, mas, até mesmo verbos, e denotar ações. Esses elementos pictográficos podiam variar muito, podendo ser animais, objetos, plantas, deidades, corpos celestes, etc. Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. Los nombres personales en los códices mixtecos. Un análisis lingüístico e iconográfico. In: *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*. DOESBURG, Sebastián van (coord.) Instituto Estatal de educación Pública de Oaxaca, México, 2008. pp. 197-213.

²⁰⁴ O *Códice Egerton* teria sido confeccionado na segunda metade do século XVI, na região da Mixteca baixa, enquanto o *Códice Muro* foi elaborado no final do século XVI no pueblo de San Pedro Cántaros, localizado na Mixteca alta. Como características comuns, ambos os códices são coloniais, apresentam estilo pictográfico anterior à conquista, tem sua narrativa centrada em listas genealógicas de apenas um pueblo e ambos contém glosas ou pequenos textos em língua mixteca, que transcrevem os significados dos elementos glíficos, que em sua maioria se relacionam a topônimos, antropônimos e nomes calendários. Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2008. pp. 197-213.

²⁰⁵ SMITH, Mary Elizabeth. The relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in Codices Muro and Sánchez Solís. In: *Mesoamerican writing systems*. BENSON, Elizabeth (Ed.) Dumbarton Oaks. Washington, D.C., 1973. PP-47-98. Pág. 62

²⁰⁶ *Ibidem*. p. 63

“*hechizero, outro embaidor que por los ayres bolaua*”²⁰⁷. Segundo Maarten Jansen, até hoje, na região mixteca, existem relatos sobre um poderoso *nahual*, de grande poder, que é a Bola de Luz que voa pelos ares²⁰⁸.

Outra obra missionária, publicada também no ano de 1593, de Frei Antonio de los Reyes, predicador em Tepozcolula, relaciona o termo “*yahayavui*” a *nigromántico señor*²⁰⁹. Tratados coloniais descrevem a nigromancia em termos de um pacto entre “bruxas” e o demônio²¹⁰. Já vimos na introdução desse capítulo, como o termo *nahualli* é classificado em termos de feitiçaria e bruxaria por missionários no Centro do México. Segundo Jansen, alguns missionários como o próprio Sahagun, relacionam o termo *nigromántico* ao nahualismo ao afirmar que este era “*el hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura em diversos animales*”²¹¹.

Yaha Yahui é um difrasismo ou par metafórico que em sua forma literal²¹² significa *águia (yaha), serpente de fogo (yahui)*. Tal par metafórico, traduzido pelo frei Antonio de los Reyes como “*nigromántico señor*” faz alusão²¹³ a um episódio relatado por Gregório Garcia, sobre a época primordial mixteca, onde os deuses primordiais tomaram forma humana e vieram ao mundo quando tudo era confuso e escuro:

En aquel tiempo, fingen los indios, que aparecieron visiblemente un Dios que tuvo por nombre um Ciervo, y por sobrenome Culebra de León, y uma diosa muy linda y hermosa, que sua nombre fue um Ciervo, y por sobrenombre Culebra de Tigre. Estos dos dioses dicen haber sido principio de los demás dioses que los indios tuvieron. Luego que aparecieron estos dos dioses visibles en el mundo y com figura humana, cuentan las historias de esta gente que com su omnipotencia y sabiduría hicieron y fundaron una grande peña, sobre la cual edificaron unos muy suntuosos palacios, hechos con grandísimo artificio, adonde fue su asiento e morada en la Tierra. (...) Estando, pues, estos Dioses, Padre y Madre de todos los Dioses, en sus palacios y

²⁰⁷ ALVARADO, Francisco de. (1963 [1593]), *Vocabulario en lengua mixteca*, INAH/INI, México. f. 122

²⁰⁸ Cf. JANSEN, Maarten. Símbolos de poder en el México antiguo. In: *Anales del Museo de América*, 5 (1997): 73-102.

²⁰⁹ REYES, A. de los. (1976 [1593]), *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville. f.79.

²¹⁰ JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 251

²¹¹ JANSEN, Maarten. *Op cit*, 1997. p. 77

²¹² Apesar de comum a associação do termo *Yahui* como leitura para os personagens com atributos de serpente de fogo, comparando-as a *Xiuhcoatl*, no mundo nahua, em nenhuma fonte do século XVI para a região mixteca é possível encontrar sua tradução precisa. Assim, *yahui* ou *yaha yahui* é sempre associado a uma classe de mago ou bruxo transformista, um *nahual*, como descrito nas fontes missionárias. Manuel Hermann faz a tentativa de explicar a provável etimologia do termo *yahui*, a partir das descrições das *xiuhcoatl* descritas por Sahagun. Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel. *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005. Pp-83-84.

²¹³ Percebido por Jansen, que relaciona a crônica de Gregório Garcia com os eventos relatados no códice Vindobonense, da descida a terra de Nove Vento Quetzalcoatl acompanhado por um par de *nahuales*. *Ibidem*

cortes, tuvieron dos hijos varones muy hermosos, discretos y sabios en todas las artes. El primero se llamó Viento de nueve Culebras, que era nombre tomado del día en que nació. El segundo se llamó Viento de nueve Cavernas que también fue nombre del día de su nacimiento. Estos dos niños fueron criados en mucho regalo. El mayor, cuando quería recrearse, se volvía en águila, la cual andaba volando por los altos. El segundo, también se transformaba en un animal pequeño, figura de serpiente, que tenía alas con que volaba por los aires con tanta agilidad y sutileza, que entraba por las peñas y paredes, y se hacía invisible, de suerte que los que estaban abajo sentían el ruido y estruendo que hacían ambos a dos. Tomaban estas figuras para dar a entender el poder que tenían para transformarse y volverse a la que antes tenían.²¹⁴

Nesse episódio podemos observar alguns dados que remetem ao problema do nahualismo como capacidade de transformação voluntária. Na primeira parte citada do relato os deuses aparecem visíveis nesse mundo, estando em forma humana. A partir disso, podemos presumir que os deuses podem mudar seu aspecto ou a forma de seus corpos. Outro dado relevante é a descrição dos filhos desses deuses: *Viento de nueve culebras* e *Viento de nueve cavernas*. Ambos os nomes, dados a partir do dia de seu nascimento, ou como vimos anteriormente nos códices, são seus nomes calendários. O primeiro dos filhos podia se transformar em águia, enquanto o segundo deles, transformava-se em uma serpente alada. Essa descrição dos irmãos remete ao difrasismo *yaha yuhui* presente em outras fontes coloniais. Outro aspecto importante é que tal transformação era considerada como uma espécie de poder ou capacidade de se tornar um animal, mas que ao mesmo tempo envolvia a capacidade de voltar a sua forma original, ou seja, que eram transformações conscientes e reversíveis. O último aspecto que gostaríamos de destacar são as capacidades adquiridas com tais transformações. Podiam nessa forma voar e atravessar paredes e montanhas, bem como se tornarem invisíveis.

Nos códices mixtecos também são comuns as associações entre uma figura ataviada como serpente de fogo e uma águia. (Fig. 3.2 e 3.3) As serpentes de fogo igualmente podem aparecer em composições de topônimos (Fig 3.4) e antropônimos (Fig 3.5). Alguns de seus atributos, como a cauda com punhal de perdernal (Fig 3.6), podem fazer parte da vestimenta de alguns personagens nos códices²¹⁵.

²¹⁴ GARCÍA, fray Gregorio. Op cit. F. 326-327. A transcrição com ortografia modernizada é feita por Jansen. Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992.

²¹⁵ Para discussão mais pormenorizada desses outros contextos de aparição da serpente de fogo ou yahui Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca*

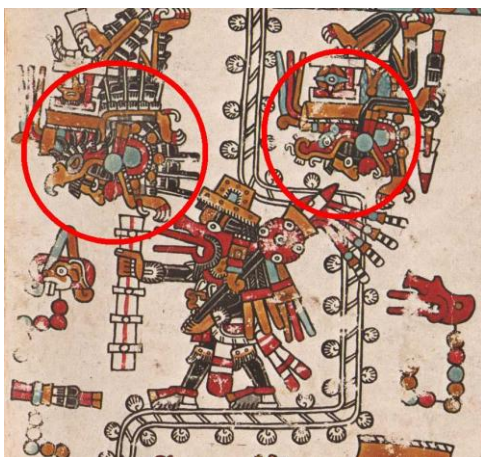


Figura 3. 2 Quetzalcoatl desce a terra acompanhado dos *nanahualtin* vestidos como águia e serpente de fogo. **Códice Vindobonense. p. 48.**



Figura 3. 3 Personagem representado como *yuhui*, com cauda de serpente de fogo e carapaça de tartaruga, entrega um coração ao sol, acompanhado por uma águia. **Códice Selden. p. 12.**



Figura 3. 4 Topônimo composto por figura de serpente de fogo. **Códice Zouche-Nuttall. p. 46.**



Figura 3. 5 Nascimento do Senhor Quatro Vento *Yahui*. **Códice Bodley. p. 34.**



Figura 3. 6 Sacerdote Nove Flor realizando a extração de um coração. Em seu braço aparece um elemento que se assemelha à cauda dos *yahui*. **Códice Zouche-Nuttall. p. 69.**

Como não podemos atribuir com toda certeza a capacidade de transformação voluntária em *yahui* aos personagens que portam seus atributos ou que levam a serpente de fogo como seu nome pessoal, nesse capítulo nos concentraremos nas representações de personagens que justamente adquirem essa vestimenta ou condição em contextos específicos, ou seja, que são apresentados com seu nome pessoal original e depois são representados como *yaha* (águia) ou *yahui* (serpente de fogo). Partimos do pressuposto que as representações dos *Yaha Yahui* são comparáveis as dos homens *nahualli*, ou seja, que tais figuras possuem a capacidade de se transformar em outros seres de forma consciente e reversível.

prehispánica. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005, e também Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. La serpiente de fuego (Xiuhcóatl o Yahui) y algunas comparaciones con la iconografía del arte maya. In: PAXTON, Merideth & HERMANN LEJARAZU, Manuel A (coord.). *Texto, imagen e identidad en la pintura maya prehispanica*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011. pp.109-145.

Os casos mais notáveis dessa categoria de agentes, que adquirem os atributos de *yaha yahui*, estão na narrativa sobre a vida do Senhor Oito Veado Garra de Jaguar (1063-1115 d.C). Sua trajetória política, de seu nascimento até sua morte, pode ser narrada através de quatro códices: *Bodley*, *Colombino Becker*, *Selden* e o *Zouche Nuttall*. A proeminência desse governante, e seu papel nas narrativas dos códices, pode se dever a alguns fatores. O primeiro, foi sua importância na unificação efêmera das regiões mixtecas. Depois de constituir seu senhorio em Tututepec, na Mixteca da Costa, também ocupou o trono de Tilantongo na Mixteca alta, além de ter dominado cerca de setenta senhorios na região mixteca até ser reconhecido como *tecuhtli* e forjar alianças com povos do Centro do México, os toltecas, aos trinta e três anos de idade.²¹⁶ Quando Oito Veado se tornou senhor do *yuhuitayu* de Tilantongo, também foi responsável pela fundação de uma nova linhagem governante, que durou aproximadamente dez gerações²¹⁷. Mas, é importante ressaltar que a narrativa de sua vida não é centrada em sua genealogia, apesar de estas também estarem representadas nos códices. Oito Veado era de descendência relativamente humilde, não pertencia diretamente à família dos governantes de Tilantongo e, portanto, não podia através de herança ser *yya* ou governante. Era filho primogênito do segundo casamento do sumo sacerdote de Tilantongo, o senhor Cinco Jacaré.

3.2.1 Oito Veado e o encontro com Nove Erva

O episódio na vida do senhor Oito Veado Garra de Jaguar que vamos analisar em seguida²¹⁸ se encontra na pág. 44, do lado 1 ou reverso do *Códice Zouche Nuttall*.

²¹⁶ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Op cit* 2001. p 251.

²¹⁷ A partir dos códices Bodley, Nuttall e Vindobonense reverso, Manuel Hermann afirma ter existido apenas três interrupções de na linha direta dos descendentes dos primeiro senhores de Tilantongo. A primeira acaba quando, depois da morte prematura do senhor Dois Chuva, o senhor Oito Veado ascende ao poder. Depois, sua linhagem é interrompida após dez gerações de governantes e uma nova é fundada, perdurando até o período colonial, inclusive após a conquista espanhola. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005. p. 71

²¹⁸ Além de análises próprias, como aproximação as leituras de fontes pictográficas contamos com alguns trabalhos explicativos, que dão um sentido geral de leitura ou comentam casos específicos. Para o Nuttall utilizamos os trabalhos de Anders & Jansen, Hermann Lejarazu e Williams. Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Cronica mixteca. El Rey 8 venado, Garra de Jaguar, ou la dinastia de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Áustria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1992; HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Arqueologia Mexicana. Edición especial Códices, n°23: Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 Venado*. Editorial Raíces/ INAH, México D.F , março de 2007; HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Arqueologia Mexicana. Edición especial Códices, n°29: Códice Nuttall, segunda parte. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco*. Editorial Raíces/ INAH, México D.F , março de 2009; WILLIAMS, Robert Lloyd. *The complete Codex Zouche Nuttall*. University of Texas Press, Austin, 2013. Para o Colombino Becker contamos com o trabalho explicativo de Hermann Lejarazu. Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*. INAH, México D.F,2011.

Trata-se de sua visita ao Templo da Morte, para um encontro com a Senhora Nove Erva. Os limites do episódio estão delimitados na figura abaixo por linhas em azul e segue o sentido de leitura original do manuscrito em forma de *bustrophedon*, da direita à esquerda, com linhas vermelhas que guiam a narrativa (Fig. 3.7).



Fig. 3.7 Visita ao Templo da Morte. Códice Zouche Nuttall. p. 44.

O episódio acontece no dia 6 Serpente, Ano 6 Cana (1083 d.C.)²¹⁹. Quatro agentes participam dessa cena: a senhora Nova Erva (1), senhor Três Lagarto (2), senhora Seis Macaco (3) e, encerrando a cena, o senhor Oito Veado (4).

Apesar de a primeira personagem, localizada dentro de um templo, não estar nomeada, conhecemos seu nome calendário por outros códices, como o *Selden*, onde uma personagem com face esquelética e mandíbula descarnada, encontra-se também dentro de um templo, a senhora Nove Erva. (Fig 3.8) O templo, representado no *Códice Zouche Nuttall* (Fig 3.7) em perfil, possui diversas referências a crânios. Possui uma escadaria vermelha em sua entrada. O chão do templo parece ser a própria mandíbula superior de uma caveira, representada de ponta

²¹⁹ As datas podem ser observadas abaixo da Senhora Seis Macaco.

cabeça na imagem. Seu teto possui uma fileira de crânios e representações de corações de maneira alternada.

Esse templo foi identificado primeiramente na década de 1980, por Maarten Jansen, como o Templo da Morte (*Huahi Cahi, Andaya*), um emblema que remete a direção sul nos códices mixtecos. Jansen também identifica o Templo da Morte como uma caverna funerária de grande importância regional²²⁰, que ficaria no senhorio de *Ñuu Ndaya*, ou Chacaltongo. Em algumas representações dos códices, abaixo do Templo da Morte, pode ser observado um retângulo com bordas em amarelo e dentro dele uma série de três caveiras. Essa glifo toponímico pode ser lido como Lugar do Crânio. (Fig. 3.8) Já Chacaltongo ou *Ñuu Ddaya*, significaria justamente *Ñuu*, cidade, lugar onde algo existe, pueblo e *Ndaya*, inframundo, inferno, segundo algumas gramáticas coloniais. A proposta de Jansen é que as caveiras seriam o elemento qualificador de inframundo e que, portanto, o Lugar do Crânio, que aparece associado em alguns códices mixtecos ao Templo da Morte e a senhora Nove Erva, se trataria justamente de Chacaltongo.



Figura 3. 8 Senhora Nove Erva no Templo da Morte.
Códice Selden. p. 6.

Em Chacaltongo, segundo o missionário Francisco de Burgoa, estaria localizada uma caverna ou gruta, onde desde tempos pré-hispânicos e ainda durante o período colonial, eram sepultados reis e senhores mixtecos, sendo um local de culto regional. Essa mesma caverna teria sido destruída pelo frei Benito Hernández já no século XVI²²¹. Alguns autores, portanto, identificam o Templo da Morte como sendo essa caverna localizada em Chacaltongo e a senhora Nove Erva, como o oráculo relacionado com o culto aos ancestrais.

No alto das escadas do prédio localiza-se a Senhora Nove Erva. No *Códice Zouche Nuttall* essa entidade possui algumas características marcantes, como sua cabeça, que é representada como uma caveira, com ênfase em sua mandíbula descarnada e cabelos com punhais de pedernais de onde pendem plumas brancas e vermelhas. Nove Erva também usa um *dzico*, uma espécie de camisa longa, equivalente ao *huipil* da região nahua, com ícone de

²²⁰ JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 264

²²¹ BURGOA, Francisco de. *Geográfica Descripción (...) de esta Provincia de Antequera, Valle de Guaxaca*, 2 vols, Biblioteca Porrúa, 97, 98, México, Porrúa, 1989 [1674]. p.338

crânios e ossos cruzados, na cor branca e preta. Segundo Maarten Jansen a combinação de preto e branco no *quechquemitl* seria uma referência à morte²²². Devido a seus atributos iconográficos, como a cabeça representada como crânio, Nove Erva é comparável a Ciucoatl, uma deidade mexica, segundo diversos autores. É fundamental ressaltar, entretanto dois aspectos pictográficos. O primeiro, de que existem volutas que representam sons ou, nesse caso, o discurso de Nove Erva em relação aos personagens representados a sua frente. O segundo aspecto, que ajuda a complementar o sentido do discurso de Nove Erva, é o da posição de suas mãos. Sua mão esquerda aparece relaxada, entretanto, sua mão direita tem o dedo indicador apontado para baixo, o que geralmente significa a ação de dar ordens ou instruções²²³.

