



S E R I E

*De* CONQUISTAS, LUCHAS *e* INDEPENDENCIA

# La adivinación zapoteca

MICHEL R. OUDIJK  
COORDINADOR

Libro Primero  
TOMO I



Anáhuac  
XALAPA

# *La adivinación zapoteca*



## ***Seminario de Estudios sobre las Instituciones Políticas Prehispánicas y Jurídicas Indianas***

---

*La adivinación zapoteca* se editó por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y la Dirección General de Asuntos del Personal Académico a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), Proyecto IG-400118 “A quinientos años del encuentro de dos culturas. El derecho indiano y los entuertos de la conquista”, coordinado por Luis René Guerrero Galván.

### COORDINACIÓN EDITORIAL

#### **Universidad Nacional Autónoma de México**

Instituto de Investigaciones Jurídicas

Lic. Raúl Márquez Romero | Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho | Jefa del Departamento de Publicaciones

#### **Universidad Anáhuac Veracruz**

Editorial Anáhuac Xalapa

Dirección editorial | Ana Brisa Oropeza Chávez

Diseño de portada | Julio César Benítez Sánchez

Diseño editorial y formación | Karina Juárez Sánchez

Esta edición y sus características son propiedad de la  
Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio  
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 2 de julio de 2021

DR © 2021. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n

Ciudad de la Investigación en Humanidades

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-4639-8

SERIE

---

De CONQUISTAS, LUCHAS e INDEPENDENCIA

---

# *La adivinación zapoteca*

MICHEL R. OUDIJK  
COORDINADOR

Libro Primero  
TOMO I



**Anáhuac**  
XALAPA

# CONTENIDO

Presentación **7**

Prólogo **9**

LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN

**1** | Los libros mánticos del suroeste de Mesoamérica **11**  
SEBASTIÁN VAN DOESBURG

**2** | Dos fragmentos de un códice mántico desconocido **67**  
en San Bartolo Yautepec  
SEBASTIÁN VAN DOESBURG Y JAVIER URCID

**3** | Ruptura y continuidad en la cuenta mántica zapoteca **91**  
MICHEL R. OUDIJK  
**Apéndice 3.1:** Arte en lengva zapoteca, Fray Juan  
de Cordoua, Pedro Balli, 1578 **113**

**4** | La función y práctica del piyé de Gonzalo **123**  
de Balsalobre  
HEINRICH BERLIN

**5** | La investigación del obispo fray Ángel Maldonado **173**  
en la Sierra Norte  
MICHEL R. OUDIJK

**6** | Calendario y religión entre los zapotecos **199**  
JOSÉ ALCINA FRANCH

**7** | El piyé de la Sierra Zapoteca **257**  
MICHEL R. OUDIJK

**8** | El manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec **355**  
RON VAN MEER  
**Apéndice 8.1:** Transcripción del manuscrito adivinatorio  
de San Antonio Huitepec **383**  
**Apéndice 8.2:** Un cuaderno con anotaciones adivinatorias  
de San Miguel Mixtepec **399**  
**Apéndice 8.3:** La sobrevivencia de la cuenta los veinte  
nombres de las posiciones de la cuenta ritual zapoteca **413**

<b>9  </b>	Los ciclos del tiempo: la cuenta ritual entre los zapotecos en la actualidad	<b>417</b>
	RON VAN MEER	
	<b>Apéndice 9.1:</b> La cuenta ritual de San Agustín Loxicha (según Weitlaner, 1958)	<b>451</b>
	<b>Apéndice 9.2:</b> Los nombres de las posiciones según la cuenta ritual en los Loxicha y las actividades propicias para los días asociados	<b>455</b>
	<b>Apéndice 9.3:</b> Cuaderno adivinatorio del señor Eduardo Ambrosio, San Agustín Loxicha (1956)	<b>457</b>
	<b>Apéndice 9.4:</b> Una cuenta de San Agustín Loxicha	<b>465</b>
	<b>Apéndice 9.5:</b> Notas de Roberto J. Weitlaner, Donald Brockington y Gabriel DeCicco	<b>469</b>
<b>10  </b>	La cuenta mántica de San Pedro Quiatoni y San Pablo Lachiriega, notas preliminares	<b>475</b>
	MICHEL R. OUDIJK Y SEBASTIÁN VAN DOESBURG	
<b> </b>	Bibliografía	<b>491</b>

# Presentación

En estos tiempos aciagos donde la crisis de movilidad, entre otras variables, que ha originado la Pandemia del virus SARS-CoV-2, causante de la enfermedad por COVID-19, obligados al confinamiento, sentimos la necesidad de evocar nuestras raíces, repensar en nuestra razón de ser y estar, así como de revalorar nuestros conocimientos y filosofía sobre la vida y la humanidad. Bajo este orden de ideas, la necesidad por transmitir nuestras opiniones y no estancarnos en un vacío académico, histórico y social, propició, en diciembre de 2020, y después de varios aplazamientos, la realización de un evento virtual que reuniera a diferentes personalidades de ambos hemisferios para discutir y debatir los alcances de la proximidad de los 500 años del encuentro entre dos realidades, entre dos mundos, entre más de dos culturas.

Esta reunión provocó la idea de dejar un testimonio manifiesto de estas diversidades, de estos enconos, de estas luchas, de estas visiones de un mundo a quinientos años de distancia pero que, al mismo tiempo, se mantienen vigentes en nuestro devenir cultural, en nuestra esencia material y tangencial. Así, nació la idea de editar la serie *De conquistas, luchas e independencia. Entre los quinientos años de la caída de México-Tenochtitlan y el bicentenario de la independencia de México*, en donde, a partir de visiones institucionales, políticas, sociales, etnográficas, antropológicas y jurídicas, entre otras de no menor importancia, reflejaran nuestra modernidad fruto de la alteridad de nuestra esencia originaria.



Estos volúmenes reflejan los esfuerzos colectivos para su publicación, recayendo esta tarea titánica en el *Seminario de Estudios sobre las instituciones políticas prehispánicas y estructuras jurídicas indianas*, perteneciente a la línea institucional sobre Estructuras Judiciales, del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y Editorial Anáhuac Xalapa. Contando con el apoyo incondicional de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), con el proyecto IG400118 *A quinientos años del encuentro de dos culturas. El Derecho indiano y los entuertos de la conquista*, del cual se desprende el Seminario. No queda más que agradecer los esfuerzos individuales de los académicos que participaron en la serie, así como el de todos los involucrados en el proceso de edición de ambas instituciones.

LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN  
COORDINADOR DEL SEMINARIO Y DE LA SERIE

# Prólogo

La visión acerca de la historia institucional, particularmente la acontecida en el Nuevo Mundo, siempre tendrá un valor cualitativo equivalente a la tragedia, una cuestión de dominio e imposición, no sólo política sino también cultural, no sólo jurídica sino de igual forma social, por parte del vencedor sobre el vencido; asimismo, es más fácil acceder al lugar común de los relatos, donde los hechos particulares sobrepasan el valor de lo acontecido, apegándose más hacia el lado de las emociones o a lo impactante del suceso, que a la tradición legislativa, jurídica o procesal indiana.

La obra que aquí se presenta es un esfuerzo colectivo, coordinado tenazmente por Michel Oudijk, para darnos cuenta precisamente del factor institucional, de las repercusiones procesales que se tuvieron, por parte de los pueblos de indios, en mantener sus usos y costumbres prehispánicas vigentes dentro de una nueva sociedad, ambigua, forzada y excluyente, donde los mesoamericanos lucharon por mantener una cohesión religiosa, particularmente, antes de caer en el caos de la inexistencia de sus dioses, en el mejor de los casos, o hasta subjetivarlos como entidades demoniacas en el peor de los escenarios.

Muestra de ello es la adivinación que, perseguida por la Inquisición como superstición, hechicería o practicas adivinatorias, se convirtió en un foco de transgresión continua por parte de la grey católica y la sociedad novohispana, pero que, para los zapotecas, en este caso en particular, representaba todo un sistema adivinatorio

utilizado como una forma de control y asimilación, y posterior explicación, de las cuestiones que emanaban de la naturaleza.

Conformada por una serie de estudios sobre el tema, el texto también se enriquece con la transcripción de procesos singulares: investigaciones acerca de idolatría, como es el caso de la que realiza el bachiller Gonzalo de Balsalobre en el siglo XVII, que ilustra una específica descripción de las actividades de los actores mánticos; o la del obispo Ángel de Maldonado, obispo del siglo XVIII, que además de establecer los parámetros de la práctica adivinatoria contribuye a realizar una descripción pormenorizada de la religión y los rituales zapotecos; huelga decir que las confiscaciones de libros prohibidos y la no destrucción de los mismos, contribuyeron, de igual manera, a contar con un acervo documental valiosísimo, como es el caso de lo realizado por el obispo Maldonado, que brinda la versión más próxima a lo que su ejercicio mostraba.

Sirva pues esta reconstrucción socio jurídica como primer elemento de historia institucional indiana que pretende brindar esta serie *De conquistas, luchas e independencia. Entre los quinientos años de la caída de México-Tenochtitlan y el bicentenario de la independencia de México*.

LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN

COORDINADOR DEL SEMINARIO Y DE LA SERIE

# I | Los libros mánticos del suroeste de Mesoamérica

SEBASTIÁN VAN DOESBURG

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

*Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quae proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere* (Cicerón, De Divinatione, Libro 1.1)<sup>1</sup>

## Introducción

Una de las grandes inquietudes del ser humano surge de su falta de control sobre su destino. La vida parece dominada por Tique (Τύχη), el azar caótico de imposible dominio. A todas luces, es arbitraria, volátil y no conoce justicia. No obstante, como afirma Cicerón, no hay pueblo que no haya buscado los signos que pudiesen revelar con anticipación sus erráticas decisiones o que no haya intentado descifrar el por qué de nuestro presente; que no haya ponderado la posibilidad de que tras el fárrago del azar se esconda alguna estructura descifrable y que todo mal tiene un origen

<sup>1</sup>“Es una vieja creencia, sostenida ya desde los tiempos de los héroes y ratificada, además, por el asentimiento del pueblo romano y de todas las gentes, la de que hay entre los seres humanos una especie de poder adivinatorio al que los griegos llaman mantikē, esto es, la capacidad de intuir y de llegar a saber lo que va a pasar. Se trata de una capacidad extraordinaria y salvadora, caso de existir, en virtud de la cual la naturaleza mortal podría acercarse en muy gran medida a la condición de los dioses” (Escobar, 1999: 33-34).

o causa explicable en el ámbito de la moral. En cuanto a la posibilidad de obtener conocimiento de esa dimensión velada, nuestro autor romano ya distinguió entre la adivinación natural, producida en el sueño o el frenesí -mensajes personalizados provenientes directamente del mundo divino-, y la lectura de los signos, los cuales necesitan de un intermediario y del arte de la interpretación: el oráculo, el curso de los planetas o la lectura de las entrañas de un animal sacrificado. Son estos métodos los que conforman los sistemas mánticos o adivinatorios

Aunque desprestigiados en el mundo tradicionalmente dominado por la iglesia católica y hoy por la ciencia, los sistemas mánticos constituyen constructos lógicos y racionales que ayudan a interpretar, evaluar y entender el mundo o, más específico, la relación entre el mundo y el ser humano. Funcionan a menudo estableciendo una analogía entre, por un lado, ciertos signos en nuestro entorno (el macrocosmos) y, por otro, nosotros mismos y nuestra vida interior (el microcosmos), sea en el pasado, presente o futuro. Establecen entre estas escalas cierta contigüidad y causalidad. Los más sencillos son los que buscan interpretar anuncios directos de los dioses; entre ellos se encuentran los agüeros, accidentes y encuentros espontáneos. Otros emplean complejos modelos matemáticos, convirtiéndolos en proto-ciencias refinadas. La mayoría pone la interpretación de la analogía en manos de especialistas, convirtiéndola en un acto autoritativo. Convierten la aleatoriedad en algo relevante, restauran un sentido de control y satisfacen la imparable tendencia de nuestra conciencia de significar, de buscar patrones

de causa-efecto y de buscar coherencia y sentido en nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, y sobre todo, es capaz de traducir el azar en un discurso sobre la moral, ese conjunto de normas y valores que ayuda al individuo a comportarse y conducirse en su comunidad.

En principio, un sistema puede construirse sobre cualquier tipo de signos encontrados en la naturaleza o producidos por el hombre: los agüeros azarosos, como el encuentro con el insecto *pinahuiztli* (cara de niño) o la caída de un relámpago; los que están dados sobre el cuerpo, como las líneas de la mano o el “pulso” de la sangre; los que resultan de generadores aleatorios, como la manera en que caen los maíces, o se forman las 16 figuras geométricas de la geomancia árabe y renacentista o los 64 hexagramas del *I Ching* de la China; o los que generan signos con base en el tiempo, como la astrología del mundo helénico o el ciclo mesoamericano de 260 días.

Aunque Cicerón mismo dudó de la existencia de las relaciones significativas sobre las que se fundamenta la mántica, reconoció la efectividad social de los resultados. De hecho, la mayoría de las sociedades y civilizaciones reconocieron la racionalidad adivinatoria como una parte integral, valiosa y, a menudo, obligatoria del quehacer político, de culto o dinástico, e inseparable del total del pensamiento religioso social. Sin embargo, la relación entre la adivinación y su función social puede tomar distintos matices. Mientras Cicerón evidenció la contradicción entre, por un lado, la creencia en la adivinación y, por otro, la existencia del azar (*fortuna*, impredecible por definición) y del destino



(*fatum*, la predestinación inmutable), evitó comentar el tercer camino, el del futuro maleable.

La adivinación identifica tendencias e inclinaciones, no hechos predestinados, lo que crea espacios para la actuación moral y apaciguadora humana. De hecho, sistemas como el feng shui, un sistema geomántico-estético de la China, sólo identifica los movimientos de la energía (*chi*) a lo largo del espacio con el objetivo de colocar al consultante y sus espacios de vida en el lugar y la orientación más ventajosa y armónica. A menudo la mántica se combina y entrelaza con ciertas prácticas mágicas. Mientras que a través de la mántica se entiende cuáles fuerzas controlan ciertos momentos, periodos o espacios, la magia consiste en acciones desempeñadas para influenciar estas fuerzas y propiciar un resultado más favorable o contrarrestar sus efectos nefastos. La mántica señala desde el macrocosmos hacia el microcosmos, la magia fluye en sentido contrario y moldea el futuro. Ambos son los aspectos proactivos de la religión y acompañan a su aspecto contemplativo y filosófico.

Contrario a lo que algunos autores sostienen —con base en la cosmovisión de los intelectuales occidentales del siglo XVIII— la mántica y la magia no son etapas anteriores a la religión, sino componentes integrales y naturales de cualquier religión.<sup>2</sup> En sí, la magia y la adivinación no implican ninguna carga ética; sus objetivos pueden ser “bue-

<sup>2</sup> Existe una vasta literatura sobre el problema de la relación entre la magia y la religión. Puede consultarse Pandian (1991), Sosa (2000) y Apud (2011) para resúmenes del estado de la cuestión.

nos” o “malos”. Sin embargo, en buenas manos, pueden convertirse en un poderoso mecanismo para inducir un comportamiento moral y social en el individuo.

Mientras que para la ciencia las causalidades establecidas por la mántica se ubican más bien en el plano de la metafísica, de la pseudociencia o del esoterismo —ya que la realidad que describen es inaccesible a la investigación empírica—, eso no ha mermado su atractivo como terapia alternativa a la psicología —ya que generan significados o “verdades” de las que carece la ciencia—. Hoy en día, los sistemas mánticos gozan de nueva popularidad en el mundo occidental gracias al movimiento Nueva Era o *New Age*, que desde la década de 1960 promueve un retorno al ocultismo y la espiritualidad, retomando elementos de movimientos y autores ocultistas de finales del siglo XVIII e inicios del XIX —la época del redescubrimiento del antiguo Egipto—, cuyas obras —debo decirlo— no carecían de una buena dosis de charlatanería.

Un sistema mántico resurgido en este contexto es la lectura del tarot, inventada por el ocultista francés Jean-Baptiste Alliete (1738-1791) hacia finales del siglo XVIII, en plena Ilustración.<sup>3</sup> El tarot se confor-

<sup>3</sup> La baraja de naipes común para juego aparece en el siglo XIV en España, probablemente introducida por los árabes. En las primeras décadas del siglo XV se extendió la baraja común con ciertas cartas adicionales llamadas triunfos. En la segunda mitad del siglo XV se establece el modelo de 78 cartas. Sin embargo, fue Jean-Baptiste Alliete (1738-1791) quien en 1783 publicó *Manière de se récréer avec le jeu de cartes nommées Tarots*, un manual para usar el juego de tarot para la adivinación. Para ellos se basó en la explicación fantasiosa de Antoin de Court (1781: VIII: 365-410) sobre el supuesto origen egipcio de los diseños del juego. En 1791, año de su muerte, Alliete publicó el primer mazo diseñado específicamente para la adivinación.

ma por 78 cartas de las cuales 56 son de cuatro palos: espadas, copas, varas y péndulas. Cada palo está asociado a una influencia: intelecto, emociones, energía y físico, respectivamente. Las otras 22 cartas con una iconografía variada conforman el arcano mayor y están asociadas a ciertos aspectos de la vida. Así, cada carta tiene un valor simbólico que se manifiesta en un despliegue sobre una mesa de tres hasta doce cartas en un patrón determinado, llamado “mano”. Para cada tipo de consulta hay un tipo de mano, resultando en decenas de manos, aunque la más común es la cruz celta de diez cartas. El simbolismo de cada carta, su posición en la mano y su relación con las cartas alrededor produce innumerables combinaciones posibles a través de las cuales el lector puede determinar las influencias que existen o existirán en cierto momento o periodo sobre cierto individuo. En el contexto urbano y mestizo de la Ciudad de México, y en menor medida en otras ciudades, se encuentran numerosos despachos donde se leen cartas.

Otro sistema de origen occidental que goza de popularidad entre los pueblos zapotecos es “El Oráculo, o sea el Libro de los Destinos”, un manual esotérico publicado por primera vez en Inglaterra en 1822 (Kirchenhoffer, 1822).<sup>4</sup> En esta obra, el autor desarrolla un sistema y un esquema gráfico derivados de la antigua geomancia árabe y renacentista (Skinner, 1980: 141-152). En su introducción, el autor,

<sup>4</sup> Observé el uso de esta técnica en San Bartolo Yautepéc en 2014, en Quiatoni en 2018 (en un caso en combinación con la cuenta de 260 días) y Ron van Meer lo observó en los Loxicha.

probablemente un pseudónimo del astrólogo Richard James Morrison (1795-1874), dijo haberlo traducido de un manuscrito alemán en posesión de Napoleón, el cual, a su vez, era una traducción de un texto jeroglífico encontrado por Sonnini en 1801 en una tumba egipcia, durante la expedición de Napoleón (1798-1801). Fue publicado por primera vez en español en 1850 en La Habana y cuenta con múltiples ediciones españolas posteriores. La historia de su origen es un invento: Sonnini es una referencia a Charles Nicolas Sigisbert Sonnini de Manoncourt (1751-1812), un naturalista que en los últimos años del siglo XVIII publicó un recuento de su viaje a Egipto, llevado a cabo entre 1777 y 1780 (Sonnini, 1798-1799). Sin embargo, durante su viaje no pudo visitar las tumbas de Tebas<sup>5</sup> y no participó en la posterior expedición de Napoleón; la descripción de las tumbas de Tebas y sus rollos de papiro la copió directamente de la traducción al inglés (1800) del informe de Louis Madeleine Ripault (1775-1823) —quien sí estaba en la expedición a Egipto— (Ripault, 1800).<sup>6</sup>

### *El ciclo mántico de 260 días*

Desde tiempos muy antiguos, en la Mesoamérica prehispánica, se desarrolló un muy elaborado y complejo sistema mántico, cuyo uso

<sup>5</sup> En su obra (Sonnini, 1799: III: 277) informó que el área era peligrosa, por los conflictos locales y que no encontró a quien le quisiera servir de guía.

<sup>6</sup> Estas ‘nuevas’ tradiciones se construyeron sobre una sólida tradición esotérica europea. Una obra fundamental para esta tradición más antigua es Agrippa (1533).

dejó evidencias en diferentes medios, ya sean las inscripciones en piedra, los libros prehispánicos o los informes coloniales. En ciertas comunidades mesoamericanas, su uso perdura hasta el presente, a pesar de haber sido fuertemente perseguido por la iglesia católica y —desde mediados del siglo XX— las religiones protestantes. Entre los distintos tipos de libros que se elaboraron en el centro y el suroeste de Mesoamérica durante la época posclásica (950-1550 d.C.), los libros adivinatorios son quizás los más difíciles de comprender para el público actual. Su contenido se relaciona con el arte adivinatorio que se desarrolló alrededor de una cuenta cíclica de 260 días. La estructura matemática de este vetusto ciclo —mediante el que se da un nombre y una carga mántica (el *tonalli* en nahuatl) a cada uno de 260 días del ciclo— data del periodo preclásico medio (1200-400 a.C.).

En la ilustración adjunta (figura 1.1) se reproduce un esquema que fray Bernardino de Sahagún diseñó en la segunda mitad del siglo XVI para explicar el ciclo adivinatorio a sus lectores españoles, principalmente a sus correligionarios franciscanos.

La cuenta, llamada en nahuatl *tonalpoualli*, “la cuenta de los tonalli”, se forma de la combinación de dos ciclos: uno de trece numerales y otro de veinte nombres o signos. Los dos ciclos del tonalpoualli avanzan una posición cada día: si hoy es el día llamado Uno (1), mañana sería el día Dos (2). Después del decimotercer día, seguiría de nuevo un día Uno y así *ad aeternum*. El ciclo de veinte signos hace lo mismo. Si hoy es Lagarto, mañana sería Viento. Después de Flor, el vigésimo signo, entraría

1	Aaatl	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2	Teopatl	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3	Calli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4	Tzotzil	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5	Aaatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6	Teopatl	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7	Calli	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8	Tzotzil	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9	Aaatl	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10	Teopatl	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11	Calli	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12	Tzotzil	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13	Aaatl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
1	Teopatl	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2	Calli	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3	Tzotzil	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4	Aaatl	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5	Teopatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6	Calli	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7	Tzotzil	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8	Aaatl	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9	Teopatl	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10	Calli	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11	Tzotzil	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12	Aaatl	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13	Teopatl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
1	Calli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2	Tzotzil	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3	Aaatl	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4	Teopatl	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5	Calli	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6	Tzotzil	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7	Aaatl	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8	Teopatl	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9	Calli	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10	Tzotzil	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11	Aaatl	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12	Teopatl	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13	Calli	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
1	Tzotzil	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2	Aaatl	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3	Teopatl	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4	Calli	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5	Tzotzil	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6	Aaatl	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7	Teopatl	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8	Calli	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9	Tzotzil	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10	Aaatl	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11	Teopatl	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12	Calli	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13	Tzotzil	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
1	Suñitl	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7

Figura 1.1 El tonalpoualli de fray Bernardino de Sahagún (1979, Libro 4, Apéndice, f. 79v)

Lagarto de nuevo. Ya que los dos ciclos tienen una extensión distinta, se van desfasando mientras van progresando. Cuando se termina el ciclo de 13 numerales, a los signos les faltan aún siete nombres para terminar. Esto hace que no sea hasta después de 260 posiciones (13 x 20) que vuelve a aparecer una misma combinación entre numeral y signo. El ciclo genera, entonces, 260 distintos nombres para los días.

En el sentido mántico, estos nombres individualizan a los días y los convierten en entidades con agencia y personalidad. Así, todo lo que pasaba en el día 3-Lagartija estaba bajo la influencia de este numeral y signo: “Es evidente que todas las 260 combinaciones posibles son tratadas como entidades individuales separadas. Además, son consideradas como seres espirituales y así los suplican” (Lipp, 1991: 67, traducción mía).<sup>7</sup> Lo mismo señaló Schultze-Jena quien añadió:

Su disposición en filas no se concibe como obra del hombre, sino como una pulsión de orden propio e interno. Llegando su momento, se colocan en su lugar y se relevan unos a otros de su tarea, *tequitl*, de acuerdo con sus propias leyes: *iniquac onvetz intequiuh hin, yn ontequicauhque* = Cuando terminen su trabajo, cuando terminen con su trabajo dejan su lugar a otro día. En este sentido, en una ocasión a los días se les llama una fila de *tequippaneque*, “los que tienen la semana”, esto es, los que están destinados a regir como poderes del destino sobre los humanos por el periodo de 13 días. El hombre no creó la armonía de la secuencia de los días, pero la

<sup>7</sup> En este aspecto, los contadores mayas actuales de Guatemala identifican ciertos días del año como las “autoridades” de ese año y cada año es regido por una suerte de cabildo de días (Tedlock, 1982: 100).

reconoce y la traza en el calendario (Schultze-Jena, 1950: 236, traducción mía).<sup>8</sup>

Su uso primigenio parece haber sido el descubrir y predecir el destino, carácter e inclinación moral de un recién nacido, interpretando el tonalli de su nacimiento. (figura 1.2) Es más, por englobar la personalidad de la persona, este tonalli se le quedaba por nombre a lo largo de la vida. Es la tradición iconográfica zapoteca de Monte Albán la que hasta la fecha ha producido la más antigua evidencia de esta costumbre, fechada, según las más recientes investigaciones, en el siglo IV a.C. (Cahn y Winter, 1993; Urcid, 2001: figura 1.3). El hecho de establecer el tonalli de un ser humano al tiempo de su nacimiento es un acto que tiene profundas consecuencias para su vida.<sup>9</sup> A partir de ese momento,

<sup>8</sup> “Ihr Zusammentritt in Reihen wird nicht als Menschenwerk sondern als eigenem inneren Ordnungstrieb entsprungen aufgefaßt. Sie stellen sich zu ihrer Zeit an ihrem Platze ein und lösen einander nach eigenen Gesetzen mit ihrer Aufgabe, *tequitl*, ab: “*iniquac onvetz intequiuh hin, yn ontequicauhque* = wenn ihre Arbeit vollbracht ist, wenn sie fertig mit ihrer Arbeit sind”, räumen sie einem anderen Tag den Platz. In diesem Sinne werden einmal die Tage einer Reihe *tequippaneque* genannt, “Die die Woche haben“ d.h. die für den Zeitraum von 13 Tagen (unserer Woche verglichen) bestimmt sind, als Schicksalsmächte über den Menschen zu herrschen. Der Mensch hat die Harmonie der Tagesfolgen nicht geschaffen, aber er erkennt sie und zeichnet sie nach im Kalender”.

<sup>9</sup> López Austin (1996: I: 217) lo identifica como una “entidad anímica”. Habita el cuerpo desde el nacimiento, o mejor dicho, a partir de la ceremonia en que se le da el nombre al niño: el franciscano fray Bernardino de Sahagún (1979, Libro 4, f. 3) señaló que si el nacimiento caía en mal signo, se podría esperar unos días para mejorar la suerte del niño: “Y si les parecía, passauan el bautismo a otro día: que fuesse de mejor fortuna, dentro del mesmo signo”. (Ibid., Libro 6, ff. 168v-169v). Aún en la actualidad, los contadores de Lachiriega recomiendan hacer la “presentación” del niño recién nacido en el día Lint (muy favorable) en caso de que naciera en un día problemático.





FIGURA 1.2 El tonalpouhqui (Sahagún, 1979, Libro 4, Cap. 14, f. 34v)



FIGURA 1.3 Monumento 3 de San José Mogote (Flannery y Marcus, 1983: 58)

para cualquier empresa significativa consultará a un especialista adivinatorio para determinar cuál es el momento propicio para llevarla a cabo y cuáles son los rituales que debe llevar a cabo para parar el mal o mejorar el resultado de dicha empresa.

En este estudio hablamos del aspecto mántico de los días, por lo que usaremos el antiguo término zapoteco *xiaa*, el cual hacía referencia a ello.<sup>10</sup> Con esto intentamos evitar la frecuente confusión entre la función mántica y la función calendárica de los días, que fue un derivado

<sup>10</sup> La traducción 'hado' es particularmente interesante, ya que constituye etimológicamente el cognado de latín *fatum*, la predestinación o el destino como poder divino que guía la vida.

<p>Xiquelachijnacòlanij, quelacobee pijzi.          Quelacobèlàapatào, quelacobèe pecàla.          Quelahuechijllaxiàa pèni quèe nizòo.          quelacobèequelaquijcha. Quelahuechijlla          peni quijcha</p>	<p>Oficios que tenían los sortilegos antiguamente de que vsauan en sus hechizerias, que eran sobre los agujeros. Poner los nombres a los niños. Declarar sueños, Sortear los casamientos, curar los enfermos y hechar suerte sobre su enfermedad.</p>
<p>Tochèla piàaya, xiàaya</p>	<p>Suertes echar sobre los casamientos</p>
<p>Tochijlla piàaya, xiàaya, tochèga piàaya,          tochèla piàa, toçòo piàaya, tònihuechijllaya          pèni quèe nizòo</p>	<p>Sortear para los que se querian casar. / Hadar lo venidero / Echar las suertes para los casamie[n]tos como hazian antiguamente / No[m]bre dar ò poner los sortilegos a los niños en su antigüedad.</p>
<p><i>Xiàa xiàa, xiàaya.</i> mio. <i>xiàalo.</i> tuyo.          tochijllaxiàaya Sortear el nombre el          sortilego.</p>	<p>Nombre ò nacimiento ò planeta ò fiesta ò signo, en que cada vno nacia, y era su suerte.</p>
<p><i>Xiàa, xipiàa, xinayàa, xihuechàa, xinechàa, xilanija, xique laçàcani, xiquelacòleni</i></p>	<p>Hado ventura de cada vno.</p>
<p><i>Xiàapaa, xiàayàge, xiàaquille, pitàopàa, pitòoquille, pitàayàge, pèaxiàa, etc.</i></p>	<p>Hado bueno.</p>
<p><i>Xiàaxinayàazij, xinayàyàa, xiàaxiñe, xiàatòla, xiàatèe, pitàoxiñe, pitàoyàa pitàozij</i></p>	<p>Hado malo y dicen pitao que es el que anda conmigo como el angel de guarda ò demonio.</p>

TABLA 1.1 El significado de *xiaa* según Córdova (1578)



posterior. En la tabla 1.1 reuní las entradas correspondientes a xiàa del *Vocabulario en lengua zapoteca* de fray Juan de Córdova (1578a).

Desde los tiempos más antiguos, el ciclo de 260 xiàa se combina con un segundo ciclo mántico, de sólo nueve dioses. Posteriormente, estos dos ciclos mánticos se articularon con el año solar para formar un calendario que permitió fechar los acontecimientos míticos-históricos.

