

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

CHARLES SAMPSON BOSWORTH

**A REPRESENTAÇÃO DOS SACERDOTES NOS CÓDICOS MIXTECOS
ZOUCHE-NUTTALL E BODLEY**

São Paulo

2018

CHARLES SAMPSON BOSWORTH

A REPRESENTAÇÃO DOS SACERDOTES NOS CÓDICOS MIXTECOS

ZOUCHE-NUTTALL E BODLEY

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 para a obtenção do título de Mestre em História

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos

São Paulo

2018

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

B741r Bosworth, Charles Sampson
A REPRESENTAÇÃO DOS SACERDOTES NOS CÓDICES
MIXTECOS ZOUCHE-NUTTALL E BODLEY / Charles Sampson
Bosworth ; orientador Eduardo Natalino dos Santos. -
São Paulo, 2018.
116 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. Códice. 3. Mixteca. 4.
Ritual. 5. Sacerdote. I. Santos, Eduardo Natalino
dos, orient. II. Título.

BOSWORTH, Charles Sampson. **A representação dos sacerdotes nos códices mixtecos Zouche-Nuttall e Bodley**. 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:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

São muitos os agradecimentos necessários já que este trabalho não seria possível sem o apoio e ajuda de grandes colegas e amigos, com quem tenho uma dívida de carinho muito grande.

Em primeiro lugar, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

Um agradecimento especial ao meu orientador Eduardo Natalino dos Santos, pelo incentivo, inspiração e apoio durante todo o processo.

Aos professores Manuel Hermann Lejarazu, Ana Díaz Álvarez, Renato Sztutman, Byron Hamann e Michel Oudijk pela leitura atenta e discussões fundamentais. Além de toda a ajuda oferecida serviram também de incentivo pela sua dedicação aos temas pesquisados e pela disposição em ouvir.

Sou especialmente grato a todos os colegas do CEMA-USP (Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos): a existência de um conjunto de pesquisadores dedicados aos temas da história ameríndia foi um motivador essencial e fez essa dissertação ser o resultado de inúmeras discussões, conversas e trocas. Agradeço especialmente aos professores Pedro Paulo Salles, Leila Maria França, Cristiane Bertazoni e aos muitos colegas e amigos que fiz: Ana Cristina Vasconcelos Lima, Eduardo Gorobets, Maria Luisa Vieira, Carla Carbone, Tonne Andrade, Daniel Grecco Pacheco, Fernando Pesce, Júlia Vieira, Stephanie Strobel, R. Marques, Wilbert Villca López e Pedro Paulo Uras.

Agradeço também minhas colegas pesquisadoras Maria Neves, Luma Prado e Fernanda Aires Bombardi pela amizade e apoio.

Também agradeço, com muito amor, meus pais e minha irmã Carolina, assim como toda a minha família. Em especial, agradeço minhas duas avós, Maria Luisa e Maria Luz.

RESUMO

BOSWORTH, Charles Sampson. **A representação dos sacerdotes nos códices mixtecos Zouche-Nuttall e Bodley**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

O conceito de sacerdote tem sido amplamente utilizado para interpretarmos um conjunto de práticas e atividades presentes nos códices da região da Mixteca. Nesta pesquisa, tento entender quais elementos são articulados pela historiografia para construir o conceito de sacerdote nessas leituras. Meu objetivo é repensar como essas atividades rituais são representadas nestes documentos, afastando-me dos conceitos de culto, idolatria e religião.

Palavras-chave: História Indígena. Mesoamérica. Códices. Mixteca. Sacerdote. Ritual.

ABSTRACT

BOSWORTH, Charles Sampson. **The representation of priests in the Mixtec codices Zouche-Nuttall and Bodley.** Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

The concept of priest has been widely used to interpret a set of practices and activities depicted in the codices from the Mixtec region. In this research we try to understand which elements were articulated by the historiography to build the concept of priest. My objective is the rethink the way ritual activities are represented in these documents, departing from concepts such as cult, idolatry and religion.

RESUMEN

BOSWORTH, Charles Sampson. **La representación de los sacerdotes en los códices mixtecos Zouche-Nuttall y Bodley.** Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

El concepto de sacerdote fue utilizado de manera amplia para describir una serie de prácticas y actividades representadas en los códices de la Mixteca. En esta investigación intento comprender cuáles elementos articulados por la historiografía para la construcción del concepto de sacerdote. Mi objetivo es pensar cómo estas actividades son representadas en estos documentos, alejándome de los conceptos de culto, idolatría y religión.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1: Escrita e Sociedade Mixteca	15
1.1 A sociedade mixteca no período pós-Clássico	15
1.1.1 O <i>ñuu</i> e o <i>yuhuitayu</i>	16
1.2 Os códices	18
1.2.1 <i>Zouche-Nuttall</i>	23
1.2.2 <i>Bodley</i>	26
1.2.3 Outros códices: <i>Vindobonensis</i> , <i>Selden</i> e <i>Colombino</i>	26
1.2.4 Textos alfabéticos coloniais	28
1.3 O registro da história nos códices mixtecos	30
1.3.1 O calendário	30
1.3.2 A representação dos personagens	36
Capítulo 2: A representação dos sacerdotes nos códices	39
2.1 Usos do conceito de sacerdote	39
2.2 Os índices sacerdotais	51
Capítulo 3: Os contextos rituais	64
3.1 A narrativa de Cinco Crocodilo	64
3.2 As atividades realizadas nos templos pelos caciques	79
3.1 A narrativa de Três Pedernal, mãe e filha	85
Conclusões	102
Referências	107

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Códice <i>Zouche-Nuttall</i> . Foto de Byron Hamann, retirada de www.mesolore.org	23
Figura 2: Casal de caciques sentados frente a frente. Página 29 do códice <i>Zouche-Nuttall</i>	37
Figura 3: Detalhe da página 18 do <i>Zouche-Nuttall</i> . Doze Vento, personagem que desce dos céus e possui qualidades sobre-humanas, segura uma bolsa e um incensório nas mãos, objetos e ações características dos sacerdotes.	49
Figura 4: As variadas formas das bolsas (A e B) e um incensador em forma de animal de onde sai a fumaça do copal (C). Página 9 do códice Nuttall.....	56
Figura 5: Representação de dois personagens: aquele à direita segura uma bolsa e uma ave. Aquele à esquerda uma bolsa e um feixe de plantas. Detalhes da página 15 do códice <i>Nuttall</i>	57
Figura 6: Representação de personagem segurando bolsa perfura a orelha com punção de osso. Detalhe da página 15 do códice <i>Nuttall</i>	57
Figura 7: Detalhe de página 17 do códice <i>Zouche-Nuttall</i> , onde personagens espalham o sangue da ave sobre um feixe de ramos.	60
Figura 8: Detalhe da página 16 do códice <i>Zouche-Nuttall</i> , onde aparecem três oferendas, A, B e C, depositadas sobre uma paisagem.	61
Figura 9: Página 7 do códice <i>Bodley</i>	67
Figura 10: Página 8 do códice <i>Bodley</i>	68
Figura 11: Detalhe da página 7 do códice <i>Bodley</i> , em que Cinco Crocodilo se encontra com Fumaça e acompanhantes.	69
Figura 12: Página 25 do códice <i>Zouche-Nuttall</i>	73
Figura 13: Os três sacerdotes mais velhos. Detalhe da página 25 do códice Nuttall.	75
Figura 14: Cinco Crocodilo perfura a orelha no templo. Detalhe da página 25 do códice Nuttall.	75
Figura 15: Códice <i>Selden</i> , página 11. O cacique Nove Casa oferece um punhado de tabaco diante de uma gruta.	80
Figura 16: A cacica Nove Vento caminha até um templo, localizado na cidade de Añute (atual Jaltepec) e oferece incenso de copal e pó de tabaco para um fardo em seu interior. Códice <i>Selden</i> , página 5.	80
Figura 17: Os irmãos Um Lagartixa e Oito Erva oferecem incenso no templo, tocam música e brigam. Códice <i>Bodley</i> , páginas 13 e 14, faixa I.	82

Figura 18: Página 14 do códice <i>Zouche-Nuttall</i>	89
Figura 19: Trecho da página 17 do <i>Zouche-Nuttall</i> . Três Pedernal filha e Cinco Flor se encontram com os velhos Dez Erva e Dez Chuva, em uma planície. No centro da paisagem são depositados um feixe de ramos, a cabeça de uma codorniz e um cão sacrificado.	94
Figura 20: Detalhe da página 15 do códice <i>Zouche-Nuttall</i> . A anciã Um Águia é visitada por Três Pedernal no fundo do leito de um rio. Três Pedernal tem o corpo de ma serpente e segura nas mãos um incensório de onde sai fumaça e um feixe de plantas.	95
Figura 21: Página 17 do códice <i>Zouche-Nuttall</i> . À esquerda, cena de queima ritual onde diversos personagens congregam. À direita, Três Pedernal visita três duplas de personagens. ...	97
Figura 22: Página 49 do códice <i>Vindobonensis</i> , na qual um casal esquelético realiza os atos de aspergirem pó de tabaco e incensarem a fumaça de copal.....	105

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Possíveis datas para a elaboração dos códices mixtecas. Quadro retirada de HERMANN, <i>Códice Colombino</i> 2011.....	28
Quadro 2: Os vinte signos dos dias, com seu nome em mixteco. Adaptado de SMITH, Mary Elizabeth. <i>Picture Writing from Ancient Southern Mexico</i> , 1973.....	31
Quadro 3: O <i>tonalpohualli</i> , ou ciclo de 260 dias, gerado pela combinação entre 20 signos e 13 números.....	34
Quadro 4: O <i>xiuhmolpilli</i> , usado para nomear os anos. Cada ano de 365 dias recebia um nome com base no dia do tonalpohualli em que se iniciava (1-Cana, 2-Coelho, 3-Casa).....	35
Quadro 5: Sequência de datas presentes na narrativa da vida de Cinco Crocodilo até seu casamento.	71

INTRODUÇÃO

Na região sul do México, na porção oeste do estado de Oaxaca está localizada uma área montanhosa conhecida como a Mixteca. No século XVI, a Mixteca se encontrava dividida entre diversas unidades políticas, entre as quais as mais famosas eram Tilantongo, Tezacoalco, Añute e Apoala¹. Cada unidade política possuía sua própria linhagem de governantes, que integravam uma extensa rede de alianças e rivalidades que cobria toda a Mixteca.

As linhagens de governantes mantinha um cuidadoso registro das genealogias de seus antepassados. Esses registros eram guardados em forma de escritura posta sobre livros feitos de couro de veado. Esses longos livros tinham forma de sanfona e podiam ser esticados ou dobrados, e são hoje em dia conhecidos como códices. Os códices podiam conter longas genealogias, como foi dito, ou também narrativas de antigos senhores mixtecos, histórias da ordenação e configuração do mundo em tempos antigos, além do registro da contagem do calendário².

Nos registros escritos dos códices é possível encontrar diversas representações de rituais. Entre as atividades narradas estão personagens tirando sangue das próprias orelhas, sacrificando pequenas aves, aspergindo o pó e a fumaça de tabaco. Tradicionalmente, a historiografia mesoamericanista interpretou os personagens que realizam estes atos como sacerdotes, focando-se na suas relações com as divindades.

Nesta dissertação, meu objetivo central é a investigação da atuação e da caracterização dos sacerdotes nos códices mixtecos. Meu objetivo é repensar as representações das atividades rituais, afastando-me dos conceitos de culto, idolatria e

¹ SPORES & BALKANSKY. *The Mixtecs of Oaxaca*. University of Oklahoma Press, 2013.

² LEÓN-PORTILLA, M. *Códices: Os Antigos Livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012 [México: Aguillar, 2003].

religião, originados principalmente pelas leituras realizadas pelos missionários espanhóis no início do período colonial.

A partir de um mapeamento das representações das atividades sacerdotais nos códices pude perceber que estas atividades eram realizadas por diversos personagens diferentes, além de servirem a várias funções distintas, entre as quais o estabelecimento de alianças políticas. Como veremos, as práticas sacerdotais tem mais a ver com a utilização de técnicas rituais para a criação de boas relações com estes outros seres no mundo do que com o culto de divindades.

Neste sentido, organizei a dissertação ao redor de duas narrativas. Uma, que lida com o sumo sacerdote de Tilantongo, cujo nome é Cinco Crocodilo; e outra que trata de uma personagem chamada Três Pedernal e que trata dos ancestrais da linhagem senhorial de Tilantongo. Estas duas narrativas estão presentes em dois códices conhecidos pelos nomes de *Zouche-Nuttall* e *Bodley*.

Com a leitura destas narrativas pretendo oferecer um ponto de vista que destaque o caráter plural e aberto das cerimônias rituais praticadas pelos mixtecos. Como apontado por Spores e Balkansky³, estas atividades não seriam programadas ou seguissem roteiros rígidos, mas dependiam das circunstâncias e habilidades pessoais.

Neste sentido, está-se sacerdote mais do que se é⁴. O amplo uso dos rituais por uma variedade de personagens impede uma delimitação desses personagens dentro de uma classe social fixa, como sacerdote. O uso político das práticas sacerdotais pelos senhores mixtecos, assim como o uso destas práticas pelas próprias divindades aponta para a existência de um conjunto de atividades que permeiam diversas áreas da sociedade mixteca como representada nos códices.

³ SPORES & BALKANSKY *op. cit.*. Ver capítulo 3.

⁴ GALLOIS, D. Xamanismo Waiãpi. In: LANGDON (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

Nesta dissertação, pretendo realizar alguns apontamentos que possam descrever essas atividades sacerdotais como uma linguagem ritual. Com isso, busco compreender como as técnicas empregadas pelos sacerdotes podem servir para fins amplos, como a criação de pessoas, a reunião de agências poderosas, o estabelecimento de relações e comunicação entre diversas forças políticas⁵.

Essa linguagem ritual também serve como base para as narrativas dos códices. O mapeamento das atividades sacerdotais pode apontar para algumas das estruturas que ordenam as representações da história mixteca. O registro de histórias nestes documentos é também o registro dos rituais e atividades realizadas pelos seus personagens. Com isso, quero apontar para os aspectos das atividades sacerdotais que não são classificáveis como culto ou adoração de divindades.

⁵ ZAMORA, Alonso. Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions. In: *Revista de Antropologia* v.59 n.3: 73-89. São Paulo, 2016.

CAPÍTULO 1: ESCRITA E SOCIEDADE MIXTECA

1.1 A SOCIEDADE MIXTECA NO PERÍODO PÓS-CLÁSSICO (900-1520 D.C.)

A região da Mixteca está localizada no sul do México, ocupando a porção oeste do atual estado de Oaxaca, e partes dos estados de Puebla e Guerrero. É uma região montanhosa, limitada ao norte pelo vale de Tehuacán, ao sul pelo Oceano Pacífico e ao leste pelo Vale de Oaxaca. O nome Mixteca tem origem na língua *náhuatl*, e significa “terra das nuvens”. Em sua própria língua, o mixteco, tanto a região quanto seus habitantes são conhecidos como *Ñuu Dzauui*, ou suas variantes regionais *Ñuu Dzahui*, *Ñuu Dzavui* e *Ñuu Sàu*, cuja tradução pode ser “nação da chuva”⁶.

Desde o trabalho do missionário Antônio de los Reyes, é costume dividir a Mixteca em três regiões geográficas. A primeira delas é conhecida como Mixteca Alta, mais fria e arborizada, por conta de sua altitude. Nesta região se concentram as principais localidades mencionadas nas fontes analisadas, como Tilantongo, Tezacoalco, Añute e Apoala. A segunda é a Mixteca Baixa, que, apesar do nome, é também uma região montanhosa, mas mais quente e árida, correspondendo a uma faixa noroeste na divisa com o estado de Puebla. A terceira região da Mixteca é a Costa, localizada nas planícies da faixa litorânea do Pacífico, de clima úmido e tropical⁷.

Além dos mixtecas, a região conta com a presença de diversos outros grupos étnicos, como os zapotecas, os triqui, os mazatecas e os cuicatecas. Todos estes grupos falam línguas do mesmo tronco lingüístico, o Oto-mangueano.

Internamente, a Mixteca também possui uma grande variedade linguística. Cada *pueblo* atual possui sua própria variante local da língua mixteca, que consistem de

⁶ PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina A. *Sahin Sàu*: Curso de Lengua Mixteca. 2008. p.4

⁷ JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ. *Codex Bodley*, 2005. p.13

diferentes pronúncias para cada palavra, como exemplificado pelo próprio nome da região, que pode ser dito *Ñuu Dzauui*, *Ñuu Dzahui*, *Ñuu Dzavui* ou *Ñuu Sàu*. Considerando conjuntamente todas as variações, a língua mixteca é o quarto idioma indígena com o maior número de falantes no México atual, utilizado por cerca de 450.000 pessoas⁸.

1.1.1 O ÑUU E O YUHUITAYU

Nos primeiros estudos históricos e arqueológicos da região, produzidos por Barbro Dahlgren e Ronald Spores, a Mixteca do período pós-Clássico (c.900-1520 d.C.) é descrita como uma região dividida em diversas unidades políticas independentes, interligadas por uma complexa rede de alianças e rivalidades⁹.

Na região do estado de Oaxaca, o período pós-Clássico se caracteriza pelo fim das grandes unidades políticas e balcanização das forças. O grande poder da região no período anterior era Monte Albán, hoje localizado próximo à capital do estado, também chamada de Oaxaca. As novas potências que surgiram eram menores e mais tinham como tema principal as linhagens governantes.

Assim como em outras partes da Mesoamérica, uma das principais características da sociedade mixteca que gostaríamos de ressaltar é sua estrutura social altamente hierarquizada. A sociedade era dividida entre uma elite governante e uma classe governada, composta esta última de camponeses e mercadores¹⁰. As elites mixtecas foram chamadas pelos espanhóis de nobres ou *principales*. Dentre estes, destacavam-se os governantes hereditários de cada entidade política, cujas linhagens se

⁸ *Idem*

⁹ DAHLGREN, B. *La Mixteca: Su Cultura y Historia Prehispánicas*. México: UNAM de México, 1990 [1954]; SPORES, R. *The Mixtec Kings and their People*. Norman: University of Oklahoma Press, 1967.

¹⁰ Que, no mundo nahua, equivaleriam aos *macehualli*.

registravam nos códices. Em mixteco, estes senhores eram chamados de *yya*, e as mulheres de *yya dzehe*. Já os espanhóis os chamavam de caciques e cacicas, termos emprestados das línguas arawak do Caribe.

Nestes trabalhos mencionados, o vocábulo utilizado para se referir a estas unidades políticas que compunham o território mixteca era reino; ou *cacicazgo*, seguindo a documentação colonial espanhola.

Em um trabalho mais recente, o pesquisador Kevin Terraciano propôs a utilização do termo mixteca *ñuu*, cujo significado seria o de lugar. Trabalhando com a documentação alfabética produzida em língua mixteca no período colonial, Terraciano encontrou diversas ocorrências da palavra *ñuu*, que conjugava os sentidos de paisagem, pertencimento étnico, limites administrativos e unidade política. O *ñuu* era a unidade geográfica do mundo mixteca, utilizado para mapear a região e o mundo: a própria Mixteca, como dissemos, era chamada de *Ñuu Dzahui* (Lugar ou nação da chuva); e o reino de Castela, por exemplo, era chamado de *ñuu sata duta* (literalmente, o *ñuu* além das águas)¹¹. Um *ñuu* é também uma unidade política com limites definidos e uma identificação entre seus habitantes. Em alguns aspectos pode ser relacionado com o conceito nahua de *altepetl*, característico do Centro do México.

Cada *ñuu* possuía seu cacique ou cacica, herdeiro de linhagem de governantes. Para adquirir proeminência política era necessário que o cacique de um *ñuu* se casasse com a cacica de outro, formando uma aliança entre as duas entidades políticas. Essa união era chamada de *yuhuitayu* palavra que combina os termos *yuhui* (esteira) com *ayu* (casal/assento). Como descreve Terraciano, “um *yuhuitayu* era simultaneamente, um lugar e um acordo político, criado por alianças dinásticas”¹².

¹¹ TERRACIANO, Kevin. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, sixteenth through eighteenth centuries*, 2001. p.103

¹² Idem: “The *yuhuitayu* was both a place and a political arrangement created by dynastical alliances”. p.158.

O *yuhuitayu* era uma importante entidade política, utilizada para o fortalecimento dos *ñuu* e para que esses negociassem com forças externas, como, por exemplo, o império mexica e a administração espanhola. Porém, longe de ser um reino no sentido clássico, o *yuhuitayu* possuía algumas peculiaridades. Sendo o resultado de um casamento político, ele não precisava sequer possuir um território contínuo. Dois *ñuu* separados por grandes distâncias podiam firmar um acordo e se beneficiar mutuamente. As redes de alianças mixtecas também não se limitavam ao território *Ñuu Dzahui*, se estendendo para as áreas zapoteca e nahua.

Além disso, o *yuhuitayu* possuía um caráter efêmero. A união entre dois *ñuu* era desfeita com a morte de ambos os senhores. Cada filho herdava somente um dos dois *ñuu*, não sendo mantido o *yuhuitayu* após a morte de ambos os governantes. Estes filhos iriam forjar novas alianças com seus casamentos, criando novos *yuhuitayu* a cada geração. Caso fosse do interesse de ambos os *ñuu*, era também possível renovar uma mesma aliança a cada geração sucessiva. Essa necessidade política impulsionava uma rede de casamentos e alianças, registrada nos códices genealógicos.

1.2 OS CÓDICES

No período pós-Clássico (c.900-1520 d.C.), a Mixteca se encontrava dividida em várias unidades políticas independentes, cada um delas representada por uma linhagem de governantes¹³. As genealogias e histórias das alianças, casamentos e disputas entre essas elites foram registrados em documentos manuscritos conhecidos como códices, os livros nativos da América. Alfonso Caso assim descreveu essa tradição:

¹³ PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina. *Sahìn Sàu*. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca; Leiden: Universiteit Leiden, 2008.

Llamaban los mixtecos *Nnandeye* a sus códices, que escribían ‘para memoria de lo pasado’; deseaban, como nosotros, saber los antecedentes de lo que sucedía entonces; se interesaban por conservar por escrito sus peregrinaciones, sus conquistas, los nombres y hazañas de sus caudillos y las genealogías de sus reyes. En suma, escribían historia¹⁴

O manuscrito conhecido como códice *Bodley*, por exemplo, narra a história de genealogias que se iniciam em 835 d.C. e prosseguem até 1476 d.C., revelando um rigoroso registro de datas, nomes e topônimos com uma profundidade de seis séculos.

A palavra códice deriva do latim *codex*, e durante a Idade Média designava genericamente qualquer documento manuscrito. Dentro dos estudos mesoamericanistas, o termo serve para identificar um tipo específico de manuscrito, que emprega de maneira central uma escrita pictográfica¹⁵. Este termo é utilizado para descrever um sistema de escrita que se utiliza da combinação entre representações pictóricas e glifos para a transmissão de sentido. Os glifos podia ser de natureza ideográfica ou fonética¹⁶. Ou seja, podem servir, como o alfabeto, para a transmissão de um som (fonético) ou para a transmissão de uma ideia, sem passar necessariamente pela língua (ideográfico). Elizabeth Hill Boone comparou os glifos ideográficos às notações matemáticas e musicais, que podem ser lidas por falantes de qualquer idioma¹⁷.

Além desses dois tipos de glifos esse sistema de escrita empregava elementos figurativos para a criação de sentido. Isso significa que elementos pictóricos como cor, posição na página e tamanho podiam interagir com os glifos para modificar seu sentido.

A isso se soma o fato de que a expressão usada na língua mixteca para descrever a escrita dos códices era *huisi tacu*, que significava o ofício, ou arte (*huisi*), da

¹⁴ CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la Mixteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 [1977]. 2 vols. p.11

¹⁵ LEÓN-PORTILLA, M. *Códices: Os Antigos Livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012 [México: Aguillar, 2003].