Em frente à senhora Nove Erva encontramos o senhor Três Lagarto. Esse senhor leva os atributos de *Yaha Yahui*. Seu tocado é formado por uma cabeça vermelha de réptil, muito semelhante a um jacaré ou dragão²²⁴, com um focinho encurvado e grandes presas. Seu corpo está ataviado por uma carapaça de tartaruga, cuja representação parece estar sendo vista de cima e não de perfil, e uma cauda com escamas, que terminam com um punhal de pedernal. Em suas costas vemos uma concha e, pendendo dela, um objeto que se parece muito com a cauda de um *Yahui*. Sobre seus pés vemos garras, semelhantes àquelas de representações de águias nos códices. Ou seja, a vestimenta ou condição de *Yaha Yahui* combina uma série de elementos zoomorfos advindos de representações de seres distintos. Podemos notar que o corpo de Três Lagarto está pintado de preto. Segundo Maarten Jansen, sacerdotes muitas vezes aparecem pintados com um unguento preparado a partir de plantas alucinógenas.²²⁵ Jansen ainda relaciona a pintura negra representada nos códices às descrições feitas por frei Diego Durán sobre o betume chamado *Teotlacualli, comida divina*. Tal unguento ou betume seria preparado à base de diversos alucinógenos, como o *piciete* e *ololiuhqui*²²⁶. A partir de Jansen, reproduzimos essa passagem de Durán²²⁷:

²²² JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit.* p. 266

²²³ *Ibidem*, p. 227.

²²⁴ Para uma descrição detalhada das representações das serpentes de fogo nos códices mixtecos e sua comparação com os dragões, propostos para a iconografia da área maia. Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel. *Op cit.*, 2005. pp. 77-78.

²²⁵ JANSEN, Maarten. Mixtec pictography: conventions and contents. In: *Supplement to the handbook of Middle American Indians, vol. 5. Epigraphy*. BRICKER, Victoria R (volumen editor). University of Texas Press, Austin, 1992. pp. 20-33.

²²⁶ JANSEN, Maarten. Símbolos de poder en el México antiguo. In: *Anales del Museo de América*, 5 (1997): 73-102.p. 78.

²²⁷ Por não termos acesso a essa fonte colonial em especial, reproduzimos a citação de Durán como feita por Jansen. JANSEN, Maarten. *Ibidem*.

“embijados estos sacerdotes en esta manera perdían todo temor: mataban los hombres em los sacrificios com grandísima osadía; iban de noche y solos, asi embijados, a los montes, a las cuevas oscuras, a las quebradas sombrías y temerosas. Todos, sin temor de que nada les empeciese ni osase hacerles mal, llevando como amparo la comida divina, com que iban untados, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado que los leones, tigres y otras fieras alimañas nocivas que em los montes se crían huíran de ellos por virtud de aquel betún de dios, o por mejor decir, del diablo. Y aunque no huyesen del betún, huirían de ver um retrato del demonio em que iban transformados.” (Durán, 1967,I:52)

Nessa descrição de Dúran, Jansen vê o transe como fonte de poder e elemento essencial do sacerdócio mesoamericano²²⁸. Por outro lado, o que nos chama atenção em tal passagem, seria justamente a associação entre o uso do betume e da transformação em animal pela qual passam os homens que se utilizam de tal recurso. Assim, transformados em animais podiam ir a lugares que sua condição corporal de humano não permitia, bem como podiam tratar com as “feras”, as quais, caso não fugissem do “betume do diabo”, com certeza fugiriam da forma que tomaram tais sacerdotes.

Continuando nossa análise, apesar de Três Lagarto estar representado como *Yaha Yahui* na página 44 do *Nuttall* (Fig 3.7), sua primeira aparição se dá no Anverso do códice, ou lado 2, na sessão que trata da descendência do senhor Oito Vento de Suchixtlán. Três Lagarto era neto de Oito Vento e, claramente, a serpente de fogo (*yahui*) ou a águia (*yaha*) não faziam parte de seu nome pessoal (Fig. 3.9).



Figura 3. 9. Senhor Três Lagarto, neto de Oito Vento. **Códice Zouche-Nuttall, p. 13.**

Logo acima de Três Lagarto (Fig 3.7) pode ser observada uma figura feminina, identificada pelo nome calendário de Seis Macaco e por uma composição de dois glifos: um *quechquemitl*²²⁹, ou pequeno xale em formato triangular e, atrás dele, duas barras com um padrão de “V”, um glifo de guerra²³⁰. Assim o nome dessa personagem é Seis Macaco *Quechquemitl* de Guerra. Seis Macaco, apesar de apenas ser mencionada nesse episódio em

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ A palavra *quechquemitl* em nahuatl, não possui uma palavra correspondente em mixteco que seja conhecida para o período colonial. O uso do termo em nahuatl é comum na linguagem científica relacionada aos códices mixtecos. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 230

²³⁰ Através de glosas, o glifo de uma barra com padrão em V (chevron band, em inglês) pode ser traduzido como *yecu*, que significa guerra. *Ibidem*. p.231.

específico no *Códice Zouche Nuttall*, era governante de Jaltepec, um importante senhorio da mixteca alta. Seu título de governante ou *yya dzehe* é representado através de um assento especial no qual a senhora está sentada, que possui uma cobertura de pele de jaguar com cauda. A senhora Seis Macaco veste um *dzico* vermelho e um *quechquemitl* azul, bem como uma saia azul. Além disso, possui fitas trançadas em seu cabelo e um feixe de plumas que pende de sua cabeça. Toda essa composição está relacionada sempre a personagens femininos ou senhoras nos códices. Uma de suas mãos encontra-se estendida, segurando um objeto, uma composição de corpo de serpente e cabeça de caveira. Um objeto semelhante é dado por Seis Macaco como oferenda a Nove Erva, no *Códice Selden*. Depois do encontro com Nove Erva, a senhora Seis Macaco não é mais mencionada no *Códice Zouche Nuttall*.

Por último, encerrando os participantes da reunião com Nove Erva, está o senhor Oito Veado. Oito Veado também aparece ataviado como *Yaha Yahui*, mas, diferentemente do Senhor Três Lagarto, que está ataviado como a serpente de fogo, Oito Veado representa seu par metafórico, a águia, que leva uma crista de punhais de pedernais. Seu corpo também possui o unguento que deixa-o com a coloração negra e também está usando um *satu*, uma espécie de tapa rabo, uma vestimenta masculina, usada tanto por homens da elite como homens comuns. Além disso, porta um feixe de plumas preso à suas costas, muito semelhante àquele usado pela senhora Seis Macaco. Também aparece sentado ou agachado, com um de seus braços cruzados sobre o peito, o que pictoglificamente representa “agir com respeito”²³¹. Oito Veado também possui um objeto pendente, idêntico àquele que leva Três Lagarto, semelhante à cauda de *Yahui*. Mas, essa caracterização de *Yaha Yahui* não é a única de Oito Veado.

A primeira aparição de Oito Veado Garra de Jaguar no reverso do códice é no trecho genealógico sobre os descendentes dos dois casamentos do Senhor Cinco Jacaré, pai de Oito Veado (pp. 42-43). Na página 43, Oito Veado é apresentado portando, além de nome calendário, também seu nome pessoal, Garra de Jaguar, representado por meio de uma garra, logo acima de sua mão direita (que porta um lança-dardos) em composição com sua vestimenta de pele de jaguar e tocado de cabeça de jaguar (Fig 3.10). Portanto, quando Oito Veado aparece na pág. 44 do códice (Fig 3.7), as vestimentas de *Yaha Yahui* certamente não se relacionam a seu nome pessoal, assim como no caso já analisado de Três Lagarto.

²³¹ *Ibidem*, pág. 230.

Após o término de sua reunião com Nove Erva, o Senhor Oito Veado continua pintado com o unguento negro alucinógeno para a realização de uma série de rituais, até iniciar uma série de conquistas²³², que inclui o seu domínio sobre Tututepec, na Mixteca da Costa, mas não aparece mais vestido como *Yaha Yahui*, até seu encontro com a Senhora Nove Junco. Na maioria da narrativa do códice, Oito Veado aparece representado com sua tradicional vestimenta de pele de Jaguar (Fig 3.10), apenas abandonada em contextos específicos.



Figura 3. 10 Senhor Oito Veado Garra de Jaguar. *Códice Zouche-Nuttall*, p. 43.

A visita ao Templo da Morte é um evento importante nas histórias mixtecas. A passagem de Oito Veado e a Senhor Seis Macaco e seu encontro com o oráculo Nove Erva é descrito em outras fontes além do *Códice Nuttall*. Os códices *Bodley*, *Colombino Becker* e o *Selden* também possuem casos análogos desse episódio. Mas, é importante ressaltar que existem diferenças nas representações do encontro segundo o ponto de vista²³³ de cada códice.

No códice *Selden*, por exemplo, vemos apenas Seis Macaco acompanhada do sacerdote Dez Lagarto e de seu futuro esposo, Onze Chuva²³⁴. No *Códice Bodley*, na visita a Chacaltongo apenas estão presentes Oito Veado e a própria Nove Erva²³⁵. Já no *Códice Colombino Becker*, além de serem mostrados Seis Macaco e Oito Jaguar, a visita é guiada por três personagens, vestidos como *Yaha Yahui*²³⁶. Todos aparecem agachados, com braços cruzados e olhos fechados, em transe, (Fig 3.11) de maneira idêntica ao intermediário Três Lagarto, que acabamos de analisar na pág. 44 do *Códice Nuttall* (Fig 3.7) Inclusive, a primeira das figuras de *Yaha Yahui*, seria justamente o senhor Três Lagarto. Mas, em sua descrição no *Colombino Becker*, sua condição de *Yaha Yuhui* é representada através de atavios de águia. Atrás do senhor Três Lagarto, vemos outra figura antropomorfa, portando um casco de tartaruga, nesse códice representado em perfil e podemos observar, apesar da deterioração do

²³² A série de conquistas é mostrada apenas parcialmente no Zouche Nuttall. A conquista de Tututepec ganha maior destaque na narrativa do códice Colombino Becker.

²³³ Sobre os códices e os seus pontos de vista regionais. Cf. SMITH, Mary Elizabeth. Regional points of view in the mixtec codices. In: *The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*. FLANNERY, Kent V. & MARCUS, Joyce (eds). Percheron Press, New York, 2003. pp. 260-266.

²³⁴ Cf. *Códice Selden*, p. VI.

²³⁵ Cf. *Códice Bodley*, p. 9.

²³⁶ Cf. *Colombino Becker*, PP 4-5.

códice, uma cauda de *yahui*. Ou seja, essa personagem associada a Três Lagarto conforma um complexo iconográfico, entre águias e serpentes de fogo que mencionamos anteriormente nesse capítulo, associando-se assim, ao par metafórico *Yaha Yahui*, da mesma maneira que a configuração iconográfica presente no *Zouche Nuttall*, entre Oito Veado, vestido como águia, e Três Lagarto, como *yahui*. Por último, é mostrado senhor Quatro Erva, levando penas de águia, mas também carregando a cauda da serpente de fogo²³⁷.



Figura 3. 11 Três senhores *Yaha Yahui* acompanham a Oito Veado em sua visita ao Templo da Morte.

Códice Colombino-Becker I, p. 5

É importante ressaltar que a visita a Nove Erva e a ida ao Templo da Morte, ocorre em um contexto político específico que afetava toda a Mixteca Alta. Através de outros manuscritos, como o Selden e o Bodley, sabemos que Jaltepec havia sofrido com a perda simultânea de três jovens membros de sua realeza: os irmãos da Senhora Seis Macaco, que, portanto, tornou-se a única herdeira do trono. Mesmo assim, Seis Macaco via-se ameaçada por disputas advindas de seus parentes maternos, por parte do senhorio de Suchixtlán. O senhorio de Tilantongo também passava por problemas dinásticos, já que seu governante, o senhor Cinco Movimento, havia morrido, deixando apenas um filho de seu segundo casamento, o senhor Dois Chuva Vinte Jaguares, que era demasiado novo para governar. Estabeleceu-se então, segundo Manuel Hermann Lejarazu, uma espécie de regência em Tilantongo, na qual o pai de Oito Veado, o senhor Cinco Jacaré ocupou o papel de grande sacerdote e conselheiro.²³⁸ Um ano antes da visita de Oito Veado ao Templo da Morte, em *ca.* 1082 d.C, seu pai havia morrido, tendo findado a regência de Tilantongo. Em 1083, depois

²³⁷ Hermann Lejarazu associa a presença desse objeto ao título de sacrificador pois, em uma cena do *Zouche Nuttall*, um sacerdote performa uma sacrificio utilizando esse atributo em seu braço e está acompanhado por uma serpente de fogo e uma águia. HERMANN LEJARAZU, Manuel. *Op. Cit*, 2005. p. 91; HERMANN LEJARAZU, Manuel. *Op cit*, 2011. Pág. 97. Por outro lado, John Pohl associa a presença de tal complexo iconográfico ao sacrificio devido a constante presença de punhais de pedernais na iconografia desses personagens. POHL, John. *Op cit*, 1994. p. 51

²³⁸ HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2007. p. 20

dos conselhos recebidos durante a visita a Nove Erva, a senhora Seis Macaco busca casamento com o senhor Onze Chuva, a fim de fortalecer seu reinado, casando-se em 1087. Já o senhor Oito Veado depois da reunião com Nove Erva, desce a Mixteca da Costa para se converter em senhor de Tututepec²³⁹.

Assim, vemos que a visita a senhora Nove Erva tem objetivos políticos específicos, buscam-se aconselhamentos em casamentos e apoio ou alianças para conquistas militares. Nesse sentido Nove Erva funcionava tanto como aliada política para alguns senhores, mas também podia influenciar negativamente no futuro de outros. Mostrando-se um agente de primeira ordem política. Além dessa participação nos códices considerados de índole histórico-genealógica, Nove Erva também se faz presente na narrativa do *Códice Vindobonense*.

Como já mencionamos no Capítulo 2 dessa dissertação, Nove Erva é um dos seres que realizam uma série de rituais ou cerimônias com a finalidade de causar a primeira saída do sol e, posteriormente, atua na organização e inauguração dos senhorios do sul da mixteca, participando da sexta cerimônia de Fogo Novo do *Vindobonense* (p. 15-14). Nove Erva, portanto, é um agente oriundo dessas outras temporalidades, de uma época anterior a primeira saída do Sol e da criação dos senhorios mixtecos do pós-clássico.

No entanto, o encontro com a senhora Nove Erva apenas foi possível pela transformação em *yaha yahui* de pelo menos dois agentes envolvidos na cena que acabamos de analisar: Oito Veado e Três Lagarto. Ambos representados como *yaha yahui*, o traje diagnóstico da capacidade de transformação, característica do nahualismo, presente nas fontes coloniais sobre a Mixteca. Neste caso, a condição de *yaha yahui* também parece estar associada a práticas extáticas, como o uso da pasta negra alucinógena, *teotlacualli*, e a indução do transe. Entretanto, o que deve ser destacado é relação entre o nahualismo, manifestado nessa cena através dos *yaha yahui* e a comunicação com agentes não humanos, como a senhora Nova Erva. Agentes importantes dentro da política e história mixteca. Apesar de iconograficamente semelhante a *Cihuacoatl* mexicana, como mencionam diversos autores, acreditamos que é justamente a representação desse contexto de mediação e contato através do nahualismo que nos indica nos códices uma possível distinção ou classificação entre figuras humanas e não humanas.

²³⁹Cf. *Ibidem*.

3.2.2 Oito Veado e o encontro com Nove Cana

Nas páginas 50 e 51 do *Códice Zouche Nuttall*, vemos o encontro entre o Senhor Oito Veado e a senhora Nove Cana, no dia 9 Serpente do ano 7 Casa. Essa é a segunda e última aparição de Oito Veado como *yaha yahui*. A representação do encontro está dividida entre duas páginas do códice. Oito Veado encontra-se na página 50, enquanto Nove Cana se

apresenta na continuação da cena na página 51. Como dito anteriormente, novamente Oito Veado aparece como *yaha yahui* nesse códice (Figura 3.12), mas dessa vez, seus atributos são: uma cabeça de serpente de fogo, com um focinho longo encurvado e com presas salientes, uma carapaça de tartaruga em seu tórax e uma cauda com um punhal de pedernal na



Figura 3. 12 Encontro entre Oito Veado e a senhora Nove Junco. *Códice Zouche-Nuttall*. pp. 50-51

Em suas costas estão pendentes uma concha e um objeto semelhante à cauda de *yahui*. Já vimos tal representação no caso de Três Lagarto e a visita de Oito Veado a senhora Nove Erva. Mas podemos identificar que se trata de Oito Veado, pois, acima de seu nome calendário, está representado seu nome pessoal, Garra de Jaguar. Oito Veado traz consigo alguns objetos em suas mãos. Anders e Jansen identificam tais oferendas como um feixe de folhas ou ramos de plantas na mão direita e, na mão esquerda, uma conta de jade²⁴⁰.

Já Nove Junco está identificada por seu nome calendário, mas também carrega uma série de emblemas que a qualificam, além de seu nome calendário. A senhora Nove Junco está vestida com uma saia, um *dzico* e um *quechequemitl*, que a caracterizam como um personagem feminino, mas também possui um toucado de plumas e duas serpentes entrelaçadas, uma narigueira escalonada e punhais de pedernais que pendem da borda de sua saia. Para os mixtecos, Nove Junco seria a deidade das pontas de flechas utilizadas na guerra e na caça²⁴¹, que corresponderia a deidade mexicana *Itzcueye*, também conhecida como *Itzpapalotl* ou “*Aquela com a saia de pontas de obsidiana ou punhais*”²⁴². Da mesma maneira

²⁴⁰ ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit.* 1992.p. 195.

²⁴¹ HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit.*, 2007. p. 34

²⁴² JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit.*, 2011. p. 261

que Nove Erva, a senhora Nove Cana também foi participante das diversas cerimônias representadas no *Códice Vindobonense*, como vimos anteriormente no capítulo 2 dessa dissertação, que culminaram com a saída do Sol.