Con el tiempo, el uso mántico del ciclo de 260 xiàa se fue extendiendo a todas las facetas de la vida. En realidad, los libros mánticos de la época posclásica contienen múltiples cuentas basadas en este ciclo, cada una diseñada y compuesta para ser usada por un especialista en determinada ocasión o para cierto fin específico, incluyendo la prescripción de los rituales pertinentes para propiciar o contrarrestar los efectos e inclinaciones pronosticados. En 1654, el cura de Sola, Gonzalo de Balsalobre, se quejó amargamente, desde su reprimida óptica católica, de que:

Este y otros maestros que allí ay, y en la lengua vulgar, y corriente se llaman Letrados, y Maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su Gentilidad, para lo qual han tenido libros y quaderos manuscritos [sic], [...] de donde con sortilegios sacan una variedad de sus respuestas mágicas, y agoreras; como para todo genero de caza, y para qualquiera pesca; para la cosecha de Maiz, Chile y Grana; para qualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se ha de curar; y para atajar los trabajos, y muertes, que no lleguen a sus casas; para el buen sucesso en las preñeces, y partos de sus mugeres; y para que

logren sus hijos; para los cantos de pajaros, y animales, que les son agueros; para los sueños, y su explicación, y el sucesso que han de tener en lo vno, y en lo otro; y para reparar los daños que les pronostican; finalmente para qualquiera cosa de que necessitan, ocurren a vno destos Letrados, ó Maestros: los quales echando suertes con treze maizes, en reverencia de los dichos treze Dioses, les enseñan á hazer horrendas idolatrias, y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños, y de gallinas, y pollos de la tierra, degollandolos, y roziando con su sangre treze pedaços de copale, ó incienso de la tierra, y quemandolo, y ofreciendolo en sacrificio al Dios de quien esperan el remedio de la necessidad que pretenden reparar: para lo qual hazen ayunas de veinte y quatro horas, á manera de los judaycos [...]. (AGN, Inquisición 445, ff. 392r-v).

En resumen, los libros eran instrumentos para hacer frente a las incertidumbres y crisis de la vida. A través de ellos, los especialistas encausaron las angustias e inseguridades de sus consultantes y canalizaron los principios morales de las sociedades mesoamericanas en recomendaciones prácticas.

Sólo unos cuantos libros han sobrevivido hasta la actualidad. La llegada española en Mesoamérica puso fin a la tradición de copiar y usar estos libros. Muchos fueron destruidos durante los siglos XVI y XVII; otros se perdieron con el paso del tiempo. Entre los libros que se salvaron hay un grupo de cinco libros con un contenido similar. Hoy está diseminado por Europa: el Códice Borgia y el Códice Vaticano B están ambos en el Vaticano, el Códice Cospi se conserva en la Universidad de Boloña, el Códice Fejérváry Mayer está en el Museo de

Liverpool y el Códice Laud se guarda en la Universidad de Oxford.<sup>11</sup> Este conjunto de documentos es conocido como el Grupo Borgia, por el ejemplar más famoso y artístico. Los libros constituyen espléndidos ejemplos del arte gráfico de la época posclásica; fueron elaborados en un estilo artístico llamado Mixteca-Puebla (definido en las obras de Henry B. Nicholson) por el área de donde provienen algunas de sus manifestaciones más espectaculares, principalmente plasmadas en libros pintados, cerámica, mosaicos, huesos tallados y frescos.

Sin embargo, el origen preciso de los miembros de este grupo es tema de un largo debate aún inconcluso. Hay consenso en cuanto a que provienen del área entre Tlaxcala y los Valles Centrales de Oaxaca, con una creciente preferencia por la Mixteca y sus alrededores por las similitudes entre ciertas convenciones gráficas de los códices Borgia, Laud y Fejérváry Mayer y las convenciones de la Mixteca. Además, otros dos documentos cercanamente relacionados —la sección mántica del Códice Porfirio Díaz y el llamado Fonds Mexicain 20— provienen sin duda de esta región. Por otra parte, se desconocen los detalles de su llegada a Europa, aunque es posible que arribaran a Italia en 1532 como regalos exóticos en el equipaje de fray Domingo Betanzos, el líder de los dominicos en la Nueva España, cuando éste fue a visitar al papa Clemente VII

<sup>11</sup> Hay otros libros mánticos del centro de México (el Tonalamatl Aubin, el Códice Borbónico) y de la Península maya (los códices Dresde, Madrid y París). En este capítulo me centraré en los del Grupo Borgia por su cercana relación con la región del actual estado de Oaxaca.

en la ciudad de Boloña. Testigo ocular de esta entrega fue el historiador italiano fray Leandro Alberti (1479-1552), quien los describió como “algunos libros muy bien pintados que parecen figuras jeroglíficas, por las cuales se entienden entre ellos, como nosotros hacemos por las letras” (Domenici y Laurencich Minelli, 2014: 171).<sup>12</sup>

Por otro lado, varias fuentes del siglo XVI nos describen con cierto detalle —claramente basadas en entrevistas directas con los practicantes— la cuenta de 260 posiciones y sus prácticas relacionadas. Para dar unos ejemplos, fray Juan de Córdova (1578b, véase apéndice 3.1) dedicó varios folios en su *Arte en Lengva Zapoteca* a una explicación de la cuenta entre los zapotecos de los Valles Centrales del periodo posclásico. Asimismo, dos libros de los doce que escribió fray Bernardino de Sahagún (1979, Libros 4 y 5) durante la segunda mitad del siglo XVI tratan la adivinación y los augurios entre los nahuas del centro de México. Además, varios autores han descrito continuidades en el presente, como el uso del ciclo entre los mixes del siglo XX (entre otros Miller, 1952; Carrasco, Miller y Weitlaner, 1961; Weitlaner y Weitlaner, 1963; Miller, 1966; Lipp, 1983, 1991; Duinmeijer, 1996, 1997; Rojas Martínez Gracida, 2014).

Sin embargo, debido a la desvinculación con su área de origen, el hermetismo de los libros y los prejuicios culturales resultantes de

<sup>12</sup> “[...] alcuni libri molto ben dipinti che pareano figure hieroglifici, per le quali intendevansi fra loro, come noi facciamo per le lettere”. Véase también Laurencich Minelli (2012).

la colonización, los investigadores de la época moderna tardaron en reconocer el género de los libros del Grupo Borgia y no fue hasta 1961 que el austriaco Karl Anton Nowotny (1904-1978) publicó su crucial estudio *Tlacuilolli*, en el que demostró definitivamente el carácter adivinatorio de las cuentas.<sup>13</sup> A su vez, debemos la correcta identificación de los dioses –y la definición del Grupo Borgia como grupo– a los estudios iconográficos del alemán Eduard Seler (1849-1922), cuyas interpretaciones astrales de las cuentas fueron, sin embargo, superadas por Nowotny. En los estudios actuales de estos libros, se suelen designar a los dioses y a los segmentos de la cuenta con sus nombres en la lengua náhuatl, aunque no hay certeza si ésta fue la lengua usada por los especialistas, ya que dentro del área Mixteca-Puebla hubo (y hay) también hablantes de lenguas otomangues como el mixteco, el chocho-popoloca, cuicateco y el zapoteco, para mencionar algunas.

También es costumbre entre los estudiosos usar los términos para los numerales y los signos en nahuatl o sus traducciones al español. Pero, existían términos propios para los numerales y signos en cada lengua de Mesoamérica. Hubo cierta variación semántica a lo largo de los siglos y a través de las regiones culturales de Mesoamérica en la serie de signos, incluso entre pueblos que compartían una misma lengua. Así, para el caso del nahuatl, el religioso Jacinto de la Serna (1987: 316) registró el nombre *Temetlatl* (“metate”) para lo que en otras partes se conoce como Zopilote. En Meztitlán se usó *Xilotli* (“jilote”) para Lagartija e *Iltan* (“su diente”) para Hierba (Acuña, 1986: 57). Estas variaciones se hacen más evidentes al pasar a la lista de los signos en otras lenguas. Esto no evitó que en el Posclásico tardío casi todos usaran la misma lista de logogramas para los signos. En la siguiente ilustración (figura 1.4) se representan los signos tal como se pintaron en el Códice Fejérváry-Mayer de la Mixteca.

<sup>13</sup> Fue Karl Anton Nowotny (1961) quien dio el cambio paradigmático para interpretar los códices mánticos mesoamericanos como documentos adivinatorios en vez de astronómicos o astrales. Después han sido, particularmente, Peter van der Loo (1987) y Maarten Jansen (1993; Anders y Jansen, 1993, 1994; Anders, Jansen y Reyes García, 1991, 1993), quienes han divulgado este paradigma. Actualmente esta posición está ampliamente aceptada (Boone, 2007). Anteriormente, y esporádicamente hasta en el presente, se pensó que la numerología de los libros mánticos tiene que ver con fenómenos astronómicos. Pero, aunque existe una sección dedicada a los movimientos aparentes del planeta Venus en los libros del Grupo Borgia, ésta no contiene ningún tipo de cálculos astronómicos (Díaz Álvarez, 2014). Véase también la crítica de Jansen y Pérez Jiménez (1983) a la identificación de un supuesto “aparato astronómico” en los códices mixtecos.

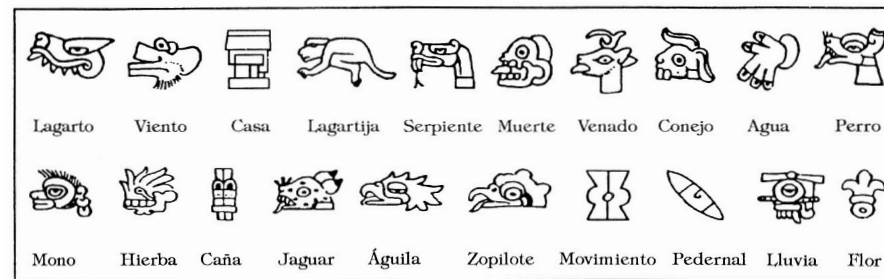


FIGURA 1.4 Los 20 signos (Anders *et al*, 1992b: 47)

Por constituir el uso e interpretación del ciclo mántico como un conocimiento especializado, los libros mánticos estaban en manos de especialistas, los “contadores de los tonalli”. Basados en la cuenta de 260 posiciones y sus ciclos básicos de 13 y 20, los contadores generaban un sinfín de subdivisiones y cuentas derivadas, cada una con un particular fin mántico y, a menudo, prescriptivo. Sin embargo, aparte de un conocimiento avanzado de las matemáticas del ciclo, estos especialistas necesitaban tener una inteligencia psicológica y una intuición emocional bien desarrolladas. Para comprender los libros mánticos es fundamental verlos no como compendios filosóficos, sino como los instrumentos de trabajo en las sesiones de consulta, una práctica que se desarrollaba —y en algunas regiones de Mesoamérica sigue desarrollándose— en la intimidad de una relación entre el adivino y su consultante.<sup>14</sup> Sin embargo, los cronistas religiosos del siglo XVI tenían poco acceso a este aspecto social y describieron el ciclo desde afuera, en términos descriptivos generales, a menudo con una mezcla de curiosidad y rechazo. Por más perspicaz que fuera un fraile de intereses humanistas, como fray Bernardino Sahagún, no dejó de ser un hombre con un acceso limitado a su uso y con la opinión de que esta cuenta “con toda diligencia se debe desarraigarse”. En el prólogo a su descripción del ciclo dice:

Estos naturales, de toda la nueva España: tuvieron, y tienen gran solicitud en saber el día, y hora, del nacimiento de cada persona: para adiuinar las

<sup>14</sup> Véase Rojas Martínez Gracida (2014) para un reciente estudio del contexto social de la adivinación.

condiciones, vida y muerte de los que nacían: los que tenían este oficio, se llamaban tonalpouhque: a los cuales acudían como a profetas, cualquier que le nacía hijo, hija: para informarse de sus condiciones, vida, y muerte. Estos adiuinos, no se regían: por los signos ni planetas del cielo: sino por una instrucción, que según ellos dicen se la dexó quetzalcóatl (Sahagún, 1979, Libro 4, Prólogo).

En el caso del tonalpoualli, los signos son parte de un legado cultural: Quetzalcóatl, el héroe civilizador de la Mesoamérica pos-teotihuacana, los dejó escritos sobre el curso imparable del tiempo. Un poco más adelante agrega:

Y este tonalpoualli —así reclamaron— era una invención de los dos llamados y nombrados Oxomoco y Cipactonal, quienes lo dieron a la gente. A Oxomoco pintaron como una mujer, y a Cipactonal como un hombre. Los tonalpouhque, embellecieron sus libros de los días con sus representaciones, las cuales pusieron en medio cuando los pintaron. Porque, así lo dicen, que allí se hicieron los señores de todo el tonalpoualli<sup>15</sup> (Sahagún, 1953-1982, Libros 4: 4)

Una de las más interesantes representaciones de estos patrones de la cuenta —arquetipos de los contadores mismos— viene de las Piedras

<sup>15</sup> Traducido de la versión en inglés por el autor. “Auh inin tonalpoualli, iuh mitoaya: yehuan intlanextil, yehuan quitemacaque, in omentin tenehualo, intoca oxomoco, ihuan cipactonal: in oxomoco cihuatl inic quicuiloaya: auh in cipactonal oquichtli: in tonalpouhque catca, in intonalamauh quiyollotiaya, in imixiptla inepantla quintlaliaya, inic quicuiloaya: ca iuh mitoaya; oncan tlatoque mochihua in ipan ixquich tonalpoualli”.

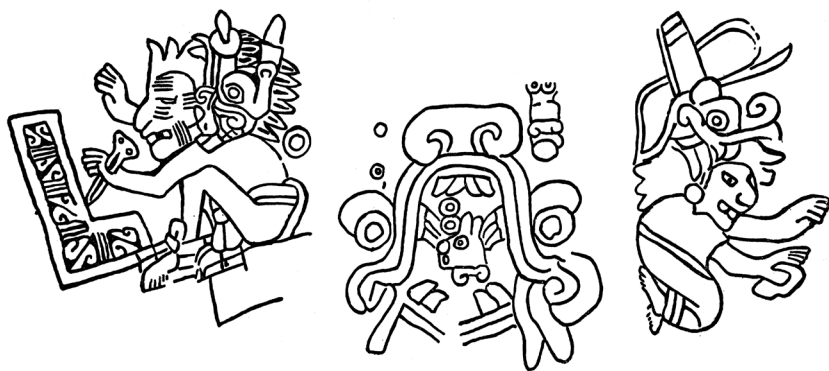


FIGURA 1.5 Piedra de los Reyes, Yauhtepec, Mor. (Nowotny, 1961: 53)

de los Reyes en Yauhtepec, Morelos (figura 1.5).<sup>16</sup> En este sitio, quizás usado para ciertas adivinaciones, tres grandes piedras forman un nicho ritual. En la piedra a la izquierda, Cipactonal (aquí llamado 1-Lagarto) está consultando un código mántico con la ayuda de un hueso agudo (quizás para seguir la cuenta, similar al *yad* judío para seguir la lectura del torá). En la piedra a la derecha está Oxomoco (aquí llamada Flor, sin numeral). Las dos piedras flanquean la piedra central

<sup>16</sup> Posiblemente, fray Jerónimo de Mendieta (1997: I: 210) refiere a este sitio en la leyenda sobre el origen de la cuenta de 260 posiciones: “Dicen que como sus dioses vieron haber ya hombre criado en el mundo, y no tener libro por donde se rigiese, estando en tierra de Cuernavaca en cierta cueva dos personajes, marido y mujer, del número de los dioses, llamado por nombre él Oxomoco y ella Cipactonal, consultaron ambos a dos sobre esto. Y pareció á la vieja seria bien tomar consejo con su nieto Quetzalcoatl”. El origen de esta versión parece ser la *Histoire du Mechique* (2002: 149), fuente muy temprano, o quizás ambas derivan de una fuente perdida en común (¿Andrés de Olmos?).

que tiene esculpida una cueva con el signo 2-Conejo. Nótese que los nombres 1-Lagarto y [13]-Flor representan el inicio y el final de la cuenta de las 260 posiciones, convirtiendo a los patronos en una suerte de “Alfa y Omega” mesoamericana. Tales parejas de dioses o númenes encontramos también en los códices mixtecos, aunque sin referencias directas a la cuenta mántica.<sup>17</sup>

Aparte de la adivinación mediante el ciclo de 260 posiciones, se ocupaban otras técnicas también. Una conocida técnica mesoamericana que perdura hasta la actualidad en varias regiones consiste en lo que se llama “echar los maíces”, en que la ubicación de las semillas caídas representa la constelación de fuerzas e influencias sobre la superficie del mundo. Otra antigua técnica que persiste entre los tlapanecas es “medir el brazo”. En algunas imágenes del siglo XVI podemos observar a Cipactonal y Oxomoco echando maíces o usando un mecate con nudos, indicando que su patronazgo abarcó todo tipo de técnicas adivinatorias y no sólo la interpretación del tonalpohualli.<sup>18</sup> De hecho,

<sup>17</sup> En el Códice Nuttall (19a-b) dos parejas con estos nombres caminan en la cumbre de Monte Negro, el sitio arqueológico donde los gobernantes de Tilantongo proyectaban el origen de su linaje. En el Códice Vindobonensis (32, 28-27, 2, 1) estas dos parejas participan en los actos de la creación. En estos casos, 1-Lagarto siempre es el hombre. Varias fuentes del centro de México invierten el género (Mikulska, 2015: 67-74).

<sup>18</sup> Sahagún (1979, Libro 1, Cap. 8) describe la adivinación con maíces, con el maíz echado en agua y con el mecate de nudos. Ruíz de Alarcón (1892: 185-194) describe los dos primeros y el medir el brazo. Loo (1983) describe la medición del antebrazo en la actualidad. Véase González Torres (2014) sobre la adivinación con maíz en general y Rojas Martínez Gracida (2014, Cap. 5) sobre la adivinación con maíz entre los mixes.



es probable que la práctica mántica prehispánica combinara distintas técnicas en una sola sesión y que especialistas individuales mostraran sus preferencias para emplear unas u otras técnicas.

Hubo numerosas maneras de conocer el “otro mundo” de donde provenían los signos. Sahagún (1979, Libro 5) registró decenas de posibles presagios en su gran recopilación de la cultura nahua. Córdova (1578b, apéndice 3.1) menciona varios observados entre los zapotecos. Recordemos además el uso del *nahualtezcatl* o “espejo mágico” en ese dramático último momento de la Conquista: mientras en el patio se peleó la última batalla de la ciudad, arriba, a espaldas de los templos, se reunieron los principales gobernantes del lago en un estado de desesperación. Consultaron el espejo mágico –grande y redondo– que llevaba el señor de Tacuba: “se oscureció el espejo que no quedó claro sino una partecilla de él, en que parecían [sólo] pocos macehuales”, anunciando de esta manera el fin de la era prehispánica (González Obregón, 2002: 180-182). Otra vía la constituyó la ingestión de sustancias psicotrópicas naturales (principalmente fenetilaminas o triptaminas contenidas en ciertos cactus, semillas, hojas y hongos) que permiten retirar el velo que separa el estado consciente cotidiano del mundo divino y entrar en contacto directo y muy personal con la metarealidad, el escenario transtemporal -donde diversas temporalidades se tocan- de los actores divinos.

Un aspecto adicional de la adivinación es el lenguaje esotérico y metafórico que lo puede acompañar: por tratarse de la descripción de otra realidad, se requiere de otro lenguaje. El sacerdote Hernando

Ruíz de Alarcón (1892, Tratado 5) nos ha dejado una fascinante descripción de las técnicas adivinatorias y sus invocaciones en nahuatl que durante las primeras décadas del siglo XVII se practicaban en lo que hoy es el área de Guerrero, Morelos y Puebla. Por ejemplo, en varias técnicas, la mano es el instrumento que genera los signos, por lo que debe ser invocada en su aspecto mágico:

[...] assi en estos dos generos de sortilegios [i.e. medir el antebrazo y echar los maíces] tienen sus conjuros, invocaciones, y encantos, con que conjuran y encantan los instrumentos de las suertes como son las manos, los dedos, inuocando sus Dioses gentilicos y encantando las pedreçuelas, o maices que tiran [...] tienen por euidente que la suerte echada sin inuocacion no surte, ni tiene su debido efecto, de modo que la mayor parte de la adiuinança atribuyen al conjuro, por cuias palabras estan persuadidos que los instrumentos cobran su deuida disposicion (Ruíz de Alarcón, 1892: 186).

Por lo tanto, los adivinos que medían el antebrazo recitaban algo como: *Tla xihualhuian, nooquichtihuan in macuiltonalleque, cemithualleque, tzo-neptzitzime* o “Ven, mis hermanos mayores, los Macuiltonalehqueh, los que poseen un patio, los del cabello de concha de nácar” (idem, p. 187). El antebrazo mismo fue llamado *nahualtezcatl*, “un espejo mágico” o un *chalchihuehcahuaztli*, “una escalera de jade”. Es interesante observar que en algunas invocaciones relacionadas con dolores de cabeza y de pecho, *Chiucnauhehecatl* o 9-Viento, nombre de Quetzalcoatl en los códices de la Mixteca– es el nombre del aliento del curandero. Estos nombres esotéricos de las cosas se conocían como *nahualtocaitl* en nahuatl y abundan en dicha obra.

Durante los siglos XVI y XVII y bajo la agresiva presión de la iglesia, el uso del tonalpoualli y otras técnicas y métodos adivinatorios comenzó a declinar –en algunas regiones más que en otras–, dejando hoy en día importantes continuidades entre los mixes de la Mixe baja y media, los zapotecos de Quiatoni y los zapotecos de los Loxicha y, por supuesto, entre los pueblos mayas de los altos de Guatemala. En lo que hoy es Oaxaca, el uso abierto de los nombres mánticos para las personas continuó hasta mediados del siglo XVII, como atestiguan numerosos documentos escritos en mixteco, zapoteco y chocho en que figuran cientos de personas con dichos nombres. Sólo después de 1650 comenzaron a prevalecer los apellidos españoles entre los macehuales, la gente común. Sin embargo, en la clandestinidad, los contadores de los tonalli en las regiones más apartadas seguían elaborando documentos con la cuenta mántica, aunque durante el siglo XVII pasaron de los dibujos a la escritura alfabética.

Durante la larga persecución por parte de la iglesia –un proceso que hoy en día no ha terminado del todo– las autoridades confiscaron de vez en cuando algunos de estos cuadernos. Como se verá más adelante, en los primeros años del siglo XVIII, el obispo de Oaxaca, fray Ángel Maldonado, confiscó y envió 101 cuadernos mánticos de contadores zapotecos de la Sierra Norte a España, donde hoy yacen en el Archivo General de Indias.<sup>19</sup> Estos materiales, conservados en los

<sup>19</sup> Véase los capítulos 5, 6 y 7 que discuten la investigación del obispo y los libros mánticos. En el volumen 3 se encuentra la transcripción del legajo que incluye los libros y los volúmenes 4 y 5 contienen reproducciones de ellos.

archivos, conforman, junto con los usos actuales, importantes, pero subestimadas fuentes para conocer el desarrollo de la cuenta de las 260 xiàa después de la Conquista y hasta hoy.

### *El cempouallapoualli o la cuenta de las veintenas*

Como se mencionó arriba, de un orden muy distinto fue la fijación del año solar aproximado de 365 días, el *cempouallapoualli*, el cual fue dividido en 18 periodos de 20 días y uno de 5 días al final.<sup>20</sup> A esta cuenta se le llamaba “la cuenta de las veintenas”. Los cronistas españoles señalaron que este ciclo natural o calendario no era asunto de especialistas adivinos, sino que de conocimiento general. Escribió Sahagún:

Y el calendario [...] sabíanle todos los satrapas, y todos los ministros de los idolos, y mucha de la otra gente popular, porque es cosa facil, y toca a todos. Empero la cuenta de la arte adiuinatoria [...], esta cuenta sabíanla solame[n]te los adiuinos, y los que tenían habilidad para deprenderla porque contiene muchas dificultades, y obscuridades (Sahagún, 1979, Libro 4, Apéndice, f. 78r-v).

Las subdivisiones de este calendario servían para ordenar las actividades públicas de las sociedades mesoamericanas, como la secuencia de las grandes fiestas religiosas, el cobro del tributo y el ritmo de los mercados. Esta función pública y abierta estaba en marcado contraste

<sup>20</sup> El término cempoallapoalli o cecempoallapoalli viene de los manuscritos de Sahagún: *Primeros Memoriales* (1997, Cap. 1, Par. 2, f. 250r), *Coloquios y doctrina christiana* (1986: 140-141); *Carta de Pedro de San Buenaventura* (Díaz Rubio y Bustamante García, 1983: 86-88).

con el carácter privado e individual del ciclo de 260 posiciones. Esta diferencia se marcó también en el carácter de los dioses que obraban en cada una: mientras que en las fiestas públicas los dioses se manifestaban actuando en dramas rituales presenciados por todo el pueblo, en la cuenta mántica figuraban como una suerte de númenes invisibles; como los poderes de los dioses.

Los 18 periodos de 20 días, o veintenas, de la región nahua son muy conocidos por el gran interés que los frailes tenían en el sistema que representaban (Motolinía, 1903, 1990: 29-31; Sahagún, 1979; Durán, 1995; Serna, 1987). Su atención se explica por el uso religioso del cempouallapoualli y su carácter público, ya que durante cada veintena o “mes”, como las llamaron, los señoríos nahuas organizaban grandes fiestas dedicadas a ciertas deidades. Para los religiosos católicos estas fiestas constituían una de las partes más visibles de la religión prehispánica, razón por la cual hicieron extensos estudios de ellas con el objetivo no sólo de escandalizar a sus lectores españoles (y así justificar la colonización), sino de poderlas reconocer y erradicar. No obstante este objetivo sesgado, sus investigaciones nos han proporcionado descripciones detalladas que permiten reconstruir las veintenas del cempouallapoualli. Por tratarse de un fenómeno ocurriendo en una extendida región, hubo cierta variación en los nombres y en el inicio del ciclo.

Damos aquí la secuencia y los nombres usados por los nonohualcas, nahuatl-hablantes del norte del actual estado de Oaxaca y sur de Puebla (Motolinía, 1903: Cap. 16: 37-38; Acuña, 1984a: II: 198-201)

1	<i>Tlacaxipehualiztli (Coailhuil)</i> Desollamiento de hombres (Fiestas de las serpientes)	10	<i>Tenahuatiliztli (Ochpaniztli)</i> Emplazamiento (Barrido)
2	Tozoztontli Vigilia pequeña	11	<i>Ecoztli (Pachtontli/ Teutleco)</i> Llegada (Pequeño pasle/ Los dioses llegan)
3	<i>Huey Tozoztli</i> Vigilia grande	12	<i>Pachtli (Huey Pachtli/ Tepeilhuil/ Coailhuil)</i> Pasle (Gran pasle, Fiesta de los cerros/ Fiesta de las serpientes)
4	<i>Tépopochtli o Tépopochhuiliztli (Toxcatl)</i> Sahumerio (Sequía)	13	<i>Quecholli</i> Pájaro con rico plumaje
5	<i>Etzalcualiztli</i> Consumo de etzalli	14	<i>Panquetzaliztli</i> Erección de banderas
6	<i>Tecuilhuil (Tecuilhuitontli)</i> (Pequeña) fiesta de los señores	15	<i>Atemoztli</i> Descenso de las aguas
7	<i>Huey Tecuilhuil</i> Gran fiesta de los señores	16	<i>Tititl</i> Recogimiento
8	<i>Miccailhuitzintli (Tlaxochimaco)</i> Pequeña fiesta de las muertes (Ofrenda de flores)	17	<i>Izcalli</i> Crecimiento
9	<i>Huey Miccailhuitl (Xocotl Huetzi)</i> Gran fiesta de las muertes (El fruto cae)	18	<i>Cihuilhuil (Atlacahualo/ Cuahuilehua/ Xilomaniztli)</i> Fiesta de mujeres (Cesación del agua/ Los árboles se enderezan/ Ofrenda de Xilotos)

TABLA 1.2. El cempouallapoualli nonohualca

Aparte de detalladas descripciones alfabéticas (a veces ilustradas), también existe una representación pictórica de las fiestas de cada una de las veintenas tal como se celebraban en Xochimilco en el Códice Borbónico (Anders, Jansen, y Reyes García, 1991: 51-58).

En su conjunto, estas fuentes forman una buena base para entender los muchos aspectos de las fiestas, desde reflexiones sobre la cosmología, distribuidores de riqueza, expresiones de poder e identidad étnica y de gremios, o sistemas de control estatal. Pero lo que está claro es que las fiestas eran eventos públicos que involucran comunidades enteras y que daban ritmo a la vida cotidiana en ellas.

El uso administrativo del cempouallapoualli era igualmente público. El reverso del Códice Azoyú 2 (figura 1.6) y su variante, el Fragmento Humboldt 1, de la provincia de Tlapa, indican de manera muy clara cómo este ciclo regía el pago del tributo al imperio mexica. Se lee la página desde abajo donde vemos un *calpixque*, o recaudador de tributo, quien recibió 5 tejuelas de oro (de tres formas distintas) y una jícara de oro en polvo en una veintena indicada por la cabeza del dios Xipe. El siguiente pago fue hecho en una veintena representada por la cabeza de Tlaloc; luego en una veintena identificada por dos ramas atadas en unos papeles de ofrenda, y finalmente, el último registro contiene una bandera. Haciendo la comparación con las emblemas para las veintenas en el Códice Tovar de aprox. 1585 (Kubler y Gibson, 1951), notamos que la cabeza de Xipe representa la veintena de Tlacaxipehualiztli, la cabeza de Tlaloc la veintena Etzalqualiztli (también Sahagún (1979, Li-

bro 2, Cap. 25 explica que durante el mes de “hazian fiesta a honrra de los dioses del agua o de la plujja; que llamauan tloaque”), la escoba a la veintena Ochpaniztli, “barrido” (Seler, 1960: I: 165) y la bandera a la veintena de Panquetzaliztli, que significa “erección de banderas”.

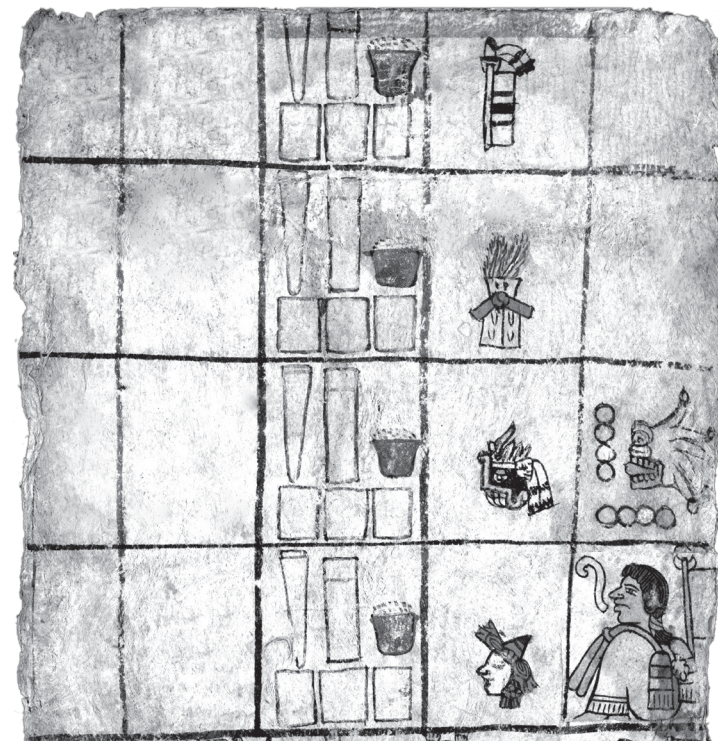


FIGURA 1.6 Uso administrativo del cempouallapoualli en el Códice Azoyú 2 (Vega Sosa y Oudijk, 2012)



De este ejercicio se puede concluir que el pago del tributo era entre cada 4 o 5 veintenas: de Tlacaxipehualiztli a Etzalqualiztli hay 80 días, de esta fiesta a Ochpaniztli hay 100, de Ochpaniztli a Panquetzaliztli hay otros 80 días y de esta veintena a Tlacaxipehualiztli hay 105 días (5 veintenas más los 5 días sobrantes del año). Un ritmo de pago similar se encuentra también representado en el Códice Mendoza (f. 18v) que dice, por ejemplo, sobre el pago de Tlatelolco que “daban de tributo de ochenta en ochenta días”, un patrón que siguió durante la Colonia.