¹⁶ SANTOS, Eduardo Natalino dos. Os Códices Mexicas: Soluções Figurativas a Serviço da Escrita Pictográfica In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 14, 2004. pp.241–258.

¹⁷ BOONE, E. H. *Stories in Red and Black*. Austin: University of Texas Press. 2000.

escritura/pintura (*tacu*)¹⁸. A palavra correspondente a *tacu* na língua náhuatl era *ihcuiloa*, que também significava tanto pintar, quanto desenhar e escrever.

No século XVII, o missionário dominicano Francisco de Burgoa observou que a escrita utilizada pelos mixtecas era “tão abreviada que uma única página expressava o lugar, proveniência, ano, mês e dia, e ainda o nome de divindades, cerimônias e sacrifícios, ou vitórias que eram celebradas”¹⁹. A independência que esse sistema de escrita tinha da língua falada era de grande vantagem para a região da Mesoamérica, já que esses livros circulavam entre grupos de diferentes troncos linguísticos, como os mixtecas e os nahuas.

Os códices pré-hispânicos sofreram uma forte perseguição durante o período colonial pelas autoridades espanholas. Para Gordon Brotherston:

Tudo o que os invasores cristãos tentaram impor era ameaçado pela existência desses livros nativos, e conseqüentemente eles os queimaram às centenas, saqueando biblioteca atrás de biblioteca, frequentemente queimando seus donos também²⁰.

Ao mesmo tempo, talvez paradoxalmente, muitos códices novos foram escritos durante esse período. As motivações para essas produções podiam estar tanto nas necessidades políticas coloniais, como a comprovação de pertencimento a uma linhagem para a garantia da posse de terras; quanto no interesse dos próprios missionários, que patrocinaram a produção de vários códices, como, por exemplo, o códice Vaticano A, que trata de maneira didática de temas como o surgimento do mundo, o calendário e os diferentes níveis cósmicos. A intervenção e patronato das

¹⁸ JANSEN, M. *Huisi Tacu*. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1982.

¹⁹ BURGOA, Francisco de. *Geográfica Descripción*, apud TERRACIANO *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press, 2001. p.18.

²⁰BROTHERSTON, G. *Painted Books from Mexico*. Londres: British Museum Press, 1995. p.11 “Everything the Christian invaders sought to impose was threatened by the existence of these native books, and consequently they burned them by the hundred, ransacking library after library, often burning their owners as well”.

autoridades espanholas variava bastante de um documento para o outro. Ia desde a inclusão de anotações alfabéticas nas bordas de um texto pictoglífico até a adoção da paginação e do sentido de leitura ocidental (de cima para baixo, da esquerda para a direita) e de técnicas de pintura européias²¹.

Por isso, embora sejam associados ao mundo pré-hispânico, os códices estão fortemente ligados à realidade colonial também. Uma rápida olhada no volume 14 do *Handbook of Middle American Indians*, intitulado *Guide to Ethnohistorical Sources*, nos permite ver uma extensa lista com mais de 400 manuscritos pictoglíficos catalogados²². Alguns desses manuscritos possuem apenas uma página, ou são fragmentos; outros têm mais de 80 páginas pintadas. Dessa grande variedade de fontes, apenas 15 antecedem a chegada dos espanhóis.

Destes quinze códices pré-hispânicos, cinco foram produzidos na região da Mixteca, chamando a atenção dos especialistas para esta região.

A difícil conexão entre o passado e o presente da Mixteca é um resultado de séculos de processos de colonização. Outros desses efeitos foi a separação entre os códices e seu contexto de origem.

Muitos dos códices mixtecas se encontram hoje em bibliotecas da Europa ou em arquivos da Cidade do México. Alguns poucos têm nomes em línguas indígenas, a grande maioria sendo nomeados em homenagem aos arquivos nos quais se encontram ou aos pesquisadores que os redescobriram. Por este motivo, encontramos códices com nomes como Bórgia, Vaticano, *Bodley* (em referência a Biblioteca Bodleiana de Oxford) e *Vindobonensis* (derivado do nome latim da cidade de Viena). Alguns códices que chegaram na Europa no início do século XVI foram totalmente separados de seu contexto original. Grande parte do trabalho de pesquisadores do século XX foi o de

²¹ Cf. GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

²² WAUCHOPE, Robert (editor geral) *Handbook of Middle American Indians*. Volume 14: *Guide to Ethnohistorical Sources*. Londres: University of Texas Press, 1975.

reconectar estes documentos ao seu local de origem. Foi somente em 1949, com um trabalho de Alfonso Caso sobre o mapa de Teozacoalco, que este identificou a proveniência dos códices mixtecas utilizados nesta pesquisa. Alguns manuscritos, pertencentes a um conjunto chamado de grupo Bórgia, até hoje têm o seu *pueblo* de origem ignorado.

Esta reaproximação gradual dos códices ao seu contexto indígena tem o apoio de alguns pesquisadores nativos. Destaco o trabalho realizado por Gabina Pérez Jiménez, que se dedicou à leitura e divulgação dos códices pré-hispânicos, mas também ao estudo da língua mixteca atual²³. Junto com Maarten Jansen, sua proposta metodológica foi a de utilizar etnografias e interpretações fornecidas pela sociedade mixteca atual a serviço da interpretação dos códices.

Nesta pesquisa, irei analisar centralmente dois códices produzidos na Mixteca Alta no período pós-clássico, o códice *Zouche-Nuttall* e o códice *Bodley*.

Escolhi estes dois códices por sua semelhança, tanto de forma quanto de conteúdo. A presença, nos dois códices, da genealogia de Tilantongo nos permite ver duas versões de uma mesma narrativa, e avaliar o uso de soluções específicas em cada caso.

Ambos foram feitos do mesmo material, couro de pele de veado recoberto com estuque branco e pintado por cima com tinta colorida. Possuem também o mesmo formato de biombo, tendo os dois lados pintados.

²³PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina. *Sahìn Sàu*. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca; Leiden: Universiteit Leiden, 2008.

1.2.1 Códice *Zouche-Nuttall*

O primeiro códice é chamado de Zouche-Nuttall, em homenagem à pesquisadora Zélia Nuttall, uma das primeiras a sugerir uma leitura histórica dessa fonte²⁴. Atualmente este códice se encontra no Museu Britânico, e possui 86 lâminas pintadas (42 no anverso e 44 no reverso).



Figura 1: Códice *Zouche-Nuttall*. Foto de Byron Hamann, retirada de www.mesolore.org

O conteúdo do códice *Nuttall* pode ser dividido em cinco narrativas. Cada uma delas possui um formato e conteúdo distintos, configurando “unidades independentes”. Não se sabe exatamente qual era a conexão entre essas narrativas, algumas delas tendo sido pintadas em épocas muito diferentes. Os códices pré-hispânicos podiam ser utilizados tanto como palimpsestos quando reaproveitados para a adição de uma nova narrativa. Também é possível supor que o códice *Nuttall* tenha sido resultado da compilação de várias fontes diferentes²⁵.

²⁴ ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina. *Crónica Mixteca: libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1992.

²⁵ *Idem* p.31

Para os objetivos da análise, sigo a divisão temática proposta por Maarten Jansen:

Parte I: Narrativa de Oito Vento e seus descendentes [páginas 1-13]

Esta seção mescla narrativas sobre a origem do Senhor Oito Vento, nascido da terra, dos rios, de cavernas e de templos, com uma forma mais genealógica, lidando com a linhagem que este fundou.

Parte II: Narrativa de Três Pedernal e Doze Vento [páginas 14-22]

A partir do tema da Guerra Vinda do Céu, como a chama Alfonso Caso, esta seção narra a vida da Senhora Três Pedernal e do Senhor Doze Vento, terminando no casamento de ambos.

Esta narrativa trata também do estabelecimento de templos na Mixteca, resultado de boas relações entre os diversos níveis do cosmos. Doze Vento, um dos personagens principais, desce do céu. Três Pedernal visita uma senhora no fundo de um rio. No final, Doze Vento e Três Pedernal se casam, marcando mais uma aliança de alcances extensos. São apresentadas cerimônias fúnebres, cerimônias de casamento e cerimônias de nascimento nessa seção.

Parte III: Genealogias de Tilantongo, Teozacoalco e Zaachila [páginas 23-35]

A parte mais extensa do *Zouche-Nuttall*, esta seção é organizada no formato de uma genealogia, tratando das dinastias de Tilantongo, Teozacoalco e Zaachila.

O *ñuu* de Teozacoalco parece ter uma proeminência na narrativa (sendo o único lugar não identificado por um topônimo). Como no Mapa de Teozacoalco (documento anexo à *Relación Geográfica* dessa cidade) a dinastia de Tilantongo parece servir de prólogo para explicar a origem dos senhores de Teozacoalco. Da mesma maneira, a dinastia de Zaachila, uma localidade zapoteca no Vale de Oaxaca, serve para ilustrar alianças recentes feitas por esses senhores. Essa organização do códice levou alguns

autores a sugerir que o *Nuttall* foi produzido em Teozacoalco, ou, ao menos, a mando de seus senhores²⁶.

Parte IV: Peregrinação e fundação [páginas 36-41]

Uma última seção do lado anverso registra uma peregrinação de quatro personagens, saindo de Apoala e dirigindo-se a um local não identificado, onde realizam ações, possivelmente visando o estabelecimento de um novo *ñuu*.

Zouche-Nuttall reverso: Biografia de Oito Veado Garra de Jaguar [páginas 42-84]

As páginas do lado reverso do códice *Nuttall* contêm a biografia do senhor-guerreiro Oito Veado, Garra de Jaguar, personagem que está presente em quase todos os códices da Mixteca, tendo sido responsável por uma unificação da região através de conquistas militares. Esta seção teria sido pintada muito antes do que o resto do códice. Por este motivo, Jill Furst a chamou de Parte 1.

É interessante notar que, apesar de ter sido produzido no século XIV, o conteúdo desta seção diz respeito a eventos que ocorreram três séculos antes, já que Oito Veado Garra de Jaguar teria vivido dos anos de 1063 até 1115, segundo atuais estimativas²⁷.

Os textos interpretativos que utilizaremos como base para a leitura do códice *Zouche-Nuttall* são: o livro explicativo que acompanha a edição *fac-similar*, com a leitura realizada por Maarten Jansen, Ferdinand Anders e Gabina Aurora Pérez Jiménez; a edição especial da revista *Arqueología Mexicana*, com uma leitura de Manuel Hermann Lejarazu; e a edição norte-americana com leitura de Robert Lloyd Williams²⁸.

²⁶ *Idem*. p.32

²⁷ Alfonso Caso fez os primeiros trabalhos de correlação entre o calendário mesoamericano e o cristão. As datas utilizadas aqui foram retiradas da leitura de Maarten Jansen e Gabina Pérez, após uma reavaliação feita por Emily Rabin do trabalho de Alfonso Caso.

²⁸ ANDERS *et alli op cit.*; HERMANN LEJARAZU, Manuel A. *Códice Nuttall, Arqueologia Mexicana*, Edição especial, 2 vols, 2006; WILLIAMS, R. *Lord Eight Wind of Suchixtlan and the Heroes of Ancient Oaxaca*, Austin: University of Texas Press, 2009.

1.2.2 O códice *Bodley*

A segunda fonte analisada de maneira central é o códice *Bodley*, que hoje em dia se encontra na biblioteca Bodleiana da universidade de Oxford, Inglaterra, de onde provém seu nome. Este códice tem 40 páginas, também pintadas de ambos os lados.

O códice *Bodley* foi provavelmente produzido no início do século XVI e registra as genealogias de dois *ñuu* da Mixteca Alta. Em seu lado anverso, trata da genealogia dos senhores de Tilantongo e, em seu lado reverso, dos de Tlaxiaco. Como ambos os lados terminam com um casamento entre os senhores destes dois *ñuu*, Maarten Jansen sugere que este códice possa ter sido confeccionado em celebração a essa aliança, com a intenção de demonstrar a antiguidade e história de cada uma das duas linhagens. A data mais antiga presente neste códice é de 835 d.C. Já o último governante registrado, Quatro Veados, nascido em 1476 d.C., é mencionado em textos do período colonial²⁹.

Aqui, os textos-guia utilizados foram: uma das primeiras leituras deste códice, realizada por Alfonso Caso e o texto de Maarten Jansen e Gabina Pérez Jiménez que acompanha a publicação do conteúdo pictográfico³⁰.

1.2.3 Outros códices: *Vindobonensis*, *Selden* e *Colombino*

Além dos dois códices apresentados acima, também utilizo de maneira secundária outros três códices produzidos na Mixteca no período pós-clássico. Especificamente, os códices *Selden*, *Colombino* e o *Vindobonensis*.

O códice *Vindobonensis* (ou, mais simplesmente *Viena*) possui um conteúdo que foi descrito como simbólico ou religioso³¹, pois trata da “narrativa de criação ou ordenação da região Mixteca, ou seja, a criação de seus marcos geográficos, seus

²⁹ JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ, *Codex Bodley*, 2005.

³⁰ JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ, *op cit.*; CASO, A. *Interpretación del Códice Bodley 2858*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

³¹ ANDERS *et alli*. *Origen e historia de los reyes mixtecos: libro explicativo del llamado códice Vindobonensis*. México: FCE; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1992.

habitantes e a fundação de seus senhorios ou *ñuu*.”³². Por tratar de uma história muito antiga os personagens desse códice foram muitas vezes descritos como divindades ou ancestrais. Seu principal uso nesta pesquisa será o de estabelecer um paralelo entre as atividades praticadas por estas divindades e aquelas realizadas pelos personagens que em outros códices que tratam de uma história mais recente foram classificados como sacerdotes.

O códice *Selden* foi terminado durante o período colonial, mas segue em grande parte as convenções pictográficas pré-hispânicas. Trata-se de outro documento genealógico, narrando a história dos senhores do senhorio de Añute (atual Santa Magdalena Jaltepec).

Por fim, o códice *Colombino*, que lida com a fundação de Tututepec na região da Mixteca da Costa, pelo Senhor Oito Veado Garra de Jaguar. Este códice se encontra muito danificado, tendo tido os nomes de todos os seus personagens apagados do registro, dificultando sua leitura³³.

No quadro abaixo estão indicadas as possíveis datas para a confecção dos principais códices mixtecas sobreviventes. Apesar de serem poucos os códices sobreviventes, eles nos fornecem um vislumbre de uma tradição de, pelo menos, dois séculos. Além disso, é possível perceber que as várias narrativas dentro ou no reverso de um mesmo códice eram, às vezes, adicionadas séculos depois.

³² LIMA, Ana Cristina V. *Os agentes nas históricas mixtecas pré-hispânicas e coloniais*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2017.

³³ HERMANN. *Códice Colombino*. México: INAH, 2011.

Século XIV	Século XV	Século XVI		
1341-1357	1402-1432	1500	1519-1521	1556
Nuttall reverso (biografia de Oito Veado)	Nuttall anverso (genealogia de Teozacoalco)	Bodley reverso (genealogia de Tlaxiaco)	Bodley anverso (genealogia de Tilantongo)	Selden
Viena anverso			Viena reverso	
Colombino-Becker				

Quadro 1: Possíveis datas para a elaboração dos códices mixtecas. Quadro retirada de HERMANN, *Códice Colombino* 2011.

1.2.4 Textos alfabéticos coloniais

Para esta pesquisa, duas fontes produzidas no período colonial foram utilizadas:

A primeira são os textos que compõem o conjunto das *Relaciones Geográficas*.

Estes textos foram produzidos na segunda metade do século XVI em resposta a um questionário enviado pelo rei espanhol. Querendo saber mais sobre os seus domínios, a Coroa enviou para distintas partes de seu império uma série de perguntas relativas a aspectos geográficos e culturais das regiões em questão. As respostas foram produzidas tanto por autoridades seculares quanto por missionários e continham qualquer informação que estes achassem pertinente. Utilizei para a leitura a edição feita por René Acuña³⁴, que contém, além dos textos, os mapas originais, produzidos para acompanhar algumas descrições.

Estas fontes são muito interessantes por retratarem um período muito inicial da colonização, ao mesmo tempo já mostrando algumas profundas transformações na sociedade mixteca. Um dos principais temas que aparecem nos relatos são as doenças e mortes que diminuíram a população de maneira drástica.

³⁴ ACUÑA, René (ed.). *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera. 2 vols. México: UNAM, 1984.

Embora os textos das Relaciones contenham descrições muito interessantes da Mixteca colonial este material está composto de maneira muito repetitiva e reiterativa: aspectos de cidades de regiões muito distantes são descritos de maneira muito similar, muitas vezes com as mesmas palavras. Muitas vezes isso se deve à maneira com que os questionários foram respondidos: como apontado por René Acuña, já que as autoridades espanholas baseavam-se umas nos textos das outras para produzir sua *Relación* (sem contar aquelas que eram cópias simplesmente)³⁵. Mas também se deve a ponto de vista cultural espanhol que costumou utilizar as mesmas descrições para as sociedades indígenas³⁶. Termos como culto e idolatria eram utilizados de maneira ampla e evitavam a descrição mais pormenorizada de práticas específicas. Existe, portanto, uma grande distância entre os textos das Relaciones e os códices pré-hispânicos, que limitou seu uso nessa pesquisa.

A ênfase dada pelos espanhóis nos objetos de madeira e pedra que estes chamaram de ídolos, por exemplo, não encontra nenhum paralelo nos códices mixtecas, que sempre representavam suas divindades em forma humana ou de envoltório.

A importância das Relaciones está, principalmente, em como ela foi usada pelos pesquisadores. São alguns dos primeiros textos produzidos sobre a Mixteca a utilizarem o termo sacerdote e descrever algumas de suas atividades. Muitos trabalhos acadêmicos, como a obra de B. Dahlgren, se basearam fortemente nas Relaciones e repetem as ênfases dadas pelas autoridades espanholas na hierarquia dos cargos sacerdotais.

Neste mesmo sentido, o processo inquisitorial de Yanhuitlán, nos serve de maneira secundária. Este processo inquisitorial opôs o cacique de Yanhuitlán aos seus inimigos políticos, que o denunciaram às autoridades eclesiásticas. Localizado no Archivo General de la Nación (AGN-INQ 37:7) esse documento aparece aqui através

³⁵ *Idem*, cf. Introdução.

³⁶ GRUZINSKI; *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

das leituras feitas por John Pohl e Kevin Terraciano³⁷. Apesar de também ser um documento colonial cujo propósito é encaixar as atividades do acusado nos termos da idolatria, como pensada pelos espanhóis, penso que estes textos possuem a vantagem de descrever práticas concretas das quais o cacique de Yanhuitlán foi acusado.

1.3 O REGISTRO DA HISTÓRIA NOS CÓDICES MIXTECOS

1.3.1 O calendário

Um dos principais elementos organizadores das narrativas dos códices é o calendário. Tanto por sua utilização para marcar a passagem do tempo quanto por seus outros usos, como guiar o sentido de leitura e identificar os personagens.

O calendário utilizado pelos mixtecas era uma versão local do calendário mesoamericano, cujas raízes se estendem até o período pré-clássico. Em Oaxaca os primeiros registros do calendário são também os primeiros registros da escrita pictográfica, encontrados em San José Mogote, no vale de Oaxaca³⁸.

Os calendários mesoamericanos funcionavam, de maneira geral, pela intersecção de diferentes ciclos, ou contagens. Um destes ciclos era chamado em *náhuatl* de *tonalpohualli*, que pode ser traduzido como contagem dos dias, e consistia na combinação entre os 20 signos com os números de 1 a 13.³⁹ Os vinte signos estão no quadro a seguir:

³⁷ POHL, J. *The Politics of Symbolism in Mixtec Codices*, 1994; TERRACIANO, K. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, 2001.

³⁸ MARCUS, J. *Mesoamerican Writing Systems*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

³⁹ SANTOS, Eduardo Natalino. dos. *Tempo, Espaço e Passado na Mesoamérica: O calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. São Paulo: Alameda. 2009.

Signo do dia	Nome em mixteco	Nome náhuatl
Crocodilo	quevui	Cipactli
Vento	chi	Ehecatl
Casa	cuau, mau	Calli
Lagarto	q(ue)	Cuetzpalin
Serpente	yo	Coatl
Morte	mahu(a)	Miquiztli
Veado	cuaa	Mazatl
Coelho	sayu	Tochtli
Água	tuta	Atl
Cachorro	hua	Itzcuintli
Macaco	ñuu	Ozomatli
Erva	cuañe	Malinalli
Cana	huiyo	Acatl
Jaguar	huidzu	Ocelotl
Águia	sa	Cuauhtli
Urubu	cuii	Cozcacuauhtli
Movimento	qhi	Ollin
Pedernal	cusi	Tecpatl
Chuva	co	Quiahuitl
Flor	huaco	Xochitl

Quadro 2: Os vinte signos dos dias, com seu nome em mixteco. Adaptado de SMITH, Mary Elizabeth. *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*, 1973

Alguns dos signos, ou *tonalli*, representavam seres vivos como animais e plantas. Outros representavam elementos climáticos, como o vento e a chuva; outros ainda representavam objetos, como casas e punhais de pedernal.

Assim como no centro do México, é provável que os *tonalli* carregassem forte significado simbólico⁴⁰. Porém, é hoje muito arriscado tentar reproduzir estes significados com base no material sobrevivente, ainda mais porque os signos não estão diretamente ligados aos objetos e animais que retratam. No idioma mixteco falado no período pós-clássico, os nomes de cada signo não eram os mesmos que os objetos que eles representavam. Por exemplo, vimos no quadro acima que a palavra para jaguar era *huidzu*; porém, *huidzu* se refere somente ao signo do jaguar e não ao animal jaguar, que por sua vez era chamado de *kuiñi*. Da mesma maneira, o animal coelho se diz *isò*, diferente do signo coelho, *sayu*⁴¹.

Em ordem, os 20 signos eram combinados com números de 1 a 13. A contagem se iniciava da seguinte maneira:

1 Crocodilo

2 Vento

3 Casa

4 Lagarto...

...até que se chegasse no número 13, quando a contagem numérica reiniciava e a contagem dos signos prosseguia:

12 Erva

13 Cana

1 Jaguar

⁴⁰*Códice Laud*. Introdução e texto explicativo Ferdinand Anders, Maarten Jansen e Luis Reyes García. Áustria e México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁴¹ PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina A. *Sahin Sàu*. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca; Leiden: Universiteit Leiden, 2008.

2 Águia

3 Abutre

E assim por diante, até que todas as combinações se realizassem, como mostrado na sequência a seguir [Quadro 3].

Quando a contagem chegava em 13 Flor, eram esgotadas todas as 260 combinações possíveis, e a conta se reiniciava em 1 Crocodilo. Estes 260 dias configuravam o ciclo chamado de *tonalpohualli*.

CROCODILO	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
VENTO	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
CASA	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
LAGARTO	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
SERPENTE	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
MORTE	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
VEADO	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
COELHO	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
ÁGUA	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
CÃO	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
MACACO	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
ERVA	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
CANA	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
JAGUAR	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
ÁGUIA	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
ABUTRE	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
MOVIMENTO	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
PEDERNAL	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
CHUVA	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
FLOR	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Quadro 3: O tonalpohualli, ou ciclo de 260 dias, gerado pela combinação entre 20 signos e 13 números.

Além deste ano de 260 dias, o *tonalpohualli* era usado para contar um ano solar de 365 dias, utilizado para acompanhar as estações do ano e as fases agrícolas. O dia, segundo o *tonalpohualli*, que iniciava esse ano sazonal era utilizado como nome para esse ano. Por isso, se um ano começasse no dia 1 Cana, esse seria chamado de ano 1 Cana.

Por uma combinação matemática entre os dois ciclos, os anos solares eram iniciados sempre pelos mesmos quatro signos. No centro do México e na Mixteca se utilizavam os signos Cana, Pedernal, Casa e Coelho para nomear os anos. A combinação entre estes quatro *tonalli* e os números de 1 a 13 perfazia um segundo ciclo, chamada de *xiuhmolpilli*⁴².