Nove Cana está sentada em um topônimo, conformado por uma colina com greças coloridas em sua base, que possui sangue escorrendo de seu topo. O topônimo, que pode ser lido como Cerro de la Sangre ou Colina do Sangue, é reconhecido por Manuel Hermann como *Tiñeñe*, um assentamento tardio que pertenceria a Coixtlahuaca.²⁴³

A visita a Nove Cana possui uma consequência política importante que iria influenciar nas alianças de Oito Veado e sua decorrente entronização em Tilantongo. No *Códice Colombino Becker* observa-se uma cena análoga a esse encontro (Fig. 3.13)



Figura 3. 13 Visita de Oito Veado à senhora Nove Junco. *Códice Colombino-Becker I. Pág. 10*

Apesar de a pintura estar muito danificada, pode ser observado no Colombino Becker, que Oito Veado porta uma carapaça de tartaruga e uma cauda de *yahui* com um pedernal em sua ponta, ou seja, que também está representado como *yaha yahui*. No centro da figura vemos alguns objetos. Segundo Hermann Lejarazu, seriam um escudo e uma flecha e dois recipientes, um com sangue e outro com coração, o que relacionaria o encontro a atos de guerra²⁴⁴. Nove Junco está representada de forma muito mais simples do que sua parição no Zouche Nuttall, e apenas apresenta um dente saliente, que a caracteriza como anciã. Também é notável que o dedo indicador de sua mão esquerda esteja apontado em direção acima, o que pictoglificamente significa o ato de “aconselhar, dizer o que fazer.”²⁴⁵

Como mencionado acima, depois desse evento Oito Veado estabelece um série de alianças que culminariam com sua entronização em Tilantongo. No entanto, apenas

²⁴³ HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2007. p. 34

²⁴⁴ HERMANN LEJARAZU, Manuel. *Op cit*, 2011. p. 120.

²⁴⁵ Cf. JANSSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 230

entendemos a ligação entre tais eventos se compararmos os códices *Zouche Nuttall* e *Colombino Becker*, que tratam do mesmo episódio. Mas enquanto o *Zouche Nuttall* tem sua narrativa sintetizada e mostra quase que imediatamente a aliança entre Oito Veado e os senhores toltecas depois de seu encontro com Nove Junco, o *Colombino* trata com mais detalhes a influência direta e a ligação entre esses eventos.

Segundo o códice *Colombino Becker*, é a própria Nove Junco que se reúne com o senhor Quatro Jaguar, sacerdote e governante da Cidade dos Tules ou *Tollan*, o principal senhorio tolteca. Através tanto da narrativa do *Colombino* quanto do *Nuttall*, é sabido que no ano 7 Casa (1097 d.C), o mesmo ano do encontro entre Nove Cana e Oito Veado e depois, entre Nove Cana e o senhor tolteca Quatro Jaguar, Oito Veado Garra de Jaguar é finalmente recebido pelo senhor Quatro Jaguar em *Tollan*. Lá, Oito Veado é recebido e passa pela cerimônia de perfuração do septo, que o intitula como *tecuhtli*, ou senhor. Dessa forma, apesar de já ser um grande conquistador e ter fundado o senhorio de Tututepec, na Mixteca da costa, finalmente Oito Veado adquirira o status político que o tornava apto a ser um fundador de linhagens²⁴⁶, como os *yya*, ou senhores divinos, os senhores naturais mixtecos. Sua condição de *tecuhtli*, agora o permitia reclamar o trono vacante de Tilantongo.

O *Códice Bodley* mostra que no ano 6 Pedernal²⁴⁷ (1096 d.C), apenas um ano antes da entronização de Oito Veado, o senhor Dois Chuva, o único herdeiro da primeira dinastia de Tilantongo, morre. Sua morte acontece durante uma experiência visionária ou transe, deixando o senhorio sem um governante legítimo, já que Dois Chuva não tinha filhos.

Alguns autores chegam a relacionar a morte de Dois Chuva, único herdeiro de Tilantongo, diretamente aos eventos supracitados na vida de Oito Veado, como seu encontro com Nove Erva, e posteriormente com Nove Junco. Para Williams, o destino de Dois Chuva foi traçado, quando Nove Erva, a senhora do Templo da Morte, designou o casamento entre a senhora Seis Macaco e Onze Chuva, senhor da Cidade do Bulto de Xipe, fortalecendo os laços entre Jaltepec e Cidade do Bulto de Xipe (Red and White bundle). Tal casamento teria esvaziado as possibilidades de casamento de Dois Chuva, bem como criava uma instabilidade política nas disputas com Tilantongo, já que ambas as cidades teriam grande influência política na região da Mixteca Alta. Levando ao que autor chama de suicídio de Dois Chuva.²⁴⁸ Já Maarten Jansen, propõe que a morte de Dois Chuva se dá por influência ou

²⁴⁶ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2007. p. 36.

²⁴⁷ Cf. *Códice Bodley*. pp. 5-6.

²⁴⁸ WILLIAMS, Robert Lloyd. *Op cit*. 2013. p. 161.

manifestação de Nove Junco, por meio da flecha fatal com a qual Dois Chuva ofereceu seu auto sacrifício e então, não mais despertou de seu transe²⁴⁹.

Apesar dessas hipóteses não poderem ser confirmadas efetivamente pelos códices, os encontros com tais entidades, Nove Erva e Nova Junco, demonstram a influência ou interferência direta de não humanos na política mixteca, e a importância de sua inclusão nas narrativas dos códices. Para isso, nesses dois casos específicos, foi necessário o estabelecimento de alianças e a comunicação através do nahualismo, a prática e capacidade dos *Yaha Yahui* de se deslocarem a lugares inacessíveis por meios normais e se comunicar de maneira privilegiada e direta com esses senhores, tão ou mais antigos que a idade atual.

Sobre as representações dos *yaha yahui* existem alguns trabalhos importantes que contribuem para a discussão sobre o papel dessas figuras nos códices. Mary Elizabeth Smith estudou as figuras dos *yaha yahui* através de nomes pessoais e glosas de códices coloniais, ligando tais personagens aos textos coloniais missionários²⁵⁰, como mencionado anteriormente no início dessa sessão. John Pohl²⁵¹ sustenta a hipótese de que tais personagens fossem sacerdotes encarregados por sacrifícios humanos e ligados a cargos administrativos. Maarten Jansen²⁵² associa as figuras dos *yaha yahui* aos símbolos de poder dos governantes mixtecos, bem como ao nahualismo na Mesoamérica. Já Hermann Lejarazu²⁵³, além de elencar os *yaha yahui* como símbolo de poder, também examina em que situações e contextos dos códices estas figuras são apresentadas. Muitos desses contextos citamos no início desse item, onde as serpentes de fogo aparecem em composição com topônimos, antropônimos, e alguns personagens portando seus atributos estão associados a figuras de águias e realizando sacrifícios.

Admitimos que essas breves menções não dão conta das nuances interpretativas desses autores e da complexidade de seus argumentos, entretanto, um dos aspectos que não foi devidamente explorado em nenhuma dessas discussões é o aspecto comunicativo da prática do nahualismo com não-humanos, representado pelos *yaha yahui*, e que se tornam mais

²⁴⁹ JANSEN, Maarten. *La princesa 6 Mono y el héroe 8 Venado: una epopeya mixteca*. Gobierno del Estado de Oaxaca, 1997. p. 225

²⁵⁰ Cf. SMITH, Mary Elizabeth. The relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in Codices Muro and Sánchez Solís. In: *Mesoamerican writing systems*. BENSON, Elizabeth (Ed.) Dumbarton Oaks. Washington, D.C, 1973. PP-47-98

²⁵¹ POHL, John M. D. *The politics of symbolism in the mixtec códices*. Vanderbilt university publications in anthropology, Nashville, 1994.

²⁵² Cf. JANSEN, Maarten. Símbolos de poder en el México antiguo. In: *Anales del Museo de América*, 5 (1997): 73-102.

²⁵³ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel. *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005.

evidentes através da contextualização dessas figuras na própria narrativa dos códices, como proposto nessa pesquisa.

A proposta de análise apresentada nesse capítulo não necessariamente é contraditória a todas essas visões apresentadas brevemente acima sobre os *yaha yahui* e o nahualismo, mas buscou explorar outros aspectos dessas representações, quando personagens inicialmente representados sem os atributos de *yaha yahui*, durante a narrativa dos códices adquirem tal vestimenta e, portanto, adquirem também essa agência ou capacidade para se comunicar com entes não humanos, habitantes de épocas passadas ou que extrapolam o âmbito da ação humana.

A segunda classe de personagens que iremos analisar no que tange ao nahualismo são figuras antropomorfas, que em determinadas cenas ou episódios nos códices, tem seus corpos parcialmente ou completamente zoomorfizados. Nessa categoria analisaremos dois casos: o senhor Sete Serpente na Guerra contra a gente de pedra, e a senhora Três Pedernal e seu encontro com a senhora Um Águia. Ambos os episódios estão relatados no Lado 2 ou Anverso do *Códice Zouche Nuttall*.

3.2.3 Senhor Sete Serpente

O primeiro episódio a ser analisado dentro dessa segunda categoria de *nanahualtin* é o episódio de transformação do Senhor Sete Serpente, representado na página 3 do *Códice Zouche Nuttall*, dentro da sessão do códice que narra os conflitos da *Guerra contra a gente de pedra* e sua continuação com a *Guerra que veio do céu*. Conflitos que envolvem os senhores fundadores de linhagens e de senhorios pós-clássicos mixtecos, bem como deidades, figuras antropomorfas de pedra e pessoas representadas sem pele, portanto, uma série de agentes não humanos. Seus episódios estão representados no *Códice Zouche Nuttall* pp. 3-5 e 20-21. No *Códice Bodley* pp. 3-4, são apresentadas as consequências desses conflitos armados, com a morte de numerosos senhores mixtecos e a conseguinte reorganização do poder e renovação de linhagens na região da mixteca alta²⁵⁴.

²⁵⁴ O Códice Bodley também relata eventos relativos à Guerra que veio do céu, que é estreitamente relacionada a Guerra contra a gente de pedra, como demonstrado no códice Zouche Nuttall. Mas o códice Bodley demonstra

Cabe ressaltar que a maioria dos agentes que participam do conflito se tratam dos mesmos personagens mostrados no *Códice Vindobonense*, que ajudaram na organização da idade atual, mais do que os senhores representados nos códices histórico-genealógicos como governantes. É importante notar que esses episódios da Guerra contra a gente de pedra e da Guerra que veio do céu, são os eventos nos códices histórico-genealógicos mixtecos que representam o maior numero de agentes apresentados no *códice Vindobonense*, de uma só vez.

Para muitos estudiosos dos códices mixtecos, a representação desses conflitos nos códices seria uma metáfora sobre a fundação dos senhorios e dinastias mixtecas do pós clássico²⁵⁵ ou os atos, reais e metafóricos, relacionados ao início da transição entre a política e a organização social do período Clássico ao Pós-Clássico²⁵⁶.

Nesse tópico analisaremos, sobretudo, as cenas nos códices que representam a *Guerra contra a gente de pedra*. Na segunda cena da página 3 do *Nuttall* (Fig. 3.14), relacionada ao ano 5 Casa, dia 7 Serpente, destacam-se quatro agentes. Na cronologia de Emily Rabin, o ano 5 Casa seria o correspondente ao ano 965 d.c. O que levou John Pohl, entre outros autores, a correlacionar os acontecimento relativos a essa guerra, com a transição do período Clássico ao Pós-clássico e o abandono dos sítios da Fase Las Flores ou período clássico, na arqueologia da Mixteca.²⁵⁷



Figura 3. 14 Sete Serpente transformado em *nahualli*, combatendo homem de pedra. *Códice Zouche-Nuttall*. p. 3

mais as consequências dessas guerras, mais do que propriamente representa o conflito, portanto, não demonstra os agentes participantes da guerra.

²⁵⁵ Cf. ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit.* 1992a. P 90.

²⁵⁶ Cf. BYLAND, Bruce E. Tree birth, the solar Oracle, and Achiutla. Mixtec sacred history and the classic and postclassic transition. p. 335. In: BLOMSTER, Jeffrey P. (ed.) *After Monte Albán: transformation and negotiation in Oaxaca, Mexico*. University Press of Colorado, Colorado, 2008.

²⁵⁷ Cf. BYLAND, Bruce E. & POHL, John M. D. In the realm of 8 Deer. The archaeology of the mixtec codices. University of Oklahoma Press, Norman/London. p.112.

O primeiro agente, localizado na porção direita da cena, seria a senhora Seis Águia, localizada sobre um topônimo, o Monte das Flores. Além de seus atavios femininos, a senhora porta em sua mão esquerda um propulsor ou lança-dardos (*atlatl*) e, em sua mão direita, possui um feixe de dardos ou flechas, combinadas com um escudo. Tais instrumentos são comuns em contextos belicosos nos códices e tanto figuras masculinas quanto femininas aparecem portando flechas, escudos e propulsores em cenas de combate. Nessa cena em questão, a Senhora Seis Águia parece defender a localidade do Monte das Flores contra os homens de pedra. Não pudemos localizar a senhora Seis Águia em outros códices, pois apenas seu nome calendário sem seu nome pessoal dificulta sua identificação.²⁵⁸

Em frente ao Monte das Flores, vemos um homem de pedra não nomeado. Os homens de pedra são figuras antropomorfas facilmente identificáveis por terem o corpo texturizado através de representações de faixas coloridas intercaladas (que fazem referência as várias camadas que formam os minerais) e pelas extremidades de seus corpos, como cabeça, orelhas, pernas e braços possuírem pequenas protuberâncias, representando sua textura áspera ou pedregosa²⁵⁹, como no glifo de *teitl* (pedra), por exemplo. Mary Elizabeth Smith relacionou os homens de pedra às figuras que ela havia identificado como *ñuhu*, figuras que exploramos brevemente no capítulo anterior, pois iconograficamente os *ñuhu* e os homens de pedra possuem muitas semelhanças, como sua textura rochosa, olhos sem pupilas e alguns casos, possuem presas longas em sua boca, semelhantes aquelas de Tláloc²⁶⁰. Smith também foi a primeira a relacionar a figura dos homens de pedra a história registrada no prólogo da obra do dominicano Antonio de los Reyes, sobre os senhores que vieram de Apoala ou *Yuta Tnoho*:

De los señores dezian que auian traido las leyes a toda esta tierra dicha, por donde regiessen y gouernasen los naturales mixtecos que abitauan en esta tierra antes y la posseian y tenian por suya, que entre los de mas dissates y desatinos de su gentilidad era uno, que creian que antes de los dichos señores conquistasen esta tierra auia en ella unos pueblos y a los moradores de ellos llamavan tay nuhu, ñanuhu, tai nisino,

²⁵⁸ Jansen propõe que talvez seja a mesma senhora que aparece na página 36-II do Códice Bodley, ou no Vindobonense, p.1. ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit.* 1992a. p.91. Entretanto a falta de nomes pessoais da senhora Seis Águia impossibilita saber ao certo de qual dessas opções se trataria. De nossa parte, também encontramos uma senhora Seis Águia na lista dos senhores convocados pelos senhores Quatro e Sete Serpente, na página 32 do Vindobonense. Todas essas hipóteses são plausíveis, pois a *guerra contra a gente de pedra* envolve tanto pessoas que já apareceram no Vindobonense, quanto senhores da linhagem do Lugar Monte que se abre Inseto, representada somente no códice Bodley.

²⁵⁹ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit.*, 2009. p. 18

²⁶⁰ Cf. SMITH, Mary Elizabeth. The relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in Codices Muro and Sánchez Solís. In: *Mesoamerican writing systems*. BENSON, Elizabeth (Ed.) Dumbarton Oaks. Washington, D.C., 1973. PP-47-98

tai nisai ñuhu y estos dezian aver salido de la tierra que llaman anuhu, sin descendencia de los señores de Apuala, sino que auian parecido sobre la tierra y apoderadose de ella, y que eran los meros y verdaderos mixtecos y señores de la lengua que agora se habla.²⁶¹

Como podemos observar na passagem retirada da *Arte en lengua mixteca* de Antonio de los Reyes, antes que os senhores que vieram de Apoala viessem a governar a Mixteca, esta já se encontrava dividida em *pueblos* e segundo os informantes do padre, estava ocupada por pessoas chamadas *tay nuhu*, os verdadeiros mixtecos. Tay é um substantivo usado para a gente comum na mixteca e significa *homem* ou *gente*, de maneira geral. Já nuhu, pode significar, segundo os dicionários do século XVI, *fogo*, *Deus* ou *terra*. Segundo Mary Elizabeth Smith, a tradução para esse termo poderia ser “os homens da terra”, em referência ao surgimento ou saída desse grupo da terra (*anuhu*, *añuhu*) e que, portanto as figuras dos *ñuhu*, bem como dos homens de pedra nos códices poderiam ser associadas a esses primeiros habitantes da mixteca²⁶². Dessa forma, o conflito representado nos códices *Bodley* e *Zouche Nuttall* poderiam ser na verdade um conflito entre os senhores de Apoala e os antigos habitantes da mixteca.

Voltando a análise de nossa cena, o homem de pedra, que aparece em frente ao Monte das Flores, também demonstra atitude belicosa, portando um *atlatl* em sua mão direita, e um feixe de dardos e um escudo em um sua mão esquerda. Notadamente é uma figura masculina, pois está vestindo um *satu*, ou taparrabo, possui um peitoral com joias de ouro em volta de seu pescoço e possui penas amarradas em seus cabelos. Podemos notar igualmente, uma pequena figura, um voador, que pica a mão esquerda do homem de pedra, provavelmente um inseto²⁶³, que parece estar aliada aos senhores mixtecos no ataque aos homens de pedra.