Durante la época prehispánica y las primeras décadas de la época colonial, los mercados se hacían cada 5 o 20 días, basándose en el *cempouallapoualli*. Aun en 1579, el alcalde mayor de Meztitlán describió el sistema de los mercados de la siguiente manera:

De los nombres destes meses y días no usan ya, sino de los n[uest]ros; aun q[ue] en cierta manera de mercados -que son como ferias de veinte a veinte días que en algunas partes se hacen- parece que quieren aludir al número de sus dieciocho meses, con la misma c[uen]ta de aquellos cinco días “demasiados”, en la cual están tan diestros en toda la tierra, q[ue] los mercaderes que suelen acudir a los veinte días, cuando llega el t[em]po de los cinco días, vienen a los veinte y cinco días, sin errarse jamás. (Acuña, 1986: 57)

Mientras el calendario nahua fue ampliamente descrito, registrado y comentado por los religiosos y administradores españoles, tenemos muy poca evidencia de las versiones en Oaxaca durante la época colonial. El dominico Francisco de Burgoa (1989b: I: 289) lo menciona muy escuetamente en 1674, ya con un ajuste de bisiesto, en su des-

cripción de Yanhuitlán. En algunos pueblos mazatecos y chinantecos sigue en uso, también con un bisiesto intercalado cada cuatro años.<sup>21</sup> También persiste en algunas comunidades de la región mixe, articulado con el *tonalpoualli*, por lo que no tiene bisiesto (Lipp, 1991: 53-61).

Ha sobrevivido un registro de esta cuenta calendárica en zapoteco. Se trata de la primera hoja del libro 85a, confiscado por el obispado Francisco de Maldonado durante sus investigaciones de “idolatría” en la Sierra Norte (figura 1.7).<sup>22</sup> El calendario registrado comenzó el 23 de febrero de 1695 con la veintena llamada *tohuā* o “inicio”.<sup>23</sup> Es curioso que en esta cuenta la decimocuarta “veintena,” *zachi*, tenía 19 días, mientras que el último periodo, *quicholla*, tenía 6, para al final sumar los 365 días. Además, y como veremos más adelante, los zapotecos distinguieron entre la cuenta pública de 365 días, que llamaron *yza*, y la misma cuenta en un contexto adivinatorio, que llamaron *biye*. Este aspecto no nos sorprende, tomando en cuenta que es bien conocido que los nahuas también distinguían entre el uso calendárico y el

<sup>21</sup> Para el calendario mazateco, véase Weitlaner y Weitlaner, 1946; Boege, 1988; Doesburg y Carrera González, 1996; Penagos Belman, 1997; Carrera García, et al, 2012. Para el calendario chinanteco, véase Weitlaner, 1936; Schultz, 1955; Bevan, 1938; Oort, 2000.

<sup>22</sup> Para una discusión, un tanto compleja, de este calendario, véase Urcid, 2001: 85-88; Justeson y Tavárez, 2007: 25-34.

<sup>23</sup> En realidad quiere decir “boca”, pero como tal se utiliza para indicar el comienzo de cualquier cosa (CV 81v).

450

**Tablas I**

e	23	Febrevo	1	-to a hica
e	18	marco	2	-huilto
e	4	Agri	3	-pogag
e	24	Abvil	4	-to hua
e	14	marco	5	-yag gureo
e	3	jomio	6	-gabte na
e	23	jomio	7	-gola goo
e	13	Jollio	8	-che aq
e	2	Agosto	9	-gogata
e	22	Agosto	10	-go naa
e	11	Septiembre	11	-yaha
e	1	Octobre	12	-fina
e	21	Octobre	13	-zaha
e	10	Noviembre	14	-zaha
e	29	Noviembre	15	-zoruaq
e	19	Diciembre	16	-zetilla
e	8	Enevo	17	-yetho
e	28	Enevo	18	-go hui
e	17	Febrevo	19	-qui cho lla
e	23	Febrevo	20	-guaeai nij

15 1696 años

bigillia Samathie cij laça tohuã

FIGURA 1.7 Calendario zapoteco (AGN, México 882, Libro 85a, f. 1405r)

mántico. Así, el día calendárico era *ilhuitl* y la carga adivinatoria asociada a ese día era *tonalli* (Brundage, 1979: 19-20).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Sin embargo, Schultze-Jena (1950: 278, traducción mía) define el derivado *ilhuilli* como “lo que a uno le fue repartido como poder del destino por su día de nacimiento, la suerte del día, en el sentido bueno: destino afortunado, ventaja, preferencia, recompensa”, y *tonalli* como “signo en el sentido mántico general, como poder de destino del día nombrado por numeral e imagen (signo en el sentido restringido)”.

### El ciclo de 52 años

Al articular el año solar con la cuenta mántica se creó la posibilidad de fechar acontecimientos históricos en un ciclo llamado *xiuhpoualli* o “cuenta de los años” que se conformó por 52 *cempouallapoualli* o 73 *tonalpoualli*, y que entre los nahuas terminaba con el *xiuhmolpilli* o “atado de los años”. En el centro de México y en la Mixteca, la articulación consistía en marcar los años solares en el transcurso eterno del *tonalpoualli* y llamar a cada año solar por el día en que cayó la marca. Estos días se conocen como los “portadores” de los años. Su determinación no es al azar, sino siempre tienen una posición fija en el año solar y siempre distan 365 días entre sí. Entonces, si el portador fuera el primer día del año (teóricamente, podría ser cualquier punto fijo en el año) éste sería el nombre de todo el año. Si el año comenzara en el día 1-Caña, por razones matemáticas (o sea, adelantándonos 365 días) el siguiente año se nombrará 2-Pedernal, seguido por el año 3-Casa y así en adelante.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Existe una discusión sobre cuando comenzaba el año mesoamericano, pero realmente no importa para la explicación del ciclo mismo (Véase Prem, 2008: 86-89). Para calcular el nuevo numeral: en 365 días hay 28 ciclos enteros de 13 numerales y sobra un numeral, por lo que el nuevo numeral sube una posición. En 365 días hay 18 ciclos enteros de los 20 signos y sobran cinco, por lo que el nuevo signo avanza cinco posiciones. Después de cuatro años, los 4 x 5 sobrantes completan 20 por lo que se regresa al mismo signo (aunque con otro numeral).

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Caña	1	41	29	17	5	45	33	21	9	49	37	25	13
Pedral	14	2	42	30	18	6	46	34	22	10	50	38	26
Casa	27	15	3	43	31	19	7	47	35	23	11	51	39
Conejo	40	28	16	4	44	32	20	8	48	36	24	12	52

TABLA 1.3. El xiuhpoualli iniciando en 1-Caña

Los “portadores” se llaman *xiuhtonalli* en nahuatl y sólo pueden caer en cuatro de los signos. No obstante, mientras que los nahuas y mixtecos utilizaron los portadores Casa, Conejo, Caña y Pedernal, los zapotecos, cuicatecos y tlapanecos utilizaron Viento, Venado, Hierba y Movimiento. Esta segunda serie también fue usada en Monte Albán durante la época clásica. El nombre del año se distinguía mediante un signo especial. Iconográficamente había una diferencia entre los nahuas y los pueblos oaxaqueños: en los documentos nahuas se representaba el año o *xihuitl* a través de un cuadro, a menudo de color azul, alrededor del nombre, mientras que en el área de Oaxaca se utilizaba un símbolo que parece a una “A” y una “O” entrelazadas –léido *cuiya* en mixteco–, que en su origen representaba un tocado.<sup>26</sup> En Monte Albán también era un tocado pero de otro

<sup>26</sup> En dos documentos de la cuenca de Coixtlahuaca (el Códice Baranda y el Lienzo de Tulancingo), el signo es un nudo colocado de manera horizontal.

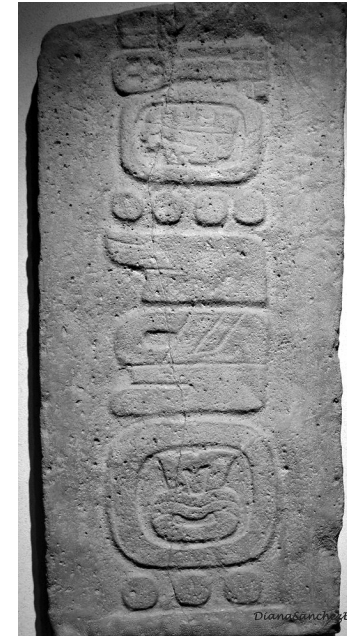


FIGURA 1.8 El día “coronado” en la Estela 12 de Monte Albán (Flannery y Marcus, 1983: 94)

tipo, dando en todo caso la idea del “día que gobierna” (figura 1.8). Había cierta variación en cuanto al inicio de este siglo: mientras los mixtecos iniciaron su xiuhpoualli en 1-Caña, los mexica iniciaron el ciclo en el año 2-Caña, año en que encendieron un gran Fuego Nuevo en la veintena de Panquetzaliztli.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> El comentarista del Códice Telleriano-Remensis apunta en 1-Conejo, 1506: “en este año se solían atar los años según su cuenta y por q[ue] siempre les hera año trabajoso la mudo Monteçuma a dos cañas”.

Ahora, la yuxtaposición del ciclo de 52 portadores con el ciclo de 260 posiciones hace posible fijar un evento dentro de un *xiuhpoualli* mesoamericano. Por lo mismo, la representación completa de una fecha consiste en dos elementos: el nombre del año y de la posición, y su uso formal es claramente histórico. Es notable la diferencia en cuanto a la anotación de fechas entre los documentos nahuas y las pictografías de Oaxaca. Para el historiador nahua la referencia fue el año, sin precisar el día en que tuvo lugar cierto evento. En consecuencia, es muy común que una fuente histórica nahua tenga la estructura de anales. Es decir, se agrupan los eventos que tuvieron lugar según el año en que ocurrieron. Por el contrario, en los documentos de la Mixteca y áreas vecinas se representa el año y el día en que algo sucedió.<sup>28</sup>

Obviamente, al usar las posiciones del *tonalpoualli* para fechar acontecimientos, se mantuvieron sus cargas mánticas. Por ejemplo, el día 3-Flor podría ser un día concreto en la historia que, a su vez, tenía una carga mántica que en la percepción mesoamericana era inseparable del día mismo. Una connotación similar tenían los años solares, como se evidenció en la proyección espacial de los cuatro portadores o *xiuh-tonalli* (las cuatro posiciones que pueden dar nombre a los años) alrededor de las comunidades humanas. Hay clara evidencia de este principio —aún vigente entre los quichés de Guatemala (Tedlock, 1982: 99-104)— para los años anteriores a la Conquista del islote de México,

<sup>28</sup> El sistema mixteco da una idea un tanto falsa de la precisión o unicidad de una fecha, ya que en cada año se repiten 105 nombres de días.

donde los portadores posaban en los puntos donde las cuatro principales calzadas llegaban a la orilla del lago. Los nobles que colaboraron con fray Bernardino Sahagún (1979, Libro 2, Cap. 27, f. 55v) en su obra señalaron que los años Caña estaban en Tetamazolco, el embarcadero de las canoas en la orilla oriente. Los años Pedernal se ubicaban en el norte, en un lugar conocido como Necocyxecan, probablemente en la calzada hacia Tepeyac. Los años Casa se encontraban en Atenchicalcan, el segundo puente sobre la calzada que salía hacia el Tlacopan. Y finalmente, los años Conejo estaban en Xoloco, el lugar donde Moteuhczoma recibió a Cortés en la calzada hacia Iztapalapa: “Estos [lugares] formaron parte de y llevaron juntos a los cuatro *xiuh-tonalli*: Caña, Pedernal, Casa, Conejo. Así van dando vueltas [y] van girando los *xiuh-tonalli*”.<sup>29</sup>

No solamente los *xiuh-tonalli* estaban distribuidos por los cuatro rumbos, sino también el mismo ciclo del *tonalpoualli*. En el Códice Borgia 27 encontramos un esquema en que el dios Tlaloc de la lluvia está distribuido por los cuatro rumbos (figura 1.9). En cada rumbo tiene otro

<sup>29</sup> La cita completa es: “In cemilhuhtl conpeoaltia yn aquj, tetamaçolco, ynic vccan vncan in tacitcatcan, tacito: yoan itocaiocan necoqujxecan: ynjc excan vncan yn aquja, yn atenchicalcan, ynic moteneoa atenchicalcan, ca vncan, oalcholoaia yn atl, yoan no vncan oalpopoliujaia yn ecatl: ynic nauhan aquja, vmpa xoloco, vmpa ontzonquiçaia, çan qujtoctiaia, çan qujujcaltiaia, yn nauhtetl xiuh-tonalli: yn acatl, in tecpatl, in calli, in tochtli, ynic tlaiaoaolotih, ynic momalacachotih, in xiuh-tonalli” (Sahagún, 1979, Libro 2, Cap. 27, f. 55v). La distribución general hacia los cuatro rumbos se menciona también en el Libro 7, Cap. 8. Véase también el esquema en la *Histoire du Mechique* (2002: 143).



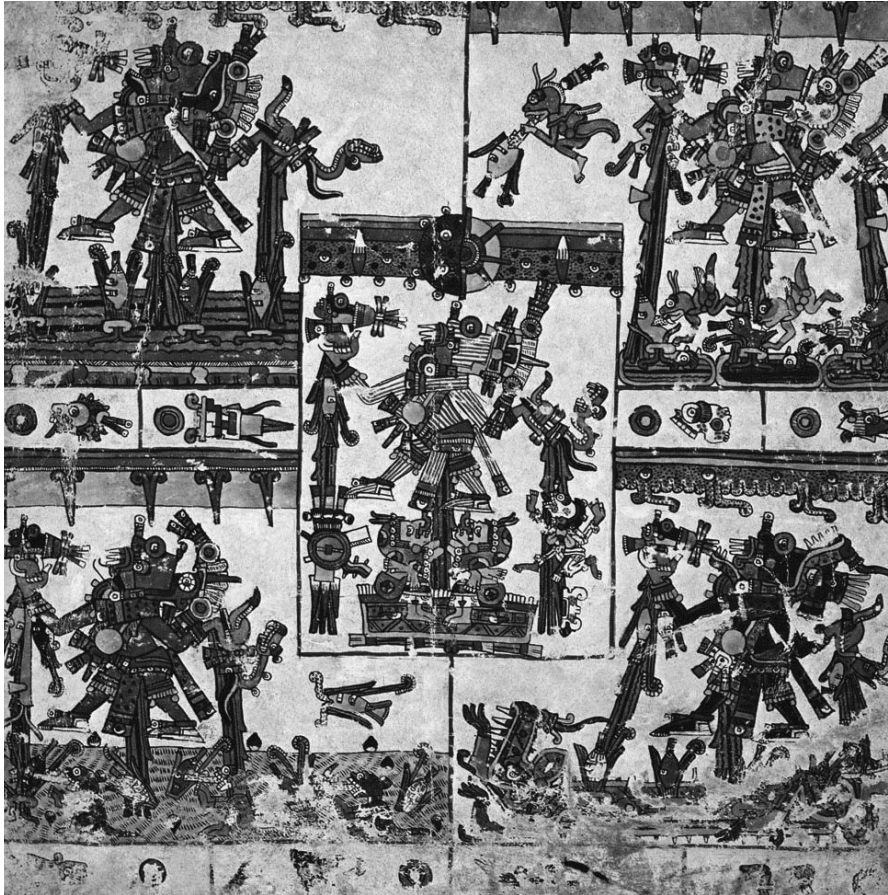


FIGURA 1.9 El dios Tlaloc en los cuatro rumbos en el Códice Borgia (27)

color y causa otros efectos sobre las cosechas. La distribución de los años es igual a la mencionada por los colaboradores de Sahagún, con los años Caña en el Oriente, Pedernal en el Norte, Casa en el Poniente y Conejo en el Sur.<sup>30</sup> Los 13 años ubicados en el Oriente son fértiles, permitiendo el buen desarrollo de la milpa. Los ubicados en el Norte pueden traer plaga a la mazorca. Los años del Poniente traen abundante agua y los del Sur significan el riesgo de un ataque de roedores.

Pero, además –y de manera independiente (o sea, no hay “fechas” aquí)– se mencionan en cada rumbo el xiàa inicial de una cuarta parte del ciclo de 260 posiciones: las 65 posiciones que inician en 1-Lagarto están en el Oriente; las que siguen –iniciando en 1-Muerte– están en el Norte; el tercer cuarto, iniciando en 1-Mono, está en el Poniente y las 65 posiciones iniciando con 1-Zopilote están en el Sur. Una sección paralela existe en el Códice Vaticano B 69. Aquí es importante enfatizar que los periodos de 65 xiàa, importantes en la cuenta zapoteca descrita por fray Juan de Córdova – en que estos periodos llevan el nombre de *cociño* (dios de la Lluvia) de acuerdo con lo representado en los mencionados códices–, no tienen ninguna relación natural con el ciclo del maíz, el cual depende, por supuesto, del año solar. Por lo mismo, la mántica aplica de manera azarosa a la suerte del maíz.

<sup>30</sup> Sólo se mencionan los años que inician los grupos de 13 años del xiuhlapoualli: 1-Caña, 1-Pedernal, 1-Casa y 1-Conejo. La forma del esquema hace pensar en las casas prehispánicas de cuatro cuartos alrededor de un patio, quizás el “apósito de cuatro cuartos” mencionado en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (2002: 29).

La diferencia formal entre los ciclos también se ve reflejada en su uso en los documentos pictóricos mesoamericanos. Así, el tonalpoualli se encuentra en todas sus formas en los códices mánticos del Grupo Borgia. En los documentos históricos de la Mixteca y alrededores era además común identificar con sus nombres mánticos o tonalli a los protagonistas de las historias pintadas. El cempouallapoualli aparece en el Fragmento Humboldt 1 y el Códice Azoyú 2 reverso, que tratan los pagos de tributo. Finalmente, el xihpoualli está representado en los múltiples códices históricos como los códices Bodley, Selden y Colombino de la Mixteca, o la Tira de la Peregrinación y la Tira de Tepechpan del centro de México.

### *El ciclo de los Nueve Señores*

Un ciclo especial lo conforman los Nueve Señores. Se trata de un ciclo independiente del tonalpoualli, con un origen propio y probablemente de gran antigüedad.<sup>31</sup> En la obra tardía y fragmentaria del tezcocano Cristóbal del Castillo (2012: 351), éste da los siguientes nombres para la serie: 1. (Xiuhteuctli)-Tletl (“fuego”), 2. Tecpatl (“pedernal”), 3. Xochitl (“flor”), 4. Cinteotl, 5. Miquiztli (“muerte”), 6. Atl (“agua”), 7, Tlazolteotl, 8. Tepeyollotli, y 9. (Tlalloc)-Quiahuitl (“llu-

<sup>31</sup> Como es sabido, en las primeras inscripciones mayas ya aparece un ciclo de nueve posiciones que acompaña a las demás cuentas.

via”).<sup>32</sup> En la obra del cura, teólogo y rector de la universidad, Jacinto de la Serna, éste escribe:

A cada uno destes días comenzando desde el primero, segun que comenzava la cuenta de ellos desde el primero davan vno de nueve acompañados, los quales decian, que gouernavan la noche, ó presidian en ella, sin tener mas duracion, que desde, que se ponía el Sol hasta que voluía á salir, y llamavan Señores, ó dueños de la noche. [...] á cada vno de los nombres destes nueve añidian [sic] este nombre Yohua, que quiere decir noche, y sale de Tlayohua, que significa anochecer (Serna, 1987: 345)<sup>33</sup>

En esta obra los dioses son: 1. Xiuhteucyohua, el dios del fuego; 2. Ytzteucyohua, el dios del cuchillo (carga mántica: malo); 3. Piltzintecyohua, el dios de la vida refinada (buenísimo); 4. Cinteucyohua, el dios del maíz (buenísimo); 5. Mictlanteucyoua, el señor del lugar de los muertos (bueno); 6. Chalchihuitlicueyohua, la diosa de los cuerpos de agua (buenísimo); 7. Tlatzolyohua, la diosa de las mujeres (malo); 8. Tepeyoloyohua, el señor del cerro y animales silvestres (bueno); y 9. Quiauhteucyohua, dios de la lluvia (buenísimo).

El ciclo es usado hoy en día por los contadores de los Loxichas y Coatlanes, en la Sierra Sur de Oaxaca, quienes lo ocupan para expresar las trecenas del ciclo de 260 xiàa (Carrasco, 1951; Weitlaner, DeCicco y Brockington, 1958; Weitlaner y DeCicco, 1962; Meer, 1990,

<sup>32</sup> Basada en lo que León y Gama recoge de la obra (Castillo, 2012: 350).

<sup>33</sup> Para una crítica a esta interpretación de *-yohua*, véase Thompson (1978).



2000; Mendoza Pérez, 2009; Cruz Santiago y Beam de Azcona, 2017; figura 1.10). Como veremos en el capítulo 9, los nueve nombres zapotecos son claramente paralelos a la serie prehispánica. Sin embargo, la articulación de esta serie con el tonalpoualli genera un problema matemático de origen, ya que 9 no es un cociente de 260: después de 28 ciclos de nueve dioses se llega a la posición 252 ( $28 \times 9 = 252$ ), sobrando 8 posiciones. En el Tonalamatl Aubin se combinan dos dioses

con la última posición de la cuenta, para poder iniciar la nueva cuenta en Xiuhteuctli. En la actualidad, los contadores de los Loxichas combinan dos dioses en la primera posición.

Otro importante aspecto mántico de la serie de los Nueve Señores es evidente en una tabla del Códice Borbónico que representa a los 52 xiuhtonalli con el Señor que le corresponde a cada uno. (figura 1.11)

8 Para mal informar) vino baliche ballete

1	Iquichorine	jacui	gabilia	
2	Ohuachi	besu +	xicoto	
3	Osucui	belache	jacabe	
4	Natobilia	belala	galleo	
5	Bichana	Bichana	belo	gabilia
6	Besu	belala +	xicauto	
7	Iquachi	belo	jacabe	
8	gosigo	belala	galleo	
9	Natorino	belachi	gabilia	
10	Iquichorine	besu	xicauto	
11	Oquito	matela	jacabe	
12	Osucui	belo	galleo	
13	Natobilia	belabe	gabilia	

FIGURA 1.10 Los Nueve Señores como xiàa en los Loxicha  
(Fotocopia Ron van Meer)

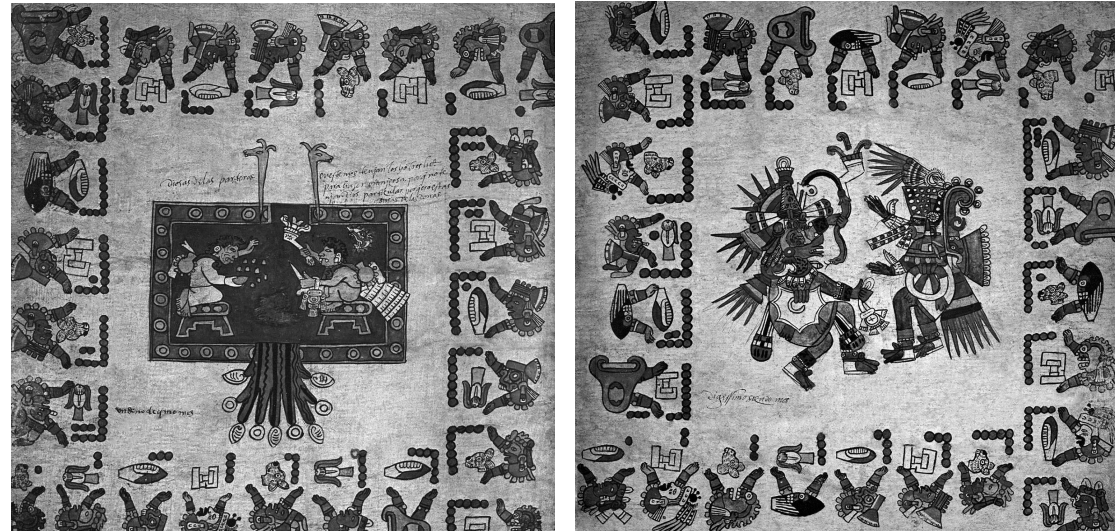


FIGURA 1.11 Los “Nueve Señores” gobernando los xiuhtonalli  
(Anders, et al, 1991: 186-187)

### 5. ¿Calendario o ciclo mántico?

La palabra mántica se deriva del griego *mantikē* y se refiere a lo relacionado con la *mantis*, el “adivino” o el “vidente”. Como ya vimos, la mántica abarca los procedimientos que tienen como objetivo revelar o descubrir conocimientos velados (incluyendo –pero no exclusivamente– los que están en el futuro) mediante la interpretación de signos. La interpretación de los signos se justifica con la idea de que existen correspondencias (*sympátheia* en términos de la mántica griega) entre las distintas escalas y aspectos del universo. Las interrelaciones y conexiones entre las escalas hacen posible obtener el conocimiento oculto: esta etiología existencial trata de descubrir lo desconocido partiendo de lo conocido. Lo humano se vuelve reflejo de lo divino, lo cercano de lo lejano, lo local de lo cósmico.

Por otro lado, un calendario es una cuenta sistematizada del paso de los días, agrupados en unidades superiores determinadas por los movimientos de la luna o del sol, utilizada para la organización cronológica de actividades. Es necesario tener un calendario para generar fechas, que son identificadores únicos (o cuasi únicos) para los días, que permiten ubicar un determinado evento en el transcurso del tiempo.

Según esta definición y como ya vimos arriba, el *cempouallapoualli* era en todos sentidos un calendario. También la identificación de los días mediante la anotación del *xiuhpoualli* y del *tonalpoualli* concuerda con la definición de una fecha, aunque es menester tener cautela

con lo que son las fechas “simbólicas”.<sup>34</sup> Sin embargo, parece mejor usar el término “cuenta mántica” o “cuenta adivinatoria” para el ciclo de 260 *xiàa* en su forma aislada: el *tonalpoualli* trata de las cargas adivinatorias asociadas a los numerales y los signos, así como de la carga mántica de cierta combinación de los dos dentro del ciclo de 260 *xiàa*.

Ambas cuentas, *tonalpoualli* y *cempouallapoualli*, fueron un punto de interés para los españoles desde el momento en que pusieron pie en las tierras mesoamericanas. Así, fray Bernardino de Sahagún (1979) dedicó su Libro 2 a las fiestas relacionadas con las veintenas que forman el *cempouallapoualli*, mientras que su Libro 4 relata las asociaciones adivinatorias que tenían los numerales y signos del *tonalpoualli*. Asimismo, todo el tercer tratado de fray Diego Durán (1995) trata el *cempouallapoualli* con sus fiestas, igual que ocho capítulos en los Memoriales de Motolinía (1903).

En el proceso de conocer el sistema mántico-calendárico, los frailes trabajaron de manera intensiva con informantes o colaboradores mesoamericanos. Uno de los resultados de esta colaboración es un grupo de documentos mixtos en los cuales los mesoamericanos pintaban y

<sup>34</sup> Las fechas simbólicas abundan en los documentos históricos mixtecos. Aunque tienen la apariencia de una fecha real, se trata de constructos en que se juega con el valor mántico o simbólico de los años y días (Jansen, 1988). La más conocida es Año 1-Caña, día 1-Lagarto, el cual juxtapone el primer año y el primer día para expresar la idea de ‘inicio’. Un problema que perdura hasta la actualidad es la dificultad de los investigadores en distinguir entre fechas históricas y fechas mánticas o simbólicas (cf. López Luján y Santos, 2012; Milbrath, 2010, 2013, 2015).

los frailes añadían comentarios a los dibujos. El Códice Telleriano-Remensis tiene en sus primeros siete folios dibujos de dioses que simbolizan las fiestas de las veintenatas, seguido por 18 folios de trecenas (faltan dos folios) con sus númenes y atributos (Quiñones Keber, 1995).<sup>35</sup> Todos están comentados por diferentes escribanos que explican, desde la óptica cristiana, el significado de las imágenes. Asimismo, los códices del grupo Magliabechiano contienen dibujos comentados de las cuentas mánticas y calendáricas (Batalla Rosado, 2002). Una de las fuentes más informativas es el Códice Tudela, el cual contiene detalladas explicaciones de varias cuentas mánticas (*Ibidem*).

Hay también un pequeño grupo de documentos cuyo objetivo es relacionar el cempouallapoualli y xiuhpoualli con el año juliano o gregoriano. También provienen del ámbito de los frailes. Por ejemplo, antes de 1549, fray Francisco de las Nava o un correligionario hizo un intento de transformar el cempouallapoualli nahua en un calendario civil aceptable dentro de la sociedad colonial (Motolinia, 1903: 48-53 [añadido al cap. 16]). Así, vació al calendario de su contenido religioso aparente, conservando sólo la estructura matemática e incluyó un bisiesto, fijando el inicio del año nahua en el día 1 de enero.<sup>36</sup> Lo representó en forma de una rueda, lo que lo hace un ejemplo de la continuidad de las ruedas cosmográficas medievales europeas (Oudijk y Castañeda de la Paz, 2010; Aveni, 2012; figura 1.12).

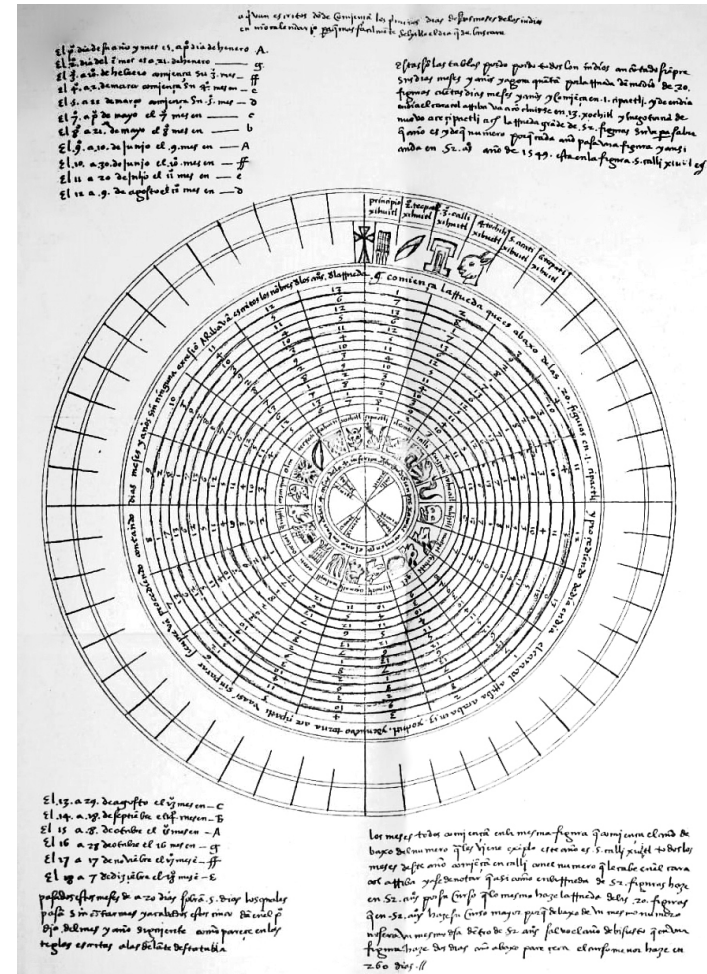


FIGURA 1.12 La rueda calendárica de Navas (Motolinia, 1903)

<sup>35</sup> Compárese la copia completa en el Códice Vaticano A (12v-33r).