CANA	1	5	9	13	4	8	12	3	7	11	2	6	10
PEDERNAL	2	6	10	1	5	9	13	4	8	12	3	7	11
CASA	3	7	11	2	6	10	1	5	9	13	4	8	12
COELHO	4	8	12	3	7	11	2	6	10	1	5	9	13

Quadro 4: O *xiuhmolpilli*, usado para nomear os anos. Cada ano de 365 dias recebia um nome com base no dia do *tonalpohualli* em que se iniciava (1-Cana, 2-Coelho, 3-Casa).

Além de seu uso para o registro do tempo, o calendário servia nos códices mixtecas para nomear os personagens individuais. Os nomes próprios eram uma combinação entre um dos vinte glifos calendáricos e um número de 1 a 13. Segundo Maarten Jansen e Gabina Pérez, na época de confecção dos códices as pessoas na Mixteca eram nomeadas pelo dia em que nasciam. Cada dia possuía um prognóstico

⁴² SANTOS, *op cit.*

diferente e podia influenciar a vida desta pessoa. Caso alguém nascesse em um dia de mau agouro, era possível utilizar um dia próximo, mais auspicioso, para nomeá-la⁴³.

1.3.2 A representação dos personagens

Neste item, iremos abordar a maneira com a qual as personagens humanas são representadas nos códices. Com isso, espero deixar mais claro para o leitor o funcionamento da interpretação destes documentos, e quais informações é possível retirar de cada cena.

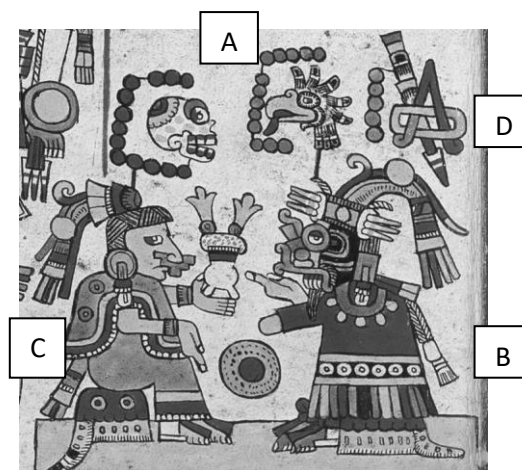
De maneira geral, as figuras humanas são apresentadas de perfil, acompanhadas sempre de seu nome, retirado do calendário de 260 dias. O propósito da representação das pessoas não é compor um retrato, através do qual elas fossem reconhecidas por suas características faciais. Por isso, um mesmo indivíduo podia ser representado de maneiras distintas dentro de um mesmo documento.

Na imagem abaixo [Figura 2], duas figuras humanas estão postas frente a frente, portando diversas roupas e adornos. Seus nomes aparecem sobre suas cabeças [A]. Um se chama Águia e outro Morte (o glifo utilizado é uma caveira). Ao redor destes glifos, os círculos coloridos indicam um número. Assim, os nomes destes indivíduos são Treze Águia e Treze Morte. Aquele que está sentado à direita [B] é um homem e o que está à esquerda [C] uma mulher: sabe-se disso pelas roupas que usam. As mulheres se destacam por seus vestidos e mantas que cobrem os ombros. Ambos estão sentados sobre bancos cobertos por uma pele de jaguar, colocados sobre uma esteira amarela. A mulher segura na mão uma vasilha de bebida espumante.

⁴³ JANSEN, M. & PÉREZ JIMÉNEZ, G. *Codex Bodley*: Oxford: Bodleian Library, 2005.



Figura 2: Casal de caciques sentados frente a frente. Página 29 do códice Zouche-Nuttall



No canto superior direito [D], o glifo de ano, forma que lembra a letra A maiúscula, está entrelaçado com o glifo de cana (aqui, na forma de uma flecha). Os cinco círculos pintados do lado esquerda indicam que se trata do ano 5 Cana.

Como dissemos, os nomes registrados nos códices eram retirados do calendário, das 260 combinações possíveis entre signos e números. Além disso, alguns personagens possuíam sobrenomes, utilizados nas leituras para diferenciar aqueles de nomes repetidos. Por exemplo, o famoso personagem Oito Veado é diferenciado de seus homônimos pelo título Garra de Jaguar. Na figura utilizada acima, o nome completo do personagem da direita [B] poderia ser dado como Treze Águia Tlaloc, pois este porta uma máscara de Tlaloc no rosto. A personagem da esquerda [C] seria Treze Morte *Quechquemitl* de Jade, em referência à manta (chamada em *náhuatl* de *quechquemitl*) com contas de jades que esta veste⁴⁴.

Alguns destes sobrenomes tinham um significado simbólico, como o de Oito Veado Garra de Jaguar, que talvez fosse uma referência a suas proezas militares ao associá-lo ao jaguar. Gabina Pérez Jiménez sugere, ainda, algumas leituras metafóricas para alguns nomes, que dependem de um conhecimento da língua mixteca. Segundo esta autora, a palavra para *quechquemitl* em mixteco antigo era *dzico*, que também significava virtude. A senhora Seis Macaco *Quechquemitl* de Guerra, por exemplo, poderia ter seu nome interpretado como Seis Macaco, Virtude da Guerra⁴⁵.

⁴⁴ ANDERS *et alii*. *Crónica Mixteca*: libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1992.

⁴⁵ PÉREZ JIMÉNEZ, *op cit*.

CAPÍTULO 2: AS REPRESENTAÇÕES DOS SACERDOTES NOS CÓDICES

Os códices mixtecos nos apresentam uma série de práticas que foram tradicionalmente interpretadas dentro da chave religiosa. Realizadas por personagens chamados de sacerdotes, essas práticas incluem desde pinturas, adornos e intervenções corporais até o oferecimento e troca de substâncias como tabaco, copal e sangue.

Na primeira parte deste capítulo pretendo oferecer uma perspectiva sobre alguns problemas que essa interpretação pode trazer para as leituras dos códices. Principalmente por sua conexão com os conceitos de religião, culto e idolatria.

Na segunda parte do capítulo irei examinar os elementos que foram utilizados para avançar esta leitura religiosa. Chamei de índices sacerdotais os objetos, ações ou adornos corporais que aparecem nos códices e que são usados por seus leitores para apontar quais personagens são sacerdotes.

2.1 USOS DO CONCEITO DE SACERDOTE

O termo sacerdote começa a ser utilizado na Mesoamérica já nos primeiros textos produzidos pelas autoridades coloniais espanholas. Nos relatos dos missionários que chegaram ao México no século XVI foram utilizados uma série de vocábulos emprestados do cristianismo, como sacerdote, deus e culto, para retratar o que viam ali. Muitas vezes, cargos da hierarquia católica foram transpostos literalmente para a realidade indígena mesoamericana, como quando certos indivíduos foram descritos como frades, monges e papas. Esta leitura de outra sociedade realizada pelos missionários era marcada por um peso explicativo dominante dos conceitos cristãos.

Para os missionários os conceitos cristãos “eram considerados universais e, portanto, capazes de dar conta de qualquer explicação de mundo alheia ao universo onde foram produzidos”⁴⁶.

O principal desses conceitos cristãos foi o de idolatria, que pressupunha uma relação de adoração entre um fiel e uma imagem, esta última sempre considerada uma representação ou imagem de algo⁴⁷. Nos textos coloniais, o sacerdote nativo aparece principalmente como aquele responsável pela adoração e manutenção dessas imagens enganosas; e por isso era chamado nos vocabulários de bruxo, embusteiro e enganador⁴⁸.

O sacerdote também era visto pelas autoridades religiosas coloniais como pertencente a uma instituição nativa de natureza hierárquica, sempre marcado por regras e interdições. E, principalmente, por uma separação deste de outros cargos seculares. Por exemplo, na *Relación Geográfica* da cidade de Juxtlahuaca, na Mixteca Baixa, que afirma que:

Tenían sacerdotes dedicados para aquel efecto [oferecer plumas coloridas e fazer incensamentos] los cuales eran escogidos por el cacique y principales y los más ancianos del pueblo. Y que, si algún sacerdote hacía alguna cosa indebida, que luego el cacique le mandaba matar, y esto entendíase cuando el sacerdote tenía exceso con alguna mujer, porque estaba dedicado para servir a sus dioses⁴⁹

Nestes textos do século XVI eram destacados pelos missionários justamente as estruturas sociais e as autoridades da sociedade indígena que, em sua visão, mais ofereciam resistência para a conversão⁵⁰. Como apontado por Gruzinski e Bernand, a

⁴⁶ SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena*, 2002. p. 254.

⁴⁷ GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario*. México: FCE, 1991.

⁴⁸ ALVARADO, Francisco de. *Vocabulario en lengua mixteca*, 1962 [1593].

⁴⁹ ACUÑA, René (ed.). *Relaciones Geográficas del siglo XVI*. 1984. p. 294

⁵⁰ GRUZINSKI, *op cit*.

existência de sacerdotes e templos era lido pelos missionários como um sinal de civilização: apoiados em Aristóteles, para quem “el sacerdocio y el sacrificio son el quinto elemento de la buena republica” as autoridades espanholas acreditavam que “la vida social implica la existencia del sacerdote y del sacrificio, y ello sin importar cuál sea la ‘religión’, ‘verdadera o errónea’ de que se trate”. Ainda segundo estes autores, isso equivalia a fazer da religião um marco de civilização, ligado a um certo grau de desenvolvimento social, equiparada com fenômenos como arquitetura monumental e hierarquia institucional⁵¹.

Com algumas modificações, algo desta vertente segue nos estudos atuais. A influência do evolucionismo ajudou a consolidar o termo sacerdote na Mesoamérica por essa sua associação com o conceito de civilização, oposto às formas mais elementares de organização social presentes em outras partes da América⁵². Como apontado por Eduardo Natalino dos Santos, muitos estudiosos se esforçaram para identificar no passado pré-hispânico os aspectos mais institucionais e hierárquicos, que se afastavam de características consideradas primitivas. Segundo este autor, obras como a do pesquisador Alfonso Caso tinham como principal preocupação identificar que as sociedades mesoamericanas não pertenciam ao nível da magia, e sim estavam no nível religioso, contando com a presença de templos, sacerdotes e rituais⁵³.

Entre os estudos que influenciaram esta descrição evolucionista da religião está o trabalho de Mircea Eliade. Seu trabalho é uma tentativa de classificação das formas

⁵¹ BERNAND & GRUZINSKI. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. FCE: 1992.

⁵² Uma forma da visão evolucionista está presente até nos trabalhos que querem valorizar as sociedades mesoamericanas. Em alguns livros, como a introdução do *Códices* de Miguel León-Portilla, os elementos destacados nas civilizações mesoamericanas são a monumentalidade, a complexidade social e, principalmente, a escrita. Neste sentido, todas as outras sociedades indígenas são explicitamente desvalorizadas por não entenderem a escrita espanhola. Este é um caso em que a valorização de sociedades indígenas pode manter intacta uma régua de valores construída fora delas.

⁵³ SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena*, 2002. p. 258

religiosas a partir da forma com que realizam sua hierofania, ou contato com o sagrado⁵⁴.

A base para o trabalho de Eliade está na suposição de que esta esfera da experiência humana, o sagrado, seja universal, variando apenas as formas de conectar-se a ela. Diferentes sociedades produzem diferentes formas de interação com o sagrado. Algumas são descritas como primitivas – individuais, criativas, utilizando-se do êxtase e estados alterados, podendo servir à comunidade ou aos propósitos individuais – e opostas a formas institucionalizadas, rígidas, organizadas em hierarquias e sempre a serviço da sociedade.

Johannes Neurath sintetiza essa oposição ao descrever as distintas expectativas (muitas vezes inconscientes) dos pesquisadores em relação à divisão entre, por exemplo, sacerdotes e xamãs. Espera-se que os sacerdotes sejam hierarquizados, ordenados, institucionais e distanciados da experiência religiosa direta. Isso implicou, segundo Neurath em uma divisão entre a Mesoamérica e os Andes, de um lado, e o resto da América de outro. Dito em suas palavras, uma oposição entre deuses ordenados em um panteão, resultado de organizações sociais estatais, e espíritos perigosos, associados ao estilo de vida caçador-nômade⁵⁵.

Trabalhando com as sociedades huicholes do México atual, considerados grupos da fronteira da Mesoamérica, Johannes Neurath busca desmontar e matizar esta oposição, tendo como objetivo a realização de comparações com outras sociedades ameríndias. Um de seus passos para isso é constatar que os huicholes possuem, simultaneamente, uma complexa hierarquia de rituais públicos e importantes elementos xamânicos visionários em seu complexo cerimonial.

⁵⁴ ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1951].

⁵⁵ NEURATH (coord.) *Por los caminos del maíz*. México: FCE, CONACULTA, 2008. p 367

Em seu livro *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, de 1954, Barbro Dahlgren buscou matizar, ainda que em termos evolucionistas, aspectos da organização social mixteca. Dahlgren escreve que “hasta ahora no hemos intentado hacer una estimación del nivel de la religión mixteca. Es decir, hasta qué grado fue un verdadero culto a los dioses y hasta qué grado fue mezclado con magia”. Em sua visão, uma sociedade podia encontrar-se no “nível” da magia ou no “nível” da religião, dependendo da atuação de seus especialistas. Para este autor, embora o culto oficial mixteco, organizado por um grupo de sacerdotes, estivesse no “nível” religioso, ainda assim era possível ler a presença de um forte elemento mágico. Influenciado pelas crônicas coloniais e registros de processos inquisitoriais, onde é comum encontrar os termos espanhóis hechizero, embaidor e brujo, Dahlgren conclui que: “Nuestras fuentes coinciden en decir que los sacerdotes mixtecos servían en los templos, teniendo un dios a su cargo, al que pedían su parecer hablándole con ‘sumisión y rendimiento’. Esto no quiere decir que la religión mixteca no estuviese llena de resabios mágicos”⁵⁶.

Acredito que a classificação de personagens como sacerdotes pela historiografia privilegiou aspectos institucionais de sua atuação, deixando de lado aspectos que alguns autores preferiram descrever como xamânicos ou mágicos.

Alguns autores recentes buscaram alternativas interessantes ao conceito de sacerdote. Baseado em documentos coloniais, Kevin Terraciano manteve em seu trabalho a dicotomia entre sagrado e profano como base para um universo religioso mixteca. Porém ao definir um sacerdote ele busca por termos utilizados na própria língua mixteca no período colonial. Encontra uma possível tradução em *tay saque* e *nahaniñe*, dois termos profundamente ligados à administração política dos senhorios: *nahaniñe* pode significar “pessoa do palácio” e *tay saque* pode estar conectado ao ato de

⁵⁶ DAHLGREN, B. *La Mixteca: Su Cultura y Historia Prehispánicas*. México: UNAM de México. 1990 [1954].

costrar tributo. A conexão com âmbitos considerados seculares pode indicar tanto uma ênfase na hierarquia indígena por parte dos missionários que compilaram os dicionários coloniais quanto uma ausência de um âmbito religioso isolado para os mixtecas pré-hispânicos e do período colonial inicial⁵⁷.

Ainda assim, Kevin Terraciano oferece uma segunda definição dos sacerdotes como “nobles whose *tniño*, or responsibility, was to shelter, honor and feed the deities”⁵⁸. Essa definição dos sacerdotes nos serve como um interessante ponto inicial por partir justamente das práticas específicas que estes realizavam. Ao invés de pensar em grupos sociais específicos e bem delimitados, é mais interessante pensar nos sacerdotes como um conjunto de atividades e técnicas, que podiam ser realizadas por outros atores sociais.

Outros autores recentes, como Maarten Jansen, Gabina Pérez Jimenez e Manuel Hermann utilizam de maneira ampla o termo sacerdote. Nos livros explicativos para os códices, Jansen e Pérez Jimenez também se utilizam de termos de origem cristã como oferenda, penitência e sagrado. Estes termos têm origem principalmente nas leituras dos textos coloniais e no vocabulário religioso atual na Mixteca⁵⁹.

Porém, estes autores também buscaram em alguns de seus textos alternativas interessantes para o termo sacerdote. Maarten Jansen e Gabina Pérez Jiménez utilizam o conceito de “sacerdote espiritado” em uma de suas leituras do códice Borgia. Este é um conceito interessante, já que alude a estados temporários, técnicas corporais e práticas

⁵⁷ TERRACIANO, *op. cit.* 2001

⁵⁸ *idem*

⁵⁹ Em seu livro dedicado à língua Sahin Saù, falada na Mixteca, Gabina Pérez Jimenez também utiliza esses termos de maneira recorrente. Embora estes termos façam sentido em um contexto atual, não tenho certeza se sua aplicação para o passado pré-hispânico possa ser imediata.

que podem ser utilizados por todos. O estado “espiritado” permite aos personagens dos códices atuar de maneiras distintas de sua atuação cotidiana⁶⁰.

Outra alternativa ao conceito de sacerdote que tem sido cada vez mais utilizada nos estudos mesoamericanistas é o conceito de xamã. A utilização do xamanismo para estes contextos permite o realce de diversos dos “resabios mágicos” levantados por Dahlgren que não tiveram a atenção devida. Porém, o xamanismo também oferece alguns riscos, pois também este conceito tem uma grande dívida com o trabalho de Mircea Eliade, mencionado anteriormente.

O culto xamânico é definido por estes estudos como uma forma de culto mais individual, pessoal, inspirada e transformativa (dos corpos do praticante, principalmente). A recente popularidade do termo xamã e xamanismo nos estudos mesoamericanos não evita os problemas que enunciei, de continuar considerando a divisão humanos/deuses como um eixo principal e da relação entre esses polos como culto. Ainda que seja classificada como uma prática individual, carismática, inspirada e transformativa, como no trabalho de Mercedes de la Garza⁶¹, esta atuação continua sendo descritas nos mesmos termos de relação com o sagrado.

Não pretendo com essa apresentação, abandonar o uso do termo sacerdote completamente, mas, principalmente, tentar entender o pano de fundo e as expectativas que este termo carrega consigo. Embora funcional este conceito está conectado a outras noções de civilização, hierarquia e divisões sociais, além de pressupor uma relação específica entre humanos e divindades, como marcada por outros termos como religião, culto e idolatria.

⁶⁰ ANDERS, JANSEN, & GARCÍA, *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia, libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Madrid: Sociedad estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1992.

⁶¹ DE LA GARZA, Mercedes. *Sueño y Éxtasis: Visión Chamánica de los nahuas y los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Um dos meus objetivos nessa pesquisa foi o de me afastar dessa leitura de Eliade. Considero que o próprio conceito de religião possui diversos desencaixes quando aplicado para explicar as relações entre as elites da Mixteca do período pós-Clássico e os diversos seres que habitavam seu universo. Estas relações eram construídas com base em uma série de técnicas rituais complexas, e não me parece possível reduzi-las aos termos de idolatria, usando o vocabulário colonial, ou culto e adoração, utilizando um vocabulário atual.

Isso se dá por duas razões:

1) Os códices nos apresentam uma distinta relação entre humanos e divindades, criando uma “dificuldade de aplicação da divisão clássica entre humano e divino”⁶². Como apontado por Eduardo Natalino dos Santos, o termo em *náhuatl teotl*, tradicionalmente traduzido como divindade ou deus, também podia se referir a coisas espantosas, grandiosas ou que exigissem respeito, como o mar, o sol, coisas belas e coisas apavorantes⁶³.

Kevin Terraciano nota que, para a região da Mixteca, embora existisse um termo geral para designar coisas e seres sagrados, *ñuhu*, ele raramente era usado como categoria. As referências às divindades patronas de cada localidade eram feitas sempre pelo seu nome individual. Nesse caso *ñuhu*, assim como *teotl*, servia mais para indicar coisas especiais do que servir como categoria.

Como argumentado por Ana Cristina Lima, o sistema de notação pictoglífico utiliza uma mesma solução gráfica antropomórfica para representar humanos e divindades. Os adornos e pinturas corporais que identificariam divindades específicas também poderiam ser vestidos e utilizados por governantes e outros personagens,

⁶² SANTOS, Eduardo N. *op cit.* p. 254

⁶³ *Idem* p.255

tornando ainda mais difícil essa distinção no nível da leitura⁶⁴. Além disso, para essa autora, a diferenciação prévia entre humanos e divindades seria diminuída pela participação de ambos em ações rituais conjuntos⁶⁵.

Um importante objeto representado nos códices mixtecos são os fardos ou envoltórios, que Manuel Hermann chamou “a principal manifestação religiosa mixteca”⁶⁶. Essa prática, de acordo com este autor, se referia à produção de envoltórios feitos de panos enrolados. Em seu interior podiam estar postos objetos considerados especiais: objetos que remetessem a uma divindade, espigas de milho ou até partes do corpo de ancestrais mortos. O fardo produzido era depositado nos templos e se tornava objeto de diversas cerimônias. Como veremos adiante, neste mesmo capítulo, era muito comum que substâncias como copal, tabaco e sangue fossem oferecidas para os fardos, segundo as narrativas dos códices trabalhados.

Assim, os antigos governantes podiam ser transformados após sua morte em agentes poderosos na forma dos fardos ancestrais. Como apontado por Manuel Hermann, os fardos possuíam uma importante participação nas disputas políticas também, sendo objeto de disputas de diferentes facções⁶⁷.

De acordo com Kevin Terraciano, os fardos foram o principal alvo das perseguições das autoridades religiosas espanholas na Mixteca. O cacique de Yanhuitlán confessou diante da inquisição que havia escondido diversos fardos em sua casa, tendo enganado os religiosos ao destruir apenas alguns deles, fingindo ter destruído todos. Segundo Terraciano, para escolher quais fardos destruir e quais fardos manter o cacique de Yanhuitlán teve uma longa conversa com estes em que teve de

⁶⁴ LIMA, Ana Cristina Vasconcelos. *Os agentes nas históricas mixtecas pré-hispânicas e coloniais*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

⁶⁵ *Idem* p. 80

⁶⁶ HERMANN, M. Religiosidad y Bultos Sagrados en la Mixteca Prehispánica. In: *Desacatos* 27, pp.75-94, 2008.

⁶⁷ *Idem* p. 75

utilizar sua diplomacia para convencer alguns dos fardos a se entregarem para salvar outros⁶⁸. Essa narrativa nos mostra que os fardos possuíam não só uma agência política forte, mas que mantinham uma forte individualidade, permitindo inclusive uma separação hierárquica entre os distintos fardos.

Essa relação de proximidade, e por vezes de fronteiras pouco rígidas, entre humanos e divindades gera uma dificuldade com o uso de conceitos religiosos.

2) Considero que outra dificuldade em classificar determinadas atividades como culto às divindades é o fato dos códices apresentarem as próprias divindades realizando essas mesmas atividades.

Embora, como mencionamos anteriormente, a separação entre humanos e divindades por vezes seja impossível de se determinar, existem alguns códices que tratam de eventos muito antigos, envolvendo a ordenação do mundo e o surgimento das entidades políticas. Nos códices *Zouche-Nuttall* e *Vindobonensis*, por exemplo, é possível ver seres que possuem qualidades de serpente e qualidades esqueléticas, cujas ações ajudam a ordenar o mundo. Essas ações são, em muitos momentos, as mesmas ou similares daquelas realizadas pelos sacerdotes em outros contextos narrativos. Sejam classificados como ancestrais ou deuses, vemos diversos personagens participando das mesmas cerimônias e manipulando as mesmas substâncias que os sacerdotes mixtecas.

Um rápido exemplo: o ato de aspergir pó de tabaco e espalhar fumaça de copal tem sido tradicionalmente interpretado como o identificador principal de sacerdotes nos códices, por serem estas as atividades predominantemente realizadas nos templos. Nas páginas 51 e 49 do códice *Vindobonensis* podemos ver três casais aspergindo pó de tabaco e espalhando fumaça de copal⁶⁹, atividades tradicionalmente interpretadas pela

⁶⁸ TERRACIANO, K. *op cit.* p

⁶⁹ 3 Tratam-se das duplas Senhor e Senhora Um Veado; Senhor Oito Crocodilo e Senhora Quatro Cachorro e uma dupla não nomeada, de feições esqueléticas, que podem ser a repetição de uma dessas duplas anterior. Ver descrições da cena em LIMA, *Os agentes nas históricas mixtecas pré-hispânicas e*

historiografia como sendo a principal ocupação dos sacerdotes. Neste contexto, o aspergimento de pó de tabaco produz ações como o nascimento de Nove Vento, divindade associada a Quetzalcoatl. Este personagem Nove Vento será responsável, mais à frente no códice *Vindobonensis*, por separar o céu da terra, fundar os senhorios e auxiliar no início das principais linhagens de caciques da Mixteca Alta.