O último agente dessa cena aparece logo acima do homem de pedra, em posição descendente de ataque, com um *atlatl* em sua mão direita e um escudo combinado com um feixe de flechas em sua mão esquerda. Seu nome calendário é Sete Serpente e está representado como uma face humana e dois braços, saindo, por sua vez, das faces de uma serpente emplumada. Seu corpo também é de uma serpente com espinhos a sua volta e uma cauda da qual pendem plumas e um pedernal. Nessa cena o senhor Sete Serpente, transformado em *nahual*, participa ao lado de outros senhores na investida contra a gente de

²⁶¹ REYES, A. de los. (1976 [1593]), *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville. f.II

²⁶² Cf. SMITH, Mary Elizabeth. *Op cit*, p.68.

²⁶³ Cf. HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2009. p. 18; ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit*. 1992. P 90.

pedra. Acreditamos que nesse contexto sua transformação representa tanto sua capacidade de interagir com seres, vistos como não humanos, quanto de usar a força adquirida pela transformação em combate, como a habilidade de voar de alguns *nanahualtin*²⁶⁴.

A importância desse evento, da investida como *nahual* de Sete Serpente, pode ser observada através do encadeamento de eventos da guerra, representados na página 3 do *Códice Nuttall* (Fig 3. 15). Vemos que, antes da entrada de Sete Serpente no combate aos homens de pedra, os homens de pedra pareciam estar vencendo o conflito. Na cena, marcada em azul, anterior a investida de Sete Serpente, podemos observar a senhora Oito Macaco sendo derrotada e feita prisioneira por uma dupla de homens de pedra, não nomeados, e que a puxam por seus cabelos, o que significa sujeição ou tomada de cativos. Após a investida de Sete Serpente e Seis Águia, que analisamos acima, podemos notar uma virada no conflito. Na cena marcada em verde, observamos o senhor Sete Movimento, abrindo o peito de um homem de pedra e arrancando seu coração. Após esse evento, existe uma série de pequenos combates que terminam com a captura e sujeição dos homens de pedra por senhores mixtecos e que vão delineando o futuro da guerra, com a vitória dos senhores mixtecos sobre os homens de pedra.

²⁶⁴O fenômeno do nahualismo utilizado em batalhas é descrito também em contextos coloniais, nas disputas contra espanhóis, por exemplo. Como o caso de Tecum Umam, comandante maia morto na batalha contra Pedro de Alvarado nas guerras pela conquista da Guatemala, descrito pelo Título de la Casa de Ixquin Nehaib em termos de “*nagual*” que alçava vôo durante a batalha e ia transformado em águia. NAVARRETE LINARES, Federico. *Op cit*, 2000. P. 163

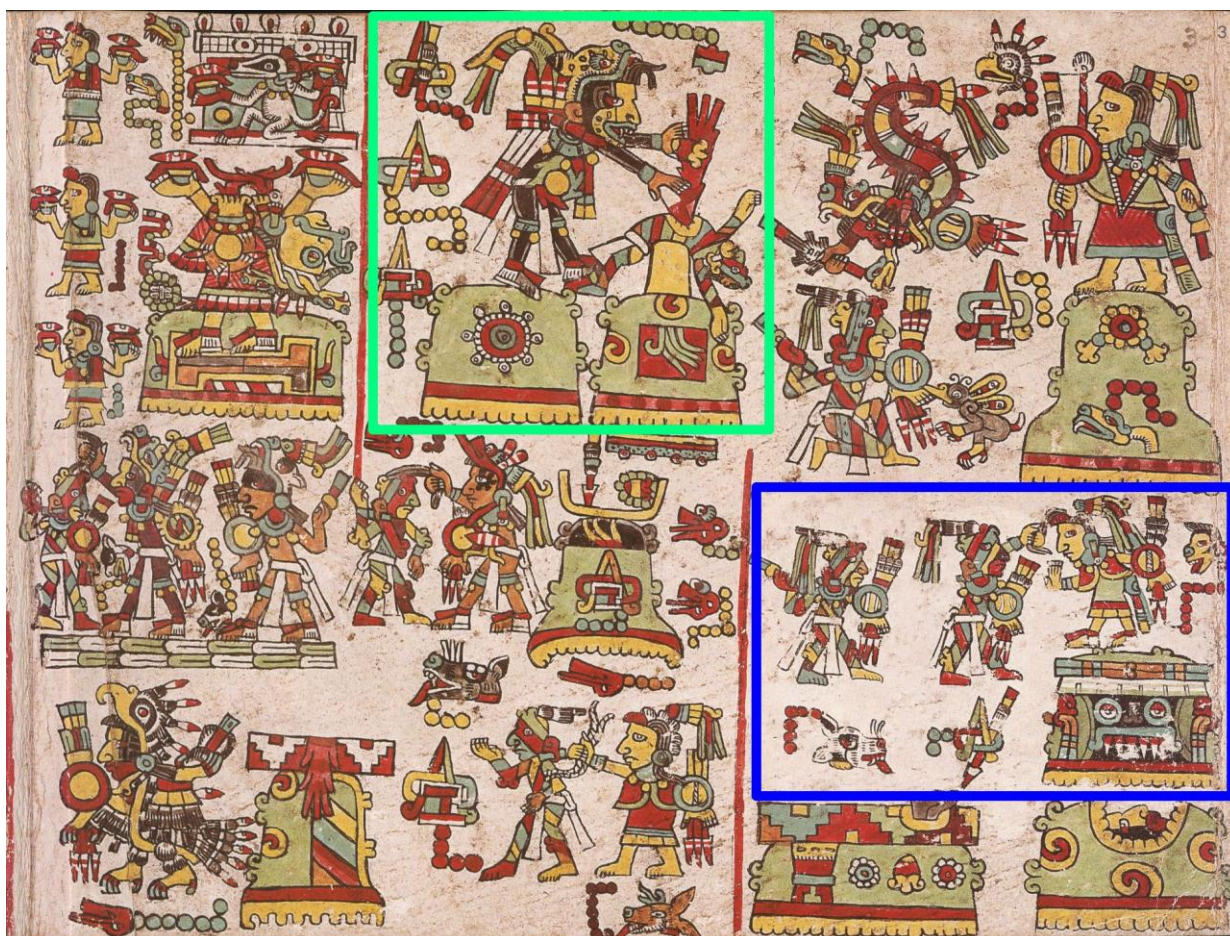


Figura 3. 15 A guerra contra a gente de pedra. *Códice Zouche-Nuttall* p. 3

Podemos afirmar com alguma segurança, que a transformação de Sete Serpente em serpente de espinhos (Fig 3.14) se dá em função do contexto da guerra e interação com os homens de pedra, pois o senhor Sete Serpente aparece em forma antropomorfa, posteriormente no mesmo códice (*Códice Zouche Nuttall* pp. 36-37), e ainda possui numerosas representações no *Códice Vindobonense* (pp. 51, 33, 30 e 5). A identificação de Sete Serpente pode ser feita tanto através da repetição do glifo calendário que corresponde a seu nome, Sete Serpente, quanto através de sua pintura facial vermelha, com finas faixas coloridas em azul e amarelo que cruzam seus olhos, em ambos os códices (Fig 14, Fig 3.16). Se observamos atentamente sua representação na página 3 do *Códice Zouche Nuttall* (Fig 3.14), Sete Serpente, além da pintura facial, também possui em sua boca um adorno vermelho e branco com nós em papel²⁶⁵, bem como a cabeça de uma serpente que parece sair dos nós de sua boca. Essa composição é muito importante, pois parece indicar que Sete Serpente tem

²⁶⁵ Alguns autores, como Jansen e Aurora Pérez identificam o adorno como nós feitos com papel, o que qualificaria o senhor Sete Serpente como o “guardião dos segredos”. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 260.

seus atributos fundidos àqueles do senhor Quatro Serpente. Nas representações do *Códice Vindobonense* (Fig 3.16), bem como nas páginas finais do *Zouche Nuttall*, ambas as personagens aparecem sempre em forma de dupla, na qual Sete Serpente possui um toucado de serpente emplumada e alguns punhais de pedernais que saem dos nós em sua boca, enquanto o senhor Quatro Serpente aparece constantemente com um tocado cônico com serpentes entrelaçadas, mas, principalmente, com uma cabeça de serpente saindo dos nós em sua boca. Dessa forma, acreditamos que a representação do códice *Nuttall* de Sete Serpente e sua investida contra os homens de pedra devem ser interpretadas também como uma ação dessa dupla de agentes: senhores Quatro e Sete Serpente.

Como vimos no capítulo anterior, esses senhores possuem um papel proeminente na história da criação da idade ou mundo atual, narrada no *Códice Vindobonense*, convocando as primeiras grandes reuniões do *Vindobonense*, bem como participando das diversas cerimônias antes da saída do Sol e, posteriormente, das cerimônias de Fogo Novo na parte final do códice. Como também já vimos são identificados por Jansen, como patronos de Tilantongo, segundo a *Relación Geográfica* desse mesmo senhorio.²⁶⁶



Figura 3. 16 Senhores Sete Serpente e Quatro Serpente. **Códice Vindobonense. p.5**

Cabe lembrar, como vimos no capítulo 2 dessa dissertação, que uma das principais características da visão de mundo mesoamericana, não somente mixteca, era de que o mundo havia sido criado e destruído por catástrofes várias vezes. Cada um desses mundos tinha seus habitantes, deidades, alimentos e havia terminado com uma catástrofe específica, deixando traços de suas antigas características no mundo, ou sol, atual. O *Códice Vindobonense*, de origem pré-hispânica, que analisamos anteriormente nessa dissertação, lida justamente com a

²⁶⁶ *Ibidem*. Na relação de Tilantongo, do século XVI em referência aos deuses que eram adorados nesse senhorio, o relator diz: “Y los dioses a quien adoravan eran ídolos de madera y piedras, los cuales ídolos llamaron en lengua mixteca *QUYOSAYO* y, en mexicano, *TEUL*, que en castellano quiere decir “dios”. ACUÑA, Rene. Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, tomo II. Universidade Nacional Autónoma de México, México, 1984. p. 232. Qu yo, seria um nome calendário, ou Quatro Serpente, enquanto “Sa yo”, corresponderia a Sete Serpente. Ou seja, esses dois senhores estariam conjugados na figura de um só ídolo, patrono de Tilantongo “*Qhyosayo*”.

criação do mundo atual mixteco. Assim, funciona como pano de fundo para as narrativas dos senhorios mixtecos criados posteriormente, relacionando-os a esse passado cosmogônico.

Uma das conexões mais evidentes entre essas histórias é justamente a *Guerra contra a Gente de Pedra* e a continuação dos conflitos com a Guerra que veio do Céu (Códice Zouche Nuttall pp. 3-5; Códice Bodley pp. 3-4). É justamente dentro desses contextos, nos códices genealógico-históricos, como o *Zouche Nuttall*, que a presença de vários senhores apresentados no *Vindobonense* se faz mais numerosa. Um desses exemplos é justamente a aparição de Sete Serpente, Sete Movimento, entre outros, no *Códice Zouche Nuttall*, na guerra contra a gente de pedra, mas que são importantes agentes na criação da idade atual e na criação dos primeiros senhorios mixtecos, representados no *Códice Vindobonense* (Fig. 2).

Outro aspecto importante a ser destacado é que as representações do que seriam os primeiros habitantes da mixtecos ou os *tay ñuhu*, *gente que veio da terra*, sejam figuras antropomorfas, mas com uma representação tão diferenciada das outras representações humanóides, justamente por serem apresentados como homens feitos de pedra. Nesse sentido, os senhores que ajudaram na configuração e criação da idade atual e que os especialistas no estudo desses manuscritos chamam de deidades, estão mais próximos das representações dos senhores mixtecos, considerados históricos, do que os antigos habitantes da mixteca. Ou seja, são representados de maneira mais próxima às representações humanas do que os mixtecos da idade anterior.

3.2.4 Senhora Três Pedernal

Passamos agora ao segundo caso a ser analisado nessa categoria de figuras antropomorfas que se nahualizam: o encontro entre as senhoras Três Pedernal e Um Águia. Esse episódio está registrado na página 15 do *Códice Zouche Nuttall*. Entretanto, a primeira aparição de Três Pedernal se dá na página 14 do códice (Fig.3.17)

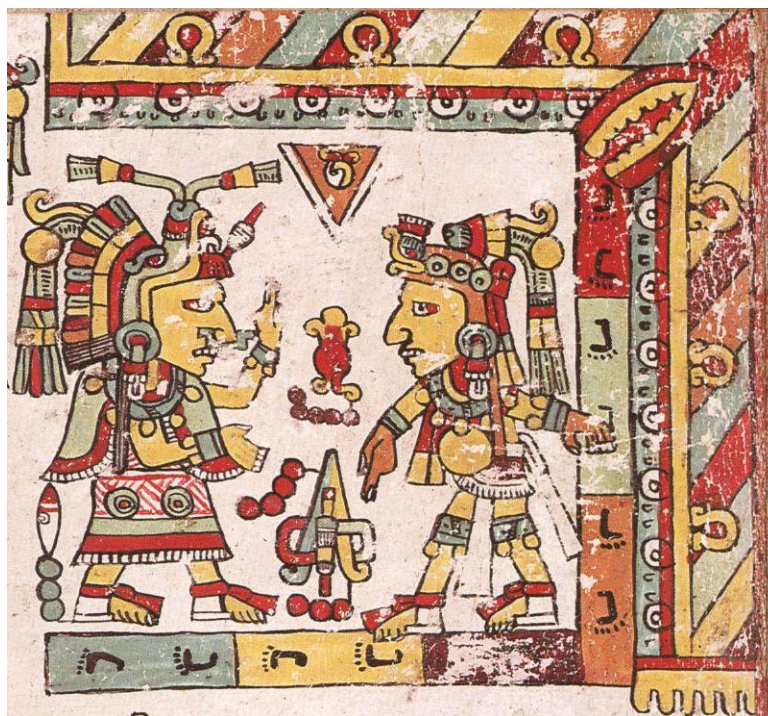


Figura 3. 17: Senhora Três Pedernal e senhor Cinco Flor. **Códice Zouche-Nuttall. p. 14**

Nessa cena vemos o encontro entre a senhora Três Pedernal e o senhor Cinco Flor. Nesse relato nos interessa primeiramente analisar como se apresenta a figura de Três Pedernal para, em seguida, entender a transformação de sua representação em serpente emplumada.

Na figura acima, vemos dois personagens que se encaram. A figura feminina, localizada no lado esquerdo, é identificada pelo nome calendário Três Pedernal e a figura masculina, da direita, é nomeada como Cinco Flor. A data de ocorrência do encontro é o dia 4 Cana do ano 3 Cana. A data pode ser localizada entre as personagens representadas. Logo acima da data de tal evento, notamos um glifo triangular, que caracteriza o nome pessoal da senhora Três Pedernal — *Quechquemitl* de Concha. Em volta das duas personagens vemos o topônimo que representa o lugar de origem do senhor Cinco Flor — Cahua Caandihui, Penhasco do Céu²⁶⁷. A senhora Três Pedernal porta trajes tipicamente femininos: um *quechquemitl*, um *dzico* e uma saia. Mas é necessário ressaltar alguns aspectos dessa vestimenta, como indicado por Hermann Lejarazu²⁶⁸. Tanto os grafismos circulares na saia de Três Pedernal, quanto sua narigueira escalona a relacionam a deidade nahua conhecida como *Chalchiuhtlicue*. Outro aspecto importante entre os atavios de Três Pedernal é seu toucado, que representa uma serpente emplumada, ou seja, uma serpente que normalmente é apresentada com plumas por seu corpo e cauda e se relaciona a *Coo Savi* (*Quetzalcoatl*, em

²⁶⁷ Topônimo identificado por Jansen em 1982. ANDERS, Ferdinand & others. *Op cit.* 1992a .P 113.

²⁶⁸ HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit.*, 2009. p. 40

nahuatl), uma importante deidade mesoamericana, de influência singular também na história mixteca²⁶⁹.

Após o encontro de Três Pedernal com Cinco Flor, a dupla inicia uma longa jornada juntamente com uma série de sacerdotes que é apresentada em toda a página 14 do códice, até que, na página 15, chegam a um rio. Não há indicações de onde estaria localizado esse rio, tampouco o evento pode ser datado, pois as últimas datas encontram-se na página anterior do códice²⁷⁰. Dentro do rio, vemos o encontro entre a senhora Três Pedernal e a senhora Um Águia (Fig. 3.18)



Figura 3. 18: Encontro entre as senhoras Três Pedernal e Um Águia. **Códice Zouche-Nuttall, p. 15**

Na figura acima o rio é uma composição retangular, apresentado em vista em corte, ou seja, a representação de um corte perpendicular ao sentido do leito do rio que permite a visualização de seu interior, proporcionada por essa solução gráfica²⁷¹. Em sua superfície existem três plantas aquáticas. No fundo desse rio existem dois personagens. No lado direito, encontra-se a senhora Um Águia, que possui um toucado de serpente com um feixe de plumas e uma narigueira escalonada, assim como a que já havíamos visto na primeira aparição de Três Pedernal. Outro elemento importante é seu dente saliente, o que a caracteriza como uma anciã.

A senhora Um Águia é considerada como a anciã dos rios por vários estudiosos. Quase sempre sua aparição nos códices é feita dentro de meios aquáticos. Por isso, Um Águia

²⁶⁹ Quetzalcoatl, segundo o códice Vindobonense, desempenha papel fundamental no ordenamento do mundo atual, ao levantar as águas do mar primordial da terra. Cf. Códice Vindobonense, p. 47

²⁷⁰ A última data seria relativa ao ano 7 Pedernal. Talvez o encontro tenha ocorrido dentro desse mesmo período.

²⁷¹ Para os princípios e prioridades que guiavam as soluções figurativas nos sistemas de escrita mixteco-nahua. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Os códices mixtecos: soluções figurativas a serviço da escrita pictográfica*. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 14: 241-258, 2004.