<sup>36</sup> Para el texto de Navas, véase Acuña (1984b). Sobre el autor, véase Baudot (1996). Para una descripción más detallada, véase Díaz Álvarez (2013: 163-165).



El éxito de esta versión indocristiana era notorio y se llegó a pintar en la portería del convento de Cuauhtinchan (Mendieta, 1997, Libro 2, Cap. 14: 211). Sin embargo, más tarde Sahagún se molestó con este intento de “normalizar” el cempouallapoualli y dedicó el Apéndice de su Libro 4 (1576) a criticar la rueda de fray Francisco de las Navas. Su correligionario Jerónimo de Mendieta también lo conoció: “Este calendario sacó cierto religioso en rueda con mucha curiosidad y subtileza, conformándolo con la cuenta de nuestro calendario, y era cosa bien de ver; y yo lo ví y tuve en mi poder en una tabla más ha de cuarenta años [o sea antes de 1556] en el convento de Tlaxcala” (Mendieta, 1997, Libro 2, Cap. 14: 211). Comenta que, sin embargo, “fue mandado que el tal calendario se extirpase del todo”. No obstante este revés, el interés de los cronistas por las ruedas explicativas siguió vivo y encontró su auge en la obra del historiador y coleccionista Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1753), quien tenía nueve de esas ruedas en su posesión.

Estas obras de los frailes y otros interesados producidas durante el periodo virreinal son fundamentalmente diferentes a los códices y libros mánticos mesoamericanos, aunque parecen tratar los mismos temas. La función de las obras indígenas es adivinatoria, para un público mesoamericano, mientras que la de las ruedas de los frailes es explicativa, para un público español. Obviamente, no se puede ignorar o negar la importancia de la información proporcionada por los religiosos católicos durante la colonia. Sin embargo, hay dos razones para tener mucho

cuidado al utilizar su información: 1) fue producida desde un ambiente hostil hacia el objeto de estudio y 2) corresponde a un interés distinto: la explicación de su funcionamiento y no de su uso. Por otro lado, es probable que las versiones adaptadas para el año bisiesto hayan tenido cierto éxito entre los pueblos mesoamericanos (por ejemplo, el calendario mazateco actual incluye un bisiesto), por lo que también es necesario tener cuidado con la proyección de información de las fuentes mesoamericanas de 1550 en adelante hacia el pasado prehispánico. Todos estos aspectos indican que se requiere de un análisis filológico crítico de cada fuente misma y de la información que proporciona.

Los europeos que conquistaron Mesoamérica tenían opiniones y actitudes diversas ante el amplio uso de la adivinación dentro de las religiones mesoamericanas. En la tradición europea, y según los primeros tratados sobre el tema procedentes del siglo XIV, se criticó a la adivinación en general como un abuso de los privilegios divinos. Tener conocimientos secretos y ver el futuro eran prerrogativas de Dios. Es decir, no se desacreditó la efectividad de la adivinación, pero se cuestionaba la moralidad de su uso. Por supuesto, el abuso de los privilegios divinos era, desde la mordida a la manzana, el terreno de la seducción diabólica, por lo que la adivinación fue a menudo relacionada con la influencia del demonio. De manera concisa, se suponía que no por nada que Dios había escondido este conocimiento a nuestros ojos.

Sin embargo, la astrología, basada en la analogía o correspondencia entre los movimientos en el firmamento y la vida terrenal (*quod est*

*inferius est sicut quod est, superius et quod est superius est sicut quod est inferius ad perpetranda miracula rei unius* en las palabras de Hermes Trismegistus en la *Tabla de Esmeralda*<sup>37</sup>), estaba generalmente fuera de la condena moral. Esto se debía a que la astrología se basaba en el estudio del firmamento creado por Dios y a que se percibió la correspondencia entre cielo y el ser humano como meramente descriptiva, y no causal, salvando de esta manera el libre albedrío del hombre (y por lo tanto su responsabilidad) y la omnipotencia divina, partes fundamentales del dogma de la iglesia (así también defiende Sahagún la astrología europea de su época).

Confrontado con el ciclo de 260 posiciones, fray Bernardino de Sahagún reconoció la similitud funcional entre la astrología y el ciclo mántico en querer descifrar “las inclinaciones naturales” de los hombres.<sup>38</sup> Sin embargo, condenaba el ciclo mesoamericano precisamente porque no estaba basado en un ciclo “natural”:

Estos adiuinos, no se regian: por los signos, ni planetas del cielo: sino por una instrucción, que segun ellos dizen se la dexo quetzalcovatl [...] Esta

<sup>37</sup> “Lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo, para lograr los milagros de la cosa única”. La *Tabla de Esmeralda* es un breve texto hermético que aparece por primera vez en la obra de filósofos árabes. Se convirtió en el fundamento de la filosofía hermética y alquimista. En el occidente aparece por primera vez en latín en *Secretum Secretorum*, una traducción de aprox. 1140 de la obra árabe conocida como *Kitab Sirr al-Asar* (quizá 630-800 d.C.).

<sup>38</sup> Incluso, Sahagún usó la terminología de la astrología que él llama “judicial” (“signo”, “casa”, etc.) para describir el ciclo. La astrología judicial, a diferencia de la astrología mundana, se centra en el individuo y proporciona predicciones para la vida de una persona y el momento adecuado para llevar a cabo una tarea.

manera de adiuinancia: en ninguna manera, puede ser licita: porque ni se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa ninguna natural, ni su circulo: es conforme al circulo del año. (Sahagún, 1979, Libro 4, Prólogo)

De hecho, la mántica era ampliamente usada por los europeos en la época de la Conquista. Recordemos tan sólo a Blas Botello, que viajaba en el ejército de Cortés. Escribe Bernal Díaz del Castillo poco después de la muerte de Moctezuma cuando deciden huir de la ciudad en la Noche Triste:

Y además de esto estaba con nosotros un soldado que se decía Botello, al parecer muy hombre de bien y latino, y había estado en Roma, y decían que era nigromántico, otros decían que “tenía familiar” [i.e. pacto con el diablo], algunos le llamaban astrólogo; y este Botello había dicho cuatro días había que hallaba por sus suertes o astrologías que si aquella noche que venía no salíamos de México, que si más aguardábamos, que ninguno saldría con la vida [...]. [...] se hallaron en una petaca de este Botello, después que estuvimos en salvo, unos papeles como libro, con cifras y rayas y apuntamientos y señales, que decía en ellas: “Si me he de morir aquí en esta triste guerra en poder de estos perros indios.” Y decía en otras rayas y cifras más adelante: “No morirás.” Y tornaba a decir en otras cifras y rayas y apuntamientos: “Sí morirás.” Y respondía la otra raya: “No morirás.” Y decía en otra parte: “Si me han de matar, también mi caballo.” Decía adelante: “Sí matarán.” Y de esta manera tenía otras como cifras y a manera de suertes que hablaban unas letras contras otras en aquellos papeles que era como libro chico. Y también se halló en la petaca una natura como de hombre [i.e. un falo], de obra de un gеме, hecha de baldrés, ni más ni me-

nos, al parecer de natura de hombre, y tenía dentro como una borra de lana de tundidor. (Díaz del Castillo, 1992, Cap. 128: 255 y 258).<sup>39</sup>

Huyó con los españoles en esta misma noche, pero como Bernal Díaz del Castillo observó secamente: “Al astrólogo Botello no le aprovechó su astrología, que también allí murió con su caballo” (Ibid. p. 258). Los españoles llevaron a la Nueva España varias técnicas adivinatorias, entre ellos el popular “conjuro de habas”, similar a la de echar los maíces, y la quiromancia (la lectura de la mano).<sup>40</sup> Sin embargo, no parecen haber adoptado técnicas mesoamericanas. En un raro caso de reciclaje, un *nahualtezcatl* muy similar o quizá idéntico a él que poseía el señor de Tacuba fue usado supuestamente en la década de 1580 por el científico inglés John Dee, consejero de Isabel I, reina de Inglaterra, para recibir mensajes de varios ángeles en un lenguaje oculto. Sin embargo, para la iglesia su práctica —para la cual el inglés tiene una palabra intraducible “*scrying*”— rayaba con lo permitido (Whitby, 1981: I: 138-141; Harkness, 1999: 30).<sup>41</sup>

Por otro lado, hay amplia evidencia que la astrología europea atrajo la atención de los adivinos mesoamericanos. Una clara evidencia la encontramos en el Códice Mexicanus, en que se copiaron tablas

<sup>39</sup> Algunos vocablos antiguos: *geme* es la distancia que hay entre la extremidad del pulgar a la del índice apartado el uno del otro todo lo posible y *baldrés* es la piel de oveja curtida, suave y endeble, empleada especialmente para guantes.

<sup>40</sup> Por ejemplo, Campos Moreno (2004) y Peña (2004).

<sup>41</sup> Los autores avisan que no existe evidencia documental de que el espejo de obsidiana estaba en posesión de John Dee y que este dato podría bien ser una “leyenda urbana”.

astronómicas y astrológicas europeas: las primeras doce páginas están dedicadas a un calendario perpetuo europeo y a su relación con el cempouallapoualli (Mengin, 1952; Castañeda de la Paz & Oudijk, 2019; figura 1.13) El mismo documento muestra la relación entre el calendario, la astrología, la mántica y la medicina europea, mediante una tabla de sangrado, otra de los humores y un hombre de venas. De manera similar, los libros de Chilam Balam contienen complejos tratados calendáricos alternados y mezclados con largos discursos astrológicos y médicos (véase Bricker & Miram, 2002).

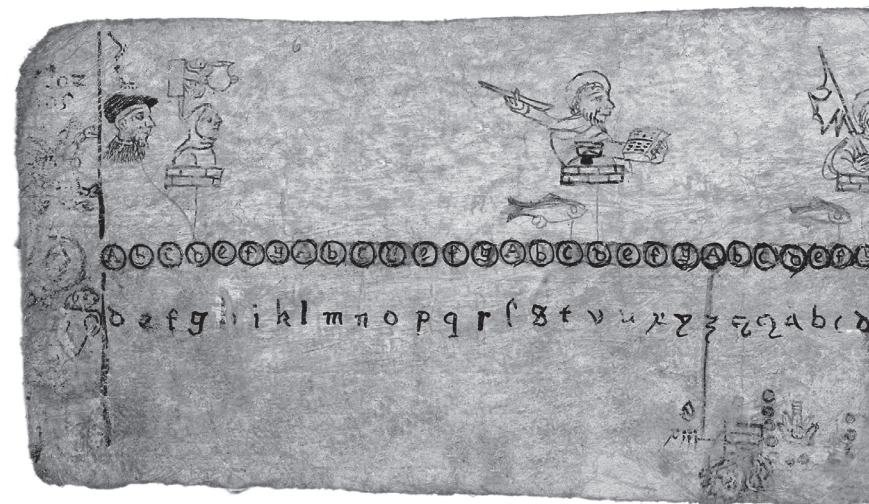


FIGURA 1.13 Calendario perpetuo con el cempouallapoualli en el Códice Mexicanus, lámina 6 (Castañeda de la Paz y Oudijk, 2019)



Los especialistas de los libros mánticos zapotecos, o *cólanij*, seguramente tenían un interés similar por los sistemas adivinatorios y calendáricos europeos. De hecho, en varios libros encontramos anotaciones o textos que lo demuestran. Los especialistas probablemente buscaban información que podía innovar en su propio sistema mántico. No hay que olvidar que los cólanij sabían leer y escribir, capacidades que no solamente los ponían en un grupo privilegiado en la sociedad zapoteca colonial, sino que también les daba acceso a textos europeos. Es en ese contexto en el que tenemos que considerar los libros mánticos zapotecos. Este fenómeno se puede observar incluso en la actualidad, en que ciertos adivinos zapotecos usan “El Oráculo, o sea el Libro de los Destinos”.

### *Los libros mánticos*

Los libros mánticos del Grupo Borgia no contienen narrativa, sino por lo general sólo tablas gráficas y esquemas. Con excepción de Códice Borgia 29-46, estos libros no se prestaban para una lectura secuencial, sino sólo para la consulta: al presentarse el consultante, el adivino acudía a la sección a propósito de la situación que le fuera presentada. Por ende, hay varias secciones<sup>42</sup> de temática variada en cada libro. Los cinco libros del Grupo Borgia tienen secciones en común, pero también secciones particulares en cada uno. Además, la secuencia de las

<sup>42</sup> Preferimos evitar el término “capítulo” por sus connotaciones con la narrativa.

secciones es distinta en cada libro. Esto se debe probablemente a que los contadores, al encargarse de un nuevo libro, mandaban copiar aquellas secciones que más le convenían de otros libros ya existentes.

Ahora bien, el conjunto de secciones no conforma una unidad de coherencia escolástica; no representa un modelo único o integrado del universo. Más bien, cada sección es una composición gráfica diferente, en la que a veces se incluye iconografía representativa del tema de la sección, pero acompañada por elementos de un repertorio básico común (dioses, temas como templos, árboles, direcciones, etc., y símbolos mánticos). El resultado es una colección de esquemas mánticos que corresponde a una práctica de “diagnóstico y terapia”, no a la enseñanza de una “verdad o filosofía única”.

El cuidadoso estudio de los libros puede explicar la estructura de las cuentas representadas en cada sección y determinar –en la mayoría de los casos– el tema.<sup>43</sup> En el siguiente apartado reviso sólo algunas de las secciones más comunes. Otras serán descritas a lo largo de este libro.

### *Las veinte trecenas*

Una sección típica consiste en la representación de una cuenta cíclica que suele ser la de 260 posiciones o alguna de sus partes constituyentes (13 numerales o 20 signos). La más básica –y probablemente más antigua– fue la división del ciclo en veinte trecenas. Por ejemplo,

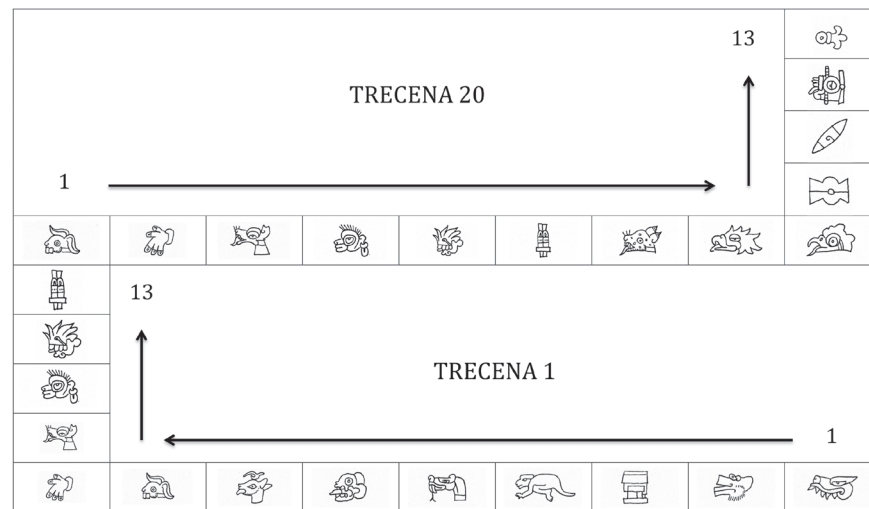
<sup>43</sup> En este apartado sigo en su mayor parte las interpretaciones de Nowotny (1961) y de Jansen (1993; Anders y Jansen, 1993, 1994; Anders, Jansen y Reyes García, 1991, 1993).



Trecenas  
11-19



Trecenas  
2-10



ESQUEMA 1

FIGURA 1.14 Las veintenas de [1]-Lagarto y [1]-Conejo en el Códice Borgia 61

la sección para conocer la inclinación moral del recién nacido (códices Borgia 61-70 y Vaticano B 49-68) representa las veinte trecenas del ciclo de 260 posiciones (figura 1.14): la primera trecena inicia con [1]-Lagarto; la segunda comienza con [1]-Jaguar; la tercera inicia con [1]-Venado, etc. hasta la última trecena, la cual inicia con [1]-Conejo. Cada trecena ocupaba una página, por lo que no había necesidad de anotar los numerales: la posición de los signos en la página revela inmediatamente el numeral (Esquema 1).

Cada trecena está acompañada por una imagen que incluye el dios que gobierna la trecena –a menudo sentado en un trono para reforzar

la idea del gobierno; más adelante los enumeraré– y varios símbolos y metáforas mánticos: un manojó de flechas, una olla con joyas de jade, un corallillo, etc. En el Códice Vaticano B, a estos dioses se les representa como bultos sagrados, poderosos contenedores de la energía divina de cada dios. Algunos símbolos son recurrentes –como los antes mencionados–, otros únicos o raros. Frecuentemente, los objetos se encuentran de cabeza o rotos, incluso sangrando, lo que parece indicar un valor negativo. El significado de estos símbolos es hoy en día frecuentemente una incógnita, pero algunos indican sin duda la carga mántica (la predicción), mientras que otros representan las ofrendas

que tienen que presentarse o actos rituales que deben ejecutarse para contrarrestar la influencia mala (la prescripción).

Algunas veces es posible conocer la carga mántica de los símbolos; un ejemplo es el insecto rojo que aparece con frecuencia en las imágenes del Códice Borbónico procedente del centro de México (en las trecenas 1-Venado, 1-Hierba, 1-Serpiente, 1-Pedernal, 1-Movimiento, 1-Casa, 1-Agua y 1-Águila) y sobre el cual fray Bernardino de Sahagún (1979, Libro 5, Cap. 8) escribe: “Se tenía por augurio al pinahuiztli. Es como una araña bermeja, roja. Cuando entraba a la casa de alguno y éste lo veía, o quizá lo atajaba en el camino, decían que ya venía la enfermedad, o quizá algo le sucedería; quizá alguno le armaría pleito, algo con lo que le diera vergüenza”.<sup>44</sup> Existe una clara relación entre el animalito y el concepto de la vergüenza, el desprestigio por un acto social fallido. Parece entonces posible interpretar el pinahuiztli en el Códice Borbónico como un anuncio de una posible vergüenza. Por otro lado, en el Grupo Borgia de rumbos oaxaqueños no aparece el pinahuiztli; en su lugar es frecuente ver al corallilo, a menudo asociado con Tlazolteotl o el pene del hombre, lo que parece indicar que representa el peligro del vicio y transgresión sexual.<sup>45</sup> Sin embargo, no hay fuente que lo confirme.

<sup>44</sup> “Netetzanhuiloya in pinahuiztli. Yuhquin tocatl tlatlauhqui,tlatlactic. In icuac aca, ichan calaqui, in quitta, anozo utlica quiyacanamiqui, quitoa ye huitz cocoliztli, anozo ye itla conmonamictiz; azo ye aca conahuaz, itla ic compinauhtiz”. Nótese la relación entre *pinahuiztli* y *pinahua*, “tener vergüenza” y *pinahuia*, “avergonzar a otro”.

<sup>45</sup> Desafortunadamente, no hay ninguna fuente que nos pueda confirmar esta interpretación, aunque parece probable por el contexto en que ocurre.

El cuidadoso análisis de las fuentes permite reconstruir el significado de varios símbolos (Anders y Jansen, 1993: 81-155). Confrontado con las preguntas de su consultante, el adivino identificaba la trecena que correspondía al día de nacimiento de la criatura y con base en las imágenes construía su lectura de la inclinación del recién nacido.<sup>46</sup> Esta lectura, bien o mal, era a la vez un autoritativo consejo moral sobre la necesidad de ser humilde frente a los dioses y de mortificarse en devoción. En su texto sobre la adivinación nahua, Sahagún insiste en esta ética:

Aunque, en naciendo vna criatura, tuuiese caracter bien afortunado: sino hazia penitencia, y si no se castigaua, y si no sufría los castigos: que se le hazen y las palabras zelosas, y asperas, que se le dan: y si es de mala criança, ni anda en camino derecho: pierde todo quanto auja merecido, por el buen signo, en que nacio” (Sahagún, 1979, Libro 4, f. 2vta).

Aquí es forzoso insistir que la interpretación de las imágenes en los códices mánticos no genera una única lectura fija, sino que constituyen herramientas gráficas con que el adivino generó –dentro de ciertos límites semánticos– su respuesta, siempre en el contexto de la información complementaria y adicional que poseía del consultante, como su edad, sexo, comportamiento social previo, estado de ansiedad, y todo

<sup>46</sup> Existe notable coincidencia entre las series de trecenas del centro de México y del Grupo Borgia. Curiosamente, el tezcocano Cristóbal del Castillo (2012: 351-368) y el religioso Jacinto de la Serna (1987: 346-349) incluyen una serie de veinte trecenas distintas a las representadas en las fuentes conocidas.

lo que resultara de la conversación introductoria. Por lo tanto, cualquier trabajo interpretativo actual tendría la limitación de sólo poder estudiar la guía gráfica y de identificar la semántica de los símbolos, pero nunca podría reproducir las respuestas particulares que el adivino en cada caso dio. La cuenta de las trecenas continúa en uso entre los mixes y entre los zapotecos de Quiatoni.

*Cinco veces 4 trecenas*

La estructura de las veinte trecenas fue la base para cuentas más complejas. Por ejemplo, el Códice Vaticano B inicia con una sección “in extenso” en que se despliegan las 260 posiciones del ciclo (figura 1.15). Distribuidas sobre ocho páginas se encuentran desplegadas cin-



FIGURA 1.15 Tabla “in extenso” del Códice Vaticano B (1-2)

	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
TRECENAS 18-20														17
TRECENAS 14-16														13
TRECENAS 10-12														9
TRECENAS 6-8														5
TRECENAS 2-4														1

ESQUEMA 2



co filas de 52 posiciones, ( $5 \times 52 = 260$ ). Cada fila abarca cuatro trecenas ( $4 \times 13 = 52$ ).<sup>47</sup> Cada dos páginas abarcan una trecena, así que, al abrir el libro, el adivino siempre tenía una trecena completa a la vista. La cuenta inicia en la esquina inferior izquierda de la primera página con la posición [1]-Lagarto. Al recorrer las cuatro trecenas de la fila inferior (terminando con 13-Hierba), regresa la cuenta a la primera página, para recorrer la segunda fila de abajo, iniciando con [1]-Caña. No había necesidad de anotar los numerales, ya que la ubicación de los signos en la fila revela inmediatamente el numeral. Las posiciones iniciales de cada bloque de 4 trecenas son: 1-Lagarto (1a trecena), 1-Caña (5a), 1-Serpiente (9a), 1-Movimiento (13a) y 1-Agua (17a) (véase la primera columna vertical en el Esquema 2). Esta subdivisión de los 260 xiàa en cinco grupos de cuatro trecenas era muy común y estructura muchas de las secciones en el Grupo Borgia.

Ahora, cada una de las 52 columnas está acompañada por dos imágenes mánticas: una abajo y otra arriba de la columna. La primera columna tiene abajo un sacerdote vestido de azul. El hombre está sobre un cuerpo de agua. En la parte de arriba se dibujó un pájaro con una flor en sus garras dentro de un templo. El uso o tema preciso de esta tabla es desconocido. Existen secciones paralelas en los códices Cospi 1-8 y Borgia 1-8. En estos dos documentos se marca, en la tabla misma y mediante pequeñas huellas de pies, una subdivisión

<sup>47</sup> Esta es la subdivisión más común de las 260 posiciones. Aún hoy en día, es usado por los contadores de los Loxicha, aunque ellos lo expresan mediante el ciclo de los Nueve Señores.

del tonalpoualli en bloques de  $9 \times 9$ ;  $7 \times 7$ ;  $9 \times 9$  y  $7 \times 7$  posiciones ( $81 + 49 + 81 + 49 = 260$ ), cuyas posiciones iniciales son: 4-Lagartija, 7-Serpiente, 4-Jaguar y 7-Águila. La función mántica de esta subdivisión es desconocida.

### *Los Nueve Señores*

Las cuentas de trecenas mencionadas anteriormente se articulaban con el vetusto ciclo de los Nueve Señores. Así, los códices Borgia (14), Vaticano B (19-23) y Fejérváry-Mayer (2-4) enumeran a los Nueve Señores (figura 1.16). Los dioses son representados como devotos llevan-

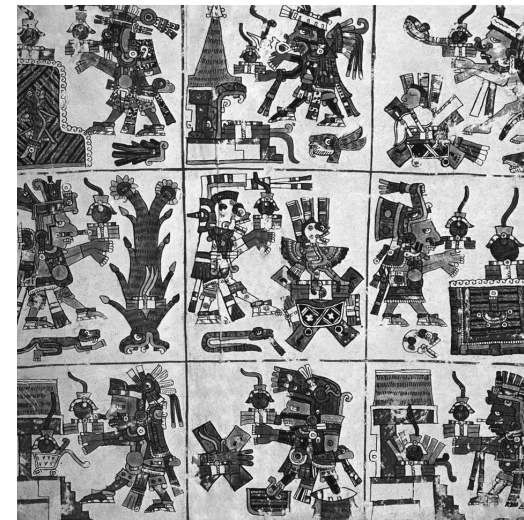


FIGURA 1.16 Los Nueve Señores en el Códice Borgia (14)

do ofrendas a ciertos lugares: en tres casos (Xiuhteuctli, Piltzinteuctli y Tepeyollohtli) esto es un templo o sitio en el cerro (positivo); en tres otros casos (Itztli, Mictlanteuctli y Tlazolteotl) esto es una encrucijada (nefasto); en los tres restantes (días indiferentes) son respectivamente una planta de maíz (Cinteotl); un río (Chalchiuhtlicue) y el mar (Tlaloc). Esta sección sólo menciona específicamente a los primeros nueve signos —se entiende las posiciones de [1]-Lagarto a [9]-Agua— por lo que el adivino debía calcular los restantes ciclos de nueve posiciones. Para facilitar esta tarea, el pintor del Códice Cospi usó la tabla “in extenso” en las primeras ocho páginas para anotar toda la correspondencia. Termina en Tepeyollohtli, por lo que parece que se brincó a Tlaloc para comenzar en nuevo ciclo en Xiuhteuctli.

Otra manera de mostrar la relación entre la cuenta de las trecenas y la de los Nueve Señores fue incluirlos en las tablas de las veinte trecenas con los patronos de los nacimientos. Un reflejo de esta solución la encontramos en el Códice Telleriano-Remensis, 19-24 (con varias hojas faltantes y otras fuera de lugar), en que un glosista no sólo anotó los nombres, sino también los valores mánticos: bueno, malo o indiferente. Esta solución parece que era más usual en el centro de México.<sup>48</sup> En todo caso, esta antigua articulación entre las veinte trecenas y los Nueve Señores es claramente el antecedente del actual calendario de los Loxicha de la Sierra Sur de Oaxaca.

<sup>48</sup> La encontramos además en el Tonalamatl Aubin, el Códice Borbónico y en el Códice Tudela.

### *Los 13 numerales y los 20 signos*

Los códices del Grupo Borgia contienen esquemas que van de los sencillos a los complejos. Entre los primeros hay secciones que dan los valores mánticos de los trece numerales y otras que registran a los patronos de los veinte signos. Por ejemplo, en Códice Borgia 71 se representan los 13 Voladores, “agoreros” del Sol que acompañan a los numerales. En la imagen central el Sol guerrero está sentado sobre su trono como gobernante. Del disco solar se desprenden agua y quemazón (“guerra”) y múltiples banderas del sacrificio. El Sol recibe la sangre de una codorniz sacrificada. La cabeza es ofrecida a la Luna y enterrada en la Tierra. La fecha ritual del Sol es Año 1-Caña (el primer año del ciclo mixteco, ubicado en el Oriente), día 4-Movimiento (la denominación del presente Sol o universo).

Todos los días, cuando salía el sol, se sacrificaban codornices y se ofrecía incienso. Y cuando sacrificaron las codornices, les cortaron la cabeza [y] las sostuvieron en ofrenda al sol. Y lo saludaron; dijeron: “¡el Sol, el resplandeciente, el precioso niño, el águila ascendente, ha resucitado! ¿Pero cómo va a seguir su curso? ¿Cómo será el día? ¿Le sucederá algo a su gente común?” (Sahagún, 1997: p. 124)<sup>49</sup>

<sup>49</sup> “Yn momoztlae ynic valquiça tonatiuh tlacotonaloya ioa[n] tlenamacoya, Auh inic tlacotonaloya, quiquechcotonaya y[n] çollj coniyaviliaya yn tonatiuh, ioa[n] quitlapaloaya, qui-toaya Oquiçaco in tonatiuh, yn to<sup>o</sup>nametl, xiuhpiltontlj, y[n] quauhtleuanjtl; auh que[n] onotlatocaz, que[n] cemilhuitiz, cuix itla ipa[n] mochivaz. y[n] ycuitlapil, yn iatlapal”.

Alrededor de esta escena se registran los 13 Voladores del Sol: un colibrí color ceniza para el numeral 1, un colibrí de colores para 2, una tórtola para 3, una codorniz para 4, un cuervo para 5, un mochuelo (especie de lechuza) para 6, una mariposa para 7, un halcón o gavilán para 8, un guajolote para 9, un búho para 10, una guacamaya para 11, un quetzal para 12 y un loro amarillo para 13.

Otra sección del Códice Borgia (9-13) consiste en el listado de los veinte signos (sin numerales), indicando el patrón que gobierna a cada uno y su carga mántica (figura 1.17). En el Códice Vaticano B (87-94 y 28-32) existen dos secciones paralelas, ligeramente diferentes una de la otra.<sup>50</sup> Así, el primer signo está bajo el numen de Tonacateuctli, el anciano dios de los mantenimientos y la creación. La imagen incluye la representación de una pareja debajo de una rica cobija cubierta por una joya de piedras preciosas, todos estos símbolos de una fecundidad favorable. Entre los dos se asoma la parte superior de un *chichahuaztli*, el báculo-sonaja de ciertos dioses.

Los veinte dioses patronos de los signos en el Códice Borgia están enumerados en la siguiente tabla. Curiosamente, estos mismos dioses también acompañan a las 20 trecenas en códices Borgia (61-70) y Vaticano B (49-68). Esto sugiere que esta serie de veinte dioses que acompañan a las veinte trecenas y a los veinte signos provienen de un mismo origen. Nos hacen ver que las listas de los dioses son en realidad

bastante arbitrarias y convencionales y sirven sobre todo para generar diversidad mántica (tabla 1.4):

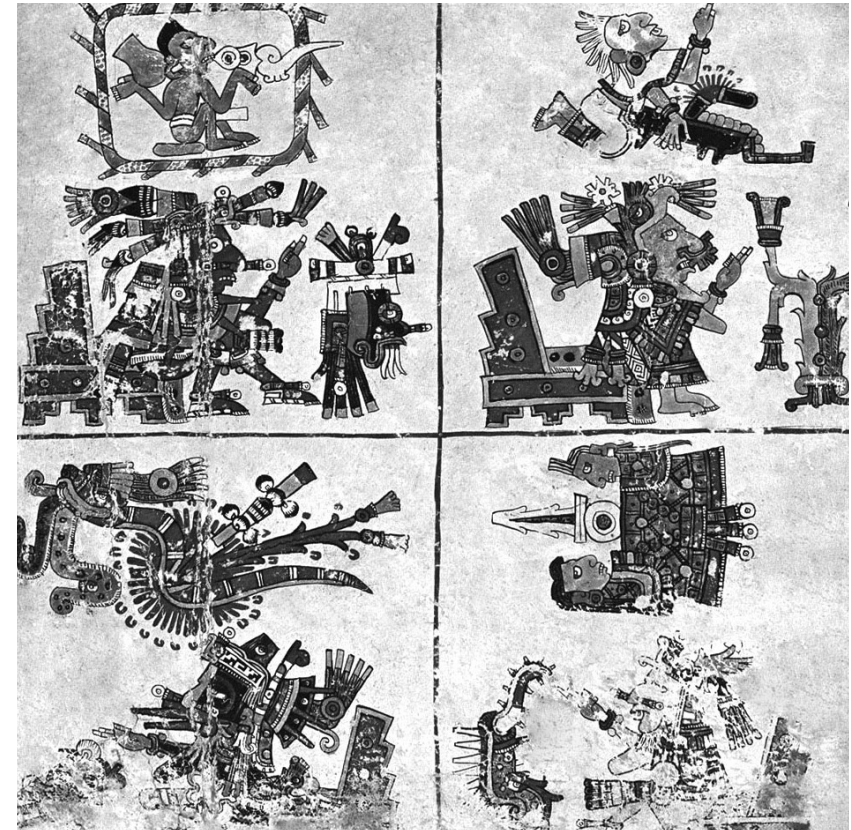


FIGURA 1.17 Los valores de los 20 signos en el Códice Borgia (9-13)

<sup>50</sup> En Códice Borgia, 22-24 hay otro listado de las veinte posiciones. Aquí no se mencionan los veinte patronos, sino sólo la carga mántica de cada posición.