O uso destas técnicas para a produção de pessoas nestas narrativas de tempos antigos tem efeitos em uma escala muito maior do que quando estas técnicas são realizadas por outros personagens. Ainda assim, gostaria de apontar para a isomorfia da representação destas técnicas, quando são realizadas por personagens classificados como humanos tanto quando são realizadas por personagens classificados como divindades. Em ambos os casos trata-se da mesma representação do aspergimento de tabaco.

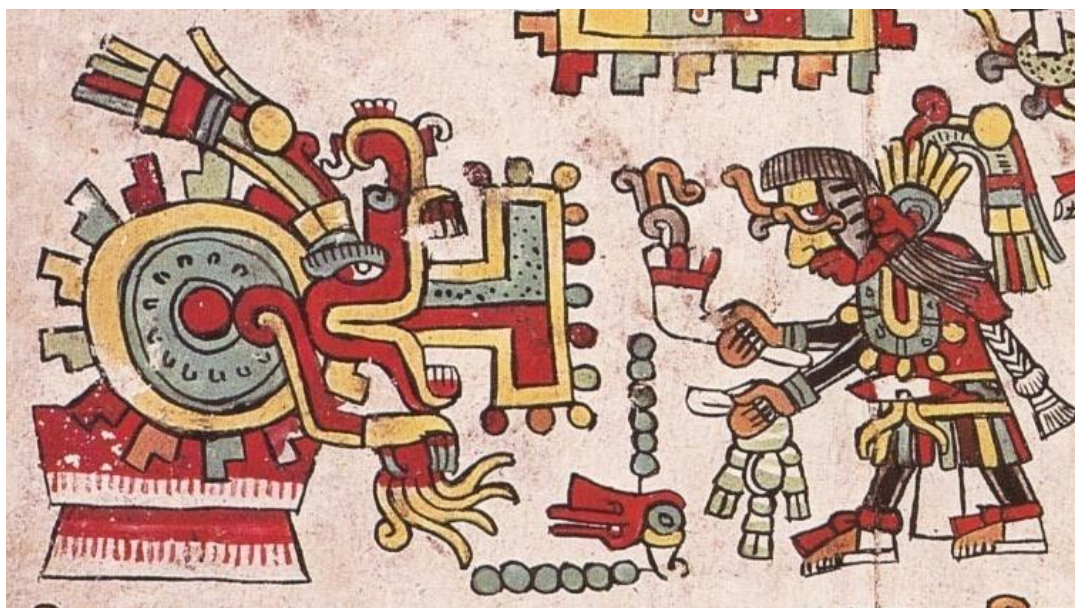


Figura 3: Detalhe da página 18 do *Zouche-Nuttall*. Doze Vento, personagem que desce dos céus e possui qualidades sobre-humanas, segura uma bolsa e um incensório nas mãos, objetos e ações características dos sacerdotes.

Isso significa que as práticas associadas aos sacerdotes estão um pouco além de culto aos deuses, já que são realizadas com diferentes propósitos pelas próprias divindades.

Por estes motivos, acredito que é preciso ter cuidado com alguns conceitos como religião e seus derivados: incluindo o conceito de sacerdote. Apesar de ter uma capacidade descritiva muito útil, é fácil observar nos códices mixtecas uma impossibilidade de classificação definitiva dos personagens. Diversos personagens que poderíamos classificar como caciques ou divindades portam atributos e objetos sacerdotais. Não é de surpreender, já que na Mixteca do período pós-Clássico não há uma separação entre religião e poder: os caciques regularmente empregam rituais em sua atuação⁷⁰. De acordo com algumas das *Relaciones Geográficas* e o códice *Selden*, muitos caciques e cacicas passavam um período de suas vidas em treinamento nos templos, adquirindo o conhecimento necessário para sua atuação ritual⁷¹.

Por isso, no meu texto, tentei analisar a atuação dos sacerdotes nos códices a partir de suas práticas, e não como uma tentativa de classificar hierarquias e papéis sociais estáticos. Estas práticas, realizadas também por caciques e divindades, não me parecem ser simplesmente um culto ou idolatria de divindades estabelecidas; tendo em vista que a relação entre humanos e não humanos era mais complexa na Mesoamérica.

⁷⁰ Cf. a relação entre simbolismo e atuação política em HERMANN, *op. cit* 2005.

⁷¹ Cf. capítulo 2.3

2.2 OS ÍNDICES SACERDOTAIS

Para entender como as leituras aplicaram o conceito de sacerdote para os códices mixtecos, irei examinar um conjunto de objetos, ações, vestimentas, adornos e técnicas corporais que foram utilizados para classificar um personagem como sacerdote. Chamei esse conjunto heterogêneo de índices sacerdotais.

Neste capítulo não discordo do fato de que estes índices possam fazer parte de um conjunto – o que poderíamos chamar de vida ritual mixteca. Porém, no exame dos sacerdotes nos códices pude observar que a aplicação destes índices não é rigorosa ou decisiva. Isso significa que, em algumas partes dos códices, a pele pintada de preto serve como identificador decisivo da categoria sacerdote ao qual aquele personagem pertence; em outras páginas do mesmo códice a mesma pele pintada de preto não é mencionada, pois aparece em personagens classificados como governantes ou divindades.

Algumas unidades narrativas, como a seção do códice *Nuttall* que trata da vida da Senhora Três Pedernal, possuíam quase todos os personagens associados a pelo menos um dos índices. Estes índices são, portanto, parte muito presente das narrativas. Porém, em apenas algumas leituras eles são indicados ou mencionados. Acredito que seja necessário entender o funcionamento destes índices enquanto técnicas e atividades para avançar em relação a um entendimento da vida ritual mixteca.

2.2.1 Pintura corporal negra

Talvez o principal índice utilizado para identificar um sacerdote seja a pintura corporal preta. Esta tradição interpretativa se baseia, principalmente, nos textos do

missionário espanhol Diego Durán. Em seus escritos sobre o Centro do México Durán associa o hábito de pintar o corpo de uma tinta escura, que podia ser composta de vários animais venenosos e substâncias alucinógenas, aos hábitos de realizar oferendas e conversar com as divindades. Segundo o missionário:

El betún con que embijaban y hoy en día los he visto embijados algunos niños, era el mismo con que embijaban a este ídolo y con que los sacerdotes y ministros de este templo se embijaban cuando iban a los montes a ofrecer sacrificios (...) Para perder todo temor y cobrar gran ánimo, se embijaban con otro betún diferente, al cual llamaban teotlacualli, que quiere decir ‘comida divina’ (...) la cual era toda hecha de sabandijas pozoñosas, conviene a saber: arañas, alacranes, cientopés, salamanquesas, víboras, etc⁷²

A essa mistura era adicionado *piciete* (tabaco) e *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*, trepadeira com flores de efeitos psicotrópicos) e “embijados con ella era imposible dejar de volverse brujos o demonios, y ver y hablar al demonio”⁷³.

Três coisas podem ser retiradas das afirmações de Diego Durán: primeiro, que em sua visão a atividade sacerdotal era uma atividade de intenso desgaste corporal e emocional, envolvendo o uso de substâncias para fornecer “ánimo” e “perder todo temor”. O que atualmente têm se destacado na literatura é o caráter alucinógeno fornecido pelas substâncias como o tabaco e *ololiuhqui*.

Segundo, que a relação com as divindades era uma relação corporal. Durán afirma que tanto os corpos daqueles que se pintavam quanto os próprios ídolos (como chama) eram cobertos do mesmo betume, estabelecendo uma relação de paralelismo através dos corpos de ambos. Durán também chama o betume de *teotlacualli*, que traduz como “comida divina” apontando que a interação entre humanos e divindades

⁷² DURÁN, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*. México: Editorial Porrúa, 1984. Tomo 1, cap.V-6 e 24, p. 48.

⁷³ *Idem*, Tomo 1, cap. V-27

passava por relações físicas, como alimentação. Assim como as substâncias do tabaco e do copal, descritas a seguir, a relação com as divindades era baseada em relações com os corpos destas.

Terceiro, que haviam tipos distintos de pinturas corporais. O *teotlacualli*, que tinha os efeitos emocionais de tirar o temor e fortalecer o ânimo era um betume diferente do que se usava quotidianamente para cobrir o corpo. Segundo Durán “embijado con solo tizne de ocote [espécie de pinheiro] era el cotidiano”; já a pintura *teotlacualli* era utilizada “quando habían de ir a sacrificar, especialmente a encender incensos a las espesuras y cumbres de los montes altos y a las cuevas oscuras y temerosas, donde tenían sus ídolos”⁷⁴.

Essa distinção não está presente nas leituras dos códices: pelo contrário, ainda que se perceba a variedade de pinturas⁷⁵ a opção interpretativa é sempre pelo aspecto alucinógeno.

Apesar disso, a pintura corporal com tinta preta foi, baseando-se nos textos de Diego Durán, associada pelas leituras com a função de sacerdotes.

Isso gerou alguns problemas. Como pode ser facilmente observado nos códices *Zouche-Nuttall* e *Bodley*, a maioria dos personagens masculinos possui a pele pintada de preto. Normalmente, esta pintura não é mencionada nas leituras, até que seja um argumento a favor da identificação de um sacerdote. O inverso também é verdadeiro. No códice *Bodley*, muitos personagens identificados como sacerdotes são representados sem a pintura.

As pinturas corporais e faciais, de maneira geral, ainda não foram minuciosamente estudadas nos códices da Mixteca. Um mapeamento sistemático das

⁷⁴ *Idem*, p. 48.

⁷⁵ Como observada em ANDERS *et al.* *Códice Borgia*.

representações é necessário antes de qualquer interpretação⁷⁶. Por isso, embora a pele preta tenha conexões mais claras com os sacerdotes nos textos coloniais nahuas, a sua representação nos códices mixtecas ainda é pouco compreendida.

Com base no que observei nos dois trechos analisados do códice *Zouche-Nuttall*, a narrativa de Cinco Crocodilo e a narrativa de Três Pedernal, era comum que as mulheres fossem representadas com uma cor amarela e que os homens possuíssem muita pintura facial, de cores preta e vermelha principalmente. Os pintores costumavam também diferenciar nas pinturas masculinas entre um cinzento mais claro e uma cor preta mais escura, essa última usada principalmente para dar destaque a desenhos ao redor dos olhos. Talvez essa diferença seja um paralelo das variedades de pinturas pretas como destacado na leitura de Durán. Um personagem masculino pintado totalmente de preto é raro, mas no códice *Nuttall* aparece nas figuras de Cinco Crocodilo, Doze Vento (quando desce do céu) e dos anciãos Dez Grama e Dez Chuva. Estes quatro personagens se destacam, justamente, pela sua forte atuação ritual.

Dentro da narrativa de Cinco Crocodilo, que será explorada no capítulo 3 a seguir, há algumas consistências na pintura preta. Tanto no códice *Bodley*, quanto no códice *Zouche-Nuttall* este personagem aparece mais coberto de betume preto quando está realizando atos diante de um fardo localizado dentro de um templo (uma descrição mais completa dessas cenas será feita no capítulo a seguir). Em outros instantes da narrativa, principalmente quando Cinco Crocodilo aparece recebendo presentes como mantas e punhais, ele não está pintado de preto. Paralelos com estas representações podem ser encontrados ao longo do códice *Bodley* e do códice *Selden*: os caciques representados pintados de preto nesses códices estão sempre conectados ou interagindo

⁷⁶ Um dos raros exemplos de trabalhos feitos nesta área é o texto de Byron Hamann em que este tentar estabelecer alguns usos básicos para as pinturas faciais no *Zouche-Nuttall*. Disponível em: <http://www.mesolore.org/>

com estes fardos nos templos. Isso está de acordo com as observações de Durán, que associa a pintura à relação com os “demônios” nativos.

2.2.2. Copal e Tabaco

O uso de copal e tabaco é outro índice muito utilizado para identificar personagens como sacerdotes. O tabaco é uma conhecida substância ameríndia, utilizada em diversos contextos de cura e xamanismo. No contexto da Mixteca ele era utilizado principalmente como pó, jogado sobre objetos importantes, como punhais, aves e conjuntos de oferendas. Já o copal (da palavra em náhuatl *copalli*), é uma resina fragrante utilizada primariamente como incenso⁷⁷.

Estas substâncias são representadas como uma voluta ou círculo pontilhado, indicando sua composição de pó; ou como volutas de fumaça saindo de dentro de um incensador. Na figura abaixo [Figura 4] um dos personagens segura um punhado de copal ou tabaco em pó – representado como um círculo pontilhado – que foi colocado em um incensador em forma de animal que um dos personagens segura na mão, do qual sai a fumaça [C].

São poucas as representações dessas substâncias em si. O mais comum nos códices *Nuttall* e *Bodley* é representação de uma bolsa, onde essas substâncias seriam guardadas. Na figura abaixo, vemos as duas versões para a bolsa de copal, uma decorada de verde [A] e outra feita com a pata de um jaguar [B]. A bolsa serviria, assim, de metonímia para as atividades de incensamento e aspergimento destas substâncias. Ao longo dos dois códices apontados, diversos personagens aparecem carregando essas bolsas.

⁷⁷ DE LA GARZA, Mercedes. *Sueño y Éxtasis: Visión Chamánica de los nahuas y los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

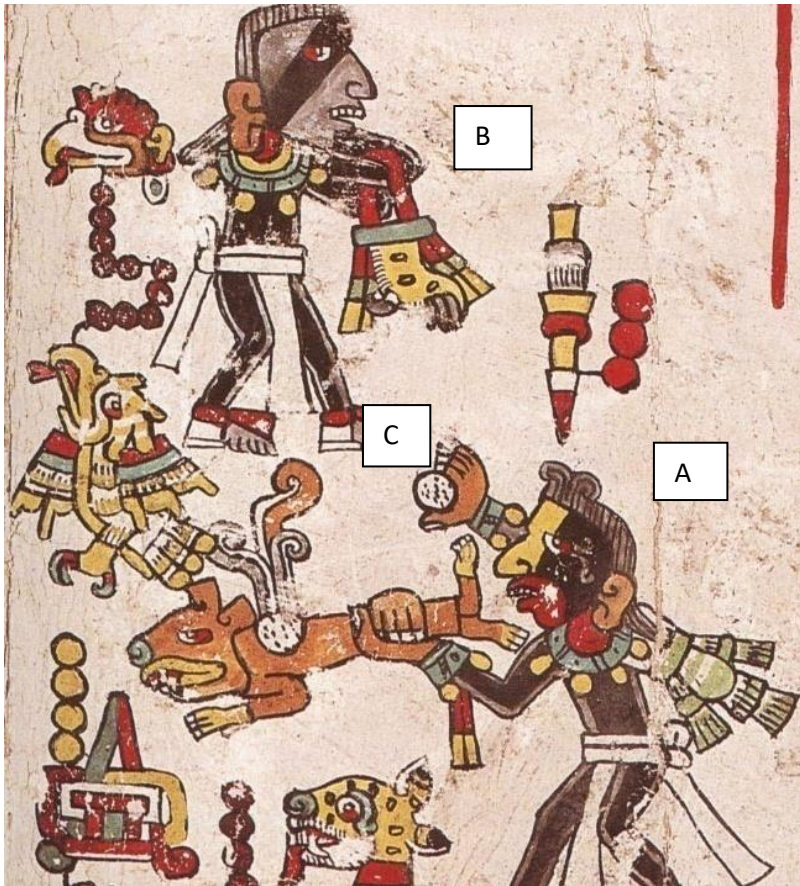


Figura 4: As variadas formas das bolsas (A e B) e um incensador em forma de animal de onde sai a fumaça do copal (C). Página 9 do códice Nuttall.

De acordo com Jill Furst o ato de espalhar copal e tabaco aparece no códice *Vindobonensis* anverso em contextos específicos. O tabaco não aparece sendo ingerido, mas sim sendo aspergido sobre superfícies, como esteiras e pedras, em contextos que Furst descreve como positivos: no início de linhagens e no nascimento e criação de novos seres⁷⁸.

Já o incenso de copal é utilizado principalmente diante dos fardos de ancestrais. Nos códices *Bodley* e *Selden* os fardos estão localizados dentro de templos e os personagens que se aproximam estão sempre segurando incensórios, dos quais sai a fumaça de copal. Em uma cena do códice *Bodley*, o fardo não está localizado em um

⁷⁸ FURST, Jill L. Skeletization in Mixtec art: a re-evaluation. In: BENSON, Elizabeth (org.) & BOONE, Elizabeth Hill (ed.) *The art and iconography of late post-classic central Mexico*. Dumbarton Oaks, Washington, 1977. p.213

templo, mas sendo transportado nas costas de um dos personagens; mesmo nesse caso, o personagem que o carrega aparece com o incensador na outra mão, do qual sai a fumaça de copal (*Bodley 25 II*).



Figura 5: Representação de dois personagens: aquele à direita segura uma bolsa e uma ave. Aquele à esquerda uma bolsa e um feixe de plantas. Detalhes da página 15 do códice *Nuttall*.



Figura 6: Representação de personagem segurando bolsa perfura a orelha com punção de osso. Detalhe da página 15 do códice *Nuttall*.

2.2.3 (Auto)sacrifício

Este índice se refere principalmente às atividades que envolvem o oferecimento de sangue. Essa substância pode ser obtida principalmente através de perfurações no próprio corpo, chamado de autosacrifício, ou pelo sacrifício de um animal.

Entre os objetos utilizados para realizar as perfurações do autosacrifício estão as facas de pedra, ou pedernais e as punções de osso. Sua conexão com o sacrifício faz com que sejam utilizados como índices para sacerdotes. Outro objeto associado aos atos de sacrifício é a punção de osso [Figura 6]. Um longo osso branco, de ponta vermelha, está sendo usado pelo personagem para furar a própria orelha, e dela tirar sangue.

O principal animal sacrificado nos códices mixtecos são pequenas aves, de plumas pintadas de branco e preto, chamadas nos textos de codornizes [ver Figura 5 e 7]. Aparecem em geral sendo seguradas por um personagem pelos pés, inteira ou com a cabeça cortada fora. Neste último caso, um fluxo de sangue pode aparecer saindo do pescoço do animal.

O sangue retirado das aves costuma ser associado a outro objeto. No exemplo abaixo ele é posto sobre um feixe de ramos enrolado em papel [Figura 8]. Na página 82 do reverso do códice *Nuttall* é a ave que é aspergida com copal antes de ser morta, combinando o uso de duas substâncias.

Assim como os outros dois índices anteriores, o sangue retirado em autosacrifício também tem relação com os fardos. Na análise da narrativa de Cinco Crocodilo iremos examinar um exemplo de um fardo alimentado pelo sangue extraído da orelha deste personagem. Na figura abaixo [Figura 7] é possível ver dois fardos compostos a partir de dois personagens mortos, sendo alimentados pelo sangue de uma ave.

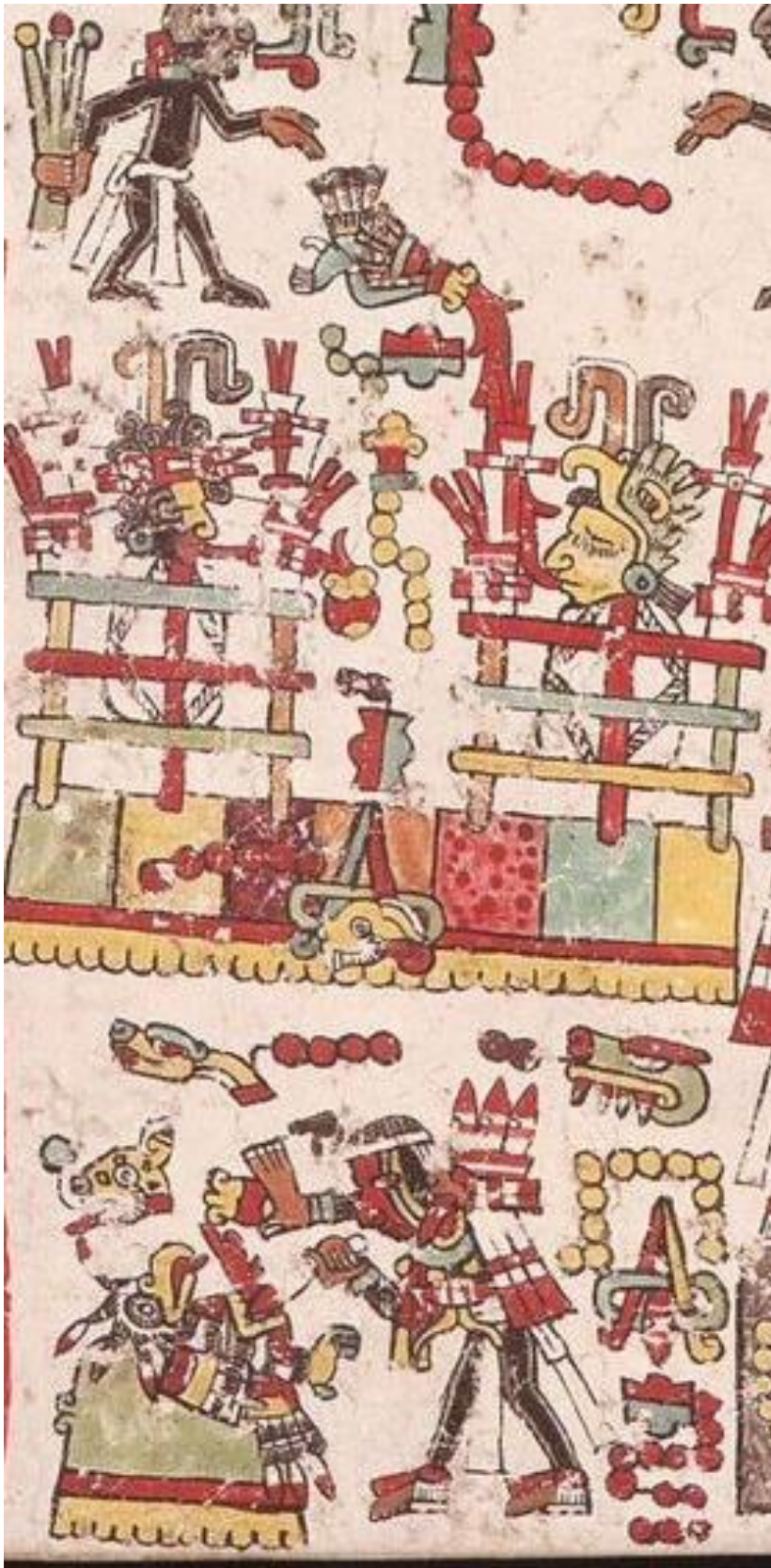


Figura 7: Página 4 do códice *Zouche-Nuttall*. Na parte superior estão dois fardos mortuários que ingerem sangue de uma ave, enquanto que na parte inferior um personagem realiza um sacrifício de uma águia.

2.2.4 Plantas em feixes e oferendas de ramos de madeira e borracha

Como apontado na figura acima, as plantas também serviam como instrumentos importantes nos contextos cerimoniais. Gordon Brotherston já alertava aos pesquisadores da América indígena para a importância do idioma vegetal, menos chamativo que o sacrifício de animais e pessoas mas tão central quanto⁷⁹.

Nos códices *Zouche-Nuttall* e *Bodley*, as plantas aparecem representadas como feixes enrolados, que podem ser atados com papel. Os ramos menores são segurados pelos personagens nas mãos, já os maiores aparecem depositados sobre alguma paisagem, como na figura abaixo.

O destino destes ramos não é muito claro. Alguns personagens seguram as plantas como se fossem presentes, como na página 19 do códice *Nuttall*, que representa uma grande cena de casamento, e alguns personagens levam nas mãos flores, agave e outras plantas não identificadas.