é considerada²⁷² como a avó dos rios mencionada na *Relación Geográfica de Juxtlahuaca*: “Y, por la multiplicación del género humano, tenían outro dios que llamaban en sua lengua dellos YOCOSITÑAYUTA, al cual ofrecían plumas coloradas y verdes, y sahumeros.”²⁷³

Também é associada ao temazcal na região da Mixteca²⁷⁴. Como já mencionamos no Capítulo 2 dessa dissertação, Um Águia também é uma das entidades que participa ativamente de uma série de rituais ou cerimônias com a finalidade de causar a primeira saída do sol e, posteriormente, atua na organização e inauguração dos senhorios da região oeste, representado pelo Rio de Cinzas, participando da quinta cerimônia de Fogo Novo do *Vindobonense* (p. 17-15). Um Águia, portanto, é um agente oriundo dessas outras temporalidades, de uma época anterior a primeira saída do Sol e da criação dos senhorios mixtecos do pós-clássico. Em suas representações, mesmo no *Códice Vindobonense*, já é apresentada como anciã.

Voltando a análise da cena da página 15 do *Códice Zouche Nuttall* (Fig. 3.18), a personagem do lado esquerdo na cena é Três Pedernal. Mas, nesse episódio, Três Pedernal passou por uma metamorfose, adquirindo elementos zoomorfos. Ainda podem ser observados seus braços e rosto, saindo das faces de uma serpente emplumada, bem como o peitoral circular que usava anteriormente. O restante de seu corpo foi transformado em uma serpente emplumada. Três Pedernal oferece copal à senhora Um Águia em um incensário em sua mão direita e, na mão esquerda, leva um ramo de plantas. Em troca, Um Águia lhe entrega uma conta de jade.²⁷⁵ Depois desse episódio, Três Pedernal volta à sua forma humana e já sem seu tocado de serpente emplumada e sem sua narigueira. Daí em diante se dedica a uma série de rituais e oferendas no Templo da Serpente Emplumada.

A motivação para a visita de Três Pedernal à senhora Um Águia não é completamente entendida nos estudos dos códices. Muitos autores associam a entrega da conta de jade por parte de Um Águia a uma suposta gravidez por intervenção sobrehumana, pela qual teria passado a Senhora Três Pedernal. Tanto Maarten Jansen (1992) quanto Manuel Hermann (2009) aceitam essa hipótese formulada por Alfonso Caso.²⁷⁶ Apesar de não ser possível

²⁷² Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 261.

²⁷³ ACUÑA, Rene. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo II. Universidade Nacional Autónoma de México, México, 1984. p. 285

²⁷⁴ Para Jansen, como senhora do Rio, pode ser comparada a Chalchiuhtlicue mexicana, “Aquela que veste a Saia de Jade”. Como patrona do Temazcal, seria comparável a Tlazolteotl. No entanto, é preciso enfatizar que a iconografia de todos esses deuses é diferente da senhora Um Águia. Jansen apenas compara tais deidades em termos do que representam, ou qual tipo de atividade regeriam. Cf. JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Op cit*, 2011. p. 263

²⁷⁵ HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Op cit*, 2009. p. 42.

²⁷⁶ CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la Mixteca*. Tomos I y II. FCE, México, 1977-1979). Tomo II, p. 398.

entender completamente as motivações para essa visita, nos interessa o episódio em si pela necessidade da Três Pedernal em se transfigurar em *nahual*.

Na história de Três Pedernal, a senhora empreende sua visita em forma de serpente emplumada em um ambiente aquático, para seu encontro com uma entidade dos rios, não humana, portanto. E a necessidade de se nahualizar deriva desses dois fatores: o ganho de capacidade para se locomover nesse ambiente e, ao mesmo tempo, para interagir diretamente com a entidade Um Águia.

Um caso semelhante, que não foi analisado mais detidamente neste capítulo por não atender nossa categoria analítica, é representado pouco depois do encontro entre as senhoras Três Pedernal e Um Águia, na página 18 do *Zouche Nuttall*. De maneira resumida, encontramos nesse episódio alguns paralelismos com o evento de Três Pedernal: um personagem, agora masculino, vestindo um *xicolli* e portando atavios da serpente emplumada viaja até o interior de um rio em Apoala, para visitar a senhora Um Águia em uma caverna e lhe fazer oferenda. (Fig.3.19)



Figura 3. 19: Senhor Cinco Urubu e Senhora Um Águia, encontro no Rio de Apoala. *Códice Zouche Nuttall*. p. 19

Em ambos os casos analisados nessa segunda categoria de nahualismo, tanto a senhora Três Pedernal, quanto o senhor Sete Serpente transformaram seus corpos em serpentes e usaram seus poderes de *nahual* para se locomoverem pelo céu ou pela água, lugares que suas formas antropomorfas provavelmente não permitiam visitar. Em ambos os casos parecia haver uma relação pré-existente entre o senhor Sete Serpente, a senhora Três Pedernal e as serpentes, o animal no qual se transformam, pois os dois senhores quando se encontravam em sua forma humana portavam toucados de serpentes emplumadas, diferentemente dos casos, analisados previamente neste capítulo, dos *yaha yuhui* — Oito Veado Garra de Jaguar e Três Lagarto —, que não levavam a serpente de fogo como seu nome pessoal ou toucado. Segundo Maarten Jansen, as serpentes seriam um dos animais característicos do nahualismo. Tanto a serpente

emplumada (que está relacionada à nossa segunda categoria analítica), quanto a *xiuhcoatl*, a serpente de fogo (relacionada à nossa primeira categoria analítica dos *yaha yuhui*) seriam *nanahualtin* poderosos, que podiam voar e seriam representativos dos poderes do sacerdote-xamânico, como nomeado por Jansen²⁷⁷.

No entanto, gostaríamos de destacar mais dois aspectos. Primeiro de que as transformações em serpentes, ou o uso dos atributos dos *yaha yuhui*, aparecem nos códices em contextos de interações com não humanos, como os casos das entidades Nove Erva e Nove Cana, ou os homens de pedra, habitantes da idade passada, por exemplo. Seres ou agentes que pertencem a diferentes planos, inicialmente não humanos, mas que exercem papéis políticos no cosmos e são fundamentais nas narrativas do passado mixteco. Outro aspecto que deve ser considerado é o da transformação de humanos em figuras de predação para desenvolver a atividade comunicativa do nahualismo, tais como as serpentes: manifestadas em serpentes emplumadas ou de fogo, *nanahualtin* poderosos e por isso, potencialmente perigosos e que nessa forma podiam interagir diretamente com outras figuras ancestrais poderosas. O nahualismo, portanto, tanto nas figuras dos *yaha yuhui* ou de outros agentes que passam por transformações corpóreas, parece ser um fenômeno que relaciona figuras pertencentes a tempo e espaço distintos. E, para tal comunicação, a transformação da forma antropomorfa em zoomorfa, ou a prática do transe, para a transcendência desse aspecto corpóreo, são necessárias.

A partir das representações do nahualismo analisadas nos códices mixtecos e de seus contextos narrativos de aparição, tal conceito em nossa pesquisa não mais figura apenas como uma prática de transformação de corpos ou de práticas extáticas e de transe. Apesar de podermos identificar as representações de episódios de nahualismo através de representações de transe, uso de alucinógenos ou de transformações corpóreas reversíveis e intencionais, nos importa, sobretudo, a finalidade da prática. Assim, o nahualismo, nos códices mixtecos, pode ser considerado como uma forma privilegiada de comunicação e interação direta entre humanos e não humanos e suas diferentes posições no cosmos. Ou seja, mais do que uma prática de transformação, o nahualismo é uma capacidade de comunicação e interação entre humanos e não humanos²⁷⁸.

²⁷⁷ Cf. JANSEN, Maarten. Op cit, 1997. p. 76

²⁷⁸ Tal conceitualização em muito se assemelha ao conceito de nahualismo defendido por Navarrete Linares: “*el nahualismo puede ser comprendido como una técnica de mediación y comunicación entre los planos cósmicos(...) permite que un ser se transforme en outro ser de naturaleza diferente, o perteneciente a un nivel cósmico diferente, abre un canal de comunicación y acción que rebasa el ámbito de la acción normal de esse ser y le permite actuar en otros planos cósmicos.*” NAVARRETE LINARES, Federico. Op cit, 2000. p. 165.

Na Mesoamérica, tal capacidade era aplicada em diversos cenários, tendo uma ampla gama de usos políticos. Tais usos podem ser conhecidos a partir de fontes ameríndias, sejam pré-hispânicas ou coloniais, mas também através de fontes produzidas por missionários e cronistas. Como proposto por Federico Navarrete Linares, em uma análise diacrônica dos usos políticos do nahualismo²⁷⁹ na Mesoamérica, tal fenômeno poderia ser utilizado para exercer poder ou para se opor a ele. Podia ser exercido para curar ou adoentar e ser uma prática ora pública e oficial, ora uma atividade secreta e perseguida, segundo a ordem social estabelecida.

3.3 Nahualismo & xamanismo

O uso do conceito de xamanismo para explicar determinados aspectos da cultura material mesoamericana não é inédito dentro dos estudos de História da Arte e Antropologia da Mesoamérica. Desde pelo menos a década de 1960, diversos autores argumentam que o xamanismo, como prática ligada ao consumo de alucinógenos e seu consequente êxtase, influenciava a produção artística de certas regiões, como Ásia e América, e que tal fato explicava as similaridades entre a cultura material advinda de tais contextos²⁸⁰.

Desde então, várias críticas têm sido feitas, inclusive aquelas que defendem que o uso do conceito do xamanismo em uma área fortemente hierarquizada como a Mesoamérica excluía os fatores políticos da análise sobre o material mesoamericano em detrimento de uma visão idealizada, religiosa e apolítica sobre o mundo ameríndio²⁸¹. Ou mesmo, as críticas que vem sendo feitas a adoção de conceitos exógenos à experiência mesoamericana, como o de xamanismo, para explicar contextos mesoamericanos sem uma análise prévia²⁸².

O que defendemos nesse trabalho é que, justamente, a comparação entre nahualismo e xamanismo pode ser válida, não do ponto de vista das práticas que estão envolvidas nesse fenômeno mais amplo — como o uso de substâncias alucinógenas, o transe e o êxtase — mas sim, como ponto de partida para entender o forte componente político em que ambas se baseiam, ou seja, em seu destacado papel como técnica da cosmopolítica ameríndia. Além

²⁷⁹ Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. *Op cit*, 2000.

²⁸⁰ Cf. KLEIN, Cecilia et all. The role of shamanism in Mesoamerican Art: a reassessment. In *Current Anthropology*, vol 43, n.3 (jun/2002), pp 383-419.

²⁸¹ Outro problema residiria na conceitualização muito abrangente do termo xamã, que seria frouxa a ponto de comportar quase qualquer figura de poder na Mesoamérica. E que, portanto, o conceito de xamanismo como usado na cultura material mesoamericana, careceria de uma conceitualização mais rígida, ou do abandono dessa categoria em detrimento de conceitos locais. Cf. *Ibidem*.

²⁸² MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica*. *Anales de Antropología*, 41-II, 113-156, 2007.

disso, acreditamos que ambos os fenômenos, quando analisados de maneira contextual, podem demonstrar usos políticos mais verticais ou mais horizontais, segundo o período e a sociedade analisada. Não usaremos essa comparação afim de defender o nahualismo como uma variante do xamanismo amazônico, típico de sociedades anismistas, mas sim, usaremos o xamanismo amazônico como ponto de partida para o entendimento do nahualismo mesoamericano como uma cosmoprática, e que permita analisá-lo além de sua conhecida formulação como símbolo de poder²⁸³.

Para isso, nos valeremos, primeiramente, das formulações acerca do xamanismo amazônico como tratado na obra de Hugh Jones e Viveiros de Castro, para em seguida pensar nos usos políticos do nahualismo em alguns casos do pós-clássico mesoamericano.

Hugh Jones²⁸⁴ a partir da etnologia do noroeste amazônico propõe uma divisão analítica entre duas modalidades de xamanismo na Amazônia, ou tipos ideais de xamanismo.

O primeiro, o xamanismo vertical, seria caracterizado por conhecimentos esotéricos transmitidos dentro de uma pequena elite de especialistas, mais característicos de sociedades complexas e com diferenciação social interna. Esse tipo de xamanismo, apresentaria menos ênfase nas atividades da caça e da guerra. Tampouco em suas práticas estariam envolvidas atividades como o transe ou a possessão, características de um xamanismo horizontal.

Já o xamanismo horizontal, segundo Hugh Jones, estaria relacionado a sociedades mais igualitárias, com forte ênfase nas atividades de guerra e caça, onde a figura do xamã aparecia de forma mais democrática e também com menos prestígio ligado a essa posição, em contraste aos xamãs do tipo vertical. O xamanismo horizontal também envolveria o uso relativamente livre de alucinógenos e uma mitologia pouco elaborada, se comparadas aos conhecimentos do xamanismo vertical.²⁸⁵

A contribuição das proposições de Hugh Jones não reside somente na divisão entre dois xamanismos em tipos analíticos ideais, mas também que esses tipos aparentemente distintos de xamanismo poderiam ocorrer de maneira concomitante nas sociedades indígenas do noroeste da Amazônia, como os povos Bororo e Tukano. Essas variantes do xamanismo

²⁸³ Entendemos que o passo mais lógico seria entender o nahualismo também através das sociedades atuais da região que antigamente foi a Mesoamérica, nos utilizando das etnografias produzidas sobre a região. Entretanto, uma análise pormenorizada dessa documentação etnográfica, extrapolaria em muito os objetivos e possibilidades temporais de uma dissertação de mestrado, na qual os códices foram utilizados como fontes primárias e não utilizaríamos essas etnografias como meras ilustrações. Por isso, partimos dos códices para discutir o nahualismo como categoria antropológica relacionando-o a outra categoria antropológica, a de xamanismo, como reformulado a partir da etnografia das terras baixas sul-americanas.

²⁸⁴ Cf. HUGH-JONES, Stephen. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: THOMAS & HUMPHREY (eds.) *Shamanism, History & the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. pp. 33-75

²⁸⁵ *Ibidem*. pp 32-33.

poderiam estar condensadas na figura de uma mesma pessoa, ou aparecer separadas, em mais de uma pessoa. Essas configurações distintas parecem envolver também certo grau de tensão política e elementos contraditórios, interligados a princípios cosmológicos abstratos e mais complementares.²⁸⁶

A partir desta distinção entre um xamanismo horizontal e um vertical, proposta por Hugh Jones, Viveiros de Castro propõe uma linha de fuga ou uma terceira forma de xamanismo, o xamanismo transversal²⁸⁷. Ou seja, seria uma terceira forma de relação, que não seria redutível aos termos do contraste lévis-straussiano de totemismo e sacrifício²⁸⁸. O xamanismo, segundo Viveiros de Castro, deve ser entendido através do pano de fundo do perspectivismo.

O perspectivismo se trataria da concepção ameríndia, uma teoria cosmopolítica, segundo a qual “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos”.²⁸⁹ Tanto o animismo, quanto o perspectivismo, estão baseados na concepção de uma interioridade idêntica entre humanos e não humanos. Mas, segundo o próprio Descola— que formulou o que é conhecido hoje como animismo — é o perspectivismo que explica a diferença entre humanos e não humanos²⁹⁰. Tal diferenciação é dada através dos corpos desses agentes, ou seja, de seu ponto de vista, manifestado através de seus corpos. Todo aquele capaz de ocupar um ponto de vista, é também um agente. Assim, os seres de cada espécie se vêem como humanos para si mesmos, mas não são vistos como humanos para outros. O que diferencia os seres não seria tanto o que é visto, mas como é visto.

É nesse contexto que o xamã atua, passando de um ponto de vista a outro, se transformando em animal para transformar o animal em humano, ou seja, adotando sua perspectiva. Os xamãs (de cada espécie) ao adotar a perspectiva de corporalidades de outras espécies desempenham o papel de diplomatas cosmopolíticos, operando na zona interespecífica. Para Viveiros de Castro, o xamanismo estaria mais próximo do sacrifício, se

²⁸⁶ *Ibidem*

²⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. QUEIROZ & NOBRE (org.) Editora UFMG, Belo Horizonte, 2008. p. 102

²⁸⁸ O totemismo postularia homologias entre duas linhas paralelas, por exemplo, entre espécies naturais e grupos sociais, estabeleceria relações do tipo formal e reversíveis entre essas duas séries de diferenças, sendo, portanto, um sistema metafórico. Já o sacrifício se trata de uma série contínua e orientada entre dois pólos contrastantes, por exemplo, humanos e deuses, através da qual é efetuada uma mediação real e irreversível. Cf. *Ibidem*. pp. 88 e 89.

²⁸⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op cit*, 2002, p. 347.

²⁹⁰ DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Translated by Janet Lloyd. The University of Chicago Press. Chicago/ London, 2013. p. 139

pensado através do contraste lévis-straussiano, pois também é da ordem da metonímia, e não da metáfora. Mas, apontado pelo autor como uma das especificidades desse xamanismo transversal é o fato de que o xamã amazônico é ao mesmo tempo oficiante e veículo do sacrifício. O xamã é a própria vítima do sacrifício, capaz de passar pelo fluxo semiótico entre humanos e não humanos.²⁹¹ Ou seja, ao mesmo tempo em que está próximo à lógica do sacrifício, o xamã ser o próprio veículo do sacrifício o distanciaria dessa lógica vertical.