<i>Patronos de los 20 signos</i>	<i>Patronos de las 20 trecenas</i> <sup>51</sup>
Tonacateuctli (Lagarto)	Tonacateuctli y Tonacacihuatl (1-Lagarto)
Quetzalcoatl (Viento)	Quetzalcoatl (1-Jaguar)
Tepeyollohtli (Casa)	Tepeyollohtli (1-Venado)
Huehucoyotl (Lagartija)	Huehucoyotl (1-Flor)
Chalchiuhtlicue (Serpiente)	Chalchiuhtlicue (1-Caña)
Meztlī-Tecciztecatl (Muerte [Luna])	Tonatiuh (1-Muerte) [Sol]
Tlaloc (Venado)	Nahui Ehecatl y Tlaloc (1-Lluvia)
Mayahuel (Conejo)	Mayahuel (1-Hierba)
Xiuhteuctli (Agua)	Tlahuizcalpanteuctli y Xiuhteuctli (1-Serpiente)
Mictlanteuctli (Perro)	Tonatiuh y Mictlanteuctli (1-Pedernal)
Xochipilli-Macuilxochitl (Mono)	
Pahtecatl (Hierba)	Pahteutli (1-Mono)
Itztlacoliuhqui (Caña)	Itztlacoliuhqui (1-Lagartija)
Tlazolteotl (Jaguar)	Yxucina (Tlazolteotl) (1-Movimiento)
Tezcatlipoca Rojo (Águila)	Xipe (1-Perro)
Itzpapalotl (Zopilote)	Itzpapalotl (1-C asa)
Macuiltonaleh (Movimiento)	Xolotl (1-Zopilote)
Chalchiuhtotolin (Pedernal)	Chalchiuhtotolin (1-Agua)
Tonatiuh (Lluvia)	Chantico (1-Viento)
Xochiquetzal (Flor)	Xochiquetzal (1-Águila)
	Iztapaltotec y Xiuhteuctli (1-Conejo)

TABLA 1.4 Patronos de los 20 signos y 20 trecenas

<sup>51</sup> La lista sigue el Códice Telleriano-Remensis y su copia, el Códice Vaticano A, aunque en el Códice Borgia encontramos virtualmente la misma secuencia.

### *La cuenta y el cuerpo*

Una transposición similar entre los 20 signos y las 20 trecenas ocurre en los esquemas que distribuyen los veinte signos o los xiàa iniciales de las trecenas sobre el cuerpo de un venado o de un dios.<sup>52</sup> Los códices Borgia (53, registro superior) y Vaticano B (96) comparten la imagen mántica del venado de los veinte signos. En el Códice Tudela encontramos una representación comentariada en que el glosista anotó: *tonacayo matzatl*, “el venado de nuestra existencia”:

En esta figura estan puestos los signos e dias de la semana y tenjan cuenta en naçiendo en mirar en q[ue] dia naçia y ansi vian lo q[ue] avia de ser dellos y procuravan de tener cuenta en saber el signo en q[ue] avian naçido y como lo savian pensavan y tenjan entendido q[ue] avia de ser ansi y davanse a ello y pensavan q[ue] no pecavan en hazer lo q[ue] en sus hados les estava profetizado y este engaño tenjan por consejo del demonio. (Códice Tudela, f. 124v)

Por lo que parece, este esquema dio indicaciones acerca del carácter de los recién nacidos: si iban a ser “ladrones”, “lujuriosos”, “vivos y sabios”, “andador de caminos”, “aborrecibles”, “viciosos adúlteros”, o “bien entendidos”. Fray Juan de Córdova (1578b: 116v) indica que este esquema también estaba en los códices zapotecos, pero desafortunadamente no nos informa sobre su uso particular. Pero sí señala que cada signo representa el primer día de una trecena:

<sup>52</sup> Véase el capítulo VII de Anders y Jansen (1993) y Anders y Jansen (1988: 48).

Estos .260. días que diximos, diuidianlos los yndios en veynte partes o tiempos, o meses, que salen a treze cada mes. Y para cada treze dias destos, tenian aplicada vna figura de animal s[cilicet] [1]-Aguila, [1]-mono, [1]-Culebra, [1]-Lagarto, [1]-Venado, [1]-Liebre. &c. Los quales pintauan todos metidos en todas las partes o miembros de vn Venado, a donde pintauan las cabeças de cada vno de aquellos animales, de manera que aquella figura el Venado contenia en si todos esto tros [sic] veynte signos. Y cada vno de aquellos animales que eran veynte tenia treze nombres. (Córdova, 1578b: 116v)

En un esquema similar, los 20 signos o las 20 trecenas pueden estar distribuidos sobre el cuerpo de una persona. En los códices Borgia 17 y Fejérváry-Mayer 44, los 20 signos están asociados al cuerpo vestido de Tezcatlipoca. En el primer documento parece tratarse “simplemente” del valor de cada signo. Pero en el segundo documento, los 20 signos vienen acompañados cada uno por 12 puntos, anotación que sirve para asegurarnos que se trata aquí de los xiàa iniciales de las trecenas, ya que los 12 puntos representan los xiàa que siguen a cada uno para completar las trecenas.

Lo mismo ocurre con los 20 signos distribuidos sobre un cuerpo compuesto de mitad Quetzalcoatl (vida) y mitad Mictlanteuctli (muerte). En los códices Vaticano B 75 y Borgia 73 se trata de los 20 signos, pero en el Códice Vaticano B 76 y el Borgia 56 se trata de los signos iniciales de las trecenas: a la derecha, el lado de Quetzalcoatl, están las trecenas nones en secuencia desde abajo: [1]-Lagarto (1a trecena), [1]-Venado (3a), [1]-Caña (5a), [1]-Lluvia (7a), [1]-Serpiente (9a), [1]-

Mono (11a), [1]-Movimiento (13a), [1]-Casa (15a), [1]-Agua (17a) y [1]-Águila (19a). A la izquierda, el lado de Mictlanteuctli, están las otras trecenas, las pares. Los 12 puntos asociados a cada mitad (“ida y vuelta”) complementan las trecenas.

Un último ejemplo de esta transposición la encontramos a comparar la sección de las cuatro serpientes. En el Códice Vaticano B 73, los veinte signos giran por las cuatro serpientes en sentido contrario a las manecillas del reloj (sólo se representan los primeros cuatro signos de los veinte), pero en Borgia 72 son las trecenas las que giran por las cuatro serpientes.

Es probable que estos esquemas fueron usados para diagnosticar el origen de las enfermedades y de los padecimientos corporales, así como la suerte del enfermo. Estas secciones son particularmente interesantes ya que hubo esquemas similares en la astrología europea que circulaban en la Nueva España y que sabemos llamaron la atención de los contadores. En estos esquemas se relacionaban los signos del zodiaco con las partes del cuerpo humano. Por lo mismo, hay que ser cauteloso en proyectar comentarios de glosistas coloniales al pasado prehispánico (Anders y Jansen, 1993: 93-96).

### *De nuevo cinco veces 4 trecenas, pero ahora “abreviadas”*

La división del ciclo de 260 xiàa en cinco bloques de cuatro trecenas fue usada con frecuencia. Permite usar las mismas imágenes mánticas para cada “columna” de cinco trecenas. Un ejemplo sencillo aparece en el Códice Laud (39-42, registro superior; figura 1.18). Esta sección

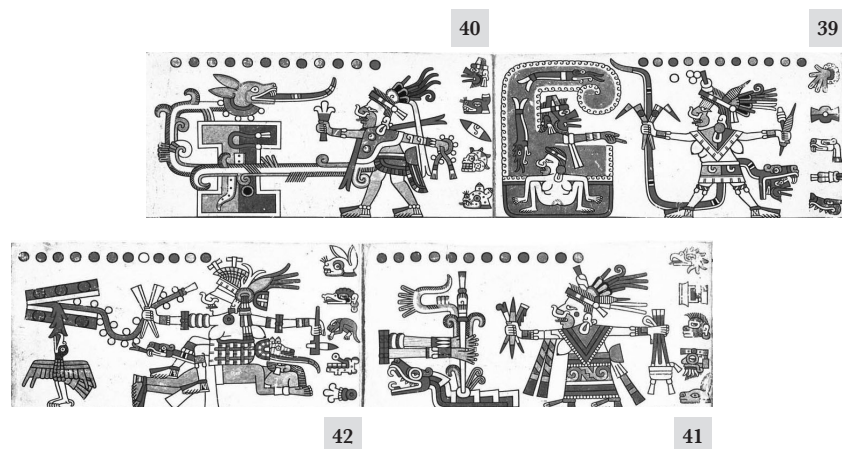


FIGURA 1.18 Cinco veces 4 trecenas en el Códice Laud (39-42)

consiste en cuatro celdas y se lee de derecha a izquierda. En la primera celda encontramos las posiciones [1]-Lagarto, [1]-Caña, [1]-Serpiente, [1]-Movimiento y [1]-Agua, o sea las posiciones iniciales de los cinco bloques de cuatro trecenas ya conocidos. 1-Lagarto es la posición inicial del primer recorrido por las cuatro celdas; 1-Caña la posición inicial del segundo recorrido; 1-Serpiente la del tercer recorrido, etc. En la segunda celda se pintaron las posiciones [1]-Jaguar, [1]-Muerte, [1]-Pedernal, [1]-Perro y [1]-Viento, las posiciones iniciales de las trecenas 2, 6, 10, 14 y 18. En la tercera celda representaron las posiciones [1]-Venado, [1]-Lluvia, [1]-Mono, [1]-Casa y [1]-Águila, las posiciones iniciales de las trecenas 3, 7, 11, 15 y 19. Finalmente, en la cuarta celda se pintaron las posiciones [1]-Flor, [1]-Hierba, [1]-Lagartija, [1]-Zopilote y [1]-Conejo de las trecenas 4, 8, 12, 16 y 20.

Tal como ya lo vimos arriba, los 12 puntos pintados en la parte superior de las imágenes mánticas representan las 12 posiciones siguientes a las posiciones iniciales de cada trecena, haciendo que la celda cubra una trecena en total. En resumen, la cuenta pasa cinco veces por las cuatro celdas –cada una cubriendo una trecena– para completar el ciclo de 260 ( $5 \times 4 \times 13 = 260$ ). En esta sección, cada agrupación de cinco trecenas está asociada con una imagen mántica de Tlazolteotl, la diosa de las actividades femeninas, situada frente a, respectivamente, el mar; una cancha de pelota, el encendido de un fuego nuevo y un cofre de riquezas. Cada imagen aplica a las cinco trecenas que están asociadas a ella.

Otros ejemplos de esta misma subdivisión del ciclo en cinco bloques de cuatro trecenas se encuentran en los códices Fejérváry-Mayer (41-42, registro superior) y Vaticano B (24-27) que tratan de cuatro encuentros violentos (figura 1.19). En la primera celda, un hombre es decapitado por un murciélago; en la segunda un cazador desnudo caza a un jaguar; en la tercera un lagarto le muerde la pierna a un noble y en la última una serpiente y un águila se pelean por una presa.

Por último, en los códices Fejérváry-Mayer (33-34, registro inferior) y Cospi (12-13) encontramos otro ejemplo que trata de ofrendas dejadas en el templo (figura 1.20). Son respectivamente Tonatiuh, el dios del sol y del calor; Itztlacoliuhqui, el dios del frío; Cinteotl, el dios del maíz, y Mictlanteuctli, el dios de la muerte, que vienen a dejar su ofrenda.

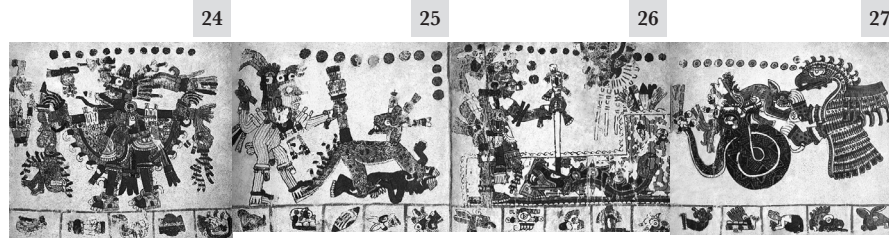


FIGURA 1.19 Cinco veces 4 trecenas en el Códice Vaticano B (24-27)

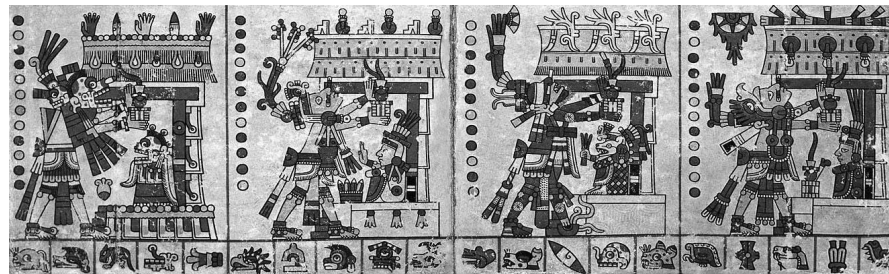


FIGURA 1.20 Ofrendas dejadas en el Códice Fejérváry Mayer (33-34)

De hecho, la división del ciclo en cinco bloques de cuatro trecenas era tan común que el pintor del Códice Borgia reunió varias de ellas en una sola sección. En las páginas 49 a 52 de este documento se representan cuatro imágenes mánticas complejas (figura 1.21). La estructura matemática es la misma que ya comentamos. En cada imagen se repite un conjunto iconográfico compuesto por nueve temas. Entre ellos reconocemos las dos series mencionadas arriba: la serie de los encuentros violentos y la de los dioses dejando ofrendas en el templo. En el centro de cada imagen hay un árbol con un pájaro en su cima, temá-

tica que parece implicar una relación con el espacio, ya que cada árbol al parecer estaba adscrito a un punto cardinal.<sup>53</sup> En este caso son: un quetzal sobre un árbol con flores de joyas, un nopal o pitayo con un águila, una planta de maíz con un halcón y un árbol rojo espinoso con flores solares coronado por una guacamaya. Entre los demás temas en la imagen vemos: el encendido del fuego nuevo; la bajada (del cielo) de un par de dioses que pueden identificarse como Macuiltonalehqueh (hombres) y Cihuateteoh (mujeres), llevando conflictos a la tierra (véase más adelante más información sobre ellos); una escena de una pareja de dioses debajo de una cobija; un trono con una corona conectado a un xiuhtonalli con el numeral 4<sup>54</sup>; y un Macuiltonaleh asociado a una posición con el numeral 5 (5-Movimiento; 5-Viento; 5-Venado; 5-Hierba)<sup>55</sup>. La temática general de esta sección –si es que la haya– no queda del todo clara, pero podría referirse a la vida en el palacio.

<sup>53</sup> Para el tema de los cuatro árboles con pájaros adscritos a los cuatro rumbos, véase Códice Fejérváry-Mayer (1) Sin embargo, en este esquema la distribución de las 260 posiciones por el espacio es distinta. Más adelante menciono una sección del Códice Tudela que menciona cuatro árboles con pájaros adscritos a los cuatro rumbos. Otra sección con árboles y pájaros se encuentra en el Códice Vaticano B (17-18). Aquí cada árbol está asociado con un dios mencionado en el registro superior. En todos estos casos, los árboles y pájaros son distintos, pero el concepto parece ser el mismo.

<sup>54</sup> Esta serie de xiuhtonalli aparece también en varios de la *tepetlacalli* o cofres de piedra para enterrar ofrendas, véase López Luján y Santos (2012). Su presencia aquí se da de manera independiente de la cuenta que estamos comentando: se trata de años simbólicos, no históricos.

<sup>55</sup> Estos tonalli distan 65 posiciones (5 trecenas) uno del otro, e igual que los xiuhtonalli, su presencia aquí se da de manera independiente de la cuenta que estamos comentando. El último, 5-Hierba, es el Macuiltonalehqueh del Sur (véase más adelante).



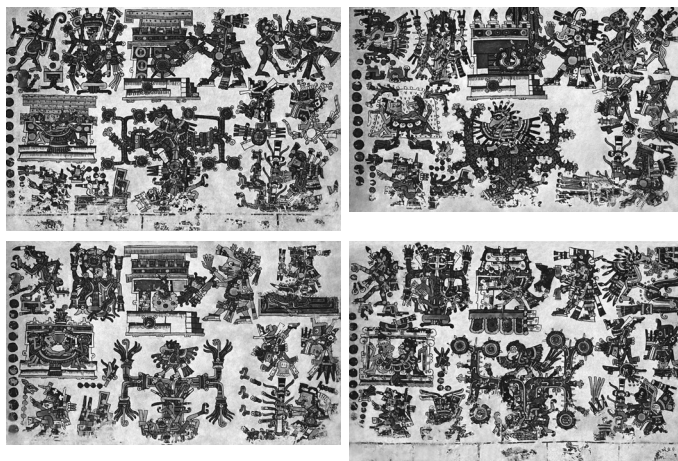


FIGURA 1.21 Cinco veces 4 trecenas en el Códice Borgia (49-52)

### *Más complejidad: cinco veces 4 trecenas subdivididas*

En los códices Laud (9-16) y Tututepetongo (42) se enriquece la estructura de las veinte trecenas mediante su división en periodos de 8 y 5 posiciones ( $8 + 5 = 13$ ). Por lo mismo, no son cuatro, sino ocho las imágenes mánticas asociadas (figura 1.22). De esta manera, las primeras 8 posiciones de las trecenas 1, 5, 9, 13 y 17 quedaban bajo la influencia de Cinteotl [Abundancia]. Las 5 posiciones restantes de estas trecenas quedaban bajo Tlazolteotl [Castigo, Conflicto]. Las primeras 8 posiciones de las trecenas 2, 6, 10, 14 y 18 estaban bajo el dominio de Tonatiuh [Calor] y los 5 restantes fueron dominadas por Itztlacoliuhqui [Frío, Sacrificio]. Las trecenas 3, 7, 11, 15 y 19 fueron divididas entre Tlaloc [Nubes y Lluvias] y Mictlanteuctli [Noche y Muerte] y

las trecenas restantes entre Xochipilli [Flores Preciosas] y Mayahuel [Borrachera, Conflicto]. En general hay muchos más xiàa positivos (160) que negativos (100).

La anotación de la cuenta se hace de manera abreviada ya conocida, indicando sólo las posiciones iniciales de cada periodo y reduciendo los demás a simples puntos. Iniciando en la celda de esquina derecha inferior de la p. 9 reconocemos las posiciones iniciales [1]-Lagarto, [1]-Caña, [1]-Serpiente, [1]-Movimiento y [1]-Agua. Siete puntos representan las posiciones que siguen para, junto con las posiciones iniciales, crear periodos de 8 posiciones que conducen a las posiciones mencionadas en la celda a la izquierda (aunque en secuencia invertida): [9]-Agua, [9]-Lagarto, [9]-Caña, [9]-Serpiente y [9]-Movimiento. Cuatro puntos representan las posiciones subsecuentes para completar los periodos de cinco posiciones que conducen a las posiciones [1]-Jaguar, [1]-Muerte, [1]-Pedernal, [1]-Perro y [1]-Viento, las posiciones iniciales de las trecenas 2, 6, 10, 14 y 18, etc. Las imágenes mencionan las ofrendas apropiadas en cada periodo.

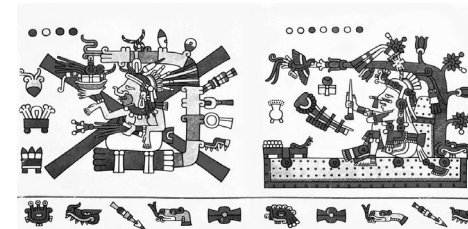


FIGURA 1.22 Trecenas divididas en 8 y 5 xiàa en el Códice Laud (9-16)



FIGURA 1.23 Treceñas divididas en 7 y 6 xiàa en el Códice Borgia (75-76)

En el Códice Borgia (75-76) encontramos esta misma estructura, pero ahora con las treceñas subdivididas en periodos de 7 y 6 posiciones ( $7 + 6 = 13$ ) (figura 1.23). Cada “mitad” de treceña está dominada por un dios, pero aquí no está tan pronunciada la distinción bueno-malo. La secuencia de los ocho dioses es: Tlaloc (7 posiciones) y Tonatiuh (6 posiciones); Mictlanteuctli (7 posiciones) y Tlazolteotl (6 posiciones); [destruido] (7 posiciones) y Tlahuizcalpanteuctli (6 posiciones); Malinalteotl (7 posiciones) y [destruido] (6 posiciones). En todas las imágenes se ve un hombre ofreciendo su sangre extraída en el autosacrificio al dios.



FIGURA 1.24 Explicación de la treceña dividida en el Códice Tudela (97r-124r)

Una explicación detallada de esta misma cuenta la encontramos en el Códice Tudela, un documento bi-escritural (pictografía con extensas glosas en letras europeas) preparado hacia mediados del siglo XVI con el fin de explicar aspectos del culto y de la mántica a un público español (figura 1.24). Esta particular cuenta ejemplifica muy bien cómo el adivino construía mensajes usando una “estratigrafía” mántica en las cuentas.<sup>56</sup> En las páginas 97r hasta 124r, cada treceña está dividida en

<sup>56</sup> Una cuenta similar -o quizá la misma- fue descrita de manera bastante confusa en la obra de Francisco Cervantes de Salazar (1914: Libro I: Cap. 29, véase también Jansen, 1986: 103).

dos partes de manera idéntica al Códice Borgia: las trecenas de 1-Lagarto, 1-Caña, 1-Serpiente, 1-Movimiento y 1-Agua están bajo el gobierno de Tlaloc, el dios de la lluvia (7 posiciones), y Tonatiuh, el dios del sol (6 posiciones); las trecenas siguientes están bajo el dominio de Tlalhteuctli, el señor de la tierra, y Tlazolteotl; siguen las trecenas que corresponden a Cinteotl (destruido en el Códice Borgia) y a Tezcatlipoca y las últimas están divididas entre Malinalteotl y Macuiltonalli (destruido en el Códice Borgia).

En este caso, el pintor combinó la estructura de las trecenas divididas con el tema de los cuatro árboles en los rumbos cardinales: las trecenas de 1-Lagarto, 1-Caña, 1-Serpiente, 1-Movimiento y 1-Agua están –según el texto que acompaña a las imágenes– en el Oriente, las trecenas 1-Jaguar (2a trecena), 1-Muerte (6a), 1-Pedernal (10a), 1-Perro (14a) y 1-Viento (18a) en el Norte, las trecenas 1-Venado (3a), 1-Lluvia (7a), 1-Mono (11a), 1-Casa (15a) y 1-Águila (19a) en el Poniente y los restantes (4a, 8a, 12a, 16a y 20a) en el Sur. En el esquema iconográfico que acompaña a cada dirección se incluye un árbol distinto para cada dirección: al Oriente un mesquite, al Norte un pochote, al Poniente un ahuehuete y al Sur un huejote o sauce. Aparte, los trece numerales de cada trecena vinieron acompañados por una serie de trece Voladores; “agüeros” de los numerales según el glosista del código. Aparte de estos Voladores, el código menciona a la serie de Nueve Señores; “abogados” de los dioses mayores de las trecenas según el glosista del código.

De esta manera, la primera posición de esta cuenta, 1-Lagarto, estaba bajo el gobierno de Tlaloc, cuyo “abogado” era Xiuhteuctli. El numeral 1 llevaba el colibrí gris como “agüero”. Además, esta posición estaba orientada hacia el Oriente y su árbol era el mesquite. Según el Códice Tudela, esta cuenta servía para ayudar a los enfermos a saber a qué dioses ofrendar, a identificar los agüeros de los voladores y a determinar el carácter de los recién nacidos. Entre las continuidades actuales en los pueblos de Oaxaca ya no parecen existir las cuentas de trecenas subdivididas.

### *Cuentas con estratigrafía*

La acumulación de capas de carga mántica la encontramos en la sección de las veinte trecenas representadas en el Códice Borbónico, un código nahua procedente de la región de Xochimilco (figura 1.25). Aunque no pertenece al Grupo Borgia, comparte con éste esta sección mántica tan importante en la vida de los mesoamericanos. A los diversos ciclos mencionados arriba, este código añade un ciclo de trece dioses que corre de manera paralela a los Voladores y que enriquece la mántica de los numerales. El escritor tezcocano Cristóbal del Castillo (1991: 207) menciona a los Voladores como los *quecholli* (“aves de plumas preciosas”) de los días y a los dioses como sus *mamalli* (“cargas, débères”): “Primeramente se asienta la sucesión de los días que corren, que son trece. Y en dos partes van listados los que son sus quecholli y también los que se hacen sus mamalli, [que] son precisamente la



cuenta del tonalli, y que también son trece”.<sup>57</sup> Curiosamente, en el Tonalamatl Aubin, estos trece dioses son representados más bien como bultos (los *mamalli* de los días).

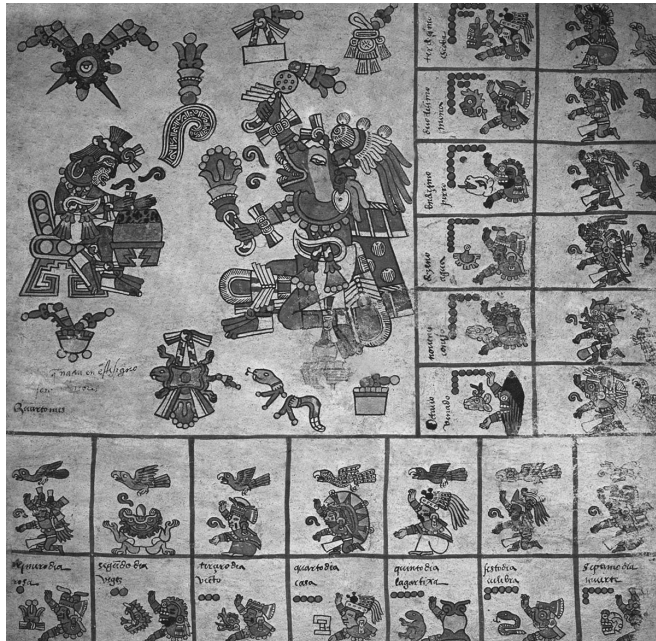


FIGURA 1.25 Una trecena en el Códice Borbónico (4)

<sup>57</sup>“Auh ca acachto motlalia in ihuipanaloca iz cecemilhuitl intotoca ca matlactli omeý. Auh inic occan huipantiuh ca yehuatl in iquechol in noce imamal mochiuhtihui in huel tonaltlapohualli, ca no izqui in matlactli omeý”. En otra parte de su obra se equivoca en identificar los quechollí con los Nueve Señores.

Esta misma secuencia de dioses, que son representados hablando o mandando, aparece en la *Histoire du Mechique* (2002: 143-145), una fuente colonial muy temprana, como los dioses de los supuestos Trece Cielos.<sup>58</sup> Ambas listas están representadas en la siguiente tabla (cf. también el capítulo 3):

<i>Los Trece Señores</i> (Códice Borbónico)	<i>Los “Trece Cielos”</i> ( <i>Histoire du Mechique</i> )
Xiuhteuctli	Rintentli (*Xiuhteuctli <sup>59</sup> )
Tlalteuctli	Rontli (¿?)
Chalchiuhtlicue	Chalcintli (*Chalchiuhtli[cue])
Tonatiuh	Tonatio (*Tonatiuh)
Tlazolteotl	Tonaleq *[Los 5] Tonalehqueh)
Mictlanteuctli	Mitlantentli (*Mictlanteuctli)
Cinteotl	Tonacatentli y Tonacacimatl (*Tonacateuctli y Tonacacihuatl)
Tlaloc	Tlalocatentli (*Tlalocateuctli)

<sup>58</sup> Es sobre todo con base en esta fuente y en lo representado en el Códice Vaticano A que se ha generado la idea de un “universo modelo” de trece cielos y nueve inframundos. Para una crítica a este modelo, véase Nielsen y Sellner Reunert (2009, 2015) y Díaz Álvarez (2015).

<sup>59</sup> Entre paréntesis se ponen las formas reconstruidas.

<i>Los Trece Señores</i> (Códice Borbónico)	<i>Los “Trece Cielos”</i> (Histoire du Mechique)
Quetzalcoatl	Calconatlansi (*[Que]tzalcoatl)
Tezcatlipoca	Tezcatlipuca
Yoalteuctli	Yoaltentli (*Yohualteuctli)
Tlahuizcalpanteuctli	Tlahuizcalpantehutli
Citlallatonac-Citlallique	Teotli y Omecinatl (*[Ome]teuctli y Omecihuatl)

TABLA 1.5 Los dioses de los días o de los cielos

Finalmente, añadiendo una capa interpretativa más, en el Códice Telleriano-Remensis (8-24) encontramos –como ya comentamos– representado el ciclo de 260 posiciones dividido en las conocidas treceenas, indicando las posiciones y los Nueve Señores (figura 1.26). Llama la atención que, al inicio de la segunda trecena ([1]-Jaguar), se anotó la palabra “tierra”; al inicio de la tercera trecena ([1]-Venado) se anotó “cielo”; al inicio de la cuarta ([1]-Flor) se anotó “ynfierno”; al inicio de la quinta ([1]-Caña) otra vez “cielo”, al inicio de la sexta ([1]-Muerte) otra vez “tierra”. Aunque la secuencia es algo irregular, estas anotaciones sugieren que las treceenas “subían” y “bajaban” entre la tierra, el cielo y el inframundo, un fenómeno que también se indica en otros documentos mánticos discutidos más adelante.