Figura 7: Detalhe de página 17 do códice *Zouche-Nuttall*, onde personagens espalham o sangue da ave sobre um feixe de ramos.

⁷⁹ BROTHERSTON, G. *La America Indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México: FCE, 1998.

A figura anterior sugere que um dos usos possíveis dos atados de plantas fosse para receber o sangue dos sacrifícios. A última página do reverso do códice *Zouche-Nuttall* (84) mostra a preparação de uma pira pronta para ser queimada. A pira é composta, entre outras coisas, de ossos, papel e feixes de planta sobre os quais o sangue de aves é despejado.

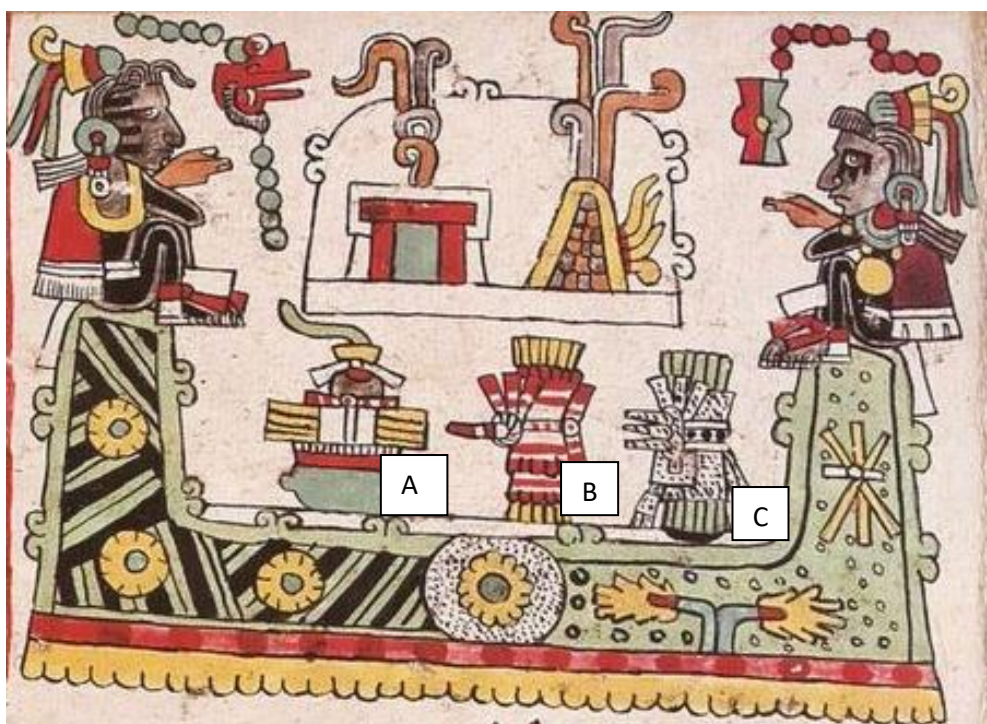


Figura 8: Detalhe da página 16 do códice *Zouche-Nuttall*, onde aparecem três oferendas, A, B e C, depositadas sobre uma paisagem.

Outro tipo de oferenda vegetal bem comum são as pequenas pilhas de feixe de madeira. De acordo com Jansen, são feitas da madeira de ocote, um pinheiro de resina perfumada⁸⁰. Na figura acima [Figura 8], um conjunto de ramos de ocote atado com papel está posto sobre o vaso à esquerda (A). Uma grande pilha destes ramos aparece na página 17 do códice *Zouche-Nuttall*, que os personagens associados estão incendiando.

⁸⁰ ANDERS et al. *Origen e historia de los reyes mixtecos*: libro explicativo del llamado códice *Vindobonensis*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 1), 1992.

Talvez essa cena indique que, como outros atados vegetais, os ramos de ocote também fossem queimados durante as cerimônias.

Outro objeto sendo queimado nessa cena é uma bola de borracha representada como um círculo preto com uma ponta vermelha e adereços por cima. Na figura abaixo, a oferenda de ramos de ocote também está associada a uma bola de borracha.

Spores e Balkansky citam um relato produzido no período colonial que afirma que as bolas de borracha eram jogadas no chão para que quicassem na frente dos *demonios* (um termo alternativo para ídolo utilizado pelos espanhóis). Então, a borracha era queimada e sua resina espalhada por cima do *demonio*⁸¹.

Neste sentido podemos aproximar o uso das bolas de borracha tanto da pintura preta (mas neste caso, posta sobre as divindades) quanto do uso do copal e tabaco, pela fumaça produzida pela queima da borracha.

2.2.5 Conclusão

Falando sobre o caráter evocativo da escrita pictográfica, Jansen diz que: “Los sacerdotes se reconocen por su unguento negro, los atributos de deidades y culto. Las ofrendas incluyen incienso de copal, codornices decapitadas y tabaco molido que se esparce.”⁸². Essa afirmação sintetiza um modelo de interpretação que classifica os personagens como sacerdotes a partir do porte de alguns objeto e realização de algumas ações.

Porém, o que gostaria de destacar, é que todos os índices sacerdotais aparecem de maneira proeminente em todas as narrativas dos códices *Zouche-Nuttall* e *Bodley*,

⁸¹ SPORES, Ronald & BALKANSKY, Andrew K. *The Mixtecs of Oaxaca*. University of Oklahoma Press, 2013.

⁸² ANDERS *et al.* *Origen e historia de los reyes mixtecos: libro explicativo del llamado código Vindobonensis*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 1), 1992.

mesmo aquelas que tratam de temas como conquistas ou das genealogias dos caciques. Muitos dos caciques listados nestas genealogias aparecem portando um ou mais índices sacerdotais. Nestes casos, é raro que as leituras chamem atenção para o fato, ou classifiquem o personagem como sacerdote. As relações de conquistas também possuem muitas descrições de rituais realizados para a criação de alianças políticas, por exemplo.

Acredito que seja mais interessante para as leituras entender os índices de maneira separada das classificações de personagens. Inclusive porque vários personagens podem alterar sua categoria, como caciques que se tornam ancestrais, por exemplo, e retornam às narrativas para atuar de maneira distinta.

Os objetos e atuações apresentado acima apontam para um conjunto de atividades rituais representadas pelos códices. A importância dessa atuação ritual é marcada pela sua presença em todas as narrativas dos códices.

No capítulo a seguir, iremos analisar a história de Cinco Crocodilo, considerado o principal sacerdote de Tilantongo. Meu objetivo será recolocar os índices apontados acima dentro de seu contexto, e mostrar que seu uso não é exclusivo dos personagens considerados sacerdotes.

CAPÍTULO 3: OS CONTEXTOS RITUAIS

Neste capítulo, as análises se concentrarão em dois trechos dos códices *Bodley* e *Zouche-Nuttall*. Os trechos correspondem a duas narrativas, nomeadas a partir de seus personagens principais. A primeira trata de Cinco Crocodilo, um importante sacerdote de Tilantongo e a segunda trata da Senhora Três Pedernal, personagem de uma história dos tempos antigos e da época da fundação de Tilantongo.

A leitura destas duas narrativas tem como objetivo entender como são representadas as atividades sacerdotais e como a representação dessas atividades serve para as narrativas dos códices.

3.1 A NARRATIVA DE CINCO CROCODILO

Escolhi essa narrativa porque Cinco Crocodilo é considerado por alguns autores como o arquétipo do sacerdote⁸³. A narrativa de sua vida concentra várias cenas em que os índices sacerdotais analisados anteriormente aparecem sendo utilizados. Para entender a figura do sacerdote nos códices e entender os índices em contexto escolhi descrever em maior profundidade este trecho.

Como dito no capítulo 1 o principal tema das narrativas dos códices *Bodley* e *Zouche-Nuttall* são as linhagens governantes dos *ñuu* da Mixteca. O códice *Nuttall*, por exemplo, trata das linhagens dos *ñuu* de Zaachila, Tezacoalco e Tilantongo. Como apontado por Manuel Hermann, Tilantongo é uma cidade de especial importância,

⁸³ Principalmente nos trabalhos de POHL. *The Politics of Symbolism in Mixtec Codices*, 1994; JANSEN, *Huisi Tacu*, 1982 e HERMANN, *Arqueologia Mexicana* Edição especial: Códice *Nuttall* 2 vols, 2006 que serão examinados neste capítulo.

sendo o centro de uma linhagem considerada especial entre as elites mixtecas⁸⁴. Por isso, uma das principais passagens históricas dos códices é a transição entre a primeira e a segunda dinastia de Tilantongo.

Aquele que conquista a cidade e funda a segunda dinastia de Tilantongo é o importante personagem de Oito Veado Garra de Jaguar. Oito Veado aparece de maneira proeminente em quase todos os códices pré-hispânicos sobreviventes da Mixteca, com exceção do *Egerton e Becker* e do códice *Selden*⁸⁵. O reverso do códice *Nuttall*, em específico, é inteiro dedicado à sua biografia, e narra desde seu nascimento até suas principais conquistas e alianças. A importância de Oito Veado está em diversas ações suas: suas conquistas militares unificaram grande parte da Mixteca e marcaram o processo de povoação mixteca da região da Costa. Sua aliança com os toltecas do centro do México, representados pelo líder Quatro Jaguar, marcaram a maior interação cultural entre a Mixteca e os grupos nahuas dessa região. E, por fim, os vários casamentos políticos realizados por Oito Veado significaram sua presença em diversas linhagens, tendo fundado novas dinastias em Tilantongo e Teozacoalco, por exemplo.

O personagem do qual iremos tratar neste capítulo se integra a este momento histórico importante por ser justamente o pai de Oito Veado Garra de Jaguar. A narrativa de Cinco Crocodilo é tratada de maneira extensa nos códices *Nuttall* e *Bodley* e serve para preparar a atuação de Oito Veado e marcar sua conexão com as antigas linhagens de Tilantongo.

⁸⁴ HERMANN. *Códice Colombino*, 2011.

⁸⁵ Em relação a este último documento, ainda que não seja representado na narrativa Oito Veado é o responsável pela morte de alguns dos caciques da linhagem de Añute, evento retratado neste códice. Cf. JANSEN, & PÉREZ JIMÉNEZ. *La Dinastia de Añute*. Ridderkerk: CNWS Publications, 2000.

O que os códices mostram é a atuação de Cinco Crocodilo como o último grande líder de Tilantongo, justamente no período em que o último cacique da primeira dinastia era jovem e inexperiente demais para atuar politicamente⁸⁶.

Por sua importância no quadro político de Tilantongo, tanto Maarten Jansen quanto John Pohl atribuíram a Cinco Crocodilo o cargo descrito nas *Relaciones Geográficas* desta cidade como sumo sacerdote. Este cargo seria o de liderança de um grupo de três sacerdotes responsáveis pela administração do *ñuu*.

Apesar de concordar com estes autores que as narrativas enfatizam a habilidade e atuação ritual de Cinco Crocodilo, pretendo também mostrar que as atividades que este realiza também são compartilhadas por outros personagens. Neste sentido, as atividades rituais não eram exclusivas de um grupo social.

⁸⁶ JANSEN & PÉREZ JIMENEZ. *Códice Bodley*, 2005.

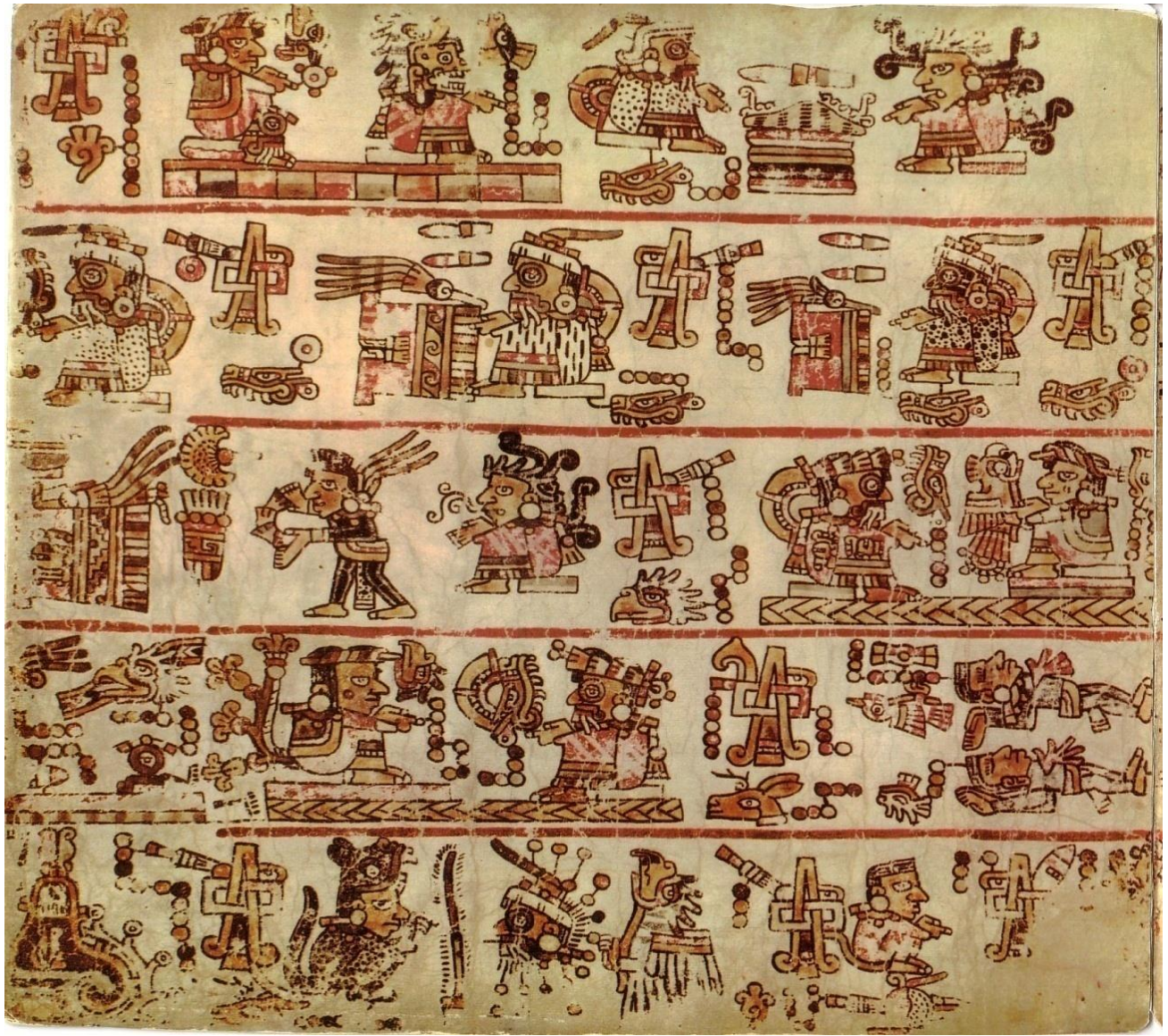


Figura 9: Página 7 do códice Bodley.



Figura 10: Página 8 do código Bodley.

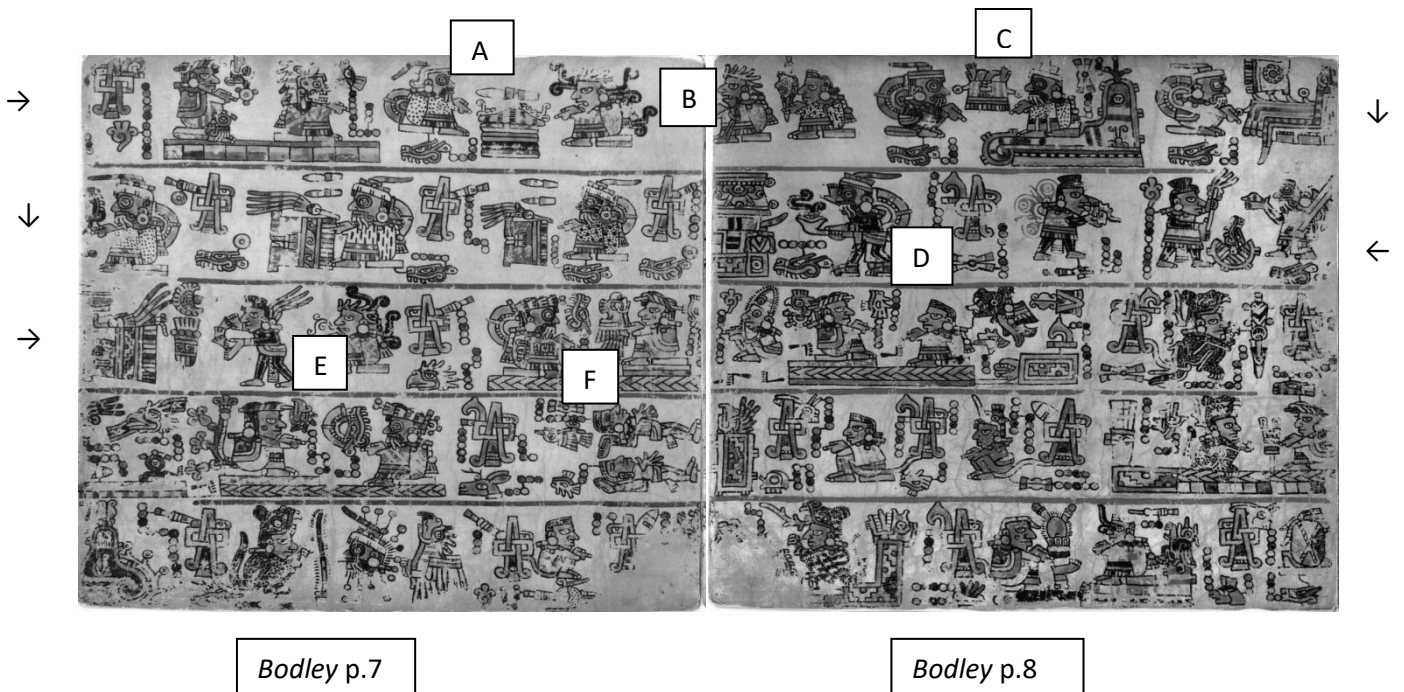




Figura 11: Detalhe da página 7 do códice *Bodley*, em que Cinco Crocodilo se encontra com Fumaça e acompanhantes.

A leitura se inicia pelas páginas 7 e 8 do códice *Bodley*, lidas lado a lado [ver figuras 9 e 10]. A narrativa começa no canto superior esquerdo e segue até a página da direita, seguindo o caminho indicado pelas linhas vermelhas que separam a página em cinco faixas.

A primeira cena (7-I)⁸⁷ apresenta os pais de Cinco Crocodilo, sentados sobre uma esteira e virados para frente e uma data. Em seguida, na direção para a qual estão olhando, a segunda cena mostra Cinco Crocodilo [A] recebendo três personagens [B] [ver detalhe na Figura 11]. Em sua primeira aparição Cinco Crocodilo está paramentado com a máscara de Tlaloc e o disco solar que indicam seu nome completo: Cinco Crocodilo Tlaloc-Sol⁸⁸; além de uma manta branca com detalhes em preto.

Os três personagens recebidos por Cinco Crocodilo [B] não possuem um nome próprio retirado do *tonalpohualli*. Personagens não nomeados são extremamente raros nos códices genealógicos como o *Bodley*. No códice *Zouche-Nuttall* até os carregadores de bastões que acompanham os senhores estão nomeados. O mesmo acontece no *Bodley*, com poucas exceções⁸⁹.

⁸⁷ Os números arábicos (1-22) são utilizados para identificar a página do códice *Bodley*. Os números romanos (I-V) indicam a faixa, dentro da página, começando por I em cima até a linha V embaixo.

⁸⁸ JANSEN, Maarten e PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina A. *Codex Bodley*. 2005.

⁸⁹ A comitiva que recebe Oito Veado em 10-III e o portador de um guirlanda em 7-III são alguns exemplos próximos dentro do códice *Bodley*.

Embora não estejam indicados nomes baseados no *tonalpohualli*, alguns autores propuseram nomes alternativos baseados em glifos qualificativos que acompanham as figuras. Jansen e Pérez Jiménez propuseram nomes individualizados para eles, com base em elementos que portam em seu corpo. O primeiro foi chamado por estes autores de Fumaça, com base nos halos de fumaça ou escuridão circundando sua cabeça. Outros elementos distintivos deste personagem são o seu dente de fora, indicando velhice e idade avançada; a manta vermelha; e o cabelo desordenado. Atrás de Fumaça estão outros dois personagens, identificados como Barba de Planta e Flecha com Rosto. Na frente dos três sacerdotes liderados por Fumaça, uma pilha de mantas, tabaco e um punhal de pedernal, objetos que mencionamos anteriormente servirem como índices para a identificação como sacerdote pelas leituras.

Seguindo a narrativa, vemos Cinco Crocodilo visitar dois lugares, onde é ele quem oferece mantas adornadas: o primeiro é o Monte das Plantas e Flores [C] e o segundo o Rio da Serpente (*Yute Coo*). Jansen e Pérez Jiménez identificam estes lugares como lugares ancestrais da dinastia de Tilantongo⁹⁰. No Monte das Plantas [C], as mantas oferecidas são recebidas por um personagem de nome Sete Movimento, possivelmente o mesmo que aparece no início do códice, na época da fundação de Tilantongo.

A relação entre ele e Cinco Crocodilo não é, portanto, vista de nenhuma maneira distinta da relação com outros personagens classificados como humanos. Com isso quero apontar que a relação entre humanos e divindades - nesse caso representadas principalmente pelos fardos - está muito próxima da maneira com que humanos se relacionam entre si, envolvendo atos de cuidado e alimentação. Isso nos permite ver esta relação de maneira afastada dos conceitos de idolatria, adoração e culto.

⁹⁰ JANSEN, Maarten e PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina A. *Codex Bodley*. 2005. p.60

Após este percurso, Cinco Crocodilo é levado para o Templo do Céu [D], que Jansen e Pérez Jiménez localizam na cidade de Tilantongo. Lá ele é recebido com comemorações e realiza atividades utilizando-se de um incensador de onde sai fumaça escura. A partir deste ponto, temos uma sequência de datas associadas ao recebimento de mantas e punhais. Esta passagem está organizada pelo seguinte percurso temporal, mostrado no quadro a seguir [Quadro 5].

Tempo transcorrido	Anos	Dias e acontecimentos
	Ano 13 Casa (1025)	Dia 10 Flor: visitado por três sacerdotes Dia 7 Movimento: no Templo do Céu
+6 anos		
	Ano 6 Cana (1031)	Dia 1 Crocodilo: recebe manta e punhais
+4 anos		
	Ano 10 Cana (1035)	Dia 1 Crocodilo: recebe manta e punhais
+4 anos		
	Ano 1 Cana (1039)	Dia 1 Crocodilo: recebe manta e punhais
+4 anos		
	Ano 5 Cana (1043)	Dia 7 Águia: 1º casamento, com Onze Águia

Quadro 5: Sequência de datas presentes na narrativa da vida de Cinco Crocodilo até seu casamento.

A primeira coisa que nos chama a atenção são os intervalos de 4 em 4 anos terminando e começando em anos Cana, além da recorrência do dia 1 Crocodilo. Sendo

o dia inicial da contagem do *tonalpohualli*, é possível que esta data houvesse sido escolhida pelo seu valor simbólico de início. Foi com base nestes intervalos de quatro anos na biografia de Cinco Crocodilo que John Pohl e Maarten Jansen propuseram a existência de uma carreira sacerdotal especializada. Retomaremos este tema no fim do capítulo.

Antes da data 5 Cana, provavelmente ao final do ciclo iniciado em 1 Cana, Cinco Crocodilo é recebido novamente pelo sacerdote Fumaça [E]. Outro personagem não nomeado entrega para Cinco Crocodilo uma guirlanda de flores, possivelmente significando a conclusão de seu treinamento, ou, de acordo com Jansen e Pérez Jiménez, que ele havia adquirido permissão para se casar⁹¹. De fato, a cena seguinte retoma o formato narrativo básico do códice *Bodley* ao apresentar um casal, sentados um de frente para o outro, sobre uma esteira. Este conjunto de representações, que serve de estrutura para o registro das genealogias no *Bodley*, indica um casamento entre Cinco Crocodilo e Onze Água [F].