O argumento de Viveiros de Castro nesse artigo é o de que xamanismo horizontal seria exoprático, ou seja, voltado para o exterior do *socius*, enquanto o xamanismo vertical seria endoprático, ou voltado para o interior da sociedade, atrelado ao surgimento de valores sociais internos, tais como a ancestralidade e a hierarquia. Segundo Viveiros de Castro, nas terras baixas da América do sul o xamanismo horizontal ou a exopraxis seria anterior ao vertical (endopraxis). E que mesmo no caso de formações do tipo mais hierárquico (como aquelas do noroeste amazônico, estudadas por Hugh Jones) a exopraxis funcionaria como espécie de resíduo cosmológico, que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados de interioridade metafísica acabada.²⁹² O sacerdócio e o xamanismo vertical (sacrifício) assinalariam a captura do xamanismo pelo Estado e o fim do papel cosmológico do xamã.²⁹³

A partir dessa definição de xamanismo transversal de Viveiros de Castro, e ao mesmo tempo, pensando nos xamanismos horizontal e vertical como tipos ideais, que podem se conjugar de diversas maneiras, como proposto por Hugh Jones, talvez seja possível uma comparação dos grupos mesoamericanos, através do nahualismo, ao xamanismo amazônico. Ou seja, tanto o xamã, quanto o homem-*nahualli* desempenham o papel de diplomatas cosmopolíticos, atuando através da adoção de formas de outras espécies²⁹⁴ e, portanto, suas capacidades e habilidades. Combinando práticas horizontais (ou transversais) como o nahualismo, com práticas verticais, tal qual o sacerdócio mesoamericano. Talvez a emergência dos sacerdotes (xamanismo vertical) não tenha obliterado por completo a cosmopolítica exercida pelos *nahualli*, e mesmo as formações hierarquizadas com governantes como expressão máxima da diferença, não sejam sociedades de interioridade metafísica totalmente acabada.

²⁹¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op cit*, 2002, p. 347.

²⁹² *Ibidem*. Pág. 100

²⁹³ *Ibidem*. pp. 99-101

²⁹⁴ O xamã amazônico, ao adotar outras corporalidades, também adotaria a perspectiva desses outros entes ou espécies não humanas, uma das prerrogativas básicas do *perspectivismo*. No entanto, nas fontes pré-hispânicas, mais especificamente como viemos analisando nos códices mixtecos, não é possível determinar, somente através dessas representações, se os *nanahualtin* também adotavam outra perspectiva.

Uma das maiores críticas às tentativas de comparação entre a prática do nahualismo mesoamericano e o xamanismo amazônico é aquela dos usos políticos dessa prática de comunicação entre planos (nahualismo) dentro de sociedades hierarquizadas, ou seja, do nahualismo utilizado como discurso de poder²⁹⁵. Devido à grande diversidade de cenários e de indivíduos que eram *nanahualtin* na Mesoamérica, o termo xamã se tornaria tanto impreciso em vista dos termos nativos, como também incorreto se levarmos em conta as diferenças entre os contextos políticos mesoamericanos e amazônicos.²⁹⁶

Para projeção dos usos políticos da prática do nahualismo no período pós-clássico são numerosas as fontes. Na região sob influência dos mexicas é notável que o nahualismo tenha funcionado tanto como símbolo de poder e demonstração de força dos *nanahualtin*, muitas vezes tornados sacerdotes a serviço dos *tlatoque*²⁹⁷, mas também figurava como resistência e oposição ao poder estabelecido na região tornando-se uma espécie de prática clandestina, na qual os homem-*nanahualtin* podiam figurar até mesmo como líderes de grupos subordinados ao domínio mexica, mas sempre resistentes e contrários a essa dominação.

Segundo Navarrete Linares, o domínio mexica não suprimiu a prática do nahualismo para não prescindir dos poderes comunicativos da prática, mas tentou incorporá-la institucionalmente. Um dos principais perigos à política expansionista mexica era justamente o caráter carismático do poder dos nahuales, que desobedeciam aos poderes institucionalizados que seguiam princípios de sucessão dinástica. Os nahuales dependiam de fatores aleatórios como sua data de nascimento ou as características excepcionais de um indivíduo.²⁹⁸ Como proposto por Calavia Sáez²⁹⁹, até mesmo o canibalismo entre os mexicas havia se tornado um elemento regular e bem regado, controlado por sacerdotes e pela aristocracia, na tentativa de fixar as possibilidades de transformação, típicas do pensamento selvagem³⁰⁰. Ou seja, o aparato institucional mexica tentava implantar um modo consciente de domesticação de uma cosmologia selvagem. O canibalismo mexica não seria um resíduo

²⁹⁵ Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. *Op cit*, 2000.

²⁹⁶ Para uma crítica ao uso do conceito de xamanismo na região da Mesoamérica, desde a década de 1960. Cf. KLEIN, Cecilia et all. *Op cit*, pp 383-419.

²⁹⁷ Plural de *tlatoni*. Substantivo em nahuatl que designa, aquele que tem a palavra. Assim eram denominados os governantes mexicas, os chefes dos *altepeme*.

²⁹⁸ Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. *Op cit*, 2000. Pág. 170 e 171.

²⁹⁹ Cf. SÁEZ, Oscar Calavia. O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos. *Revista MANA* 15 (1) 31-57, 2009.

³⁰⁰ Como proposto por Levi-Strauss em sua obra “*O pensamento selvagem*”. O pensamento selvagem não é um pensamento de povos primitivos, em contraposição a civilização moderna e o pensamento científico, abstrato. Mas sim, o pensamento em estado de livre-exercício.

cosmológico portanto, mas uma tentativa de domesticação das relações do tipo presa-predador.³⁰¹

Tanto na região maia no período clássico quanto na região mixteca no pós-clássico, as práticas de comunicação do nahualismo eram desenvolvidas pelos próprios governantes. Ou seja, não era uma exclusividade de sacerdotes ou oficiantes especializados somente na prática de sacrifícios e oferendas. As regiões maia e mixteca, por exemplo, eram caracterizadas por uma política multipolarizada, menos centralizada na figura de um só *altepetl* ou confederação política como a experiência do Centro do México e dos mexicas. Sendo numerosos os centros de influência política, mas com um raio de influência bem menor, configurando uma verdadeira dispersão de *cabeceras* políticas, centro comerciais ou religiosos. Apesar de possuírem do ponto de vista material e cultural muitas semelhanças em suas respectivas regiões, tanto maias, quanto mixtecos não presenciaram longos períodos de unificação política, ou seja, períodos de longa dominação política de um senhorio sobre toda a região. Dessa maneira, cada *yahuitayu* ou *cah*, estava sempre em conflitos com povoados vizinhos, apesar da tentativa de manutenção no poder de certas linhagens (mixtecos) ou dinastias (maiias). Nessas regiões, os governantes não podiam prescindir de sua posição de chefe de guerra ou de suas qualidades nahualísticas e carismáticas, sendo também iniciados em práticas rituais desde sua juventude, como relatam diversas fontes pré-hispânicas e coloniais. Alonso Zamora ao examinar algumas estelas maias do período Clássico, propõe que os governantes indígenas eram poderosos devido a suas ações rituais, transformações ontológicas e pela construção de seu próprio poder. Dessa maneira, essas ações não apenas representavam símbolos de poder, mas o construía³⁰².

O nahualismo no contexto mesoamericano tem seu uso político muito diversificado segundo a região e período em que se encontra. Mas é muito comum a crítica ao uso do conceito de xamanismo para a análise do nahualismo mesoamericano. O fenômeno do nahualismo vem sendo considerado como de uso propagandístico no seio do poder estabelecido pelos governantes. A presença de entidades não humanas, animais e vegetais que fazem parte dos relatos históricos desses povos normalmente são analisados através do binômio dicotômico de “mito” e “história”. Ou seja, tudo que se relacione a personagens não-humanas é considerado quase sempre como fruto de uma mentalidade mítica, não na acepção

³⁰¹Cf. SÁEZ, Oscar Calavia. O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos. Revista MANA 15 (1) 31-57, 2009.

³⁰²ZAMORA, Alonso. Deciphering ontologies: Divination and “infinite” in classic maya inscriptions. In: *Revista de Antropologia*. On line, São Paulo. v.59, n.3, Universidade de São Paulo, 2016: 73:89.

cosmológica do termo, mas lido na chave da propaganda política ou simbolismo. Entendemos que o forte componente ideológico, que guiava a confecção e uso de manuscritos como os códices, por exemplo, fontes centrais dessa pesquisa, é um dos passos necessários para entendermos os usos políticos dos manuscritos e de seus conteúdos, como as representações do nahualismo, as quais buscamos apresentar nesse capítulo. No entanto, os usos políticos dos manuscritos como discursos de poder não esgotam as possibilidades de análise do conteúdo dos códices.

Acreditamos que o nahualismo e suas representações façam parte desses relatos sobre o passado, pois esses relatos revelam uma concepção de história, que inclui a agentes não humanos justamente por sua participação política, sem a qual, a política mixteca não poderia ser adequadamente caracterizada. A representação do nahualismo, portanto é sintomático das práticas políticas mixtecas e os diversos agentes envolvidos nelas. O nahualismo seria uma das formas de relação entre humanos e não humanos nos códices, privilegiadamente cosmopolítica, mas que, ao mesmo tempo, ajudavam a construir o poder dos governantes mixtecos.

O nahualismo como uma espécie de agência xamânica³⁰³, na acepção cosmopolítica do termo, não foi ainda devidamente considerada para a região mesoamericana, marcada pelo forte caráter hierarquizado de suas populações³⁰⁴. Se, por um lado, as populações mesoamericanas são tão lidas sob a ótica do Estado e do poder coercitivo e qualquer prática de contra-poder ou de relacionamento com não humanos, como o nahualismo, é conceitualizada dentro dessa lógica, por outro lado, as populações indígenas sul americanas foram, durante muito tempo, marcadas como lugar da não política, como apolíticas, devido a ausência de um poder institucionalizado.

Como resposta a esse suposto vácuo político, deixado pela ausência de poder coercitivo nos grupos indígenas sul americanos, é notável o trabalho de Pierre Clastre³⁰⁵, que, de forma resumida aqui, propõe que as sociedade indígenas não seriam sociedades sem Estado, definidas por uma lógica de ausência, ou carência de uma metafísica estatal, mas que

³⁰³ Aqui utilizamos agência xamânica como proposto por Sztutman. Dessa maneira, essa agência não é exclusiva de um indivíduo do grupo, mesmo que os xamãs apareçam como mediadores por excelência, agentes de uma cosmopolítica. A noção de agência xamânica é utilizada por Sztutman em detrimento de “poder xamânico” ou “saber-poder xamânico”. Sendo a capacidade de ação e transformação de um sujeito, potencializadas pelas relações mantidas com agentes não-humanos, invisíveis do cosmo. SZTUTMAN, Rentato. *O profeta e o principal*. EDUSP, São Paulo, 2012. Pág. 454.

³⁰⁴ Para uma leitura de alguns relatos de criação mexicana através dos conceitos de cosmopolítica e xamanismo Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia*. On line. v.59, n 2, 2016.

³⁰⁵ Cf. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* [1974]. Cosac Naif, São Paulo, 2003. Tradução ao português por Theo Santiago.

estas teriam mecanismo de regulação política contra o Estado, como a guerra, ou chefes despojados de poder coercitivo. Estas sociedades, enfim, operariam através de uma lógica de negação política do Estado. Em uma releitura da obra de Clastres, Viveiros de Castro chega a afirmar que o perspectivismo e a cosmologia contra o Estado, pois o efeito global da inexistência de um ponto de vista cosmológico único, transcendente e da disseminação da agência no universo, é a própria objeção ao ponto de vista político unificante³⁰⁶, ou seja, o Estado.

Como é possível então entender processos de diferenciações internos, a criação de uma interioridade, nunca completa, nos contextos indígenas sul-americanos? Uma das tentativas inspiradas pelo trabalho clastriano pode ser notado no trabalho de Renato Sztutman³⁰⁷. O autor propõe, em seu estudo acerca dos tupis históricos, entender os processos de diferenciação, ou de uma tênue representação política através das figuras dos guerreiros e profetas tupis. Formas políticas, que de forma alguma teriam se cristalizado ou teriam sido completados na região das terras baixas sul-americanas. A proposta do autor é analisar os processos de magnificação do guerreiro e dos xamãs, os profetas. Como esses processos ocorreriam nos grupos tupis quinhentistas, mas também que correlações existem entre esses processos e “indivíduos” magnificados dos grupos tupis quinhentistas, ou históricos, e grupos indígenas analisados pela etnologia atualmente, ou em um passado recente.

No caso da magnificação dos guerreiros, Renato Sztutman nota a centralidade do ritual antropofágico na produção de pessoas e coletivos, ou seja, o ritual era capaz de desencadear movimentos centrípetos. Mas o ritual também poderia desencadear movimentos centrífugos, a dissolução de pessoas ou grupos. Assim, o ritual nos grupos tupis engendrava forças opostas, tanto instaurando ordens, bem como acelerando a entropia ou a descentralização política. Segundo Sztutman, sem perigo nada poderia acontecer³⁰⁸.

Pensando de maneira inversa, seria possível pensar que, se a cristalização de diferenças nas terras baixas da América do Sul são sempre tênues, breves e históricas, e portam um conjunto de forças opostas, poderíamos pensar na ação política dos *nahualli* na Mesoamérica também como portadoras de movimentos centrípetos e centrífugos? Ou seja, a prática do nahualismo figurando dentro de instituições políticas hierarquizadas sendo por elas cooptadas, mas, ao mesmo tempo, podendo atuar contra elas? Não permitindo uma completa

³⁰⁶ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Posfácio. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. CASACNAIF, 2ª Ed, São Paulo, 2011. p. 356

³⁰⁷ Cf. SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*. EDUSP, São Paulo, 2012.

³⁰⁸ *Ibidem*. p.193.

verticalização na figura do sacerdote mesoamericano. Acreditamos que essa ambiguidade, presente nos usos políticos da prática dos *nahualli*, também pode proporcionar aproximações entre a Mesoamérica e outras partes da América Indígena, distanciando as sociedades mesoamericanas do modelo ideal de Estado e transcendência propostos a ela por muitos estudiosos, e que engessaram por muito tempo a possibilidade de compreensão das fontes indígenas, sendo taxadas como propagandísticas ou inverossímeis.

Ou seja, acreditamos que o nahualismo e o xamanismo possam ser comparados através de três aspectos centrais: 1— como práticas ou capacidades de comunicação entre humanos e não humanos, características da cosmpolítica ameríndia 2— que podem ser usadas como símbolos de poder (Mesoamérica) ou forma de representação tênue (Terra Baixas), gerando movimentos centrípetos, ou centrífugos, como a profetismo tupi nas Terras Baixas, ou a resistência ao poder dos mexicas e espanhóis, no caso mesoamericano. 3 – Por fim, que essas dinâmicas geradas por usos políticos, aparentemente contraditórios (item 2), fariam parte da realidade das sociedades indígenas, que não podem ser pensadas como tipo ideais, mas uma combinação, um gradiente entre horizontalidade e verticalidade, como idealizado por Hugh Jones.

De forma resumida, propomos a hipótese de que o nahualismo e xamanismo figuram como cosmopráticas ou a capacidade de comunicação e interação entre humanos e não humanos. Dotadas de usos políticos, a principio contraditórios, mas que ditam movimento pendulares na região amazônica e geraram diversas tensões políticas na Mesoamérica.

Alguns autores já discutiram as diferenças e semelhanças entre nahualismo e o xamanismo de tipo amazônico, mas como práticas indiciárias de sistemas ontológicos distintos. Ao analisar alguns aspectos da sociedade nahua do Centro do México, Philippe Descola compara brevemente os fenômenos do nahualismo e do xamanismo³⁰⁹. Segundo Descola as duas atividades seriam incompatíveis, pois, cada uma delas, seriam sintomáticas de regimes ontológicos distintos: o nahualismo seria característico de sociedades analógicas³¹⁰, por se tratar de uma possessão, enquanto o xamanismo, seria típico de sociedades animistas³¹¹,

³⁰⁹Cf. DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Translated by Janet Lloyd. The University of Chicago Press. Chicago/ London, 2013.

³¹⁰ Para Descola, o analogismo seria a reconsideração do totemismo em seus aspectos especificamente ontológicos. Assim analogismo é: “*uma maneira de identificação que divide todos os seres através de uma multiplicidade de formas, essências e substâncias separadas por pequenas distinções e, algumas vezes, organizadas em uma escala graduada que, dessa maneira, torna possível a recomposição do sistema de contrastes iniciais em uma rede densa de analogias*. *Ibidem*. p. 201 Tradução minha.

³¹¹ Segundo Descola, o componente mais básico do animismo seria a atribuição, feita por humanos à não humanos, de uma interioridade idêntica à sua. Diferenciando-se através de sua fisicalidade, ou seja, de seus corpos. *Ibidem*. p. 130.

tratando-se de uma transformação corpórea. Para a definição do nahualismo como uma possessão, Descola baseia-se nas proposições de López-Austin acerca dessa problemática mesoamericana. Para López Austin o nahualismo seria a capacidade de certos homens em exteriorizar uma de suas entidades anímicas, o *ihiyotl*, a fim de introduzi-la no corpo de outro ser, sendo portanto, uma espécie de possessão segundo o autor. Assim, para Descola, o nahualismo seria incompatível com práticas do xamanismo, pois, no xamanismo, não haveria a divisão da alma dos xamãs, apenas a transformação de seus corpos com a finalidade de que essa transformação e adoção de outra perspectiva abra um canal de comunicação interespecífica, ou seja, entre espécies. Enquanto o nahualismo seria a fragmentação da interioridade do homem-*nahualli* e a introdução de uma entidade anímica, contra a vontade do novo portador ou ser possuído.

Uma das críticas possíveis à incompatibilização entre nahualismo e xamanismo, seria justamente da consideração do nahualismo como uma espécie de possessão por López Austin. O autor define o homem-*nahualli* como aquele que tem a capacidade de externalizar voluntariamente sua entidade anímica do *ihiyotl*. Essa constatação vem do nome dado por nahuas da parte norte de Puebla e do povo Cuicateco de Oaxaca, a uma das três entidades anímicas, mais especificamente o *ihiyotl*. A essa entidade, ambos os povos citados, nomeiam *nagual*. Mesmo que os Cuicatecos não sejam povos de fala nahuatl, usam o termo *nagual* como empréstimo para designar tal entidade.