FIGURA 1.26 Los Nueve Señores en el Códice Telleriano-Remensis (8-24)

Entonces, el sistema mántico mesoamericano adscribe significado a los 13 numerales y a los 20 signos por separados, y a las combinaciones entre ambos. Luego, cada xiàa adquiere significado adicional por la posición que ocupa en los ciclos menores que se crean dentro del ciclo de 260. Así se subdividió el ciclo en 4 x 65; 5 x 52; 20 x 13; 20 x (8 + 5) o 20 x (7 + 6) posiciones (figura 1.27). De forma paralela

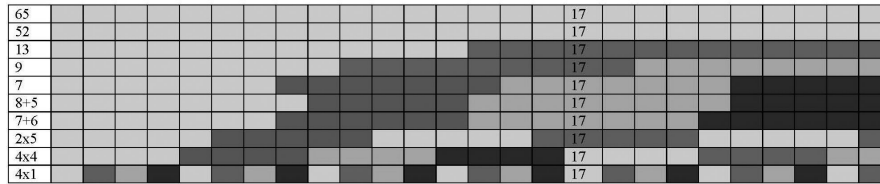


FIGURA 1.27 Ubicación de la decimoséptima posición en los ciclos mánticos

corre el ciclo de los Nueve Señores: 28 x 9 (+8). Se puede adscribir las partes a los cuatro rumbos, asignarles árboles, pájaros, etc. Por ejemplo, la cuarta posición de la segunda trecena (= la posición 17 que es 4-Movimiento), potencialmente recibirá influencias del primer periodo de 65, del primer periodo de 52, de la segunda trecena, de los primeros 8 posiciones de la segunda trecena (o de las primeras 7 posiciones de la segunda trecena si la división de trecena es de 7 y 6 posiciones), y de la posición 8 de la serie de los Nueve Señores.

En realidad, desconocemos hasta qué nivel los adivinos “acumularon” la consulta de varios ciclos interpretativos, pero siempre existía la posibilidad consultar múltiples indicaciones mánticas. Combinar información de varias tablas permitió al adivino “construir” una respuesta matizada, multifacética y sutilmente ambigua.

### *Las trecenas de los Macuiltonalehqueh y de las Cihuateteoh*

Los Macuiltonalehqueh, “los del tonalli del numeral cinco”, eran dioses importantes para los adivinos. Según una fuente colonial, era un grupo de cinco dioses, cada uno de diferente color (*Histoire du Mechique*,

2002: 143). En los conjuros mágicos registrados por el cura Hernando Ruíz de Alarcón (1892: 193), estos dioses representaban los dedos de la mano del adivino o curandero. Por lo mismo, los vemos con la pintura en forma de una mano alrededor de la boca. Al mismo tiempo, estos dioses eran quizá identificados con los hombres caídos en la guerra, los que tenían como su contraparte femenina las Cihuateteoh, las mujeres muertas en el parto. Ambos acompañaban al Sol en su curso por el cielo (Sahagún, 1979, Libro 1, Cap. 10, ff. 4v-5; Libro 6, Cap. 29, ff. 138v-143v).<sup>60</sup> Las mujeres eran seres considerados peligrosos, ya que bajo el nombre de Tzitzimimeh (“demonios”) bajaban a la tierra en ciertos días para hacer daño al mundo humano. En el Códice Borgia (47-48) se representan a estos cinco Macuiltonalehqueh y las cinco Cihuateteoh (figura 1.28). Frente a cada uno se representa la trecena en que manifiestan su influencia. Los Macuiltonalehqueh dominan las trecenas: 1-Flor (4), 1-Hierba (8), 1-Lagartija (12), 1-Zopilote (16) y 1-Conejo (20) y las Cihuateteo las trecenas: 1-Venado (3), 1-Lluvia (7), 1-Mono (11), 1-Casa (15) y 1-Águila (19).<sup>61</sup>

En cada celda se resaltó la quinta posición, de acuerdo con la conexión de estos dioses con este numeral. Sin embargo, son los hombres

<sup>60</sup> Boone (2007: 262; nota 26) observa que ninguna fuente asegura explícitamente que los Macuiltonalehqueh son los hombres caídos en la guerra. Véase Mönnich (1973) y el análisis de Anders, Jansen y Reyes García (1993: 244-259) con quienes no comparto la asignación direccional de las trecenas. Selser (1963: I: 201) identificó a estos cinco Macuiltonalehqueh como los Ahuiyateteoh, dioses de los excesos, del placer, la borrachera, de los apuestos, etc.

<sup>61</sup> El esquema incluye tan sólo diez trecenas y excluye las demás.



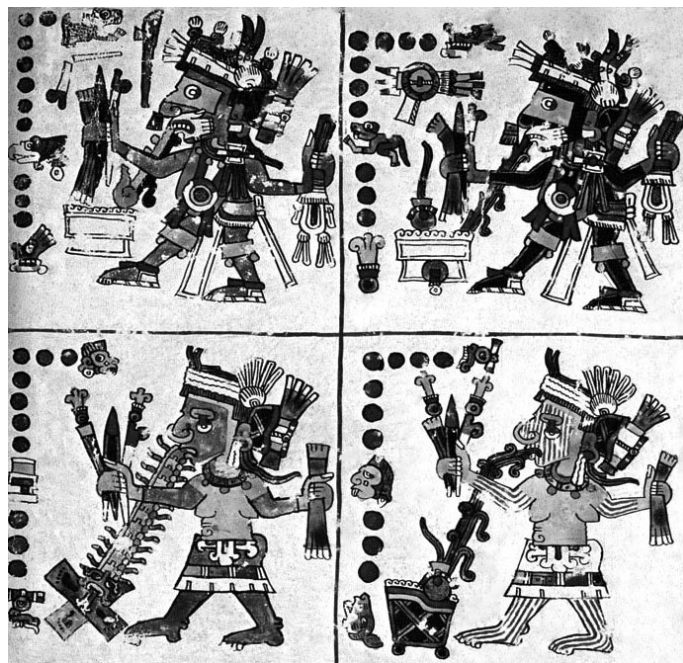


FIGURA 1.28 Cinco Macuiltonalehqueh y las cinco Cihuateteoh en el Códice Borgia (47-48)

quienes particularmente están asociados a este numeral, mientras que las mujeres están asociadas con la primera posición de su respectivas trecenas. Así, fray Bernardino de Sahagún menciona que el peligro de las Tzitzimimeh se hace manifiesto precisamente en las posiciones 1-Venado, 1-Lluvia, 1-Mono, 1-Casa y 1-Águila. Por ejemplo, del tonalli 1-Lluvia dice:

En el signo, que se llamaua, ce quajujtl: en la primera casa, hazian fiesta a las diosas que llamauan Cioapipilti [en otro lado dice Cihuateteoh]; estas dezian que eran las mugeres que murian del primero parto. Dezian que se hazian diosas, y que morauan en la casa del sol, y que qua[n]do reynaua este si[g]no, decendian a la tierra, y herian con diuersas enfermedades, a los que topaua[n] fuera de sus casas. Y por esto en estos dias, no osauan salir de sus casas. Tenjan edificados oratorios, a honrra destas diosas: en todos los barrios donde auja dos calles: los quales llamauan Cioateucalli, o por otro nombre Cioateupan: en estos oratorios, tenjan las ymages destas diosas: y en estos dias las adornauan con papeles, que llamauan amateteujtl (Sahagún, 1979, Libro 2, f. 13).

Estos *amatetehuitl* eran los papeles que las parejas casadas habían manchado con la sangre del autosacrificio, para aplacar a las diosas. En dos imágenes se registra el génesis de estas fuerzas: de dos pares de cajetes, colocados unos invertido sobre otros, surgen un Macuiltonaleh y un Cihuateotl. Las posiciones anotadas con el primero son 4-Casa, 4-Águila, 4-Venado, 4-Lluvia y 4-Mono y con la segunda 13-Muerte, 13-Pedernal, 13-Perro, 13-Viento, y 13-Jaguar, o sea las vísperas de las posiciones de su mayor influencia. Un capítulo paralelo lo encontramos en el Códice Vaticano B (79-77).

En el Fonds Mexicain 20, una sola hoja de piel de venado procedente de la Mixteca con iconografía mántica, encontramos a las mismas parejas distribuidas por las cinco direcciones (figura 1.29).

Los hombres aparecen como guerreros, las mujeres con parafernalia del sacrificio. Caminos de guerra conectan templos o palacios

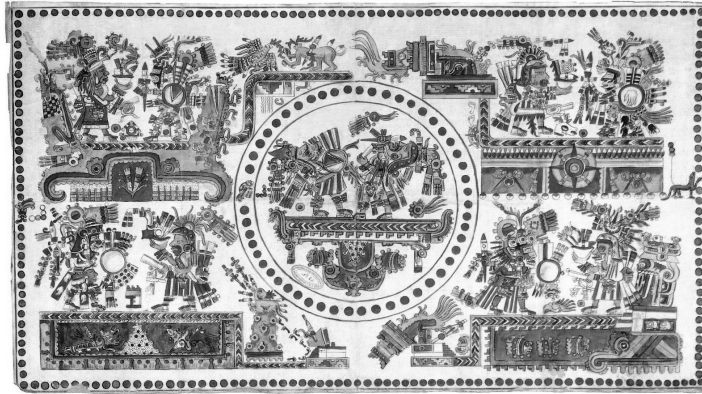


FIGURA 1.29 Las cinco direcciones en el Fonds Mexicain 20

conquistados con los signos de las direcciones de la tradición mixteca (Jansen, 1982: I: 228-232). El tema parece ser el de la guerra. Cada pareja es acompañada por un periodo de 52 xiàa (4 trecenas), pero solo se marcan las que coinciden con las de la sección en el Borgia.

Oriente (Cielo)	1-Venado y 5-Lagartija: trecenas [1, 2], 3 y 4
Norte (Cerro Oscuro)	1-Lluvia y 5-Zopilote: trecenas [5, 6], 7 y 8
Centro	1-Mono y 5-Conejo, destruidos: trecenas [9, 10], 11 y 12
Poniente (Río de Ceniza)	1-Casa y 5-Flor: trecenas [13, 14], 15 y 16
Sur (Templo de la Muerte)	1-Águila y 5-Hierba: trecenas [17, 18], 19 y 20

TABLA 1.6 La direcciones con sus trecenas

### *Cuentas de veinte signos*

Anteriormente ya mencionamos la sección que registra los valores mánticos de los 20 signos. Pero hubo varias otras secciones basadas en los veinte signos. Todas son fragmentarias (o sea, no aparece la de 13 x 20) por lo que los numerales no parecen importar mucho y todas parecen aplicar a cualquier segmento de veinte xiàa de la cuenta. Esto las hace distintas de las cuentas de las trecenas, que suelen registrar todo el ciclo de 260. Por ejemplo, en el Códice Fejérváry-Mayer (33-34) encontramos una cuenta sencilla de una veintena que tiene que ver con el maíz; inicia en el signo Movimiento (sin numeral), un día importante para asuntos agrícolas (véase la cuenta del pulque más adelante). Cuatro puntos completan el primer periodo de cinco xiàa. En la imagen, Chalchiuhtlicue bien vestida cuida a la planta de maíz —el maíz del consultante— y la lluvia cae sobre una ofrenda de madera y hule. Días positivos.

El segundo segmento inicia con el signo Viento y durante cinco posiciones un hombre (con el cabello trenzado de una mujer) cuida de la planta de maíz. Nubes y noche en el cielo. Sobre la ofrenda de madera y hule se ve una coa rota, que indican días de riesgo. El tercer segmento de cinco xiàa inicia en Venado. Tlaloc cuida al maíz. Una coa está sobre la ofrenda de madera y hule. Tiempo positivo. En el último segmento de cinco xiàa, que inicia en Hierba, un hombre armado y pintado de rojo (¿el Sol?) cuida el maíz. Roedores y pájaros atacan a la planta.

En varios de los códices del Grupo Borgia aparecen cuentas sencillas de veinte posiciones que tienen como tema el viajar; sin duda sirvieron para determinar qué días eran los más propicios para emprender un viaje y qué peligros podía uno esperar. En el Códice Borgia (55) encontramos seis celdas (figura 1.30). En cada celda se representa

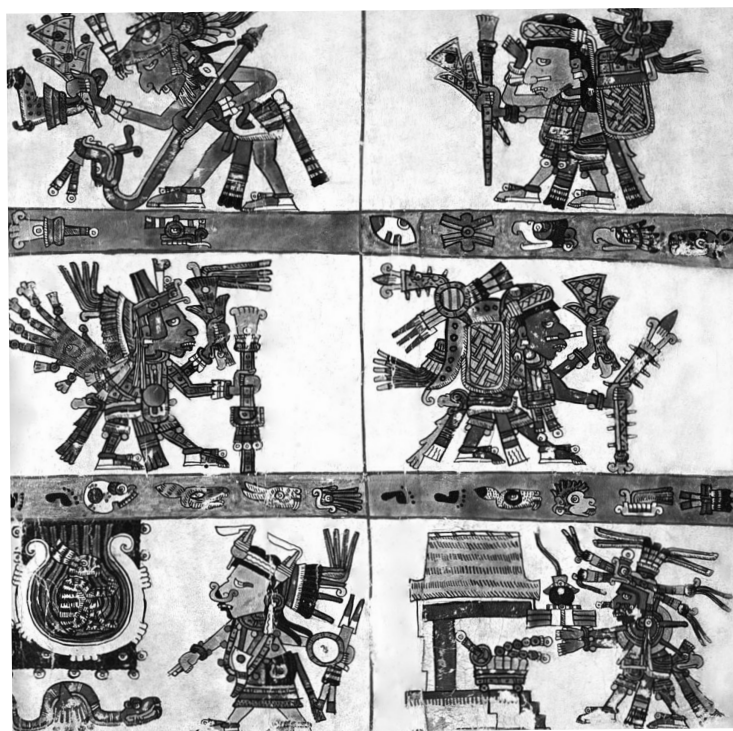


FIGURA 1.30 Sección de los viajeros en el Códice Borgia (55)

a un viajero sobre un camino: es el consultante presente en la sesión. Los veinte signos están distribuidos de manera irregular sobre el camino: en la primera celda (signos Lagarto y Viento) un hombre (representado como Tonatiuh) se acerca al templo con una ofrenda. En la segunda es una mujer (Tlazolteotl) quien apunta hacia un peligro en el camino; en las tres que siguen son mercaderes o embajadores con sus abanicos y cargas de mercancía. En la última es un hombre con características de coyote.

Se registran dos secciones paralelas —con pequeñas diferencias— en el Códice Fejérváry-Mayer (30-32 y 35-37) y una tercera sección similar (Fejérváry-Mayer 38-40). En relación con esta cuenta es interesante leer la descripción de Sahagún (Lib. 9, Cap. 3, ff. 8v-10r) de los preparativos de los viajes de los mercaderes y la importancia de los xiàa 1-Serpiente, “dios del Camino”, 1-Lagarto, 1-Mono o 7-Serpiente.

Los códices Borgia (15-17); Vaticano B (33-42, registro superior) y Fejérváry-Mayer (23-29, registro superior) representan una cuenta importante cuya temática es la del cuidado y salud de los recién nacidos,

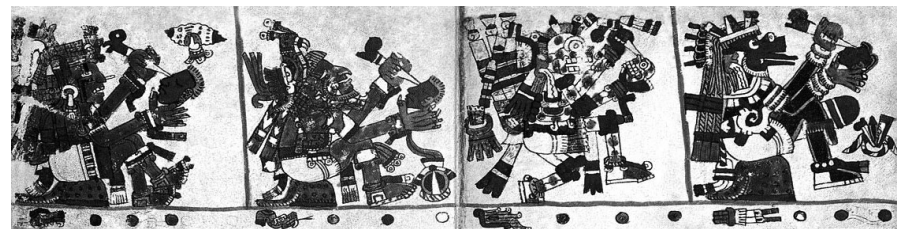


FIGURA 1.31 Sección de los nacimientos de los hijos en el Códice Vaticano B (33-42)



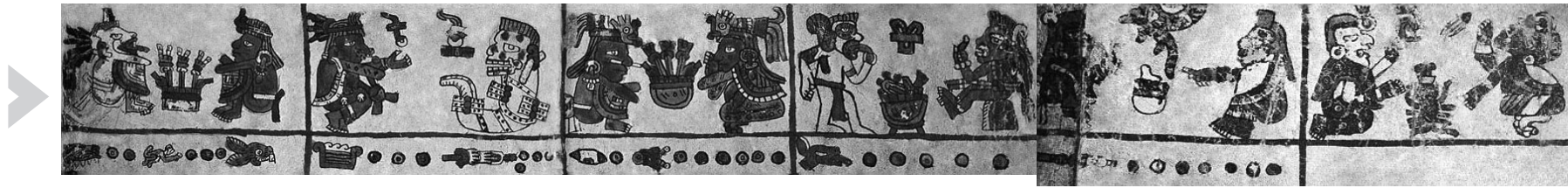


FIGURA 1.32 Subdivisión de periodos de 40 posiciones en el Códice Vaticano B (11)

tema tan delicado en la vida familiar (figura 1.31). La sección tiene una estructura curiosa, ya que representa cuatro veces una veintena, pero no necesariamente un periodo de 80 *xiàa* continuos. Cada veintena representa una unidad independiente de las demás y cada una está dedicado a otro tema: la primera trata sobre abrir los ojos con un punzón para auto-penitencia (la vista); la segunda la presentación del bebé; la tercera el muñón umbilical; y la última la lactancia.

A su vez, cada veintena está dividida en cinco periodos de cuatro posiciones, cada uno presidido por un patrón divino distinto. El tercer periodo de cada veintena es nefasto y presidido por la Muerte. Pequeños símbolos mánticos adicionales indican las cargas de los periodos. De nuevo, los numerales no parecen ser relevantes.

### *Cuentas de 40 y 80 xiàa, segmentos irregulares*

En los códices Fejérváry-Mayer (23-25, registro inferior), Vaticano B (9-11, registro superior) y Porfirio Díaz (39-35) hay una cuenta que abarca en total 40 posiciones, o sea dos veintenas. Aquí los numerales

sí son forzosamente relevantes. El tema parece ser el de reuniones y conversaciones. Consiste en cinco celdas con una celda “vacía” al final (quizá para llenar el espacio de la página). Las veinte posiciones están distribuidas a lo largo de las celdas: en el Códice Vaticano B la división es irregular: 8-9-9-6-8, y en los códices Fejérváry-Mayer y Porfirio Díaz es 8-8-8-8-8 (figura 1.32).

La sección inicia en la posición [1]-Lagarto. Las siguientes siete posiciones están marcadas como puntos, con la excepción de [4]-Lagartija y [8]-Conejo, que están dibujados completos.<sup>62</sup> Este tipo de marcación especial ya la vimos en la sección de los Macuiltonalehqueh y de las Cihuateteoh, pero aquí no está claro a qué se refiere: ¿días especialmente buenos o malos? La imagen mántica representa una conversación entre un o una noble y Xolotl. El quetzal que baja hacia el recipiente enjoyado entre ambos indica un resultado positivo. La segunda celda inicia con [9]-Agua. El Códice Vaticano B marca la

<sup>62</sup> En el Fejérváry-Mayer, no se marca 8-Conejo como posición especial.

posición [13]-Caña como especial, mientras que el Fejérváry-Mayer marca [12]-Hierba como especial. La imagen representa el encuentro entre una mujer (Tlazolteotl) y un bulto mortuorio o, en el Códice Porfirio Díaz, Mictlanteuctli: la Tierra traga al hijo.

La tercera celda inicia en [4]-Movimiento (Fejérváry-Mayer, Porfirio Díaz) o [5]-Pedernal (Vaticano B) y marca [7]-Flor como especial. La imagen es la conversación entre Xochipilli y Xochiquetzal (dioses de los artesanos). El quetzal que baja hacia el recipiente entre ambos indica un resultado positivo. La cuarta celda, cuya imagen es la interacción entre dos maromeros, inicia en [12]-Serpiente (Fejérváry-Mayer, Porfirio Díaz) o [1]-Venado (Vaticano B). La primera marca [2]-Conejo como posición especial.

Los tres documentos inician la quinta celda en [7]-Caña para terminar la cuenta en [1]-Flor. La carga mántica la representa un sol sangrante o cubierto de oscuridad. En el Códice Porfirio Díaz, la imagen representa una conversación entre Tezcatlipoca y Tonatiuh. La cuenta de 40 posiciones permite determinar fácilmente los numerales de la cuenta, ya que mientras la primera pasada –la que representamos arriba– inicia en 1-Lagarto, la segunda lo hace en 2-Lagarto, etc. Sin embargo, la identificación del tema y uso de esta sección no está bien resuelta.

En el Códice Laud (39-44, registro inferior) aparece otra cuenta de 40 xiàa con imágenes mánticas complicadas que parecen hacer referencia a los días para ofrendas de manojos de ocote, pastos y pelotas de

hule (en cursivas se marcan las posiciones en que se inician las trecenas 1, 2, 3 y 4):

[1]-Lagarto a [6]-Muerte (6)	Un hombre vicioso en el templo. Ofrenda El río y el camino. Ofrendas
[7]-Venado a [10]-Perro (4)	La cancha de pelote. Ofrenda
[11]-Mono a [13]-Caña (3)	El cerro de la Lluvia. Ofrenda
[1]-Jaguar a [7]-Flor (7)	Una plataforma. Ofrenda Un penitente va al cerro. Ofrenda
[8]-Lagarto a [13]-Muerte (6)	La muerte y un hombre sentado bajo un árbol. Ofrenda Un desmembrado en la olla. Ofrenda
[1]-Venado a [4]-Perro (4)	Un muerto en la encrucijada. Ofrenda
[5]-Mono a [8]-Jaguar (4)	Un hombre en el cerro. Ofrenda
[9]-Águila a [11]-Movimiento (3)	Un ser esquelético en la oscuridad. Ofrenda
[12]-Pedernal a [1]-Flor (3)	Un penitente en el río. Ofrenda

TABLA 1.7 Subdivisión de 40 xiàa en el Códice Laud (39-44)

En los códices Fejérváry-Mayer 30-32 y Vaticano B, 9-11 encontramos dos cuentas de 80 xiàa, de nuevo divididos de manera irregular (figura 1.33). En el primer documento se trata de seis segmentos con distintos dioses sentados en sus templos o palacios. La cuenta (8-11-10-13-14-24 = 80) inicia en un signo Hierba: *Hierba* + 7 = Flor + 10 = *Mono* + 9 = *Lagarto* + 12 (nótese los cuatro puntos adicionales frente al templo) = *Jaguar* + 13 (tres puntos adicionales frente al templo) = *Conejo* + 23 [= Hierba]. En el Códice Vaticano B, esta misma cuenta, pero segmentado en 9-9-11-12-15-24 (= 80), se complica mediante algunos signos especiales marcados. Algunos de estos días corresponden con distancias de trecenas (Hierba-Serpiente-Pedernal), otros corresponden con estaciones en la cuenta en el Códice Fejérváry-Mayer (en cursivas): (I) *Hierba* + 8 = (II) [*Lagarto*] + 3 = Serpiente + 4 = (III) [*Perro*], *Mono* + 6 = Pedernal + 2 = (IV) *Lagarto* + 11 = [*Caña*], *Jaguar* + 13 = *Conejo* + 23 = (I) Hierba. El uso particular de esta cuenta no está claro.

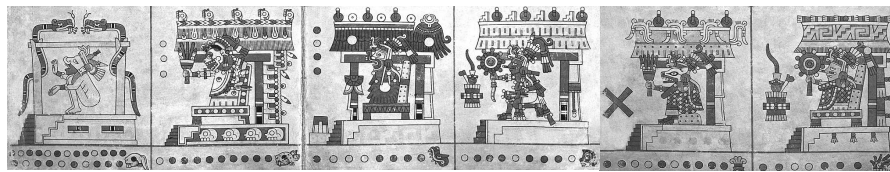


FIGURA 1.33 División de 80 xiàa en el Códice Fejérváry-Mayer (30-32)

### Cuentas irregulares de 52 xiàa

Como vimos en el apartado anterior, las cuentas a veces presentan subdivisiones irregulares y diferencias entre uno y otro libro. Estas diferencias o variaciones se hacen a veces más notorias. Un caso es la cuenta de los periodos aciagos en el Códice Borgia (figura 1.34 y tabla 1.8) y en el Códice Fejérváry-Mayer. Se trata de una cuenta de cinco veces 52 días distribuidos de manera irregular que marca los periodos perniciosos para ciertas actividades. En el Códice Borgia, la distribución es 7-7-7-7-7-5-5 (=52). Estos esquemas de 5 x 52 días subdivididos de manera irregular son comunes en los códices mánticos mayas.

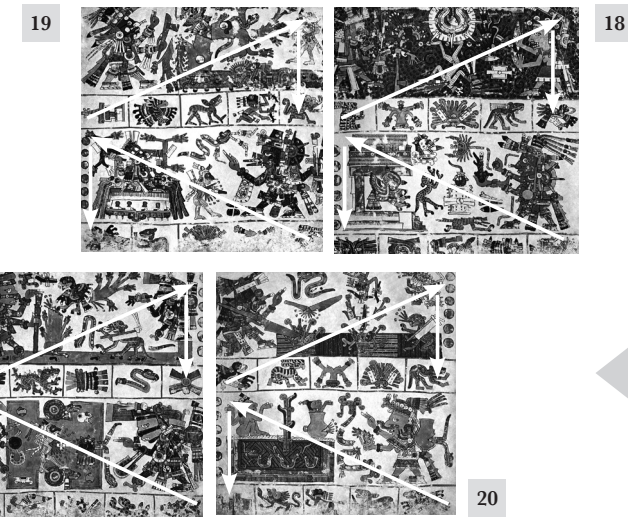


FIGURA 1.34 División irregular de 52 xiàa en el Códice Borgia (18-21)

I	[1]-Lagarto + 6	Tonatiuh presentando su ofrenda ante un templo. Al interior un búho. Los instrumentos del autosacrificio rotos. Roto el hilo de la araña del Sol. Los actos sacerdotales fracasan.
II	[8]-Conejo + 6	Quetzalcoatl viene a auto-sacrificarse frente a una plataforma. Sobre la plataforma está la guerra (agua y chamusquina) y Tlahuizcalpanteuctli tirando flechas. Un cautivo sacrificado.
III	[2]-Águila + 6	Chalchiuhtlicue, con el cántaro del agua en la espalda, frente a un río. Coralillo en el cántaro. Una mujer se baña. Coralillos rotos.
IV	[9]-Viento + 6	Tezcatlipoca Negro juega la pelota contra Tezcatlipoca Rojo. La pelota sangra; un coralillo roto. Un cautivo sacrificado.
V	[3]-Agua + 6	Tezcatlipoca Rojo en camino como mercader. Un árbol se rompe. Tezcatlipoca Negro lo espera en el camino, tirando flechas/rayos. Un animal con bandera del sacrificio.
VI	[10]-Zopilote + 6	Tlaloc cultiva la milpa. La coa se rompe. Tlaloc tira rayos destructores. Animales roedores con banderas del sacrificio.
VII	[4]-Casa + 4	Tlahuizcalpanteuctli va a cortar un árbol. Un coralillo en el árbol. El árbol se rompe. Un cautivo sacrificado.
VIII	[9]-Conejo + 4	Mictlanteuctli y Mictlanchuatl en la noche. Un hombre es sacrificado y decapitado.
I	[1]-Caña	

TABLA 1.8 División irregular de 52 xiàa en el Códice Borgia (18-21)

En el Códice Fejérváry-Mayer 26-29 (figura 1.35 y tabla 1.9) hay una cuenta muy similar, pero organizado de manera distinta (7-5-6-9-8-10-7=52). Consiste solo en siete segmentos, por lo que el octavo del Borgia está representado. Además, en una complicación más, no se mencionan los signos iniciales de los segmentos, por lo que este esquema requiere que el contador cuente cada paso por los 52 xiàa de manera completa:

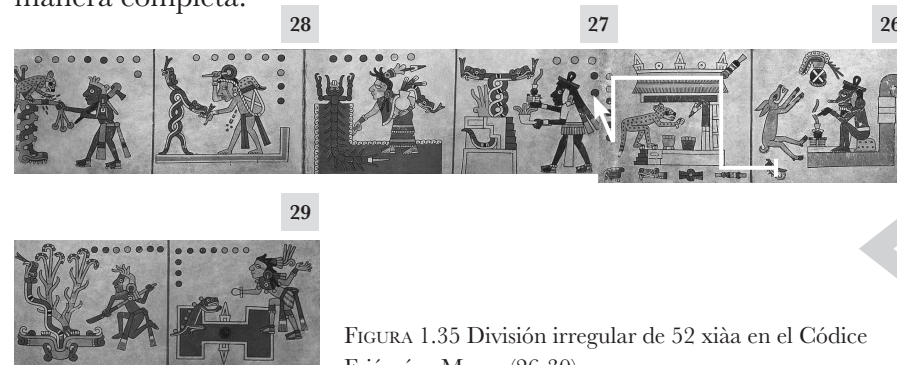


FIGURA 1.35 División irregular de 52 xiàa en el Códice Fejérváry-Mayer (26-30)

En el Códice Laud (25-32) hay una curiosa sección única que abarca 180 o 225 xiàa (tabla 1.9 y figura 1.36). La sección tiene ocho segmentos con un total de 45 días (4-6-6-4-6-6-5-8) que se recorren cuatro o cinco veces para completar los 180 o 225 xiàa (el quinto recorrido es repetición del primero con otros numerales). En este caso cabe preguntarse si no se trata de una copia “adaptada” basada en una cuenta incompleta, o sea copiada de un códice al que le faltó una hoja, y que llegaba originalmente a 52 (\*4-6-6-4-6-6-5-8-7) xiàa.



			corresp. Borgia
I	[1]-Lagarto	Tlaloc en el cerro	
	[2-Viento] + 5	Pulque y venado; un jaguar ataca un palacio flechado.	I
II	[8-Conejo] + 4	Un hombre lleva su ofrenda de madera, hule y copal a una plataforma; fuego y coralillos en la plataforma.	II
III	[13-Caña] + 5	Una mujer, trayendo su cántaro, llega al río. Coralillo en el cántaro y ciempiés venenoso en el río.	III
IV	[6-Lluvia] + 8	Un mercader va en camino. Unas serpientes enhiestas le pican en la mano.	V
V	[2-Conejo] + 7	Un hombre va a cortar un árbol. Un jaguar en el árbol.	VII
VI	[10-Zopilote] + 9	Un hombre sin mano juega la pelota contra una lagartija (agilidad).	IV
VII	[7-Muerte] + 6	Un hombre cultiva la milpa. Un coralillo sale de las fauces de la tierra.	VI
I	[1-Caña]		

TABLA 1.9 División irregular de 52 xiàa en el Códice Fejérváry-Mayer (26-30)

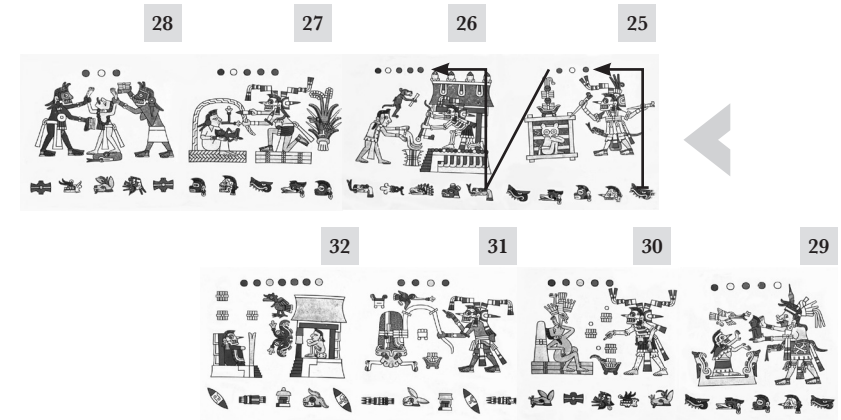


FIGURA 1.36 División irregular de 180 xiàa en el Códice Laud (25-32)

Finalmente, comento una cuenta relacionada con el pulque, irregular *in extremis*, de acuerdo con el efecto de la bebida (tabla 1.10 y figura 1.37). La cuenta de 54 días (insólito ciclo), que inicia en un signo Movimiento, no indica numerales. Las nueve imágenes o segmentos representan a una serie de personas sentadas dedicadas a tomar el pulque. Probablemente se trata del riesgo del consumo del primer pulque de un maguey, según se entiende por la púa del maguey sobre varias de las jícaras: el cura de Tzumpahuacan, Pedro Ponce, en su ‘Breve Relación de los dioses y ritos de la gentilidad’ del temprano siglo XVII registra el nombre nahuatl *huitztlī*, ‘púa, espina’, para el nuevo pulque. En otros casos, se distingue un pedernal enhiesto sobre el pulque. La cuenta no registra los signos iniciales de los segmentos, lo que dificulta el control sobre la cuenta. Pero en este caso ni siquiera registra el numeral del signo de inicio.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> En los restos del Códice de San Bartolo Yautepec puede observarse otra cuenta con imágenes similares: véase el capítulo 2.