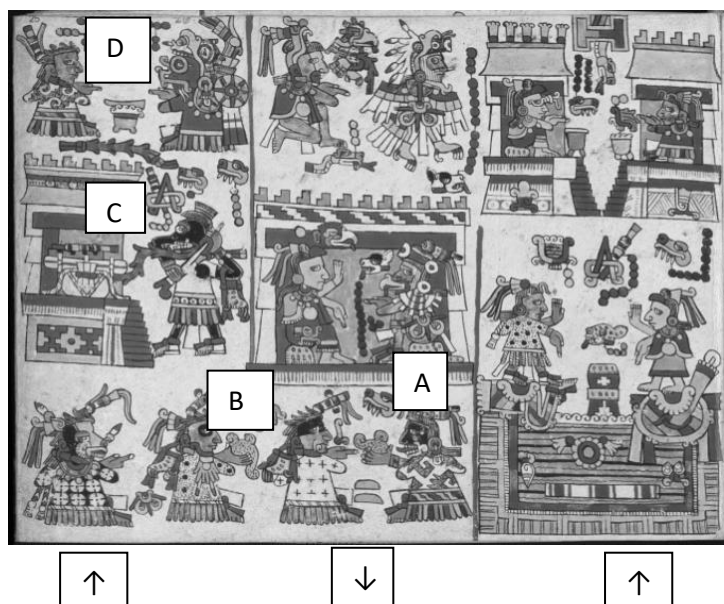
Uma outra versão desta mesma história está presente no códice *Zouche-Nuttall*. Na página 25 deste códice [Figura 12] a vida de Cinco Crocodilo é apresentada de forma mais resumida. Ao invés de mostrar todos os anos e estágios, uma única página dá conta da sequência temporal apresentada no *Bodley*. Vemos novamente os três sacerdotes mais velhos [B], com nomes ligeiramente diferentes. Segundo Jansen, são aqui Aquele que Fumega, Barba de Planta e Estrela⁹². Cinco Crocodilo [A] e Barba de Planta manipulam pó de tabaco. O tema dos presentes também retorna: Aquele que Fumega oferece duas lâminas de pedra, ou punhais de pedernal, representadas como duas meias-luas verdes.

⁹¹JANSEN, Maarten e PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina A. *Codex Bodley*. 2005. p.60

⁹²ANDERS *et alil*. *Códice Zouche-Nuttall*. 1992.



Figura 12: Página 25 do códice Zouche-Nuttall.



Nesta página do *Zouche-Nuttall*, as atividades realizadas por Cinco Crocodilo no templo de Tilantongo são apresentadas em uma única cena [C]. Nesta cena, Cinco Crocodilo aparece segurando uma bolsa (em forma de garra de jaguar) no braço esquerdo, ao mesmo tempo em que utiliza uma punção de osso para furar as próprias orelhas. Delas, sai um fluxo de sangue, que se dirige, como indicado pelas suas rebarbas, para um objeto localizado no interior do templo: trata-se de um fardo, ou envoltório feito de panos enrolados.

Como mencionado anteriormente, no capítulo sobre os índices, os atos de aspergir tabaco, incensar copal e oferecer sangue podem ser lidos na chave da alimentação. O oferecimento destas substâncias para os fardos é também uma forma de alimentar estas entidades. No caso indicado acima é possível interpretar a atuação de Cinco Crocodilo como uma alimentação do fardo com o sangue retirado de sua orelha.

Um etnografia recente da região da Mixteca Alta realizada por John Monaghan também apresenta a alimentação como linguagem central para a produção de uma comunidade⁹³. Segundo este autor, o conceito de *nakara* utilizado no *pueblo* de Santiago Nuyoo indica justamente uma forma de desenvolver as relações, sejam elas familiares ou comunitárias. *Nakara* é o ato de alimentar ou vestir outras pessoas, produzindo com isso proximidade. Segundo Monaghan a provisão de objetos de luxo ou alimentares é vista como uma forma mais elevada de proximidade que o afeto físico.

Podemos associar a atividade de *nakara* com as ações realizadas por Cinco Crocodilo diante dos fardos. A relação estabelecida entre Cinco Crocodilo e este objeto parece se basear em atos de cuidado e alimentação.

⁹³ MONAGHAN, John. *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.



Figura 13: Os três sacerdotes mais velhos. Detalhe da página 25 do códice Nuttall.



Figura 14: Cinco Crocodilo perfura a orelha no templo. Detalhe da página 25 do códice Nuttall.

Na última cena da narrativa no códice *Zouche-Nuttall* [D] Cinco Crocodilo aparece totalmente paramentado, com seu nome completo, Tlaloc-Sol, em diálogo com um sacerdote não nomeado. Jansen identifica o glifo de Sete Movimento como sendo o dia, e não o nome de sacerdote à esquerda⁹⁴. De qualquer maneira, é possível estabelecer uma conexão com o dia Sete Movimento do códice *Bodley*, no qual Cinco

⁹⁴*Idem.*

Crocodilo começa seu treinamento no Templo do Céu. Ou ainda, ao personagem de mesmo nome que Cinco Crocodilo visitou antes de começar seu treinamento.

A existência de duas narrativas da mesma história, uma no códice *Bodley* e outra no *Zouche-Nuttall*, também nos permite entender os processos de composição das histórias mixtecas. A narrativa presente no *Bodley* expandiu os eventos do códice *Nuttall* em uma série de novos episódios, demonstrando que havia uma plasticidade e liberdade nas histórias narradas nos códices, permitindo a existência de versões com mais ou menos informações, dependendo da intenção do autor.

A narrativa do códice *Bodley*, além de ser mais longa, é marcada pelo avanço através de estágios. Estes estágios são marcados com a utilização de datas e objetos. Aqui, os objetos materiais e as atividades recorrentes são estruturais. As mantas, que podem ser indicadoras de um *status* de prestígio, e se tornam mais elaboradas à medida que Cinco Crocodilo avança etapas. Em conjunto, elas são indicativos de transformações sofridas por Cinco Crocodilo pela repetição das práticas. Outro forte elemento ordenador da narrativa é a marcação temporal, tanto para indicar a dedicação quanto a regularidade das atividades.

Já o códice *Nuttall* diminui esta narrativa e apresenta o treinamento sob a forma da aparência de Cinco Crocodilo. Neste códice, Cinco Crocodilo aparece três vezes, e somente na última aparição, terminado o treinamento, é que está completamente paramentado, com a manta vermelha, um toucado elaborado e o nome Tlaloc-Sol. Como vimos no *Bodley*, as roupas e objetos podem servir para marcar etapas. No *Zouche-Nuttall* essa alteração de aparências pode servir como a versão resumida da narrativa do *Bodley*.

A construção da narrativa aponta para um acúmulo de habilidades por parte de Cinco Crocodilo. O seu crescimento em importância pode ser indicado pelos estágios no códice *Bodley*.

Essa construção levou os autores Maarten Jansen e John Pohl a interpretarem Cinco Crocodilo como o sumo sacerdote de Tilantongo, cargo retirado da leitura da *Relación Geográfica* desta cidade. Nesta leitura, os autores reforçam o caráter hierárquico e institucional dos sacerdotes.

O texto da *Relación Geográfica* afirma que seu cacique

tenía cuatro regidores, los cuales le gobernaban todo el reino y ante ellos pasaban todos sus pleitos (...). Y el más sabio de éstos era presidente y, los demás, eran sus coadjutores. Y éstos determinaban las cosas de sus sacrificios y de cuándo alguno se había de vender, y los demás negocios que entre ellos pasaban; y el sacerdote y patriarca dellos era el que determinaba las cosas de las guerras y cosas que se habían de hacer⁹⁵

Segundo Pohl e Jansen, os três personagens que recebem Cinco Crocodilo seriam os administradores que, no *ñuu* de Tilantongo, eram responsáveis por diversas decisões. Cinco Crocodilo seria o líder deles, chamado no texto de patriarca e por Jansen de sumo sacerdote da cidade de Tilantongo.

Ao texto da *Relación*, Maarten Jansen associa os anos marcados na biografia de Cinco Crocodilo (ver Quadro 5) da seguinte maneira:

Durante otros tres períodos , cada uno de 4 años , cumple el segundo, tercer y cuarto grado, cada uno indicado por la indumentaria (xicolli) correspondiente. (...) consistía precisamente en haber cumplido estos grados y en haber llegado a un rango muy alto. Probablemente tenía el

⁹⁵ACUÑA, René (ed.) *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. p.233.

rango de un sacerdote mayor o "papa". Como era costumbre, se casó después de haber terminado su carrera religiosa⁹⁶

De acordo com John Pohl:

persons who administer the religion as priests necessarily play important roles both in the sacred and secular realms of authority. They control the ritual basis for popular belief in royal sanctity through a deified ancestor and thereby handle the sacred objects involved in both the cult and the rights to hereditary authority by the royal line. In religious and political systems characterized by elaborate rituals like those of the Mixtec, an examination of the ceremonies of succession can therefore reveal much about social hierarchy and the roles of authorities⁹⁷

Ambas as leituras retomam o tema da atividade sacerdotal como uma atividade institucionalizada, que avança por graus e pela aquisição de títulos.

Minha principal discordância com esta interpretação se refere ao caráter exclusivo que elas tratam das atividades sacerdotais. Não concordo que o uso de rituais – e, de maneira mais abrangente, dos índices sacerdotais que levantamos – fosse exclusivo de um grupo institucionalizado como os sacerdotes.

Como apontado por Spores, todos os filhos da nobreza mixteca passavam por um período de treinamento nos templos. Durante esse tempo, os filhos dos caciques aprendiam a cuidar dos fardos, adquiriam conhecimentos e habilidades específicas⁹⁸. Nesta maneira de pensar, os sacerdotes seriam momentos de dedicação a atividades realizadas nos templos, ao invés de cargos pré-definidos na administração estatal.

Prefiro esta interpretação mais livre das atividades como um conjunto de técnicas que podiam ser utilizadas por diversos personagens. Nesse sentido, o ritual não

⁹⁶JANSEN, M. *Huisi Tacu*, 1982. p 378.

⁹⁷POHL, John. *The Politics of Symbolism in Mixtec Codices*. 1994.

⁹⁸ SPORES & BALKANSKY. *The Mixtecs of Oaxaca*. University of Oklahoma Press, 2013. p.114.

teria uma fórmula, apesar de possuir uma linguagem, como tentamos mostrar acima com os índices.

A seguir, pretendo examinar outros personagens que realizam ações parecidas com as de Cinco Crocodilo. Como estamos trabalhando com códices genealógicos, veremos principalmente a atuação de caciques das linhagens de Tilantongo, Añute e Tlaxiaco.

3.2 ATIVIDADES REALIZADAS NOS TEMPLOS POR CACIQUES

Entre os códices que fornecem cenas paralelas às da vida de Cinco Crocodilo está o códice *Selden*. Este documento contém outras representações de cerimônias feitas diante de fardos nos templos, em paralelo com a cena destacada do códice *Nuttall* [Figura 14].

Na página 5 do *Selden*, vemos que uma cacica, Nove Vento, está representada de maneira muito parecida com Cinco Crocodilo no *Nuttall* e *Bodley* [ver Figuras 15 e 16]. Excetuando a pintura corporal preta e o ato de autosacrifício, Nove Vento também está aspergindo pó de tabaco e segurando um incensório diante de um fardo posto na entrada de um templo. Sabemos que Nove Vento é herdeira da linhagem do *ñuu* de Añute, posto que ela faz parte da linhagem narrada no códice⁹⁹. Como observado por Jill Furst, este ato está representado no *Selden* cinco vezes (4-I, 5-II, 5-III, 9-I e 14-III) e sempre em relação ao fardo posto no templo de Añute¹⁰⁰. Em todas essas cenas o cacique responsável pela cerimônia aparece com a pele de uma coloração acinzentada, provavelmente indicando uma pintura preta desgastada no documento. A única exceção é a Senhora Nove Vento [Figura 16], também a única mulher a realizar o oferecimento

⁹⁹ JANSEN, M. & PÉREZ JIMENEZ, G. – Linhagem de Añute.

¹⁰⁰ FURST, J. *Codex Vindobonensis*, a commentary, p.64

de tabaco. Como discutido anteriormente, no índice de pintura corporal, as personagens femininas não aparecem portando pinturas corporais ou faciais.



Figura 15: Códice *Selden*, página 11. O cacique Nove Casa oferece um punhado de tabaco diante de uma gruta.

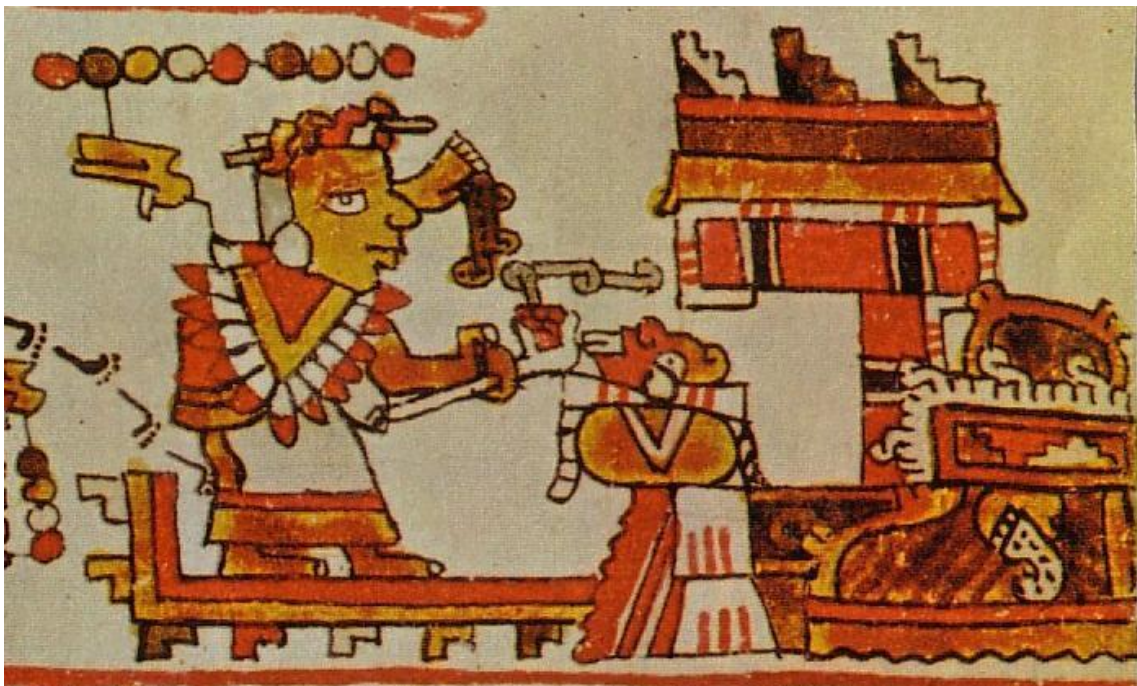


Figura 16: A cacica Nove Vento caminha até um templo, localizado na cidade de Añute (atual Jaltepec) e oferece incenso de copal e pó de tabaco para um fardo em seu interior. Códice *Selden*, página 5.

Diferentemente do caso de Cinco Crocodilo, não há sugestão de uma passagem de tempo em etapas, sugerindo uma ação mais curta por parte da cacica Nove Vento. A principal diferença entre a narrativa de Cinco Crocodilo e a de outros caciques é a ênfase dada, no códice *Bodley*, para o tempo que Cinco Crocodilo passou atuando junto aos templos.

Furst sugere que todos estes caciques e cacicas do códice *Selden* estejam s em situações excepcionais, de troca de dinastia. Preocupados com a continuação e o estabelecimento de suas linhagens estes personagens recorrem a uma nova relação com os fardos colocados no templo principal de Añute¹⁰¹. Proponho a leitura que a relação entre os fardos e os caciques não pode ser delimitada como somente uma relação política ou religiosa. A necessidade de reforçar a linhagem faz com que os caciques recorram a seres poderosos como os fardos. Para que isso possa acontecer, os próprios caciques utilizam as técnicas sacerdotais como o uso de tabaco, copal e, de maneira geral, atos de alimentação e cuidado destes entes.

Um outro paralelo entre a narrativa de Cinco Crocodilo e outras passagens dos códices é aquela que pode ser feita com a narrativa de Um Lagartixa e Oito Erva. Esta cena introduz uma nova atividade realizada nos templos, a música, além de mostrar o risco de realizar mal as atividades prescritas.

Nas páginas 13 e 14 do códice *Bodley* está registrada a narrativa de dois irmãos, Um Lagartixa e Oito Erva, ambos classificados como caciques, que passam por um período realizando diversas atividades em templos [Figura 17]. Aqui, as atividades envolvem também o oferecimento de fumaça de copal e tabaco para um pequeno fardo no interior de um templo. Também vemos os dois irmãos tocarem instrumentos

¹⁰¹ FURST, *idem*

musicais para três fardos, dois encimados por plumas e um com rosto e pés humanos. O corpo de ambos está pintado de tinta preta.



Figura 17: Os irmãos Um Lagartixa e Oito Erva oferecem incenso no templo, tocam música e brigam. Códice Bodley, páginas 13 e 14, faixa I.

Na cena seguinte, um dos irmãos, Oito Erva é escorraçado do templo por Um Lagartixa, sob golpes de um bastão ou pedaço de madeira. Jansen sugere a interpretação de que o segundo irmão havia rompido com o voto de castidade, e por isso foi perseguido por Um Erva. Segundo as *Relaciones Geográficas* de Mixtepec, na Mixteca Baixa, havia diversas interdições para aqueles em serviço aos templos, mesmo sendo senhores:

Tenían sacerdotes, los cuales tenían a cargo su ídolo y no había de llegar a mujer, ni menos habían de beber... pulque. Estos sacerdotes

los escogía el cacique para aquel efecto. Y que, si acaso algún sacerdote tenía exceso con alguna mujer, que lo mandaban apedrear; y que algunos destes sacerdotes les ponían por tiempo señalado, por ocho o diez años, y, pasado este tiempo, le daban mujer, y libertad que pudiese beber vino¹⁰²

Além da realização de atividades associadas aos sacerdotes, fica claro que essas ações não se restringiam a um âmbito religioso, mas tinham consequências políticas. Como sugerido pela *Relacion Geográfica* de Tilantongo: “para hacerle que se desistiese del sacerdocio y no pudiese usar dél, le hacían beber vino [i.e. pulque ou outra bebida alcoólica] y casar”¹⁰³. Uma interpretação possível desta cena é que uma disputa pela sucessão senhorial entre os dois irmãos estivesse por trás do episódio no templo. Após a expulsão de Oito Erva do templo, é seu irmão Um Lagarto quem irá governar Tilantongo¹⁰⁴.

Examinando os índices sacerdotais agora em contexto é possível ver que as atividades utilizadas pelos sacerdotes iam além de práticas de culto e adoração. A relação entre humanos e divindades era uma construção complexa de relações na Mixteca do pós-Clássico.

Também tentei mostrar que estas atividades sacerdotais eram realizadas por diversos personagens nos códices: o *Selden* e o *Bodley* são claros sobre a participação de caciques em atividades nos templos ao longo de suas vidas. Em especial, a criação de relações próximas com os fardos e ancestrais parece ser uma necessidade para o estabelecimento de novas linhagens. Os caciques que quisessem construir para si um espaço dentro da rede de alianças e disputas que permeava toda a região da Mixteca precisava se utilizar das técnicas rituais.

¹⁰² ACUÑA, René (ed.). *Relaciones Geográficas del siglo XVI*. 1984. p. 294

¹⁰³ *idem*. p. 233

¹⁰⁴ ANDERS *et alli op. cit.*

Isso significa uma impossibilidade de separarmos nas leituras dos códices o que seria atuação religiosa de uma atuação política. Estes dois âmbitos não existem de forma isolada. Os rituais apontados não apenas são utilizados pelos governantes, mas utilizados entre governantes.

Por isso, preferi não reduzir o uso das técnicas rituais a uma classe específica de sacerdotes. Esta classificação pode servir para identificar Cinco Crocodilo em sua narrativa. Mas, como tentei mostrar, as atividades realizadas por este personagem também estão presentes em outros contextos dos códices.

Embora esteja convencido do argumento de Jansen e Pohl de que, seguindo as descrições das Relaciones, houvesse um grupo de pessoas dedicado em tempo integral a cuidar dos templos, não acredito que fossem os únicos que realizassem cerimônias. Como visto acima, era comum que os caciques também passassem tempos nos templos.

Portanto, mais uma vez, os índices sacerdotais não deveriam ser utilizados de maneira direta nas leituras dos códices para a identificação de sacerdotes. Caciques e até mesmo divindades aparecem realizando ações como aspergir tabaco e alimentar os fardos guardados nos templos.

Por outro lado, penso que os índices levantados podem formar um conjunto, que chamarei provisoriamente de práticas rituais.

Mesmo com poucos documentos para falar de uma época tão larga é possível vermos exemplos de usos muito distintos das mesmas técnicas e variedade de objetivos.

Se não podemos chamar estas atividades de culto, como tentei mostrar, é preciso qualificar estas ações de maneira diferente. A investigação dessas práticas rituais é o objetivo do item a seguir.

3.3 A NARRATIVA DE TRÊS PEDERNAL, MÃE E FILHA

Outras narrativas presentes nos códices mixtecas também apresentam diversos rituais realizados por personagens que não são tradicionalmente interpretados como sacerdotes. Uma dessas narrativas é a história de Três Pedernal, presente no códice *Zouche-Nuttall* e que iremos analisar adiante.

Afastando-me um pouco da representação dos sacerdotes, quero examinar como os rituais realizados por outros personagens funcionam dentro das narrativas. Muitas das narrativas presentes no códice *Zouche-Nuttall* colocam os rituais como a principal atividade realizada por seus personagens, servindo como fio condutor das histórias.

Esse foco nos contextos dos rituais tem algumas vantagens. Em primeiro lugar, este termo é utilizado primariamente para a descrição de ações. O uso de ritual pode servir para focar as análises em práticas e atuações, fenômenos que nos interessam no momento. Ritual também implica em uma relação desenvolvida entre dois ou mais personagens. Um dos objetivos deste capítulo é compreender os mecanismos utilizados pelos personagens nos códices para o estabelecimento de relações e como estas relações se desenvolvem em outras ações dentro das narrativas.

Portanto, podemos propor alguns apontamentos primários. É possível dizer que nas narrativas dos códices os rituais têm dois propósitos principais:

- 1) Construir uma boa relação entre as distintas partes do mundo. A reunião de elementos díspares, de forças estranhas, de entidades muito diversas dentro de um mesmo ritual constroem um campo em comum onde se reúnem forças distintas.
- 2) O fortalecimento da pessoa do cacique ou sacerdote realizando o ritual, através de sua capacidade de reunir estes elementos poderosos do mundo.

Para que estes rituais ocorram, é preciso:

1) Um forte domínio corporal, como vimos pelas técnicas descritas no capítulo 2.

2) Um trabalho coletivo. Uma reunião de diversos elementos, incluindo datas, animais, lugares e objetos, além dos atuantes humanos e não-humanos.

Como explicitado por Manuel Hermann, a primeira coisa que as divindades produzem no códice *Vindobonensis* são outros seres, que em seguida os auxiliam no processos rituais de ordenação do mundo¹⁰⁵. Esse processo de desdobramento narrado neste códice aponta para a atuação necessariamente coletiva para gerar efeitos no mundo¹⁰⁶.

É nesse sentido organizamos as atividades rituais nos códices. A seguir, tentarei mostrar como este esquema funciona dentro da narrativa de Três Pedernal.

A seção que escolhemos analisar está no começo do códice *Zouche-Nuttall*, ocupando nove páginas de seu averso, do folio 14 ao 22. Escolhi adotar o nome dado por Manuel Hermann para esta seção, que se refere a suas duas protagonistas, mãe e filha, ambas chamadas Três Pedernal¹⁰⁷.