Apesar da grande contribuição de López-Austin para o debate acerca do nahualismo, a caracterização de tal fenômeno como possessão gera alguns questionamentos. O primeiro deles seria justamente sobre a polissemia do termo *nagual* (*nahual/nahualli*). Suas acepções mais comuns referem-se, em tempos pré-hispânicos e coloniais ao mago transformista (homem-*nahualli*), ou ao ser em que tal mago se transforma. Na época contemporânea, o termo *nagual* ou *nahualli*, se refere também, muito comumente, mesmo entre povos que não falam nahuatl, a uma entidade companheira ou alter-ego, sobre a qual discutimos no início desse capítulo como sintomáticos do tonalismo. Ou seja, não sabemos se entre todos os povos entre os quais encontramos referências ao nahualismo, existe a crença nas três entidades anímicas como concebidas entre os mexicas. E se o fenômeno do nahualismo seria considerado, mesmo pelos especialistas dessas sociedades, como uma possessão, em detrimento do caráter de metamorfose da técnica do nahualismo.

O segundo problema que encontramos ao relacionar o nahualismo a uma espécie de possessão é, justamente, que essa definição acaba por excluir a cultura material indígena pré-hispânica. As diversas representações que têm sido interpretadas como manifestações do

nahualismo, tendo em vista a iconografia de maias, olmecas ou mixtecos, por exemplo, combinam elementos antropomorfos e zoomorfos — por vezes a representação de uma composição de mais de uma espécie animal — e reforçam o caráter de transformação, centrada na metamorfose de corpos, ou obtenção dos atributos de determinados seres não humanos, mais do que uma possessão sobre os corpos desses, como defendido por López-Austin. As fontes coloniais de missionários e cronistas, apesar de também relacionarem o nahualismo ao transe e consumo de alucinógenos, normalmente relacionam o termo *nagual* ao ser que possui a capacidade de transformação ou metamorfose de seu corpo, seja uma deidade, como Tezcatlipoca, ou um homem, um sacerdote, comandante ou governante indígena.

Portanto, ao tentar caracterizar o nahualismo como um fenômeno típico de sociedades analogistas, enquanto o xamanismo seria típico de sociedades animistas, autores como Descolas, acabam por desconsiderar as representações desse fenômeno nas fontes indígenas mesoamericanas. A intenção desse capítulo foi justamente partir de representações do nahualismo, para contriuir para seu debate além de símbolo de poder, sem pensar nessas representações enquanto práticas sistomáticas de sistemas ontológicos analogistas, mas sim, enquanto uma prática ou técnica cosmopolítica e, dessa maneira, sem considerar a possível dicotomia instaurada entre sociedades analogistas e animistas por Descolas e outros autores. Ao compararmos nahualismo e xamanismo como técnicas da cosmopolítica indígena, essa consideração do nahualismo como técnica, e não como um sintoma de sociedades analógicas, nos permite pensar em seus usos mais verticais ou horizontais, segundo o contexto histórico analisado.

Entretanto, como privilegiamos a comparação com o xamanismo, como reformulado a partir da antropologia das terras baixas sul americanas, também se faz necessário apontar as diferenças entre tais formulações ou fenômenos, pois o nahualismo não deve ser analisado como uma mera derivação de um xamanismo, mas como uma técnica específica dos contexto mesoamericanos.

Cabe ressaltar que uma das maiores diferenças entre o nahualismo mesoamericano e o xamanismo amazônico reside na capacidade dos *nanahualtin* de se transformarem em fenômenos da natureza, tais como chuva, vento ou tornado. Práticas que desconhecemos no xamanismo amazônico, centrado nas relações do tipo caça-presa e na importância da transformação em animal³¹². Outra diferença seria que, através do nahualismo, certos homens

³¹² Alguns especialistas mesoamericanistas apontam como diferença entre nahualismo e xamanismo, que no nahualismo, diversos entes podiam se utilizar dessa prática, como deuses, espíritos, etc, e não somente humanos.

podiam controlar os elementos naturais, tais como chuva ou granizo. Esse tipo de episódio é relato em diversos processos contra índios idólatras do período colonial. Outras fontes coloniais, que tratam do passado pré-hispânico, também relatam a capacidade dos homens-*nahualli*, quando transformados em animais, de ir ao passado, ou sua capacidade de prever o futuro.

Outra questão central é se o nahualismo, da mesma forma que o xamanismo amazônico, se trata de uma técnica de adoção de outra perspectiva. Somente através da análise de representações dos códices mixtecos, não é possível afirmar se as transformações em *yaha yahui* ou outras formas animais, garante ao ente transformado uma nova perspectiva, a daquele em quem se transformou, ou, se na verdade, ao transformar-se, obtém novos atributos e potências que permitem a comunicação com outros entes poderosos. Resta, portanto, entender através de outros tipos de documentação e talvez do estudo de outras regiões até que ponto essas técnicas se assemelham e se diferenciam.

3.4 Conclusões

À guisa de conclusão, acreditamos que o fenômeno do nahualismo é um tópico em aberto dentro do debate entre os mesoamericanistas, pois este carece ainda de uma conceitualização que talvez não possa ser alcançada de maneira totalizante ou cabal, pois os termos *nahualli e tonalli*, suas representações e referências ao nahualismo se transformam substancialmente segundo dinâmicas regionais, locais e principalmente, temporais. Ou seja, as concepções acerca do nahualismo na época pré-hispânica e suas mudanças no período colonial até os dias de hoje, apenas são apreensíveis através de análises contextuais. As analogias entre fontes etnográficas e materiais pré-hispânicos têm iluminado diversas questões referentes ao estudo dos manuscritos pré-hispânicos e coloniais iniciais mixtecos, nossas fontes centrais de pesquisa — como a descoberta e deciframento de diversos topônimos — realizada por pesquisadores atentos ao fenômeno da disjunção³¹³. Entretanto, acreditamos que análises contextuais (contexto de produção) e intertextuais (a organização da narrativa interna do manuscrito) dos códices, a partir de representações de questões

No entanto, uma das consequências de se pensar o xamanismo pelo viés perspectivista é que a agência xamânica é exercida não apenas pelos xamãs humanos, mas pelas representantes cosmopolíticas de cada espécie.

³¹³ Ou a identificação da relação entre significado e significante. Certos elementos, seja um símbolo ou elemento pictórico pode perdurar no tempo, mas a relação entre o significado e o significante pode mudar durante o processo. Cf. OUDIJIK. Michel R. De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas. *Desacatos*, 27, maio-agosto 2008.

específicas, como o nahualismo, não apenas contribuem para o quadro geral e conceitual do nahualismo, mas, principalmente, é revelador de concepções e aspectos sobre a sociedade que os produziu, em nosso caso, os mixtecos.

O nahualismo, como representado nos códices mixtecos, demonstra a inclusão de agentes não humanos tanto no pensamento político quanto acerca do passado, portanto, no pensamento histórico na mixteca. Escolhi o tema do nahualismo para encerrar a dissertação não para discutí-lo enquanto prática mágico-religiosa, com objetivos de reiteração do poder exercido pelas elites através de um sistema de propaganda. Mas, nessa pesquisa, buscamos entender tal fenômeno a partir do âmbito político, não como propaganda ou reiteração do poder coercitivo, fundamento mágico do poder, mas como uma maneira de se fazer política, ou seja, do nahualismo enquanto uma prática cosmopolítica, pois criaria um canal de comunicação transespecífico, entre humanos e não humanos. Acreditamos, no entanto, que essas duas hipóteses tampouco são excludentes.

A capacidade de representação do governante mixteco frente a sociedade, não dependeria apenas das relações entabuladas com humanos, como casamentos e as guerras intestinas e contínuas na mixteca, mas também na conformação de alianças políticas e de sua capacidade de comunicação direta com não humanos, como ancestrais deificados, espíritos e outras entidades. O nahualismo seria uma dessas formas de relação privilegiada, mas não a única. Os códices mixtecos nos dão uma mostra da diversidade de técnicas comunicativas que incluiriam oferendas, jogos de bola, sacrifícios, entre outras, que revelam formas de interação contínua entre governantes e deidades. Assim, as concepções de política, poder e história passa pela importância da agência também dos não humanos e nas diversas formas de entabular relações com eles, algumas vezes de maneira horizontalizada, como nos mostra as representações do nahualismo nos códices.

Nossa pretensão aqui não é de propor um xamanismo do tipo amazônico para a Mesoamérica, muito menos de adotar o termo xamã como um substituto para as categorias nativas mesoamericanas, mas apenas de notar a presença de práticas, em certos momentos mais horizontais, como o nahualismo, que teriam sido utilizadas pelo poder político, mas que ao mesmo tempo poderiam se contrapor a ele. Essa aproximação entre nahualismo e xamanismo, enquanto cosmopráticas, ou práticas de transformação, que permitem comunicação entre planos cósmicos, traz consequências importantes. A primeira é que, desta maneira, as sociedades mesoamericanas sejam vistas menos como contraponto às sociedades das terras baixas, e de maneira mais complexa, combinando aspectos ou práticas mais verticais ou mais horizontais em seu interior. Como defendido por Oscar Calavia Sáez em

sua análise do canibalismo asteca, esse capítulo também propõe a abordagem de um problema clássico mesoamericano, como “uma variante do mundo ameríndio, afastando-se das lógicas feudais ou estatais europeias”.³¹⁴

A segunda, que nos interessa igualmente nessa pesquisa, é de que o fenômeno do nahualismo, sendo representado nas fontes pré-hispânicas como uma capacidade ou atributo de governantes, nos leva a repensar a noção de poder nessas sociedades, como sendo somente manifestação da coerção e da propaganda, mas que incluiria a construção do poder do governante por meio de técnicas e rituais, e ainda, através do contato com entidades não humanas, que não são sujeitadas à política humana, mas que participam de forma ativa dela.

³¹⁴ SÁEZ, Oscar Calavia. *Op cit*, 2009. p. 51

Conclusões

Como mencionado na introdução, essa dissertação se dedicou centralmente a analisar e compreender quais os papéis dos agentes não humanos em narrativas genealógicas, históricas e cosmológicas mixtecas produzidas no final do período pré-hispânico e colonial inicial, sobretudo daquelas figuras consideradas como deidades pelos estudiosos desses manuscritos. Para alcançar esse objetivo foram analisadas as supostas deidades e suas ações em quatro códices mixtecos: *Bodley*, *Selden*, *Vindobonense* e *Zouche Nuttall*, manuscritos pictográficos produzidos a mando de elites indígenas mixtecas.

O que propusemos a partir da problemática das deidades nos códices mixtecos foi, portanto, uma análise através dos contextos da narrativa em que aparecem essas entidades identificadas em outras fontes e por especialistas como deidades; e não a identificação e separação categórica entre humanos e não humanos, entre senhores e deuses. Dessa maneira, pretendíamos demonstrar que, caso fosse existente algum tipo de diferenciação nas representações de humanos e de não humanos, de governantes e de deidades, essa diferenciação seria sempre tênue e circunstancial; e não radical e essencial, ou seja, não existiria nas representações pictográficas elementos compositivos distintos que remeteriam, em conjunto, a dois tipos de entes ou agentes, que poderiam assim, ser fácil e rapidamente distinguíveis.

Um dos resultados principais, apresentado no capítulo 2, é que, justamente, somente através da representação iconográfica e pictográfica não é possível diferenciarmos claramente governantes e deidades, o que, em última instância, aponta para uma possível não-diferenciação ontológica entre ambas as categorias no pensamento mixteca, pois ambos os tipos de agentes atuam de maneira conjunta na etapa primordial da história mixteca, como pode ser visto principalmente na narrativa do *Códice Vindobonense*. Se existe certa distinção entre os senhores históricos, ou seja, entre os descendentes dos senhores que fundaram suas linhagens, e os senhores da criação do mundo, as deidades, ela não é essencial, mas contextual. Ou seja, conforme os códices representam a passagem do tempo em suas narrativas, mudam as ações e proeminência das figuras consideradas como deidades pela historiografia, desde Alfonso Caso.

Aqueles personagens que eram representados como agentes de ação privilegiada durante o início do mundo ou da idade atual continuam atuando, mas agora como oráculos e envoltórios, nas narrativas dos códices histórico-genealógicos *Bodley*, *Selden* e *Zouche*

Nuttall. As diferenças existentes entre governantes e deidades, portanto, parecem ser construídas através das representações da passagem do tempo e da transformação de algumas pessoas em deidades em épocas posteriores ao início da idade ou mundo atual com sua transformação em envoltórios e sua atuação como oráculos.

Em outras ocasiões, entretanto, as diferenças entre deidades e governantes é amenizada nessas narrativas, quando as ações das supostas deidades são representadas nos códices de maneira muito semelhantes àquelas empregadas para se referir a atuação dos governantes. Ou seja, quando são representadas suas participações em cerimônias de casamento e entronização, bem como quando as deidades vão à guerra.

As diferenças entre humanos e não humanos, ou governantes e deidades, somente é perceptível através dos contextos narrativos dos códices, principalmente em episódios e eventos que demonstram ações de técnicas comunicativas utilizadas nos contatos entre os dois tipos de agentes.

Nos códices, são representadas muitas técnicas comunicativas entre humanos e não humanos, entre os senhores governantes históricos e aqueles senhores que atuaram ampla e privilegiadamente no início da idade atual. São justamente as representações dessas ações comunicativas, como o nahualismo, que deixam transparecer alguma diferença entre as duas categorias de agentes, humanos e não humanos. Entretanto, deve ser ressaltado que nem todas as técnicas utilizadas na comunicação com esses agentes cosmogônicos são de índole vertical e intermediada, ou seja, em que se faz necessário um veículo ou um intermediário entre homens e deuses.

No capítulo 3, analisamos as representações do nahualismo nos códices genealógico-históricos mixtecos. Deduzimos que tais representações remetiam a uma técnica ou capacidade comunicativa entre humanos e não humanos disposta de maneira horizontal. Ou seja, onde os governantes mixtecos são representados sendo ao mesmo tempo o veículo e o oficiante de seu sacrifício, transformando seus corpos para abrir um canal comunicativo direto com entidades ou potências diferentes de suas próprias. Assim, os próprios governantes são representados tendo seus corpos zoomorfizados, mudando sua aparência como representada inicialmente nos códices, para buscar a comunicação com poderosos oráculos, que haviam inicialmente participado no início da idade atual. Essas representações do nahualismo, portanto, não estariam inseridas em uma lógica de tipo sacrificial, ou de relações verticais entre os entes humanos e sobre-humanos, onde o veículo comunicativo não corresponde ao oficiante do sacrifício.

A temática sacrificial e de relações caracterizadas por grandes assimetrias e verticalidade entre os entes é tão recorrentemente tratada nos estudos sobre a Mesoamérica que, muitas vezes, grande parte dos agentes representados na cultura material indígena são automaticamente classificados como homens ou deidades, partindo de concepções de inspiração judaico-cristã sobre o que seriam homens e deidades. Como vimos nesta dissertação, tanto os governantes mixtecos quanto algumas entidades não humanas, segundo nossa concepção, como o próprio Sol, recebiam o título de *yya*, termo geral usado para designar *senhor*. Além disso, ambas as categorias de agentes, governantes históricos e senhores primordiais, eram nomeados por meio de nomes calendários, como demonstram algumas fontes coloniais sobre a região da mixteca alta. E também, nos códices mixtecos, os senhores primordiais ou agentes na configuração da idade atual eram representados como figuras antropomorfas e nomeadas por meio de nomes calendários; enquanto que os habitantes ou a gente da época passada, *tay ñuhu*, representados como os homens de pedra, aparecem de modo muito diferente dos senhores históricos e das deidades mixtecas, tanto por sua configuração corporal como pelo fato de quase nenhum deles serem nomeados por meio do calendário. Dessa maneira, acreditamos que a atribuição do título de *yya* às entidades que a historiografia tradicionalmente classifica como deidades ameniza as distinções ontológicas atribuídas às categorias de governantes e deidades.

Entretanto, não acreditamos que a amenização na distinção ontológica entre governantes e deidades, ou a atribuição dos mesmos títulos aos senhores históricos e aos senhores primordiais, deva ser entendida como uma espécie de compartilhamento do caráter divino das deidades pelos governantes. Não existem evidências cabais que aos governantes mixtecos fosse imputada a condição de *ñuhu*, por exemplo. *Ñuhu* é um vocábulo mixteco que tem sido traduzido como *terra, fogo e sagrado*. No vocabulário de frei Francisco de Alvarado, *ñuhu* é um termo que designa, de forma geral, seres ou coisas sagrados, empregado tanto para os seres sagrados do mundo cristão como para os do mundo mixteco. A categoria de *ñuhu* é usada nos dicionários coloniais para designar ao deus cristão e, ao mesmo tempo, *ídolo* ou *diablo*, talvez a exemplo do que acontecera com a categoria de *teotl* entre os nahuas. Acreditamos que a imputação da categoria de *ñuhu* aos governantes mixtecos, pela historiografia, foi feita também parcialmente devido a que o título de *yya* também era imputado pelos mixtecos aos seus senhores primordiais ou deidades. Ou seja, se os governantes e deidades eram *yya*, também os governantes mixtecos poderiam ser *ñuhu*, ou seres sagrados à exemplo de seus entes não humanos.

Quando tratamos de amenizar as diferenças entre governantes e deuses, através da categoria de *yya* ou *senhor*, nos referimos principalmente às entidades que participaram do início da idade atual e foram transformadas em oráculos e envoltórios, que aparecem nas narrativas mixtecas durante o que chamamos de período pós-clássico tardio e colonial inicial. Dessa maneira, exerciam papéis políticos importantes, quando, como envoltórios estavam presentes nas fundações de linhagens. Igualmente, quando atuavam como oráculos, influenciavam o destino e história dos governantes. As histórias produzidas a mando das elites dirigentes mixtecas revelam relações sociais, portanto, que vão além das sociedades humanas, pois envolvem diretamente a outros grupos de seres, de agentes não humanos.

No entanto, é necessário ressaltar, como propôs Maarten Jansen, que o uso da categoria de *yya* para figuras de governantes, ancestrais e deidades demonstra também que esses grupos eram vistos como muito distintos dos *ñandahi*, ou gente comum, tanto social quanto politicamente. Além de deter os direitos sobre as melhores terras e receberem tributos da gente comum, os *yya* possuíam muitos traços distintivos do restante da comunidade: diferenças de indumentária, em sua alimentação e até mesmo em sua linguagem, vocabulário e discurso, repletos de convenções e metáforas, com uso de pronomes distintos de tratamento, entre outros aspectos registrados em fontes e dicionários coloniais. Os governantes se construía como senhores através de uma série de elementos comportamentais que, em conjunto, os distinguiam da gente comum.