Movimiento	+ 4	Ñuhu, espíritu de la Tierra
[Viento]	+ 4	Quetzalcoatl
[Venado]	+ 4	Tonacacihuatl
[Hierba]	+ 10	Hombre con pintura facial de Tlazolteotl
[Casa]	+ 3	Mono
[Venado]	+ 4	Xollotl, perro de la Riqueza
[Hierba]	+ 5	Perro
[Pedernal]	+ 3	Guajolote (Chalchiuhtotolin)
[Viento]	+ 8	Mictlancihuatl
[Mono]		

TABLA 1.10. División irregular de 54 xiàa en el Códice Vaticano B (72)



FIGURA 1.37 División irregular de 54 xiàa en el Códice Vaticano B (72)

Los libros del Grupo Borgia contienen varias otras secciones: cálculos para prever la suerte de los noviazgos, secciones relacionadas con la guerra, con la visibilidad del planeta Venus, con la caza, con la casa, con las mesas de ofrendas y otros temas. Varios de éstos y otros más serán tratados a lo largo de las siguientes páginas, cuando se hable de las continuidades del temprano siglo XVIII.

Concluyendo, el ciclo de 260 xiàa constituye un instrumento mántico que se estructura sobre la marcha de los días. Los cocientes 4, 5, 13, 20, 52 y 65 permiten subdividir la cuenta en múltiples partes, creando distintas series o secciones temáticas que además pueden distribuirse espa-

cialmente por los cuatro o cinco rumbos y/o por los tres niveles. De esta manera, la mántica impulsó el desarrollo de una particular aritmética metafísica en Mesoamérica en la que los días eran cargadores de destinos, inclinaciones y efectos sobre los actos rituales. Para los contadores, la aritmética sirve para la adivinación, y la resultante infusión de significados la hace distinta de la matemática científica que carece de ellos.

Los xiàa trabajan sobre nuestros cuerpos, nuestras vidas, sobre nuestros quehaceres y sobre nuestra relación con lo sobrenatural. Tienen efectos sobre la salud, el resultado de nuestras empresas, los momentos claves en el ciclo de la vida y de la milpa, y en la toma de decisiones, pero también determinan la efectividad de las ofrendas y sacrificios que definen la relación recíproca, *do ut des*, entre el humano y los dioses. La interrelación de esta mántica con el total del pensamiento religioso lo convierte en una singular guía moral.

Por otro lado, las distintas series o secciones temáticas son construcciones arbitrarias. Por lo general las divisiones aritméticas, las series de dioses y los símbolos mánticos que se representan parecen ser escogidos al azar y pueden trasladarse de una serie a otra, agruparse y recombinarse. Los esquemas no emanan de una sola cosmovisión internamente coherente, sino que representan en sí múltiples cosmogramas, cada uno completo y apropiado para cierta ocasión, sin ninguna preocupación ‘escolástica’ de hacerles coincidir entre sí en un gran modelo filosófico. En palabras de Nowotny (1971: 29): “La arquitectura de la cosmovisión, es decir, qué forma tomaría como un cosmogra-

ma en una representación gráfica, no es tan importante. Es esencial [entender] que la cosmovisión está habitada en todas sus partes por deidades”.<sup>64</sup> Según el tema a tratar, nos enfrentamos con particulares constelaciones de dioses y sus fuerzas sobre el tiempo: el tema determina el cosmograma.

Finalmente, lo anterior se relaciona de manera directa con el uso de los libros mánticos. En lugar de ser libros autoritativos de una sola verdad -tal como se entiende el libro religioso en occidente-, los libros mánticos son generadores aleatorios de datos a usarse en sesiones de consulta espiritual e individual. Es cierto que ambos tipos de libros necesitan de un especialista para ser interpretados y que ambos son guías morales, pero mientras el primero presume ser verdad para todos y para siempre, el segundo limita su verdad a una persona (o familia) y a una ocasión en particular.

Aún hoy en día, nuestro conocimiento sobre el uso del ciclo de 260 posiciones es limitado, porque el interés de los que lo mencionaron en el siglo XVI era limitado. En este sentido, los libros coloniales de la Sierra Norte de Oaxaca y las continuidades actuales entre los mixes, los zapotecos de Quiatoni y los zapotecos de la Sierra Sur son invaluable fuentes adicionales, pero poco usadas para estudiar este conocimiento técnico que constituye uno de los rasgos más sobresalientes de

<sup>64</sup> “Die Architektur des Weltbildes, d.h. welche Form es als Kosmogramm in graphischer Darstellung zeigen würde, ist nicht so belangreich. Wesentlich ist, dass das Weltbild in allen seinen Teilen von Gottheiten bewohnt ist”.

las culturas mesoamericanas. Curiosamente, a pesar de la posibilidad de presenciar la práctica mántica, muchos estudiosos simplemente ignoran la existencia de continuidades actuales en Oaxaca, cuyo registro preciso es urgente, dado el grave proceso de erosión cultural. Por otro lado, los múltiples libros mánticos confiscados en la Sierra Norte de Oaxaca durante los primeros años del siglo XVIII constituyen un extraordinario eslabón en la larga cadena oaxaqueña que mantuvo vivo este conocimiento por más de 3000 años, desde las más tempranas evidencias del tonalpoualli en los Valles Centrales, a través de los códices mánticos del Grupo Borgia y hasta las continuidades actuales.



# 2

## Dos fragmentos de un código mántico desconocido en San Bartolo Yautepec

SEBASTIÁN VAN DOESBURG

Instituto de Investigaciones Filológicas | Universidad Nacional Autónoma de México

JAVIER URCID

Brandeis University

El hallazgo en San Bartolo Yautepec de dos fragmentos desconocidos de un código mántico (figura 2.1) tiene importantes implicaciones para nuestro entendimiento de las prácticas adivinatorias y escriturales de la región que queda comprendida entre los Valles Centrales de Oaxaca y el Istmo de Tehuantepec. Solo recientemente se ha comenzado a conocer los procesos sociales que llevaron a la formación de sociedades urbanas en la región (King, 2010, 2012; King y Zborover, 2015; King *et al.*, 2012, 2014). Actualmente, muchas poblaciones de la región son de habla zapoteca, pero la región colinda al sur con comunidades cuyos habitantes son hablantes del chontal y al norte con hablantes de mixe. Se desconocen las relaciones entre estos grupos etno-lingüísticos en la antigüedad. Es posible que, durante el apogeo político de Monte Albán, San Bartolo Yautepec haya quedado dentro de su esfera de influencia, una inferencia basada en la presencia de escritura en estilo zapoteca correspondiente a los siglos séptimo a noveno después de Cristo que se ha documentado en varias localidades cercanas, incluyendo San Pedro Quiatoni, Las Margaritas, Santa María Zoquitlán y Nejapa de Madero (Urcid, 2001: 18, 482-487, Fig. 1.8; King *et al.*, 2012).

Igualmente, desde el siglo XVII, se han reportado fortalezas en Neja-pa, Maxaltepec, Quievicusas, Quiechapa y Quiecolani, cuya ocupa-ción se ha atribuido a los siglos XIV y XVI y supuestamente estaban bajo el control de la casa gobernante de Tehuantepec (Burgoa, 1989b: II: Cap. 65: 235-236), aunque tenían diversas funciones y formaban parte de las complejas interacciones multiétnicas entre mixes, zapotecas, chontales y nahuas (King, 2012; King *et al.*, 2014).

En el año de 2001, Cicely Winter y otros miembros del Instituto de Órganos Históricos de Oaxaca (IOHIO) realizaron una visita a San Bartolo Yautepec con el propósito de documentar el órgano del siglo XVIII que se encuentra en la iglesia de la comunidad. En el transcurso de esa investigación, las autoridades de la comunidad les mostraron dos baúles resguardados en el coro alto de la iglesia, al lado del órgano, que contenían libros de música y partituras sueltas de distintas épocas desde el siglo XVII hasta el siglo XX (Tello, 2013: 153-165). Aparte del valor como colección de música antigua escrita, uno de los libros guardaba una gran sorpresa. En la pasta de un volumen grueso que contenía un registro de cantos gregorianos del siglo XVII, se encontraron dos fragmentos de un códice. Aunque dañadas, las pinturas en los fragmentos permiten concluir que se trata de partes de un antiguo libro adivinatorio. Se ofrece aquí una descripción del documento y un análisis de su contenido.

### *Descripción de los fragmentos*

Los fragmentos están hechos de cuero, posiblemente de una piel de venado, y las pinturas plasmadas sobre ellos siguen las convenciones técnicas y gráficas de los estilos escriturarios prehispánicos tardíos de Oaxaca. Ambos tramos se dispusieron verticalmente uno en relación con el otro y de cabeza como relleno de la pasta del libro (figura 2.2). Sin embargo, y como veremos, es evidente que las dos piezas del códice formaron parte de un documento en biombo que tenía una estructura

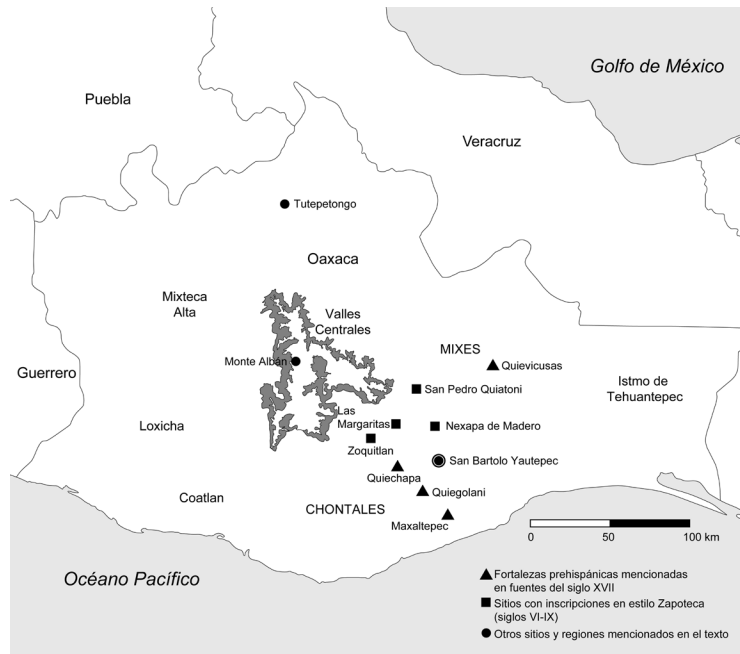


Figura 2.1 Mapa de Oaxaca

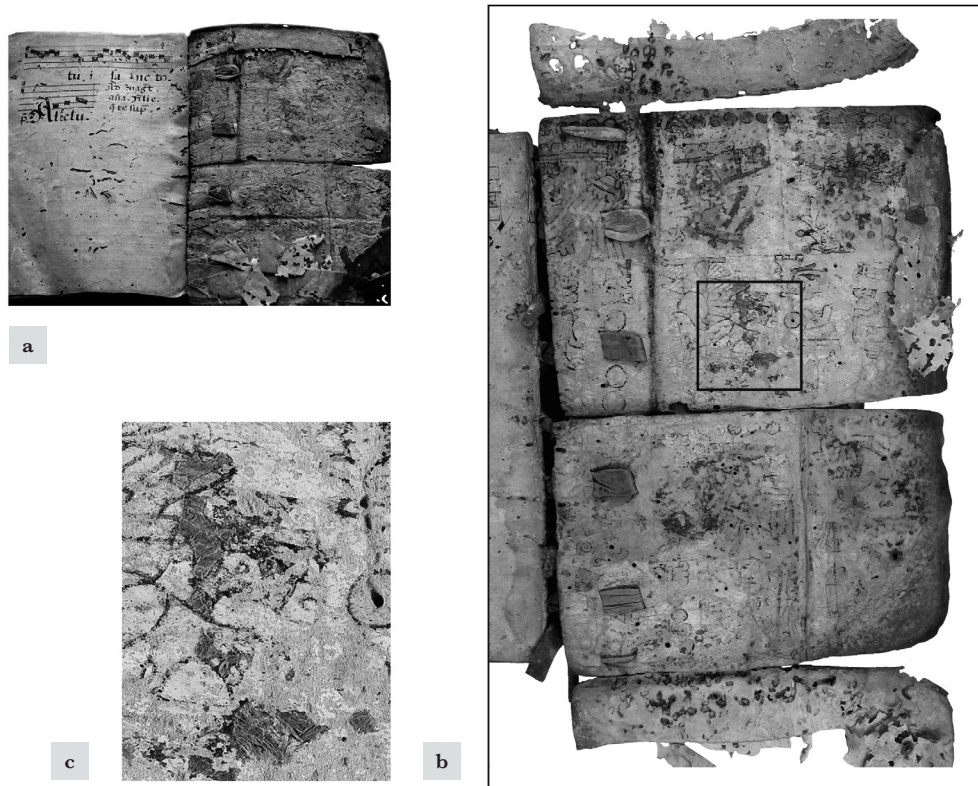


Figura 2.2 La parte interior de la pasta del libro

horizontal. Para propósitos de nuestra descripción, hemos designado la pieza superior, volteando el libro para que los fragmentos no estén de cabeza, como Fragmento 1 y el pedazo inferior como Fragmento 2.

La pasta del libro está hecha de la siguiente manera. Durante la encuadernación de las hojas se introdujeron seis tiras de cuero en el cosido y entretejido de hilo del lomo. Las dos tiras a los extremos del lomo son más delgadas que las demás. Para fijar la cubierta del libro a las hojas encuadernadas se hicieron un total de seis incisiones paralelas entre sí en el extremo de los dos fragmentos del códice, muy cerca de la espina del libro y distanciadas una de la otra por aproximadamente 7.5 centímetros. Así, cada fragmento del códice tiene tres de estas incisiones en el lado derecho. Se pasaron las tiras de cuero amarradas a la encuadernación por las incisiones, sujetando así las partes constitutivas del libro (figura 2.3). Las tiras delgadas corresponden a la incisión superior del Fragmento 1 y la incisión inferior del Fragmento 2. En cada una de las demás incisiones se pasó una tira de cuero gruesa. Después, el libro se forró. Esta última cubierta también es de cuero.

El forro de cuero no cubre toda la superficie interior de la pasta sino se dobló dejando solapas internas en los lados superior, izquierdo e inferior.<sup>65</sup> Posteriormente, la cara interior de la cubierta se cubrió con una hoja de papel, el cual se había perdido casi por completo al momento del redescubrimiento del libro. Con el paso del tiempo, la parte de la solapa del lado izquierdo que doblaba sobre el extremo izquierdo

<sup>65</sup> Debe tomarse en cuenta que las referencias a izquierda-derecha y superior-inferior en esta descripción se hacen con base al diagrama de la Figura 2, el cual muestra la última página del libro de cantos gregorianos de cabeza. Si se tomara la disposición correcta del libro, entonces todas las referencias serían al revés.

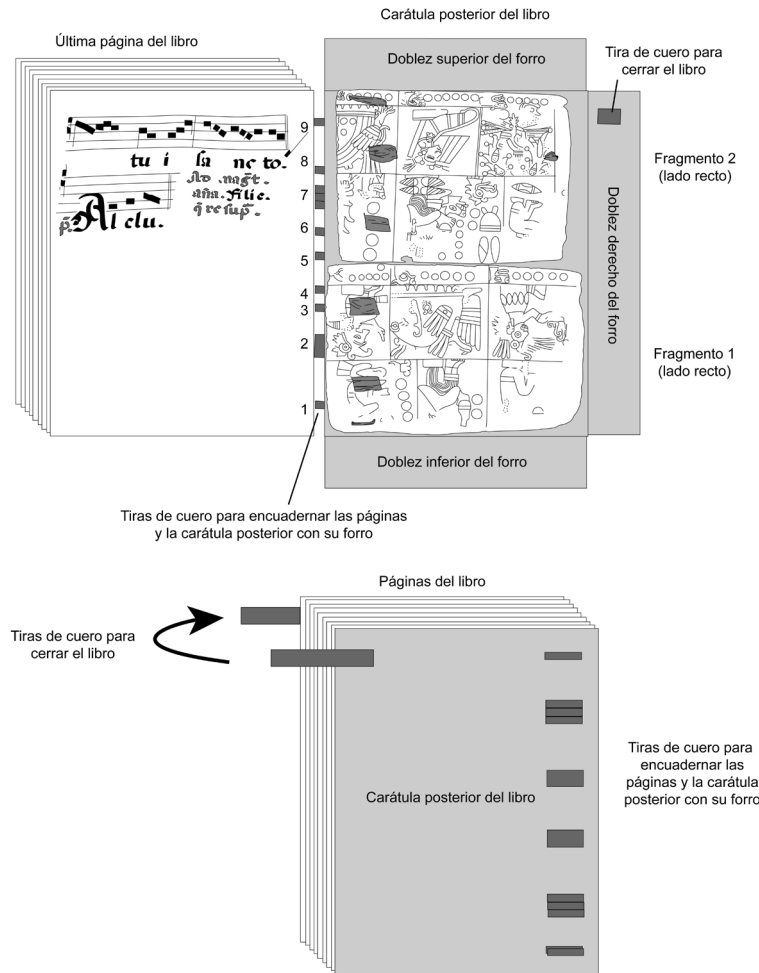


Figura 2.3 Diagrama del libro

del Fragmento 1 se rompió. Por otra parte, en el Fragmento 2 y en la solapa del forro se nota que también se hizo una incisión por la que se insertó un pequeño lazo de cuero, probablemente como parte de un cierre del libro. Con el paso del tiempo, el forro, los dos pedazos del códice, la carátula interior de papel y las hojas del libro sufrieron deterioro, no sólo por el uso sino también por una infestación de polilla que dejó múltiples horadaciones.

Al abrir la última página del libro se ve la superficie interna de la carátula compuesta por los dos tramos del códice, se aprecia lo que designaremos aquí el *recto* de los Fragmentos 1 y 2. Cada fragmento está dividido en dos registros horizontales mediante una delgada línea roja pintada aproximadamente a la mitad de cada pieza de códice. El lado recto del Fragmento 2 presenta en algunas partes del registro superior y del registro inferior izquierdo exfoliación de la delgada capa de estuco sobre la que se pintaron las escenas, exponiendo las fibras de la base hecha de cuero. Las imágenes en el lado recto de ambos fragmentos están pintadas con colores: se usaron azul, rojo, rosa, amarillo, gris, negro y blanco.

En su estado actual, los tramos del códice no son del mismo tamaño. Aunque ambos tienen aproximadamente el mismo largo (21 cm.), el Fragmento 1 es un poco menos alto que el Fragmento 2, el cual mide aproximadamente 16 centímetros de altura. La diferencia es de 2 cm. Esta diferencia puede ser el resultado de una adecuación del Fragmento 1 para hacerlo coincidir con la altura de la pasta del libro. Es proba-



ble que el doble ancho del códice no haya coincidido exactamente con la altura de la pasta y quizás fue necesario cortar una franja de uno de los fragmentos para hacerlos coincidir. De hecho, la franja que se cortó corresponde a la parte superior del fragmento 1 (el inferior de la pasta), o sea precisamente donde naturalmente se realizaría la adecuación: primero se colocó el Fragmento 2 (recordamos al lector que el Fragmento 2 está en la parte superior de la pasta), después se colocó el Fragmento 1 y se adecuó en su lado inferior (o sea, lo que en realidad es la parte superior del Fragmento 1). Un argumento adicional para esta hipótesis se establece siguiendo la línea roja horizontal que divide cada fragmento en dos partes. Esta coincide perfectamente en los dos fragmentos si se hacen coincidir las orillas inferiores de los dos fragmentos.

La composición pictórica en el lado recto de ambos fragmentos presenta una estructura similar (figura 2.4), incluyendo la división en cuadros de diferente tamaño mediante líneas rojas. Ambos fragmentos presentan una línea roja en el eje horizontal (a aproximadamente 7.75 cm. desde el margen inferior de los fragmentos) dividiendo cada fragmento en dos registros horizontales. En algunos puntos, líneas rojas verticales atraviesan todo el ancho de los fragmentos, que coinciden con dobleces del códice original: la línea vertical divisoria en el extremo derecho del Fragmento 2, presenta un ennegrecimiento que sugiere un doblez antiguo en el códice. La suciedad acumulada en el pliegue indica que este corresponde con un doblez hacia el exterior del códice doblado.



Figura 2.4 Fotos de los fragmentos con líneas sobrepuestas

La línea vertical en la parte izquierda del Fragmento 1, así como la línea vertical divisoria en el extremo izquierdo del Fragmento 2 parecen coincidir con otros dobleces ‘hacia adentro’, lo que explica la ausencia del ennegrecimiento. Esto se confirma mediante una examinación de la parte posterior del códice que muestra los mismos dobleces, pero ‘al revés’, aun visibles en el cuero (figura 2.5). De ser así, los dos pedazos representarían en realidad (partes de) cinco “hojas” del códice, una de ellas completa y las otras cuatro incompletas. La hoja completa indica que el códice original tenía ‘páginas’ de 14,5 x 16 cm., similar al tamaño del Códice Vaticano B (14,5 x 12) y al Códice Laud (15 x 15,5 cm).

La ubicación de los dobleces en el Fragmento 2 indica que faltan aproximadamente 9 cm. de la página a la derecha. A la izquierda existe un resto de 1.5 cm. de una página perdida. De la misma manera puede deducirse que de la página en el extremo derecho en el Fragmento 1 faltan sólo 1.5 cm y de la página en el extremo izquierdo faltarían 6.5 cm. Resulta entonces evidente que los pedazos descubiertos fueron cortados de un códice más largo y que sólo conservamos partes de lo que fue un libro mayor.

Aceptando las limitaciones que nos impone trabajar con dos fragmentos recortados, podemos señalar que cada página en su registro inferior parece contener dos cuadros, separados por una línea roja vertical. En el registro superior se formaron –mediante líneas rojas- dos o tres cuadros en cada página. Cada cuadro contiene una imagen mán-

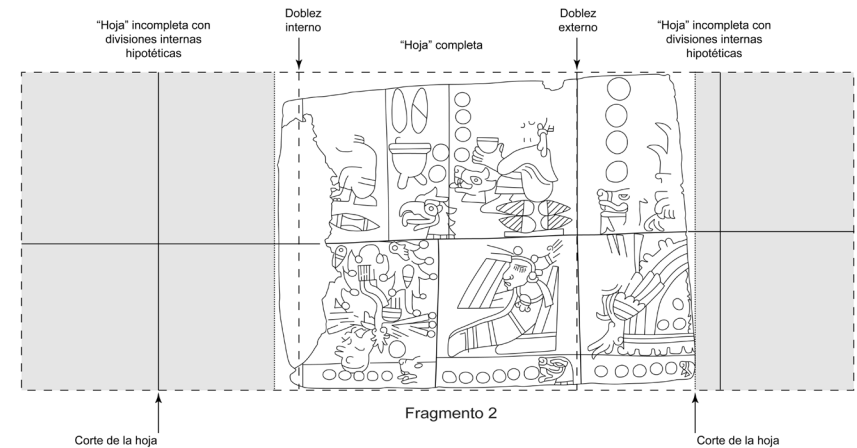
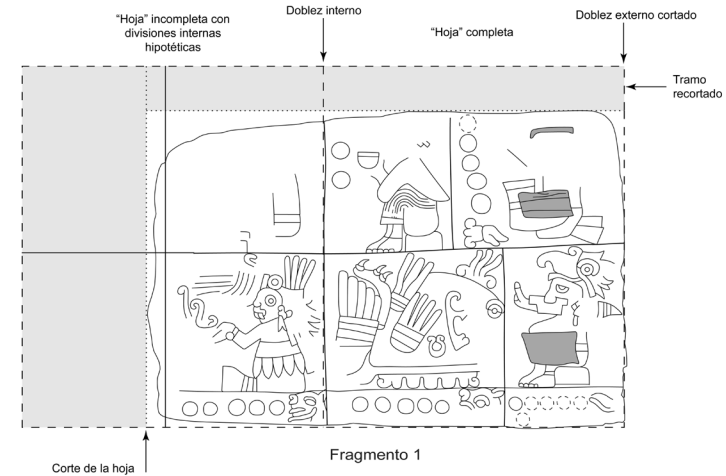


Figura 2.5 Reconstrucción de los fragmentos

tica y una anotación posicional que consiste en un signo con varios puntos (numerales), mismas que analizaremos más adelante. Los cortes arbitrarios que se hicieron en el código causaron que las imágenes representadas en los extremos de cada fragmento estén incompletas.

Todas las imágenes que aún son legibles, así como los signos que representan animales, dirigen el rostro hacia la izquierda. Además, los cuadros en las mitades inferiores de ambos fragmentos presentan en forma consistente la disposición de los signos y sus numerales, con el primero en el extremo derecho y los puntos en secuencia horizontal a la izquierda. Estos detalles estructurales sugieren que el sentido de lectura en el eje horizontal de las mitades inferiores y superiores de cada fragmento es de derecha a izquierda, la dirección preferida en los documentos mesoamericanos (figura 2.6). No obstante, la discusión sobre la posible relación entre los dos pedazos y entre las mitades horizontales de cada fragmento tendrá que abordarse después de describir el contenido figurativo de cada cuadro.

Dadas las características estructurales que comentamos anteriormente, para describir las imágenes procederemos primero con el registro superior de ambos fragmentos (designándolos con el número romano I) y de derecha a izquierda (designando cada cuadro con un número arábigo). Luego describimos las imágenes en los cuadros del registro inferior de ambos fragmentos (designándolos con el número romano II) y de derecha a izquierda (designando cada cuadro de nuevo con un número arábigo).

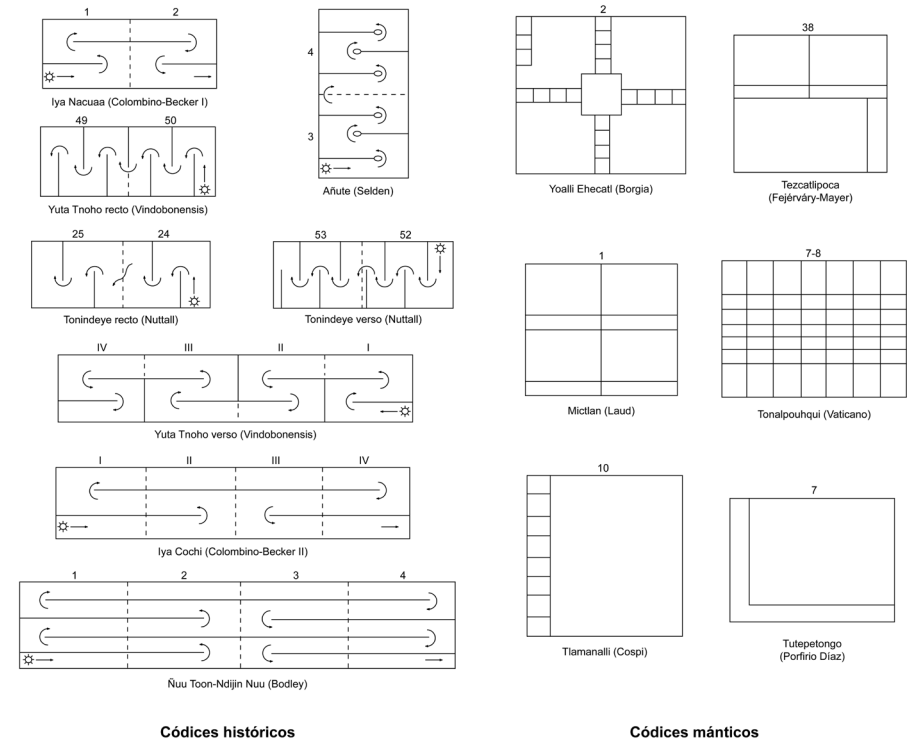


Figura 2.6 Estructura y dirección de lectura de códices

### Las imágenes en los registros superiores en ambos fragmentos

Como comentamos anteriormente, el registro superior del Fragmento 1 está dividido en tres cuadros. Los primeros dos (I-I-1 y I-I-2) pertenecen a una página casi completa. La imagen que se pintó en el

cuadro 1-I-1, aunque borrosa, parece representar un hombre de perfil, sentado sobre una manta roja doblada con un nudo azul. Mientras su brazo izquierdo está doblado y descansa sobre su rodilla, el otro se extiende y sostiene un cuenco pintado de rojo. Está vestido con un *maxtlatl* blanco, parte del cual sobresale de sus piernas. La piel del hombre está pintada de rojo, aunque sus pies y brazos tienen un tono un poco más oscuro. De la cabeza no queda nada y es posible que la parte superior fuera cortada cuando se adaptó el tamaño del fragmento.

La parte izquierda del cuadro contiene cinco puntos rojos, organizados de forma vertical, aunque el punto superior casi no es visible. Además, ya que la parte superior de la lámina fue cortada, es posible que hubiera más puntos. Debajo de los puntos se encuentra el signo Flor. La flor misma es amarilla, mientras que su raíz es roja.

El cuadro 1-I-2 contiene la representación de una mujer sentada sobre un banquillo, con las piernas juntas y recogidas hacia el torso. Se aprecia el huipil pintado de azul y una larga falda blanca con rayas rojas. El borde inferior de la falda termina en dos bandas horizontales; una amarilla y otra roja. Una mano sale del vestido y sostiene una jícara amarilla con el borde pintado de rojo. El contenido de la jícara es una mancha amarilla sin forma clara. La cara, muy borrosa, así como la mano y los pies fueron pintados de rojo. De la anotación posicional que seguramente se ubicaba frente a ella sólo se distinguen dos, tal vez tres, puntos pintados de amarillo. Es evidente que había un signo

debajo de los puntos, pero sólo se puede distinguir restos de colores rojo y negro.

Del cuadro 1-I-3 -que pertenece a una página parcialmente conservada- no se aprecia mucho. Parece contener una persona sentada en un banco con sus piernas recogidas hacia su cuerpo amarillo. Sus pies son rojos, así como su *maxtlatl*. Una mancha rosa, donde se esperaría una mano, y otra mancha amarilla arriba de ella, sugiere que la mano sostiene un recipiente. Nada de la cabeza ha sobrevivido sino sólo una mancha roja que sugiere un ornamento en la oreja. En el extremo izquierdo de la lámina debió haber una anotación de signo con sus numerales, pero esta parte de la hoja ya no existe.