Esta seção trata, em linhas gerais, de histórias dos tempos antigos. Com este termo quero dizer que os eventos que ocorrem aqui se passam antes da fundação dos principais senhorios da Mixteca Alta e antes da narrativa das linhagens reais. Diferentemente das seções que tratam da vida de Cinco Crocodilo, esta seção não está baseada no formato genealógico. Seu formato narrativo permite a recorrência de alguns personagens que atuam em conjunto, visitam lugares e realizam ações que eventualmente promovem transformações do mundo. O final desta seção é marcado pela

¹⁰⁵ HERMANN, M. *Códices y Señoríos: Un Análisis sobre los Símbolos de Poder en la Mixteca Prehispánica*. Tese de doutorado para a Universidade Nacional Autónoma do México, 2005.

¹⁰⁶ Uma leitura do conceito de dobra e desdobramento em outro contexto mesoamericano está presente em PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue*. México: Conaculta, 2013.

¹⁰⁷ HERMANN, M. *Códice Nuttall, Arqueología Mexicana*, Edição especial, 2 vols, 2006.

fundação do importante senhorio de Tilantongo e é seguido imediatamente pela seção que contém a linhagem de caciques deste ñuu.

Com o uso do termo "histórias de tempos antigos" não quero promover uma separação entre conteúdos que seriam mais históricos e outros que seriam mais míticos. Embora os personagens nesta narrativa sejam capazes de feitos extraordinários - como se transformarem em animais, descer dos céus para a terra e da terra para o fundo dos rios, lutarem contra gente feita de pedra etc. - não acredito que seja uma característica exclusiva deste período. Algumas dessas ações são realizadas também por Oito Veado Garra de Jaguar, filho de Cinco Crocodilo, em épocas mais recentes. A principal diferença é que as ações realizadas nestes tempos antigos – como aparecem nesta seção focada em Três Pedernal no *Zouche-Nuttall*, mas também na história de Oito Vento neste mesmo documento; e também em todo o lado anverso do códice *Vindobonensis* – promovem uma certa configuração do universo mixteca que se mantém relativamente estável nas narrativas de épocas mais recentes. Me refiro, principalmente, ao estabelecimento das primeiras linhagens, mas também na fundação de alguns senhorios importantes como Tilantongo. O códice *Vindobonensis* trata também das primeiras ordenações espaciais da geografia cósmica e do surgimento da humanidade¹⁰⁸.

Isso significa que os senhores mixtecas dos séculos XIV e XV, época de produção do códice *Zouche-Nuttall*, escolheram o século X d.C. como período de estabelecimento de algumas formas sociais que consideravam importantes: as linhagens de governantes e o estabelecimento dos senhorios. É neste sentido que utilizo o termo tempos antigos, também enfatizando a distância temporal entre as narrativas e os eventos retratados.

¹⁰⁸ Uma leitura do códice *Vindobonensis* que enfoca estes aspectos pode ser encontrada em LIMA, Ana Cristina. *Os agentes nas históricas mixtecas pré-hispânicas e coloniais*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

Porém, se há uma divergência no alcance e potência dos rituais realizados pelos personagens desta seção (capazes, como mencionado brevemente, de ordenar a forma atual do mundo e fazer surgir novas plantas, pedras e pessoas) ao mesmo tempo há uma homogeneidade e convergência na representação dos rituais. Isso significa que os mesmos rituais realizados pelos casais primevos do códice Vinbonensis são aqueles realizados por Cinco Crocodilo, mais próximo temporalmente da produção dos códices. Não há uma divergência entre a maneira com que os índices sacerdotais aparecem e são utilizados nestas seções que tratam dos tempos antigos e de seções que tratam de outros temas.

Na seção que iremos analisar a seguir, as atividades sacerdotais ocupam um papel central na narrativa, motivo que nos levou a selecionar este trecho dos códices. Em termos gerais, a narrativa de Três Pedernal trata das perambulações da personagem-título por diversos lugares e seu encontro com outros personagens junto dos quais realiza rituais. Ampliando o contexto apresentado na análise da narrativa de Cinco Crocodilo, pretendo mostrar não apenas sacerdotes e caciques realizando as práticas sacerdotais, mas também estes personagens dos tempos antigos, precursores das linhagens e capazes de ações de grande potência transformadora.

Os conteúdos narrados nesta seção podem ser divididos da seguinte maneira: (1) A apresentação dos personagens (2) Os rituais realizados pelo casal composto pela Senhora Três Pedernal e pelo Senhor Cinco Flor; e os rituais realizados pela filha destes, também chamada de Senhora Três Pedernal (3) A descida do Senhor Doze Vento do céu e seu casamento com a Senhora Três Pedernal (4) A guerra contra os homens de pedra e a guerra contra os homens-rajados; e, por fim (5) A fundação de Tilantongo.

Começando a leitura pela página 14 do códice *Zouche-Nuttall*, iremos focar a análise nos trechos (1) e (2) desta seção.

O pintor deste códice optou por iniciar a narrativa com uma apresentação de alguns dos seus personagens recorrentes. Uma única página dispõe seis duplas, ou casais, de personagens associados a topônimos (ver Quadro 8).

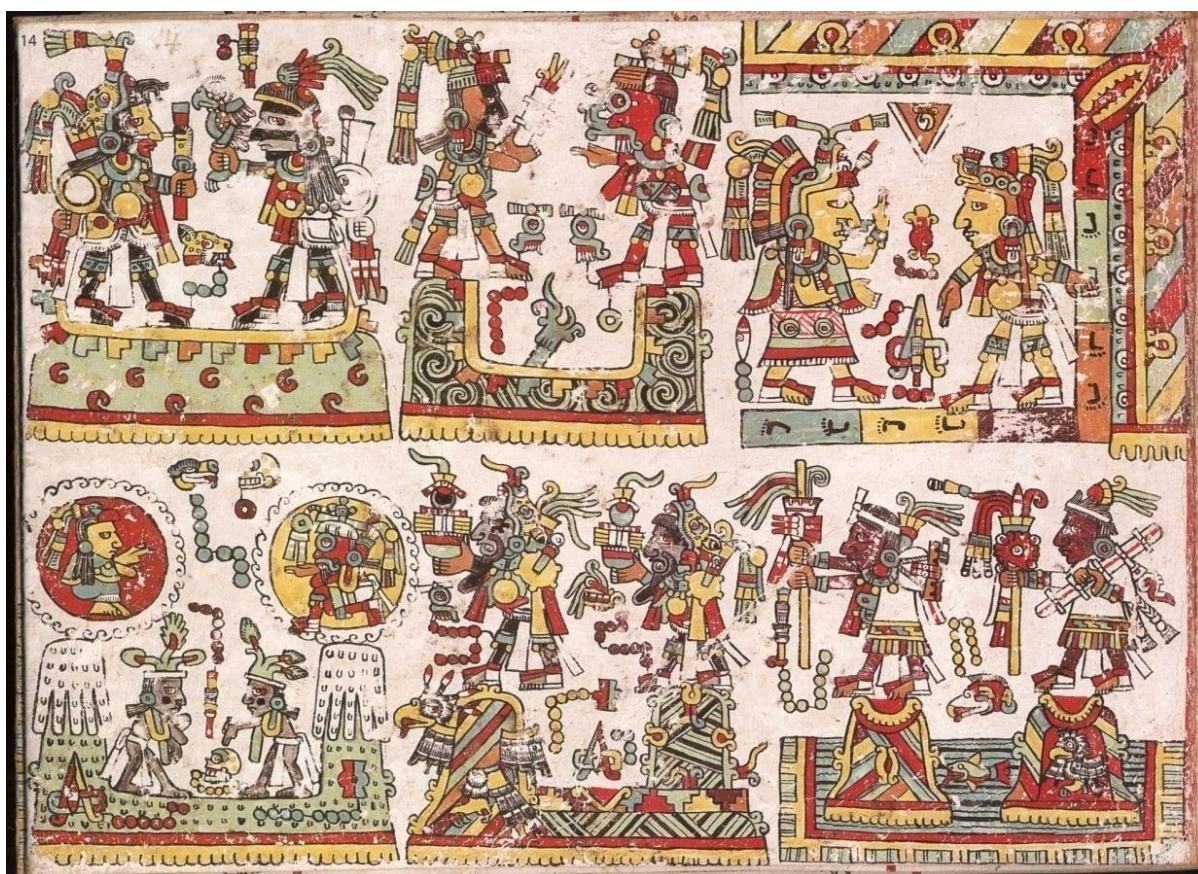


Figura 18: Página 14 do códice *Zouche-Nuttall*

A primeira dupla, no canto superior direito, são os protagonistas: a Senhora Três Pedernal e seu marido Cinco Flor. O topônimo a eles associado é um conjunto de cavernas localizadas sobre o céu. Destas cavernas desce um caminho que termina nos pés de Três Pedernal e Cinco Flor, indicando sua proveniência deste lugar celeste. Este tema será recorrente nesta seção: mais adiante iremos examinar o caso de outros

personagens que atravessam entre distintos "níveis" do universo¹⁰⁹. O tema da caverna como passagem entre espacialidades distintas é comum em outras fontes mixtecas, além de estar presente em seções anteriores do *Zouche-Nuttall*¹¹⁰

No quadro a seguir estão dispostos os personagens e topônimos representados nessa página, de acordo com sua posição espacial:

Quatro Jaguar e Dois Cana, do pátio do Monte de Volutas Vermelhas	Sete Chuva e Um Chuva, do pátio do vale com nuvem	Três Pedernal e Cinco Flor (não estão associados a nenhum topônimo específico, mas descem de uma caverna que fica sobre o céu)
Sete Cana e Oito Movimento, gente-planta, dos montes nevados.	Dez Chuva e Dez Erva, dois anciãos, do Monte da Águia e do Monte de Fogo	Dez Cana e Dez Abutre, da Ilha da Pedra e da Ilha da Águia

Quadro 6: Nuttall p.14: Primeira página da seção que contém a narrativa de Três Pedernal. Lista de seis pares de personagens associados a topônimos. Organizada de acordo com a disposição na página. Adaptado de HERMANN L. 2006.

As outras cinco divisórias da página são ocupadas por duplas de personagens masculinos. Com exceção daqueles presentes no canto superior esquerdo¹¹¹, todos estes personagens voltarão a aparecer na narrativa de Três Pedernal. Alguns deles, como Sete Chuva e Um Chuva, reaparecem ainda em outras narrativas, como a página 36 do *Zouche-Nuttall*, também uma história da fundação de um senhorio.

¹⁰⁹ LÓPEZ AUSTIN, A. *The Myths of the Opossum*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993

¹¹⁰ WILLIAMS 2009: 69

¹¹¹ Trata-se de Quatro Jaguar, talvez uma referência ao governante de Cholula e companheiro de Oito Veado, ataviado como Quetzalcoatl; e Dois Cana, cujos atavios o relacionam com Tezcatlipoca HERMANN 2006: 40

Estes personagens são de interesse para nós, por estarem recorrentemente associados aos índices sacerdotais e, portanto, terem sido classificados como sacerdotes. Só nesta página, vemos a dupla Dez Chuva e Dez Erva portando potes contendo tabaco nas costas, e carregando nas mãos xícaras, feixes de *ocote* (espécie de pinheiro) e uma bola de borracha. Por outro lado, Dez Abutre e Dez Cana carregam nas costas instrumentos classificados como símbolos de poder senhorial, como uma concha e um fardo com instrumentos de produzir fogo, e nas mãos os bastões¹¹². Todos estes objetos voltam a aparecer na narrativa: a concha é tocada, o tabaco é aspergido, o fardo e os bastões são depositados no pátio do templo, diante dos quais diversas cerimônias são realizadas. Uma destas cerimônias (talvez a mais importante, por reunir grande número de personagens) será justamente a queima dos feixes de *ocote* e das bolas de borracha sobre uma plataforma (*Nuttall* página 17).

Para além de uma classificação destes personagens como humanos ou divindades, sacerdotes ou caciques, creio que seja interessante pensar em sua atuação específica dentro dos contextos de ação.

Uma maneira de tentar descrever o papel destes personagens é o de assistentes rituais. Este termo foi utilizado por Manuel Hermann em sua análise das origens dos governantes mixtecas, para descrever um grupo de personagens cuja função era a de ordenar e dispor os elementos necessários para a criação de outros seres¹¹³.

Outro elemento característico dos assistentes rituais são os nomes calendários recorrentes ou repetidos. Nesta seção do códice *Zouche-Nuttall*, por exemplo, cada dupla associada a um topônimo possui uma parte do nome igual entre si, seja o número ou o signo calendário. Por exemplo, a dupla Sete Chuva e Um Chuva (Quadro 6), que possuem o mesmo signo calendário em seu nome, ou a dupla Dez Erva e Dez Chuva

¹¹² HERMANN, M. *Códices y Señoríos: Un Análisis sobre los Símbolos de Poder en la Mixteca Prehispánica*. Tese de doutorado para a Universidade Nacional Autónoma do México, 2005.

¹¹³ *idem*

que compartilham a numeração. É possível que isso demonstre um sentido para os nomes para além da identificação de indivíduos. Ou seja, os nomes dos participantes também servem para trazer à cena datas específicas e suas qualidades.

Insisto na descrição desta primeira página porque alguns de seus elementos serão importantes para entender a composição da narrativa a seguir. Além da qualificação dos ajudantes rituais, a página inicial da narrativa introduz o tema da duplicidade, ou ocorrência em pares. As cinco duplas de personagens – e um casal – remetem a uma construção pareada de significados. Esse padrão seguirá até a última página, na qual a fundação de Tilantongo também é presidida por quatro pares de personagens associados a topônimos. Da mesma forma, o códice *Bodley* também se refere à criação de Tilantongo enquanto unidade política fazendo referência a casais associados a topônimos (*Bodley*, página 1 e 2 III). Lembro também da importância que os casais tinham para a composição do *yuhuitayu*, a unidade política mixteca do pós-Clássico, discutida no capítulo 1¹¹⁴. E, por fim, esta narrativa culminará em um casamento, mais uma indicação da importância dos pares e casais para a composição de unidades nas representações do códice.

Outro tema que considero importante para a construção desta narrativa é o motivo da congregação. De maneira geral a narrativa de Três Pedernal trata da sua habilidade de reunir e associar distintos personagens. Uma das principais cenas desta narrativa, pela sua elaboração estética e profusão de detalhes, é a cena do casamento entre Três Pedernal filha e o Senhor Doze Vento. Disposta sobre duas páginas seguidas esta cena reúne todos os personagens apresentados até então, além de incluir muitos outros, todos dispostos sobre um grande glifo de topônimo onde diversas ações

¹¹⁴ cf. TERRACIANO, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, 2001

acontecem. A presença de todos estes atores servirá de moldura para o casamento dos dois protagonistas, também uma reunião entre dois personagens de alguma maneira.

Neste sentido, interpreto a primeira página de apresentação dos personagens como um prólogo para essas congregações. As origens variadas para cada dupla de personagens, como indicadas pelos topônimos, associa cada uma com diferentes regiões, da Mixteca e além, como feixes que serão reunidos na cena do casamento.

A congregação destes personagens variados se dá pela peregrinação de Três Pedernal e seu marido Cinco Flor. No trecho seguinte da narrativa, estes protagonistas visitam uma a uma as duplas apresentadas anteriormente, junto das quais realizam pequenos rituais.

Estas visitas são compostas por cenas com algumas disposições iconográficas recorrentes. Entram em relação três elementos: as figuras humanas, o topônimo (ou topônimos) e os objetos (a maior parte dos quais índices sacerdotais como tabaco, animais sacrificados ou feixes de plantas). Um exemplo pode ser a Figura 19, a seguir, que apresenta a cena da visita de Três Pedernal a Dez Chuva e Dez Grama. No centro do encontro entre eles está um cão, de peito aberto, e uma ave decapitada. De ambos jorra o sangue que é posto sobre um ramo de feixes entrelaçado depositado sobre a paisagem.

Dez Chuva e Dez Grama estão de braços cruzados, com uma das mãos realizando um gesto que Nancy Troike identificou como de recebimento ou aceitação. Já Três Pedernal, na esquerda, está com um gesto identificado como de oferecimento.

Maarten Jansen lê estas cenas como ações de oferenda, traduzindo normalmente com os termos respeito e humildade. A leitura de Jansen tenta propor, portanto, um ethos desses rituais e uma postura de seus protagonistas¹¹⁵. Esta interpretação pode ter

¹¹⁵ ANDERS *et al*, *Códice Vindobonensis*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1992. p.120

vido derivada da semelhança que este autor encontrou entre essas cenas e algumas descrições presentes nas crônicas coloniais. Nos documentos escritos pelos espanhóis após a conquista, estão descritos diversos atos de oferenda aos deuses, envolvendo uma troca de alimentos, bebidas, tabaco e sangue¹¹⁶.



Figura 19: Trecho da página 17 do *Zouche-Nuttall*. Três Pedernal filha e Cinco Flor se encontram com os velhos Dez Erva e Dez Chuva, em uma planície. No centro da paisagem são depositados um feixe de ramos, a cabeça de uma codorniz e um cão sacrificado.

As atividades sacerdotais, indicadas pelos índices, são utilizadas nestas cenas como instrumentos para o estabelecimento de relações diplomáticas. Neste sentido podemos identificar sua importância dentro de uma narrativa que trata da fundação de senhorios importantes como Tilantongo.

É importante ressaltar que, entre as visitas realizadas pela dupla, estão visitas feitas a um fardo que contém a figura de Nove Vento depositado no Templo da Serpente e à anciã Um Águia que habita o fundo de um rio. Sobre este último trataremos mais

¹¹⁶ cf. ACUÑA, René (ed.) *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

adiante. Por enquanto gostaria de enfatizar que as práticas sacerdotais podiam ter vários "receptores" ou participantes distintos.

É interessante notar também que não há uma diferença na representação dos rituais realizados por Três Pedernal diante de Um Chuva e Sete Chuva (na página 17) e dos rituais realizados em seguida para a anciã Um Águia que habita o fundo dos rios. A mesma linguagem ritual servia para diversos âmbitos distintos do mundo mixteca.

No códice *Zouche-Nuttall*, por exemplo, a personagem de Três Pedernal desce três vezes ao fundo do rio, onde está a velha Um Águia. Para visitar este lugar, Três Pedernal se transforma em serpente, sua filha em um caracol¹¹⁷



Figura 20: Detalhe da página 15 do códice *Zouche-Nuttall*. A anciã Um Águia é visitada por Três Pedernal no fundo do leito de um rio. Três Pedernal tem o corpo de ma serpente e segura nas mãos um incensório de onde sai fumaça e um feixe de plantas.

¹¹⁷ ANDERS, JANSEN, & PÉREZ JIMÉNEZ, *Crónica Mixteca: libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 2), 1992.

O ponto principal é que a narrativa se foca na conexão possível entre os diferentes âmbitos do mundo. A contínua descida de Três Pedernal ao fundo do rio aponta para o papel das atividades rituais em estabelecer estas conexões.

Neste sentido, cabe retornar à narrativa de Cinco Crocodilo e apontar que suas atuações como sacerdote também se realizam em conjunto com outros personagens. Na representação dos códices *Zouche-Nuttall* e *Bodley* Cinco Crocodilo atua diante de um fardo, assim como os exemplos dos caciques que atuam nos templos.

A sequência de visitas realizadas por Três Pedernal termina quando esta entra em um temazcal, tradicional banho a vapor mesoamericano. Seguindo a leitura de Maarten Jansen e Gabina Pérez Jiménez, Três Pedernal entra no temazcal para dar a luz, porém acaba morrendo no parto. Mais exatamente o códice a mostra entrando em uma montanha e se transformando em rio¹¹⁸. Após esse episódio, a história se concentra, então, em sua filha, também chamada de Três Pedernal. Em uma sequência paralela à anterior, Três Pedernal filha repete as visitas realizadas por sua mãe a diversos lugares, onde também se encontra com duplas de personagens, sacrifica codornizes e usa o incensório de tabaco. Mais uma vez os mecanismos rituais empregados pelos personagens são os principais acontecimentos da narrativa e servem de condutores da história do códice.

Já a sequência de visitas realizadas por Três Pedernal filha termina em uma cena ocupando toda a página 17 e representando uma grande atividade coletiva, na qual vários dos personagens visitados anteriormente reaparecem. O destaque desta cena é uma alta plataforma sobre a qual está sendo queimada uma bola de borracha sobre uma pilha de madeiras. Ao redor, estão Cinco Flor e Três Pedernal, filha, dentro de um edifício, assim como alguns dos assistentes introduzidos na primeira página: Dez Cana,

¹¹⁸ ANDERS *et al op cit.*

Dez Abutre, Dez Chuva e Dez Erva. Fundamental também é a presença do Templo da Serpente, onde estão depositados os objetos que estes trouxeram: o fardo e os bastões, para os quais Dez Cana toca a concha diretamente. Todos os objetos introduzidos junto dos personagens na primeira página reaparecem nessa cena em uso.

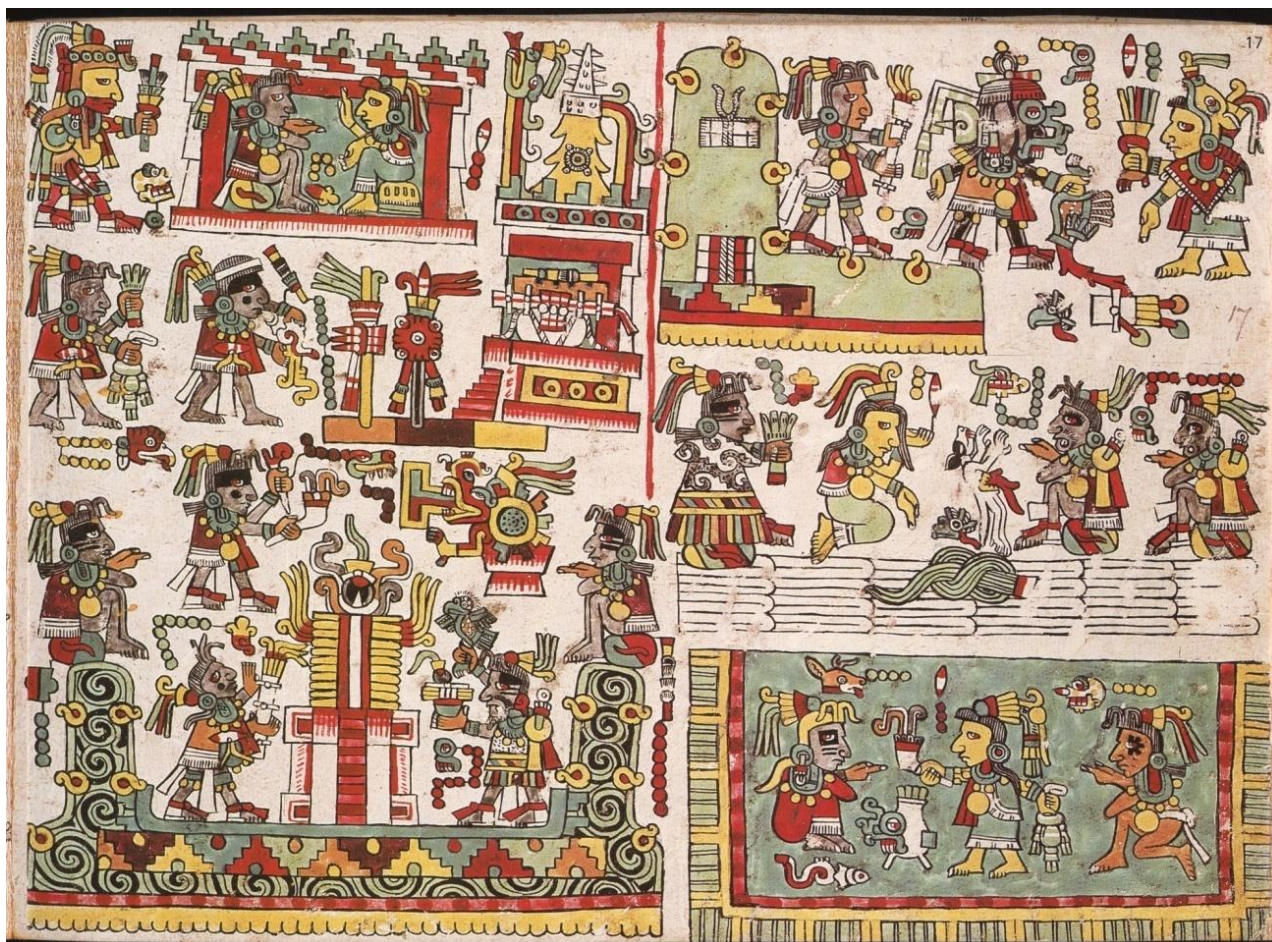


Figura 21: Página 17 do códice *Zouche-Nuttall*. À esquerda, cena de queima ritual onde diversos personagens congregam. À direita, Três Pedernal visita três duplas de personagens.