Entretanto, lembramos que, apesar do direito de governar ser um direito hereditário por linhagem, alguns governantes representados nos códices chegaram a governar sem serem considerados hereditariamente *yya*. Lembramos brevemente do caso do governante e conquistador Oito Veado Garra de Jaguar, que chegou a ser fundador de uma nova linhagem em Tilantongo, após uma série de conquistas e por, justamente, sempre consultar e se aliar a agentes de grande potência política, isto é, os oráculos, tais como Nove Erva, Nove Cana e o próprio Sol, chamado de Um Morte.

Justamente, nessa dissertação nos dedicamos a analisar o papel desempenhado por alguns agentes não humanos, tais como aqueles considerados como deidades com o intuito de destacar seu ativo papel na política mixteca, e não somente no início do mundo ou idade atual. O intuito não foi demonstrar que governantes e deidades são categorias totalmente identificáveis entre si, pois os contextos narrativos dos códices demonstram crescentes diferenciações entre as ações desempenhadas por esses dois tipos de agentes, mas também demonstram e apresentam episódios de menor distinção entre elas.

Acreditamos que para consolidar algumas conclusões e avançar em hipóteses apresentadas nessa dissertação, além dos contextos narrativos de atuação das deidades, é necessário analisar os contextos narrativos dos próprios governantes. Se a atuação dos senhores está marcada por uma série de episódios com agentes sobre-humanos e de índole excepcional e, por outro lado, a atuação das deidades também é um ato político em grande medida, o que é exclusivo nas representações da agência humana nos códices mixtecos?

Igualmente, seria apropriado analisar o papel desempenhado por entidades não humanas em outros manuscritos mixtecos, de regiões próximas à mixteca. Fontes e narrativas pré-hispânicas e coloniais, alfabéticas ou pictográficas, que nos possibilitem entender o papel político dos não humanos em uma perspectiva mais ampla do que aquela que foi aqui representada. A análise entre documentos pré-hispânicos e coloniais também pode permitir a visualização de mudanças no papel e nas ações dos não humanos que, como vimos, estavam intimamente relacionados com os governantes mixtecos, segundo a concepção de seus manuscritos pictográficos, desde a criação do mundo atual até o período colonial.

Mas, nessa pesquisa pudemos constatar através da análise dos agentes não humanos nos códices, sobretudo daquelas figuras recorrentemente consideradas como deidades, que a agência histórica não seria uma exclusividade humana para os mixtecos e, por isso, o estudo dos agentes nos códices não é uma análise apenas das pessoas, seus atributos e ações, mas sim, dessas outras personagens ou pessoas, não humanas com quem se relacionam. Os códices, como manifestação da política dos senhorios mixtecos, revelam relações que iriam além das sociedades humanas e quem têm a ver com outros grupos de não humanos. Todos esses agentes fazem parte da política, ou seja, se trataria de relações de uma cosmopolítica, uma política do cosmos, onde a noção de política dificilmente poderia ser dissociada da noção de natureza. Dessa maneira, as noções de história e de poder político e, portanto, a própria atuação dos governantes, também poderiam estar vinculadas a relações entabuladas com entes não humanos, relações essas fartamente representadas nos códices genealógico-históricos e histórico-cosmológicos mixtecos.

REFERÊNCIAS

1. Fontes documentais

Códice Bodley. In: JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *Codex Bodley: a painted chronicle from the mixtec highlands, México*. Treasures from the Bodleian Library, 1. University of Oxford, Oxford, 2005.

Códice Colombino Becker I. Edição facsimilar. In: HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*. INAH, México D.F., 2011.

Códice Selden. Edição facsimilar In: JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *História, Literatura e Ideologia de Ñuu Dzavui: El códice Añute y su contenido histórico-cultural*. México, Oaxaca. Fondo Editorial del IERPO, 2007.

Códice Vindobonense. Edição facsimilar In: ANDERS, Ferdinand & others. *Cronica mixteca. El Rey 8 venado, Garra de Jaguar, ou la dinastia de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Aústria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1992

Códice Zouche Nuttall. Edição facsimilar. In: ANDERS, Ferdinand & others. *Cronica mixteca. El Rey 8 venado, Garra de Jaguar, ou la dinastia de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Aústria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1992

2. Obras de Referência

ACUÑA, Rene. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomos I y II. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

ALVARADO, Francisco de. (1963 [1593]), *Vocabulario en lengua mixteca*, INAH/INI, México.

BURGOA, Francisco de. *Palestra historial (...) de la Sagrada obra de predicadores en este Nuevo Mundo (...)*. Biblioteca Porrúa, 94, México, Porrúa, 1989 [1670].

_____. *Geográfica Descripción (...) de esta Provincia de Antequera, Valle de Guaxaca*, 2 vols, Biblioteca Porrúa, 97, 98, México, Porrúa, 1989 [1674].

GARCÍA, fray Gregorio (1729 [1607]) *Origen de los indios en el nuevo mundo e Indias occidentales*, Madrid Imprenta de Francisco Martínez Abad.

MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar Miguel León Portilla. 4a. edição. México: Editorial Porrúa, 2001 (Biblioteca Porrúa n.º. 44).

RÉMI SIMÉON. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana - redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*.

Tradução de Josefina Oliva Coll. 14a. edição. México e Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1997 (Colección América Nuestra, nº. 1)

REYES, A. de los. (1976 [1593]), *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 9ªed. México: Editorial Porrúa, 1997.

3. Obras historiográficas

ANDERS, Ferdinand & others. *Cronica mixteca. El Rey 8 venado, Garra de Jaguar, ou la dinastia de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Aútria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1992^a

_____. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Aútria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico. 1993

_____. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Aútria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt & México: Fondo de Cultura Económico, 1992b.

BASSETT, Molly E. *The fate of earthly things. Aztec gods and god-bodies*. University of Texas Press, Austin, 2015.

BLOMSTER, Jeffrey P. (ed.) *After Monte Albán: transformation and negotiation in Oaxaca, Mexico*. University Press of Colorado, Colorado, 2008.

BOONE, Elizabeth Hill. Manuscript painting in service of imperial ideology. In: *Aztec imperial strategies*. BOONE et alli. (eds). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 1996. pp. 181-206.

_____. *Stories in red and Black: Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. University of Texas Press, Austin, 2000.

_____. Bringing polity to place: aztec and mixtec foundation rituals. In: *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*. VEGA SOSA, C. (coord.) Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F, 2000.

Brotherton, Gordon. *La América indígena em su literatura: Los libros del cuarto mundo*. Fondo de Cultura Económico, México D.F, 1ª Ed. em espanhol, 1997.

BURLAND, Cottie A. *The Selden roll: an ancient mexican picture manuscript in the bodleian library at Oxford*. Verlag Gebr Mann, Berlin, 1955.

BYLAND, Bruce E. Tree birth, the solar Oracle, and Achiutla. Mixtec sacred history and the classic and postclassic transition. Pp 331-364. In: BLOMSTER, Jeffrey P. (ed.) *After Monte Albán: transformation and negotiation in Oaxaca, Mexico*. University Press of Colorado, Colorado, 2008.

BYLAND, Bruce E. & POHL, John M. D. In the realm of 8 Deer. The archaeology of the mixtec codices. University of Oklahoma Press, Norman/London.

CASO, Alfonso. Interpretation of the codex Bodley 2858. Sociedad Mexicana de Antropología, México D.F, 1960.

_____. Interpretación del codice Selden 3135 (A.2). Sociedad Mexicana de Antropología, México D.F, 1964.

_____. El calendario mixteco. In: *Obras el México antiguo vol 8: calendarios, códices y manuscritos antiguos/ Zapotecas y mixtecas*. El Colegio Nacional, México D.F, 2007. Pp. 225-254.

_____. El mapa de Teozacoalco. In *Obras el México antiguo vol 8: calendarios, códices y manuscritos antiguos/ Zapotecas y mixtecas*. El Colegio Nacional, México D.F, 2007 Pp. 149-186.

_____. Mixtec writing and calendar. In: *Obras el México antiguo vol 8: calendarios, códices y manuscritos antiguos/ Zapotecas y mixtecas*. El Colegio Nacional, México D.F, 2007. Pp.367-392.

_____. *Reyes y reinos de la Mixteca*. Tomos I y II. FCE, México, 1977-1979). Tomo I y II.

CLARK, James Cooper. The story of "Eight Deer" in Codex Colombino. Londres, Taylor and Francis, 1912.

DAHLGREN, Barbro. *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1966.

DESCOLAS, Philippe. Beyond nature and culture. Translated by Janet Lloyd. The University of Chicago Press. Chicago/ London, 2013.

FOSTER, George. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2 (1-2):1944, 85-103.

FURST, Leslie Jill. Skeletization in Mixtec Art: a re-evaluation. In: The art and iconography of late post-classic central Mexico. A conference at Dumbarton Oaks, 1977. BENSON, Elizabeth (org.) & BOONE, Elizabeth Hill. (ed.) Dumbarton Oaks, Washington D.C, pp. 207-225.

_____. *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany. 1978^a

GELL, Alfred. Art and agency. An anthropological theory. Clarendon Press. Oxford, 1998.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A. & LIBURA, Krystyna M. *La creación del mundo según el Códice Vindobonensis*. Ediciones Tecolote, México, D. F, 2007.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*. Tesis de doctorado. UNAM, México, D.F. 2005.

_____. Arqueología Mexicana. Edición especial Códices, n°23: Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 Venado. Editorial Raíces/ INAH, México D.F , marzo de 2007.

_____. Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. In: *Descatos*, núm. 27, mayo-agosto 2008, pp 75-94.

_____. Los nombres personales en los códices mixtecos. Un análisis lingüístico e iconográfico. In: *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*. DOESBURG, Sebastián van (coord.) Instituto Estatal de educación Pública de Oaxaca, México, 2008b. pp. 197-213.

_____. Arqueología Mexicana. Edición especial Códices, n°29: Códice Nuttall, segunda parte. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco. Editorial Raíces/ INAH, México D.F , marzo de 2009.

_____. *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*. INAH, México D.F, 2011.

_____. La serpiente de fuego (Xiuhcōatl o Yahui) y algunas comparaciones con la iconografía del arte maya. In: PAXTON, Merideth & HERMANN LEJARAZU, Manuel A (coord.). *Texto, imagen e identidad en la pintura maya prehispánica*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011. pp.109-145.

HUGH JONES, Stephen. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: THOMAS & HUMPHREY (eds.) *Shamanism, History & the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. Pp. 33-75.

JANSEN, Maarten. Huisi tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I. CEDLA, 1982.

_____. Mixtec pictography: conventions and contents. In: *Supplement to the handbook of Middle American Indians, vol. 5. Epigraphy*. BRICKER, Victoria R (volumen editor). University of Texas Press, Austin, 1992. pp. 20-33.

_____. Símbolos de poder en el México antiguo. In: *Anales del Museo de América*, 5 (1997): 73-102.

JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora. *História, Literatura e Ideologia de Ñuu Dzavui: El códice Añute y su contenido histórico-cultural*. México, Oaxaca. Fondo Editorial del IERPO, 2007.

_____. *The mixtec pictorial manuscript. Time, agency and memory in Ancient Mexico*. BRILL, Leiden, 2011.

JOYCE, Arthur A. *Mixtecs, Zapotecs and Chatinos. Ancient peoples of southern Mexico*. Wiley-blackwell, United Kingdom, 2010.

KLEIN, Cecilia et all. The role of shamanism in Mesoamerican Art: a reassessment. In *Current Anthropology*, vol 43, n.3 (jun/2002), pp 383-419.

KOWALEWSKI, Stephen A. & others. *Origins of the Ñuu: Archaeology in the mixteca alta, Mexico*. University Press of Colorado, Colorado, 2011.

LAGROU, Els. Uma reflexão sobre a agência e alteridade na produção e percepção de imagens entre os Kaxinawa. *Paper NuTi*, junho 2005.

_____. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre) Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2007.

LAYTON, Robert. Arte and agency: a reassessment. *In: The journal of the royal anthropological institute*, vol. 9, No. 3 (set 2003), pp 447-464.

LE GOFF, Jacques. *Historia e Memória*. Editora da UNICAMP, Campinas. 2ªed, 1992.

LEON PORTILLA, Miguel. *Códices: los antiguos libros del nuevo mundo*. Aguilar, México, 2003.

LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford University Press, Stanford, California, 1992.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl. *In: Estudios de Cultura Náhuatl*, v.8, 1967. pp.87-117.

_____. *Cuerpo humano e ideologia. Las concepciones de los antiguos nahuas*. (2 tomos) UNAM, México, 1980.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *El pasado indígena*. México, Fondo de cultura econômico & El colégio de México, 2ª Ed, 2001.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo. *Revista española de antropología americana*. 2010, vol 40, núm. 2, pp256-263.

_____. *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológica 19. México, 2011.

NAVARRETE LINARES, Federico. NAVARRETE LINARES, Federico. “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *In: Estudios de Cultura Nahuatl*, no.29, México, UNAM: IIH, 1999, pp.231-256.

_____. Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. *In: El héroe entre el mito y la historia*. NAVARRETE LINARES, F. & OLIVIER, G. (coord.) UNAM & Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, 2000. Pp.155-179

_____. Writing images, and time-space in aztec monuments and books. *In: Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in pré-columbian America*. BOONE, E. & URTON, G. (Eds) Dumbarton Oaks, Washington D.C, 2011.

_____. *Los libros quemados y los libros sustituidos*. Disponível em: www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/artigos/fn-a-e-livrosquei.html

_____. Los monolitos mexicas como máquinas del tiempo. Disponível em: <https://histomesoamericana.wordpress.com/2015/05/14/seminario-del-jueves-21-a-las-16-horas/>

_____. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia*. On line. v.59, n 2, 2016.

NOWOTNY, Karl A. *Tlacuilolli: Style and contents of the mexican pictorial manuscripts with a catalog of the Borgia group*. University of Oklahoma Press, Norman. English version, 2005.

NUTTALL, Zelia. Facsimile of an ancient mexican codex belonging to lord Zoche of Harynworth. England, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1902.

OUDIJIK, Michel R. De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas. *Desacatos*, 27, maio-agosto 2008.

PITROU, Perig. Figurations des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique). In: *L'Homme*, 2012/2 n°202, pp.77-111.

_____. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. In: *Revista de Antropologia*. On line, São Paulo: v.59, n.1, Universidade de São Paulo, 2016: 6-32.

POHL, John M. D. *The earth lords: politics and symbolism of the mixtec codices*. University of California, Los Angeles, 1984.

_____. *The politics of symbolism in the mixtec códices*. Vanderbilt university publications in anthropology, Nashville, 1994.

SANTOS, Eduardo Natalino dos . *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. Editora Palas Athena, São Paulo, 2002.

_____. *Os códices mexicas: soluções figurativas a serviço da escrita pictográfica*. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* , São Paulo, 14: 241-258, 2004.

_____. *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. São Paulo, Brasil, Ed. Alameda, 2009.

SÁEZ, Oscar Calavia. O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos. *Revista MANA* 15 (1) 31-57, 2009.

SMITH, Mary Elizabeth. The relationship between mixtec manuscript painting and the mixtec language: a study of some personal names in Codices Muro and Sánchez Solís. In: *Mesoamerican writing systems*. BENSON, Elizabeth (Ed.) Dumbarton Oaks. Washington, D.C, 1973a. PP-47-98

_____. *Picture writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec place signs and maps*. University of Oklahoma Press, Norman, 1973b.

_____. Why the second codex Selden was painted. In: *Caciques and their people. A volume in honor of Ronald Spores*. MARCUS, Joyce & ZEITLIN, Judith F. (eds) Anthropological papers. Museum of Anthropology, University of Michigan, n° 89, Michigan, 1994.

_____. Codex Selden: a manuscript from the Valley of Nochixtlán? In: *The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*. FLANNERY, Kent V. & MARCUS, Joyce (eds). Percheron Press, New York, 2003. pp. 252-254.

_____. Regional points of view in the mixtec codices. In: *The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*. FLANNERY, Kent V. & MARCUS, Joyce (eds). Percheron Press, New York, 2003. pp. 260-266.

SMITH, Michael E. & BERDAN, Frances F. (eds) *The postclassic mesoamerican world*. The University of Utah Press, Salt Lake City, 2003.

SPINDEN, Indian manuscripts of Southern Mexico. In: Annual Report Smithsonian Institution, 1933.

SPORES, Ronald. *The mixtecs kings and their people*. University of Oklahoma Press, Norman, 1967.

SPORES, Ronald & BALKANSKY, Andrew K. *The mixtecs of Oaxaca. Ancient times to the present*. University of Oklahoma Press: Norman, 2013.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*. EDUSP, São Paulo, 2012.

TERRACIANO, Kevin. *The mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui History, sixteenth century through eighteenth century*. Stanford, California. Stanford University Press, 2001.

TERRACIANO, Kevin. *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. FCE, México, 1ª ed. Ao espanhol 2013.

TROIKE, Nancy P. Fundamental changes in the interpretations of the mixtec codices. In: *American Antiquity*, vol.43, n.4, 1978. pp 553-568.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naif, São Paulo, 2002.

_____. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. QUEIROZ & NOBRE (org.) Editora UFMG, Belo Horizonte, 2008.

WILLIAMS, Robert Lloyd. Lord eight Wind of Suchixtlán and the heroes of ancient Oaxaca. Reading history in the codex Zouche-Nuttall. University of Texas Press, USA, 2009.

_____. *The complete Codex Zouche Nuttall*. University of Texas Press, Austin, 2013.

ZAMORA, Alonso. Deciphering ontologies: Divination and “infinite” in classic maya inscriptions. In: *Revista de Antropologia*. On line, São Paulo. v.59, n.3, Universidade de São Paulo, 2016: 73:89.