Outros personagens são interessantes de destacar: Na lateral, quase à margem, desta cena estão cinco personagens. Quatro formam uma coluna no canto direito da página 18, e estão voltados para a cena que descrevemos anteriormente. São eles Dois Cão, Nove Vento, Sete Flor e Nove Erva. O quinto, Um Morte, aparece no canto superior da página 17.

Estes personagens aparecem de forma recorrente nos códices da Mixteca. Nove Vento e Dois Cão são representados no códice *Vindobonensis* como agentes principais na organização do mundo¹¹⁹. A Senhora Nove Erva e o Senhor Um Morte figuram de maneira importante na biografia de Oito Veado. A presença destes personagens em diversos episódios da história mixteca, ao longo de um largo intervalo temporal, foi um dos fatores que levou à sua classificação como divindades. M. Hermann também aponta para possíveis conexões entre estes personagens e divindades do centro do México, com base em pinturas faciais e outros atributos¹²⁰. O próprio Nove Vento Quetzalcoatl já havia aparecido antes nesta narrativa, na página 15, mas nesta cena ele estava dentro do fardo, um envoltório feito de panos e cordas depositado no pátio do templo. Aqui, ele aparece em sua forma humana, mas será importante notar as variadas possibilidades de manifestação corporal dessa entidade.

Portanto, esta cena, centrada na queima da bola de borracha e das tiras de ocote por sobre uma plataforma, é de especial importância por reunir em uma mesma atividade ritual os humanos e as divindades. Aqui o objeto central é a plataforma, sobre a qual realiza a queima de objetos trazidos pelos anciãos Dez Chuva e Dez Erva na primeira página. Ao redor da plataforma, todos os personagens contribuem de diferentes maneiras para a composição do ritual, e a presença paralela das divindades nos faz pensar que o ritual se trata de um importante mecanismo de relação entre estes dois âmbitos.

O registro dos códices não me permite especular sobre a intenção destas cenas. Jansen e Pérez Jimenez propuseram que a intenção para as visitas de Três Pedernal mãe

¹¹⁹ *idem*

¹²⁰ HERMANN L., Manuel. Códice Nuttall, *Arqueologia Mexicana*, 2006. p.42

fosse a obtenção da gravidez. Já o resultado obtido para Três Pedernal filha foi o casamento com Doze Vento¹²¹.

Para além da intenção dos personagens, podemos observar que o mecanismo posto em funcionamento pela narrativa envolvia o uso de pequenas práticas sacerdotais realizadas em conjunto, que estabeleciam relações e que irão culminar em cenas de congregações maiores. Esse formato da narrativa é repetido tanto para Três Pedernal mãe quanto para a filha. O mesmo mecanismo se repete também na segunda parte da história, quando os rituais realizados por Doze Vento geram a presença de seus receptores na cena do casamento.

Acredito que seja possível fazer uma aproximação da temática da reunião com o conceito de coatividade desenvolvido por Perig Pitrou.

Segundo Pitrou o regime de co-atividade é um processo pelo qual atividades humanas promovem as ações de entidades não-humanas. Os depósitos de oferendas realizados pelos mixe, no contexto estudado por Pitrou, funcionam como disparadores de ações que serão completadas por outras entidades¹²².

O contexto de Pitrou apresenta a relação entre seres de patamares distintos: de um lado humanos, de outro as divindades que fornecem vida e alimento para os primeiros. No caso que temos em mãos, as histórias antigas não nos permitem afirmar de maneira definitiva sobre a natureza dos personagens. Três Pedernal e aqueles que esta visita são representados como humanos, e fundam linhagens. Por outro lado, possuem capacidades aumentadas. Como, por exemplo, a transformação de Três Pedernal mãe em um rio após sua morte (segundo leitura de Jansen e Pérez Jimenez).

Fora esta diferença, acredito que seja interessante pensar no conceito de co-atividade como um dos mecanismos dos rituais. Pequenos rituais geram rituais maiores,

¹²¹ ANDERS *et al.* *Op cit*,1992.

¹²² PITROU, Perig. Figurations des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (México). In: *L'Homme* n°202 2012

cerimônias que congregam maior número de pessoas, como a da queima da bola de borracha.

O conceito de co-atividade nos permite pensar, também, nos rituais como forma de atuação criativa no mundo. Retomo a leitura de Spores para quem as ferramentas dos sacerdotes eram múltiplas e podiam ser utilizadas de várias maneiras. A atuação sacerdotal dependia mais da habilidade individual do que de mecanismos rígidos¹²³.

A mesma interpretação é buscada por Alonso Zamora, que tentou entender como os rituais serviam como fios condutores de noções de espacialidade, temporalidade e historicidade. Segundo este autor, os rituais eram utilizados pelas elites mesoamericanas como formas de ampliação de sua condição através da relação com seres poderosos¹²⁴.

Segundo Zamora:

We can advance the notion that rulers, shamans, and other agents of power in traditional societies like the Classic Maya were not mere representatives of power under the formula of “smoke and mirrors”, projecting the illusion of their symbolic power on unenlightened masses, but rather they constructed their power by posing themselves in complex relationships with innate categories like calendrical gods, writing, art, and ritual in order to create their own power – that is, in a way, to alter their ontological configuration as humans¹²⁵

É neste sentido que proponho pensarmos a narrativa de Três Pedernal. O mecanismo de associações através das visitas culminando na congregação de distintos personagens pode ser descrito, como Zamora sugeriu, como uma tentativa de fortalecer a figura da protagonista pela sua associação com outros seres. A presença de divindades e de ancestrais, assim como da conexão com outros âmbitos do universo, como o fundo

¹²³ SPORES & BALKANSKY *op. cit.* 2013.

¹²⁴ ZAMORA, Alonso. Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions. In: *Revista de Antropologia* v.59 n.3: 73-89. São Paulo, 2016.

¹²⁵ *Idem*: p.77

dos rios e o céu, é uma mostra da capacidade dos protagonistas em reunirem ao redor de si esses importantes atores.

Da mesma forma podemos repensar a importância da atuação de Cinco Crocodilo, cuja atividade principal era justamente o estabelecimento de relações com os fardos no templo de Tilantongo. A importância dada aos atos de cuidado dos fardos pode ser entendida como um esforço dedicado ao estabelecimento de relações com estas entidades. Essas relações beneficiariam principalmente os caciques capazes de gerar ações junto dos fardos, como apontado pelo códice *Selden*.

Em resumo, essa narrativa avança através da descrição dos rituais realizados por Três Pedernal, mãe e filha. O ponto central é a cena do casamento, que reúne todos os personagens apresentados anteriormente e marca o início das linhagens senhoriais mixtecas.

O ritual é, portanto, a forma de realização da história. O registro das alianças e relações estabelecidas pelos personagens é a maneira central de descrever a origem do senhorio de Tilantongo.

CONCLUSÃO

No século XVI um missionário chamado frei Gregório García recolheu uma narrativa mixteca que tratava do surgimento do mundo. Nesta descrição de eventos antigos está registrada também a origem dos rituais. Segundo frei Gregorio Garcia a narrativa diz o seguinte:

En el Año, i en el Dia de la obscuridad, i tinieblas, antes que huviese Dias, ni Años, estando el Mundo en grande obscuridad que todo era un chaos, i confusion, estaba la Tierra cubierta de Agua, solo havia limo, i lama sobre la haz de la Tierra. En aquel tiempo, fingen los Indios, que apareceram visiblemente un Dios, que tuve por Nombre Un Ciervo, i por sobrenome Culebra de Leon; i una Diosa mui linda, i hermosa, que su Nombre fue Un Ciervo, i por sobrenome Culebra de Tigre [Ambos personagens podem ser identificados no códice *Vindobonensis*] (...).

Estando, pues estos Dioses, Padre, i Madre, de todos los Dioses, en sus Palacios, i Corte, tuvieron dos Hijos varones mui hermoso, discretos, i sabios en todas las Artes. El primero se llamó Viento de nueve Culebras, que era Nombre, tomado del Dia de su nacimiento. El segundo se llamó Viento de nueve Cavernas, que tambien fue Nombre del Dia de su nacimiento. Estos dos Ninõs fueron criados en mucho regalo. El maior, quando queria recrearse, se bolvia en Aguila, la qual andava volando por los altos. El segundo tambien se transformaba en um Animal pequeño, figura de Serpiente, que tenia alas (...). Estando, pues, estos Hermanos en la Casa de sus Padres, goçando de mucha tranquilidad, acordaran le hacer ofrenda, i sacrificio à los Dioses sus Padres, para lo qual tomaron unos como Incensarios de barro con unas brasas, sobre las quales echaran cierta cantidad de Veleño molido [forma de se referir ao tabaco], en lugar de Incienso. Y esta dicen los Indios, que fue la primera ofrenda, que se hiço en el Mundo (...).

Hacian asi mismo oracion, votos, i promesas à sus Padres, i pedianles, que por virtud de aquel Veleño, que les ofrecian, i los demàs

sacrificios que les hacian, que tuviesen por bien de hacer el Cielo, i que huviese claridad en el Mundo: que se fundase la Tierra, ò por mejor decir, apareciese, i las Aguas se congregasen (...). Y para mas obligarles à que hiciesen esto que pedian, se punçaban las orejas con unas Lancetas de Pedernal, para que saliesen gotas de sangre. Lo mismo hacian en las lenguas: i esta sangre le esparcian, i echaban sobre los ramos de los Arboles (...) mostrando siempre sujecion à los Dioses sus Padres, i atribuyendolos mas poder, i deidad, que ellos tenian entre si.¹²⁶

Nesta narrativa frei Gregorio García mostra que as atividades realizadas por sacerdotes nos códices foram primeiro realizadas por estes seres poderosos do início do mundo, que ele chama de deuses. Estes deuses podiam se transformar em animais e foram os primeiros a estabelecer as técnicas rituais, como o sacrifício e oferecimento de substâncias.

O que é interessante observar é que os primeiros sacrifícios são realizados dentro de um contexto de parentesco, no qual os filhos oferecem as substâncias ritualizadas para os próprios pais. É importante lembrar que muitos dos sacrifícios, seja de plantas, aves ou autosacrifícios, são realizados diante de fardos. Estes fardos, muitas vezes, eram ancestrais dos próprios personagens que realizavam os atos, estando conectados pelas linhagens descritas nos códices. Assim como os primeiros sacrifícios foram feitos por filhos para pais, é possível que a realização de rituais em conjunto com os fardos reforçasse a ideia da conexão de parentesco entre as elites mixtecas e seus ancestrais.

Neste sentido, também cabe a interpretação de Jansen, que identifica os rituais como atos de reverência e respeito¹²⁷. Porém, o respeito dado pelos dois filhos na

¹²⁶ El mito de Apoala según fray Gregorio García (V:4) *apud* JANSEN, Maarten. *Huisi Tacu*. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1982.

¹²⁷ ANDERS., JANSEN, & GARCÍA. *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia*, libro explicativo del llamado Códice Borgia. Madrid: Sociedad estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1992.

narrativa de frei Gregorio García é também uma cobrança. A quantidade de sacrifícios realizada obriga os pais a se tornarem agentes e produzir o Céu e a Terra. Neste sentido, as relações estabelecidas com os rituais são sempre chamadas para a ação. O mesmo ocorre com os rituais descritos nos códices. Como recurso narrativo, a descrição dos rituais é o que move algumas seções do *Zouche-Nuttall*. Tratam-se de ações que promovem o encontro e conjunção de personagens diversos. Os primeiros rituais se desenrolam em ações que movem as narrativas.

Na página 49 do códice *Vindobonensis*, um casal de feições esqueléticas asperge o pó de tabaco sobre uma faca de pedra. A partir desse ato, surgem no mundo diversas outras pedras com qualidades diversas. De uma faca de pedra com rosto nasce uma pessoa, um personagem chamado Nove Vento, de extrema importância para as narrativas mixtecas.

Nove Vento segue produzindo novos desdobramentos no mundo: ele ergue o céu, separando-o da terra, faz surgir os lugares e paisagens do mundo, derrota os homens de pedra e auxilia no surgimento das primeiras linhagens e dos primeiros senhorios¹²⁸. Esse primeiro ato promovido pelo casal esquelético gerou desdobramentos sucessivos que povoaram o mundo de agências e lugares.

¹²⁸ ANDERS, JANSEN,; GARCÍA & PÉREZ JIMÉNEZ. *Origen e historia de los reyes mixtecos*: libro explicativo del llamado códice *Vindobonensis*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1992.



Figura 22: Página 49 do códice *Vindobonensis*, na qual um casal esquelético realiza os atos de aspergirem pó de tabaco e incensarem a fumaça de copal.

O códice *Vindobonensis* trata de uma história muito antiga, e a atuação de seus personagens tem efeitos duradouros sobre a ordenação do mundo. Ainda assim, o ponto de partida inicial são atividades rituais como o ato de aspergir pó de tabaco. Este mesmo ato é realizado em cenas de outros códices, por personagens classificados como sacerdotes.

Acredito que apontar essa semelhança de práticas entre distintos personagens aponte para uma potencialmente nova descrição das atividades sacerdotais.

O uso de práticas como aspergir tabaco e tirar sangue do próprio corpo configuram um conjunto de técnicas rituais que têm diversos propósitos, entre os quais a criação de relações.

Ao se utilizarem destas técnicas, portanto, os sacerdotes mixtecos estavam se aproximando de práticas que seus ancestrais e divindades também realizavam. Mais do que idolatrar estas divindades com o copal, se trataria, penso, da reprodução destas técnicas de criação e transformação do mundo. A aproximação e relação entre as elites mixtecas e seus ancestrais passava pelo compartilhamento destas técnicas rituais.

Tentei mostrar neste trabalho uma perspectiva na qual as atividades sacerdotais representadas nos códices *Zouche-Nuttall* e *Bodley* possam ser entendidas como um conjunto de técnicas empregadas por atores diversos. Além dos personagens classificados como sacerdotes, estas atuações são realizadas em conjunto com caciques, ancestrais, fardos e divindades. Essa linguagem ritual seria compartilhada por estes distintos âmbitos, ao mesmo tempo que serviria para aproximar os dois.

REFERÊNCIAS

Fontes Documentais:

ACUÑA, René (ed.) – *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

ALVARADO, Francisco de – *Vocabulario en lengua mixteca, hecho por los padres de la orden de predicadores, que residen en ella, u últimamente recopilado y acabado por le Padre Francisco Alvarado, vicario de Tamazulapa, de la misma orden*. [Edição facsímile, editada por W. Jiménez Moreno]. México: Instituto Nacional Indigenista e Instituto Nacional de Antropología, 1962 [1593].

BURGOA, Fray Francisco de – *Geográfica descripción de la parte septentrional del pólo ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales*. Edição facsimilar. México: Miguel Ángel Porrúa. 1977 [1674].

Codex Bodley: A painted chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico – Introdução e texto explicativo Maarten Jansen e Gabina Aurora Pérez Jiménez. Oxford: Bodleian Library (Treasures from the Bodleian Library I), 2005.

Códice Laud. Introdução e texto explicativo Ferdinand Anders, Maarten Jansen e Luis Reyes García. Áustria e México: Fondo de Cultura Económica (Coleção Códices Mexicanos VI), 1994.

Códice Vindobonensis. Introdução e texto explicativo Ferdinand Anders, Maarten Jansen e Gabina Aurora Pérez Jiménez. Áustria e México: Fondo de Cultura Económica (Coleção Códices Mexicanos 1), 1992.

Códice Zouche–Nuttall. Introdução e texto explicativo Ferdinand Anders, Maarten Jansen e Gabina Aurora Pérez Jiménez. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 2), 1992.

DURÁN, fray Diego – *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*. México: Editorial Porrúa, 1984.

REYES, Fray Antonio de los – *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology, nº. 14. Nashville, 1976 [1593].

Fontes Historiográficas:

ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten & GARCÍA, Luis Reyes – *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia, libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Madrid: Sociedad estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 5), 1992.

ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten; GARCÍA, Luis Reyes & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina – *Origen e historia de los reyes mixtecos: libro explicativo del llamado códice Vindobonensis*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 1), 1992.

ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina – *Crónica Mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila: libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. México: Fondo de Cultura Económica; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt (Coleção Códices Mexicanos 2), 1992.

BOONE, Elizabeth Hill – *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press. 2000.

CALAVIA SÁEZ, Oscar – O Canibalismo Asteca: Releituras e Desdobramentos. In: *Mana*, 15(1), 2009. pp. 31-57.

CASO, Alfonso – Explicación del Reverso del Códice *Vindobonensis*. *Memoria de El Colegio Nacional*, vol. V (5), 1950. pp. 9-46.

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

_____ – *Interpretación del Códice Selden 3135 (A2)*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

_____ – *Reys y Reinos de la Mixteca*, vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica. 1977.

_____ – *Reys y Reinos de la Mixteca*, vol. 2: Diccionario Biográfico de los Señores Mixtecos. México: Fondo de Cultura Económica. 1979.

DAHLGREN, Barbro – *La Mixteca: Su Cultura y Historia Prehispánicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1990 [1954].

DE LA GARZA, Mercedes – *Sueño y Éxtasis: Visión Chamánica de los nahuas y los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

ELIADE, Mircea – *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1951].

FURST, Jill Leslie – Skeletization in Mixtec art: a re-evaluation. In: BENSON, Elizabeth (org.) & BOONE, Elizabeth Hill (ed.) *The art and iconography of late post-classic central Mexico*. Dumbarton Oaks, Washington, 1977. p.213

_____ – *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Albany: Nova York: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1978a.

GRAULICH, M. & OLIVIER, G. – ¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México Antiguo. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35. 2004.

GRUZINSKI, S. – *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A. – *Códices y Señoríos: Un Análisis sobre los Símbolos de Poder en la Mixteca Prehispánica*. Tese de doutorado para a Universidade Nacional Autônoma do México, 2005.

_____ – *Códice Nuttall, Arqueologia Mexicana*, Edição especial, 2 vols, 2006.

_____ – Religiosidad y Bultos Sagrados en la Mixteca Prehispánica. In: *Desacatos* 27, pp.75-94, 2008.

_____ – La Mixteca: Estudios Recientes. Arqueología, Etnohistoria e Iconografía. In: *Desacatos* 28, pp. 7-10, 2008.

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

JANSEN, Maarten – *Huisi Tacu*: Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex *Vindobonensis* Mexicanus I. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1982.

JANSEN, Maarten & PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina – *Codex Bodley*: A painted chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico. Oxford: Bodleian Library (Treasures from the Bodleian Library I), 2005.

_____ – *Historia, literatura y ideología Ñuu Dzauì*. El código Añute y su contexto histórico-cultural. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, SAI & IEEPO. 2007.

LEÓN–PORTILLA, M. – *Códices: Os Antigos Livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012 [México: Aguillar, 2003].

LIMA, Ana Cristina Vasconcelos. *Os agentes nas históricas mixtecas pré-hispânicas e coloniais*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo – *The Myths of the Opossum: Pathways of Mesoamerican Mythology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993 [*Los mitos del Tlacuache*. México: Alianza Editorial Mexicana: Editorial Patria, 1990].

_____ – *Hombre–dios: religión y política em el mundo náhuatl*. México: Universidade Autónoma de México, 1998 [1973].

LÓPEZ AUSTIN Alfredo & MILLONES, Luis – *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era. 2012.

MONAGHAN, John – *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.

NAVARRETE LINARES, Federico – Las Fuentes Indígenas más allá de la dicotomía entre Historia y Mito. In: *Estudios de Cultura Náhuatl* 30, 1999.

_____ – Nahualismo y Poder: un viejo binomio Mesoamericano. In: NAVARRETE L., F. & OLIVIER, G. (eds.) *El Héroe entre el Mito y la Historia*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000. Disponible en: <<http://books.openedition.org/cemca/1331>>.

_____ – Las Dinámicas Históricas y Culturales de Ciclos de Concentración y Dispersión en las Sociedades Amerindias. In: ALCÁNTARA ROJAS & NAVARRETE L. (coords.) *Los Pueblos Amerindios más allá del Estado*. México: Universidad Autónoma de México, 2011.

NEURATH, Johannes – Cacería Ritual y Sacrificios Huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación. In: *Journal de La Société des Américanistes* 94 (1), 2008a.

_____ (coord.) – Por los caminos del maíz: Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica. México: FCE, CONACULTA, 2008b.

OLIVIER, Guilhem – Les Paquetes Sacrés ou la Mémoire Cachée des Indiens du Mexique Central (XVe-XVIe siècles). In: *Journal de La Société des Américanistes* 81, 1995. pp. 105-141.

OUDIJK, Michel – De Tradiciones y Métodos: Investigaciones Pictográficas. In: *Desacatos* 27, 2008a.

PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina A. – *Sahìn Sàu*: Curso de Lengua Mixteca. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca; Leiden: Universiteit Leiden, 2008.

PITROU, Perig – Introdução. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas Terras Baixas da América do Sul. In: *Revista de Antropologia* v.59(1), 2016.

POHL, John M. D. – *The Politics of Symbolism in Mixtec Codices*. Vanderbilt University Publications in Anthropology, nº46. Nashville: Vanderbilt University, 1994.

SANTOS, Eduardo Natalino dos – *Deuses do México Indígena*: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas. São Paulo: Editora palas Athena. 2002

_____ – Os Códices Mexicanos: Soluções Figurativas a Serviço da Escrita Pictográfica In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 14, 2004. pp.241–258.

_____ – Usos Historiográficos dos Códices Mixteco-Nahuas. In: *Revista de História. Departamento de História FFLCH–USP* 153. São Paulo. 2005. pp. 69–115.

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

SPORES, Ronald – *The Mixtec Kings and their People*. Norman: University of Oklahoma Press, 1967.

_____ – Marital Alliance in the Political Integration of Mixtec Kingdoms. In: *American Anthropologist* 76, 1974. pp. 297–311.

_____ – *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

SPORES, Ronald & BALKANSKY, Andrew K. – *The Mixtecs of Oaxaca: Ancient Times to the Present*. University of Oklahoma Press, 2013.

SZTUTMAN, Renato – *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

TERRACIANO, Kevin – *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History*, sixteenth through eighteenth centuries. Stanford: Stanford University Press, 2001.

TROIKE, Nancy P. – *The Codex Colombino Becker*. Dissertação de doutorado, University of London, 1974.

_____ – Fundamental Changes in the Interpretations of the Mixtec Codices. In: *American Antiquity* 43 (4), 1978.

_____ – The Interpretation of Postures and Gestures in the Mixtec Codices In: BOONE, Elizabeth Hill (ed.) *Art and Iconography of Late Post–Classic Central Mexico*. Washington: Dumbarton Oaks, 1982.

WAUCHOPE, Robert (ed.) – *Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press, 1975.

WILLIAMS, Robert Lloyd – *Lord Eight Wind of Suchixtlan and the Heroes of Ancient Oaxaca*. Austin: University of Texas Press, 2009.

_____ – *The Complete Codex Zouche–Nuttall: Mixtec lineage histories and political biographies*. Austin: University of Texas Press, 2013.

ZAMORA, Alonso – Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions. In: *Revista de Antropologia* v.59 n.3: 73-89. São Paulo, 2016.