Respecto a las imágenes en el registro superior del Fragmento 2, comentamos anteriormente que éstas están divididas en cinco cuadros. El primero pertenece a un fragmento de una página incompleta, los tres siguientes se ubican en la página adyacente. El último cuadro pertenece a la página incompleta de la izquierda. Aunque el cuadro 2-I-1 está incompleto, lo visible es suficiente para sugerir que parece incluir la representación de una planta pintada de color azul, de la cual se distinguen sólo dos hojas divergentes (figura 2.7). Debajo de éstas parece haberse pintado una raíz amarilla con una banda roja arriba y otra banda curvada amarilla. Los filamentos cortos y verticales de la raíz están pintados de rojo. Este conjunto es similar a la representación del maguey (p.e. Códice Féjervary-Mayer 28) o de ciertos pastos (Códice Laud 27). En su extremo izquierdo queda una secuencia vertical de



cuatro puntos pintados de color amarillo. Debajo de los puntos se ve el signo Serpiente. Se incluye el cuello, la nariz (pintada de azul), un diente superior, el 'labio' superior, la parte anterior del ojo y una lengua bífida. Parece que partes del ofidio estuvieron pintadas de color rojo.

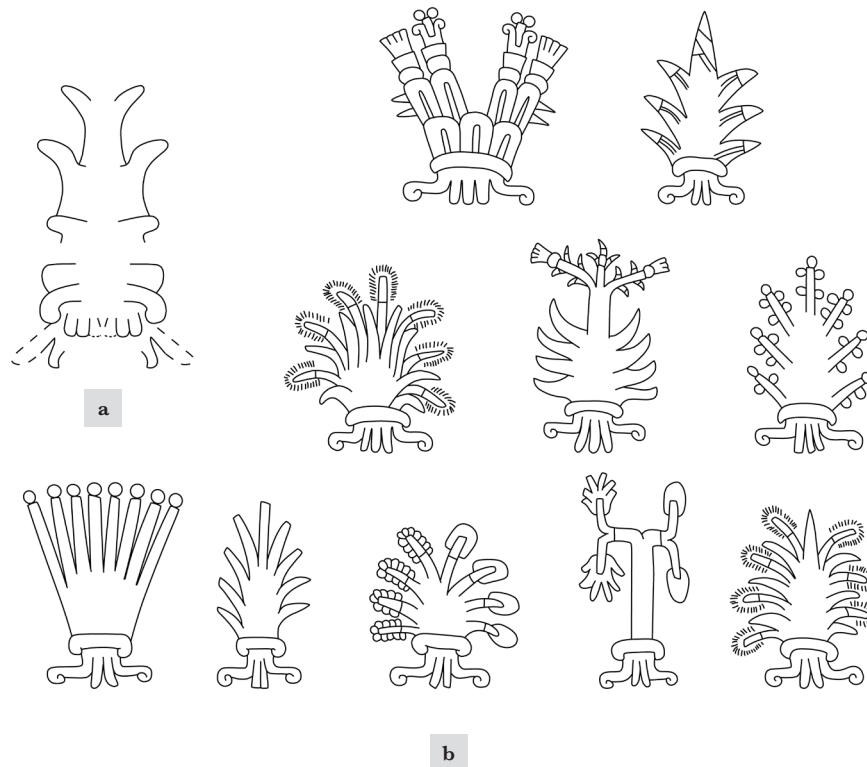


Figura 2.7 Representaciones de plantas

El cuadro 2-I-2 incluye la representación de una mujer sentada, con las piernas juntas y recogidas hacia el torso, sobre un elemento compuesto por una plataforma baja y rectangular, pintada de rojo. Sobre este elemento se distinguen dos pares de motivos puntiagudos en un extremo y redondos en el otro. La mitad semicircular de los motivos está pintada de rojo y la mitad puntiaguda tiene un fondo blanco con varias líneas negras diagonales y paralelas. Podría ser una piedra de sacrificio (*techcatl* en náhuatl y *quie tiye* en zapoteco) con navajas de obsidiana incrustadas.

El huipil se pintó de azul y la falda larga de amarillo con dos bandas horizontales pintadas de rojo. En el borde inferior se alternan rayas horizontales de rojo y amarillo. Queda poco del rostro femenino, pero sí alcanza a observar lo que parece indicar un ojo, el arranque de la nariz y una orejera compuesta con un anillo en la parte superior, aparentemente pintado de azul, y un elemento que pende y que termina en dos formas globulares pintado de rojo. Restos de pintura oscura alrededor de la boca sugieren la personificación de la deidad patrona de las tareas femeninas (*Tlazolteotl* en náhuatl y probablemente *Nohuichana* en zapoteco). Un elaborado tocado parece incluir motivos azules y rojos. El brazo derecho aparece extendido, sosteniendo con la mano una jícara amarilla con un borde blanco. Mientras el pie está pintado de color rojo, el brazo y la mano lo están de color amarillo. Debajo de la mano está el signo Perro, pintado de negro con una nariz azul, ojos y dientes blancos y una lengua roja. Encima de éste, dispuestos en hilera

vertical, se ven manchones borrosos de lo que fueron cuatro puntos pintados de rojo.

El cuadro 2-I-3 es el más angosto de todos. En la parte superior quedan huellas de dos motivos ovalados, alargados y ligeramente puntiagudos que se pintaron de rojo. Uno de estos tiene una línea diagonal que divide el motivo en dos partes. Tal vez se trate de cuchillos de pedernal. Abajo se pintó un cajete con dos soportes azules, aunque seguramente representa una vasija trípode. Rayas horizontales en rojo y amarillo decoran la vasija, mientras que los soportes son azules. A la derecha del cajete hay dos puntos en secuencia vertical pintados de amarillo, seguidos abajo de la vasija por la representación del signo Águila. Sus plumas son azules y el pico amarillo. Alrededor del ojo, la lengua y debajo del pico se distingue el color rojo.

El cuadro 2-I-4 tiene la representación ya parcial de un personaje masculino sentado sobre un banquillo, que por su configuración semicircular se asemeja a los taburetes forrados de piel de jaguar que aparecen en otros códices. Sin embargo, éste parece estar pintado de color gris. El género del personaje se deduce por el *maxtlatl*. El personaje está pintado de amarillo, mientras que el braguero es rojo. No se reconoce la cabeza, por lo que no es claro si se trata de un personaje con la cabeza agachada o, como ocurre en otras representaciones conocidas, si la mitad superior haya estado sustituida por una representación animal (figura 2.8).

Debajo del personaje se ve un cuchillo de pedernal. El signo tiene los extremos pintados de rojo, seguidos hacia adentro por bandas azu-

les. El centro del cuchillo tiene líneas curvas arriba y abajo. Mientras los semi-círculos que dan hacia los bordes se pintaron de azul, el área interna se pintó de color amarillo. Es posible que este signo estuviera acompañado de puntos dispuestos en posición vertical junto a la orilla del fragmento, aunque no quedó rastro de ello. Sólo una pequeña parte del cuadro 2-I-5 es aún visible y muestra unos rastros de pintura dentro un área semicircular con algo de rojo en la esquina inferior derecha.

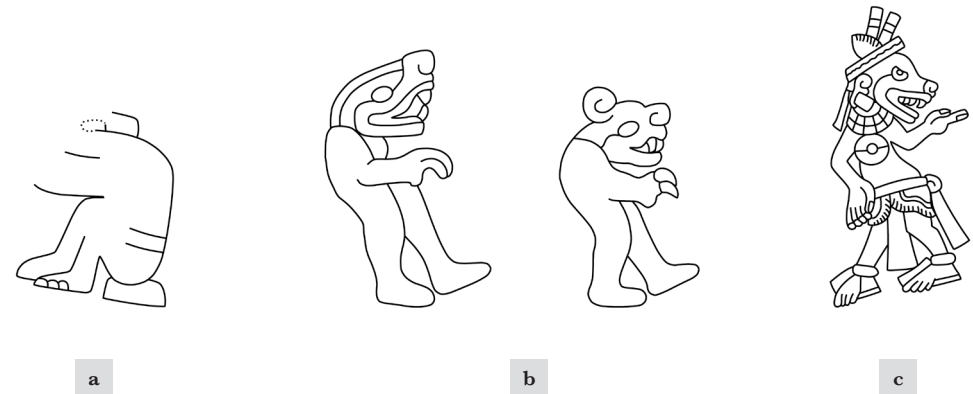


Figura 2.8 Personajes que son medio humano y medio animal

### *Las imágenes de los registros inferiores en ambos fragmentos*

Empezando con el Fragmento 1, el cuadro 1-II-1 tiene la representación de un personaje masculino sentado sobre un banquillo amarillo. Su brazo izquierdo, cruzado sobre su pecho, descansa sobre sus rodillas. El brazo y la mano derechos están levantados, mostrando cla-

ramente los dedos pulgar e índice. La cara y el cuerpo se pintaron de color amarillo, mientras que el braguero en su cintura y una ajorca en el tobillo parecen haber estado pintados de azul y blanco, y la mano izquierda de color rojo. El personaje porta un yelmo con la cabeza de un águila con plumas de color azul y detrás del hombro tal vez un ala del ave representada por una pluma de color azul con dos bandas rojas. La figura lleva además una nariguera en forma de ‘mariposa’ (escalonada) pintada de color azul. Abajo del personaje, y separado de él por una delgada línea horizontal, se dibujaron en secuencia horizontal cinco puntos numerales en rojo. Un sexto punto está pintado inmediatamente abajo de esta fila, hacia la izquierda. Siguiendo el patrón de los otros dos registros inferiores, debió pintarse un signo de día hasta el extremo derecho. Sólo se ve una mancha azul sobre una franjita ondulada roja.

El cuadro 1-II-2 tiene un signo toponímico. La configuración es compleja y en partes ya muy borrada, pero se aprecia un glifo de ‘cerro’ pintado de color negro con una banda basal de color rojo debajo de la cual se ve una configuración almenada invertida y de color amarillo (figura 2.9). La mitad derecha del cerro asemeja un rostro, pues incluye un ojo pintado de rojo, con una pupilla blanca y una ceja azul. También parece haber la representación de una oreja grande pintada de amarillo.

Sobre el cerro, en lo que sería la “frente” del rostro, se aprecia un signo que parece representar una planta pintada de color amarillo. En la mitad izquierda del cerro, como si estuviera cargándolo en la espal-

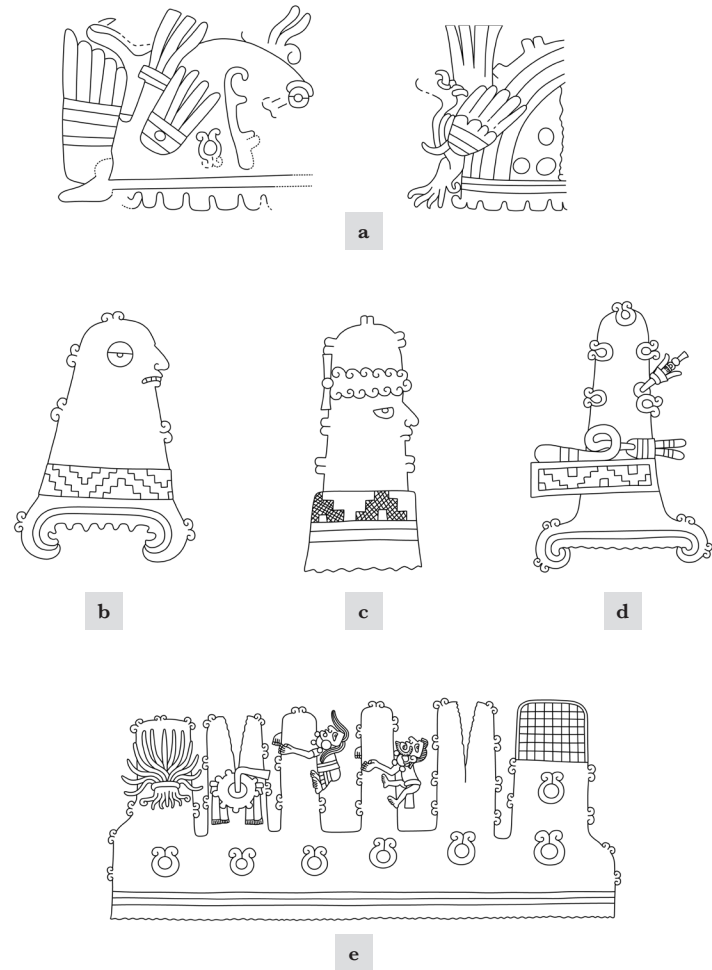


Figura 2.9 Glifos de cerros

da, se ve un conjunto de tres bultos de elementos vegetales o plumas pintadas de color amarillo. Parece que los bultos están amarrados con cintas blancas, amarillas y, en un caso, rojas. Entre estos bultos está lo que parece ser la pata con garras de un felino, cortada e invertida de color amarillo y líneas rojas en los dos extremos. Una zona roja, justo debajo del bulto más grande, podría ser la base del glifo del cerro. Entre la oreja y el bulto anterior hay un círculo rojo acompañado de un par de volutas amarillas. Este último signo aparece en los cerros en los códices mixtecos representando cuevas (figura 2.9d-e).

Abajo del glifo del ‘cerro’ y de nuevo separado de él por una delgada línea horizontal, están cinco puntos pintados de color azul dispuestos en forma horizontal, y en el extremo derecho -por la oreja claramente visible- parece ser un signo que representa un mamífero, quizás Conejo, Jaguar o Venado. Descartamos Perro, ya que éste signo está pintado de negro y lleva orejas cuadradas en el cuadro 2-I-2. De este glifo se aprecia una nariz pintada de azul, una placa supraorbital pintada del mismo color arriba de un ojo, y una oreja pintada de amarillo. Debajo de la nariz se aprecia una banda roja que debe representar la comisura superior de la boca del animal.

En el cuadro 1-II-3, pasando el doblez entre páginas, se aprecia un personaje enmascarado y sentado, que personifica a un espíritu de la tierra o “dueño(a) del lugar” (figura 2.10). El término en mixteco para este ente es Ñuhu Tova (Anders, Jansen, y Pérez Jiménez 1992b: 244; 123-125, 125 n2), pero se desconoce su equivalente en zapoteco. Aparte

de la mano y oreja amarillos, su piel está pintada de color rojo. Porta una larga falda negra decorada en la cintura con una serie de cuchillos rojos verticales, mientras que el borde inferior finaliza en dos bandas rojas. La máscara bucal, la muñequera y una tira de tela que lleva como orejera fueron pintados de color rojo. Atrás y enfrente de su cabeza, el personaje aparentemente porta un arreglo de plumas azules y amarillas.

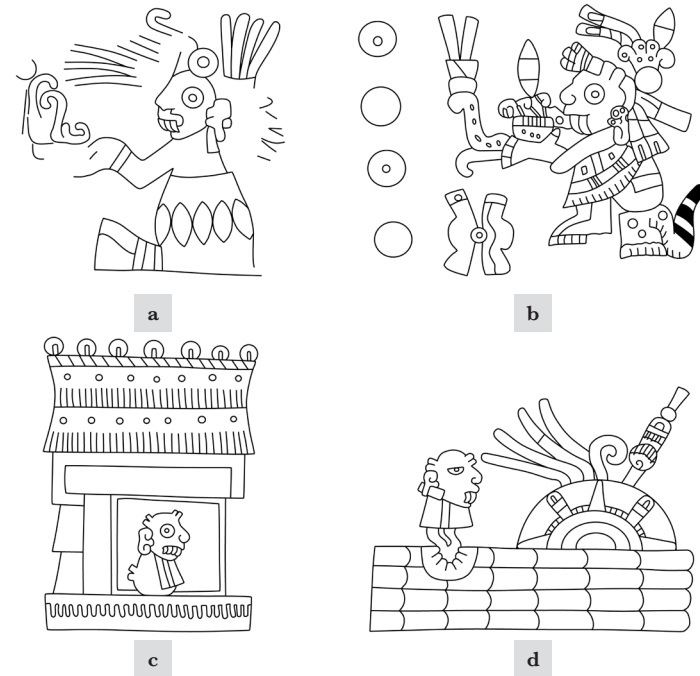


Figura 2.10 Espíritus de la tierra

El personaje parece estar en actitud de presentar una ofrenda, pero lo único que se aprecian de ésta son tres volutas de color rojo que posiblemente representen fuego o humo. Abajo del personaje, y dispuestos en sentido horizontal, se cuentan al menos cinco puntos pintados de rojo, y a la derecha, un signo que de nuevo parece representar –por la oreja visible y el predomina del color amarillo– un Jaguar, Conejo o Venado. La nariz y la placa supraorbital son azules, mientras una línea roja delimita la boca y la lengua es amarilla.

Respecto al registro inferior del Fragmento 2, se distinguen cuatro cuadros. Sólo los dos centrales pertenecen a la página completa. Los dos cuadros laterales corresponden a las páginas adyacentes incompletas. Las imágenes del cuadro 2-II-1 incluyen la mitad izquierda de un elaborado glifo de cerro pintado de color amarillo, con dos bandas arqueadas en rojo y blanco, rematado abajo por una banda blanca y otra roja seguidos de una banda almenada de color amarillo. Sobre la silueta del glifo del cerro sobresalen pares de rectángulos que denotan la noción de “tierra” o de “piedras”.

En la parte interna del glifo, siguiendo el contorno circular, hay una banda roja, seguida de otra amarilla y esta última seguida de otra banda color blanco. La parte más al interior del cerro está pintada de amarillo, y tiene sobrepuestos tres círculos rojos. Al centro, en el eje vertical, aparece un elemento en rojo que podría representar un flujo de sangre. En el lado izquierdo del glifo del cerro, y parcialmente sobrepuesto en él, hay dos haces de plumas blancas sostenidos por un elemento globular de

color amarillo con una banda horizontal roja y con el borde ondulado. Debajo de este último motivo aparece otro flujo rojo que igualmente parece representar un chorro de sangre con múltiples flujos.

La anotación posicional que aparece debajo del conjunto gráfico está casi completa y es perfectamente legible. Se trata del signo Lagarto a la extrema derecha –aun se distingue el hocico característico del animal con una nariz pintada de azul, una banda quebrada de color rojo en el hocico y dos dientes puntiagudos hacia abajo– con cinco puntos dispuestos horizontalmente y pintados de color azul a la izquierda.

El cuadro 2-II-2 es el mejor preservado, lo que permite apreciar lo que evidentemente es un bulto mortuorio descansando en posición sedente sobre un trono azul con respaldo (figura 2.11). El rostro, pintado en amarillo, muestra claramente un ojo cerrado con las pestañas caídas. Tiene un lienzo con secciones rojas, amarillas, azules, grises y blancas, separadas por bandas rojas y blancas. El cuerpo superior tiene un ornamento semicircular sobre el pecho con un pectoral en forma de corazón colgado de este. Sobre la banda café que define el pelo se pintaron tres círculos rojos, en la parte posterior de la cabeza se yergue un tocado del que sólo se aprecia un lienzo rojo que remata con una banda blanca encima de la cual posiblemente se pintó un haz de elementos vegetales o de plumas pintadas de amarillo. Abajo del bulto se pintó un signo que representa –por la oreja– a un mamífero (Jaguar, Conejo o Venado) con seis puntos en secuencia horizontal pintados de



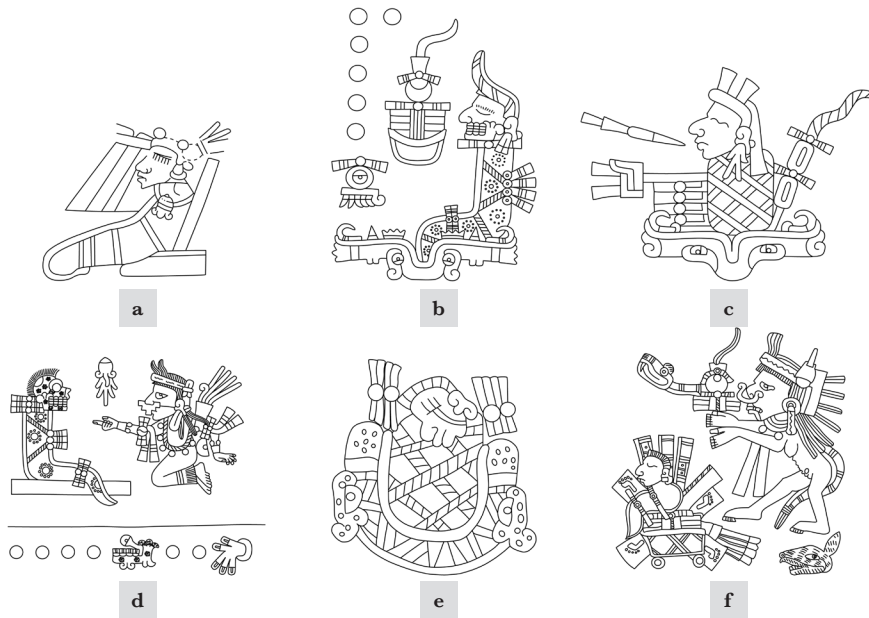


Figura 2.11 Bultos mortuorios

rojo. El signo está pintado principalmente de color amarillo excepto la ceja y nariz (ambas en azul) y lo que parece ser una barba gris.

El cuadro 2-II-3 tiene una representación gráfica compleja de difícil descripción e interpretación por su condición dañada. La escena parece incluir una ofrenda al centro conformada por un haz de palos pintados de color gris, atados con líneas rojas y blancas. El haz parece incluir dos fajas de tela, pintadas de rojo y blanco, que caen de las líneas. En la parte media del conjunto, y aparentemente emanando hacia abajo del haz de palos, escurre un flujo pintado de color rojo,

probablemente sangre. Sobre este atado se representaron dos chorros de agua pintados de color azul que caen a ambos lados del haz. Los flujos que emanan de los chorros terminan en círculos pintados de color amarillo. El chorro a la derecha, que es el mejor preservado, incluye un signo pintado de blanco que podría ser la representación de algún tipo de concha. Le sigue un motivo en forma de gota, con el extremo superior semicircular y el extremo inferior en punta, el cual tiene en su parte inferior una banda roja en posición horizontal.

Otro elemento idéntico a este aparece en la parte superior del chorro ilustrado en el lado izquierdo, el cual está ya muy borrado excepto por algunas líneas del contorno de los flujos y los círculos amarillos. En la parte inferior del conjunto se percibe una gran área pintada de azul, con líneas negras que parecen representar flujos de agua rematados en los extremos con círculos amarillos. Es posible que el conjunto represente una cascada. Debajo de toda esta escena se aprecia el signo, que es un Jaguar. A su izquierda se encuentra una serie de cinco puntos pintados de azul y dispuestos en forma horizontal.

De la descripción de los contenidos de los cuadros se puede concluir que las anotaciones mánticas en los registros inferiores, separadas de sus respectivos cuadros por una línea horizontal, siguen una fila, mientras que en los registros superiores están representadas en secuencias verticales. Asimismo, en los registros inferiores siempre hay dos cuadros por página con los puntos alternando rojo y azul en cada celda. Tal regularidad no está presente en los registros superiores, don-

de cada página varía en la cantidad de registros, aunque sí persite la misma alternancia en los colores de los puntos. Tomando en cuenta estas diferencias, concluimos que los registros superiores e inferiores representan “capítulos” mánticos distintos.

### *Relación entre los registros inferior y superior y entre los fragmentos*

Si colocamos ambos fragmentos en secuencia horizontal, con el Fragmento 2 a la izquierda del Fragmento 1, podemos detectar otros detalles estructurales del código (figura 2.12). Además de las diferencias en la organización espacial de las anotaciones mánticas entre los registros superiores e inferiores, los capítulos tienen patrones únicos en los coeficientes asociados.

Antes de proceder debemos señalar que, de acuerdo con la costumbre en todos los libros del género mántico, los numerales no son los coeficientes de los xiàa mencionados, sino intervalos que llevan de un xiàa a otro. Para ser más precisos, los puntos funcionan como abreviaturas por lo que no es necesario pintar todos los signos en el código. Los puntos llevan de un cuadro a otro, y forman la estructura de las cuentas en el código. Sin embargo, esta cuenta está basada en ‘intervalos excluyentes’, de tal manera que no se cuenta el xiàa de la que parte la cuenta, ni aquella a la que llega la cuenta. Este es el sistema común en todos los libros del Grupo Borgia. En otras palabras, un intervalo 6 en un código mántico representa seis xiàa entre el xiàa de partida y el xiàa de llegada (de hecho, cada punto “sustituye” a un signo).

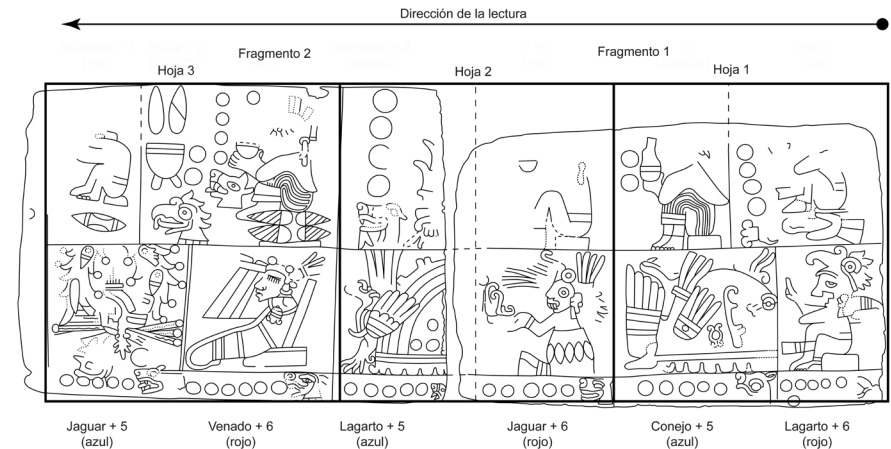


Figura 2.12 Patrones de anotaciones en la parte inferior

El primer patrón a considerar involucra las anotaciones mánticas en los registros inferiores de cada fragmento. Al fijarnos en las páginas del código resulta evidente que se trata de la partición de una trecena, o sea, la base de las subdivisiones del ciclo de 260 en partes de 7 y 6. De hecho, como hemos señalado, los dobles del código indican que cada hoja tenía precisamente dos cuadros en el registro inferior. De éstas, la de la derecha llevaba 7 xiàa (el intervalo de 6 xiàa pintados de rojo) y la de la izquierda tenía 6 xiàa (el intervalo de 5 xiàa pintados de azul). Además, podemos concluir que los periodos de 7 xiàa van acompañados por las imágenes de personajes, mientras que los periodos de 6 xiàa tienen lugares como imágenes asociadas.

El patrón aquí descifrado permite proponer una reconstrucción hipotética de la estructura del capítulo mántico representado en la parte inferior del códice. En la siguiente tabla se señalan las veinte trecenas indicadas.

<i>Bloque</i>	<i>Número de trecena</i>	<i>Lugar / azul</i>	<i>Personaje / rojo</i>
I.	I.	lagarto + 5 =	conejo + 6 =
II.	II.	jaguar + 5 =	lagarto + 6 =
III.	III.	venado + 5 =	jaguar + 6 =
IV.	IV.	flor + 5 =	venado + 6 =
I.	V.	caña + 5 =	flor + 6 =
II.	VI.	muerte + 5 =	caña + 6 =
III.	VII.	lluvia + 5 =	muerte + 6 =
IV.	VIII.	hierba + 5 =	lluvia + 6 =
I.	IX.	serpiente + 5 =	hierba + 6 =
II.	X.	pedernal + 5 =	serpiente + 6 =
III.	XI.	mono + 5 =	pedernal + 6 =
IV.	XII.	lagartija + 5 =	mono + 6 =

<i>Bloque</i>	<i>Número de trecena</i>	<i>Lugar / azul</i>	<i>Personaje / rojo</i>
I.	XIII.	movimiento + 5 =	lagartija + 6 =
II.	XIV.	perro + 5 =	movimiento + 6 =
III.	XV.	casa + 5 =	perro + 6 =
IV.	XVI.	zopilote + 5 =	casa + 6 =
I.	XVII.	agua + 5 =	zopilote + 6 =
II.	XVIII.	viento + 5 =	agua + 6 =
III.	XIX.	aguila + 5 =	viento + 6 =
IV.	XX.	conejo + 5 =	aguila + 6 = lagarto

Tabla 2.1. Las trecenas y su división en los fragmentos de Yau-tepec

Normalmente, tal serie no estaría representada de manera completa en los libros mánticos, sino de forma abreviada. Para esto se dividió el ciclo completo en cuatro grupos de cinco trecenas. Luego, cada trecena se dividiría en periodos de 6 y 7 xiàa (u 8 y 5, dependiendo del manuscrito) y se añadirían imágenes mánticas para cada periodo. Sólo había 8 imágenes distintas para las 4 primeras trecenas, mientras que las siguientes trecenas estarían asociadas a las mismas imágenes, formando así los bloques:

Bloque	Trecenas				
I	I (lagarto)	V (caña)	IX (serpiente)	XIII (movim.)	XVII (agua)
II	II (jaguar)	VI (muerte)	X (pedernal)	XIV (perro)	XVIII (viento)
III	III (venado)	VII (lluvia)	XI (mono)	XV (casa)	XIX (águila)
IV	IV (flor)	VIII (hierba)	XII (lagartija)	XVI (zopilote)	XX (conejo)

Aplicada a los fragmentos de Yautepec, la imagen de los 6 primeros xiàa comenzando con 1 Lagarto valdría también para el periodo de 6 xiàa que comenzaba con 1-Caña, 1-Serpiente, 1 Movimiento y 1 Agua. Asimismo, el primer periodo de 7 xiàa comenzando con 7-Venado, valdría también para los periodos que comenzaban con 7-Lluvia, 7-Mono, 7-Casa y 7-Águila.

Comencemos nuestro análisis con el Fragmento 2 por tener un signo de partida firmemente identificado: leyendo de derecha a izquierda, el signo marcado en el cuadro 2-II-1 es Lagarto. Los 5 puntos azules indican que para los siguientes 5 xiàa tenían el valor mántico indicado en el cuadro. Sumando seis xiàa (5 puntos azules) desde el signo Lagarto alcanzamos el signo de Venado, uno de los candidatos para el signo en el cuadro 2-II-2. De igual forma, a siete xiàa (seis puntos rojos) de distancia del signo Venado está el signo Jaguar, uno de los candidatos

para el signo en el cuadro 2-II-3. Como el intervalo asociado al signo Jaguar es cinco, entonces el signo a que debe haber llegado la cuenta en el primer cuadro de la página faltante que seguía a la izquierda del Fragmento 2 debió ser Flor.

Ahora, respecto al patrón de las anotaciones en el registro inferior del Fragmento 1, se distinguirá que la única opción que explica el intervalo de seis xiàa (cinco puntos azules) entre los signos sugeridos para los cuadros 1-II-2 y 1-II-3, son Conejo y Jaguar, por lo que estos deben ser los que están representados. Dado este patrón, y tomando en cuenta que aparentemente hubo 6 puntos numerales en el cuadro 1-II-1, se deduce que el signo pintado ahí fue Lagarto (Jaguar más 6 xiàa).

Si consultamos la tabla de las veinte trecenas, notamos que la cuenta representada en el Fragmento 1 precede inmediatamente la cuenta representada en el Fragmento 2. En otras palabras, ambos fragmentos son continuos y el Fragmento 2 debe colocarse a la izquierda del Fragmento 1. Juntos representan las primeras tres trecenas de la serie, plasmadas sobre tres hojas del códice. Para referirnos a estas hojas las hemos numerado de la derecha hacia la izquierda con números arábigos.

Podemos aventurar una sugerencia para una distribución espacial de estas tres veintenas conservadas: pensamos que el hombre águila y el cerro negro (hoja 1) podrían estar adscritos al oriente, el ñuhu y el cerro de sangre (hoja 2) al norte y el bulto mortuorio y los chorros de agua (hoja 3) al poniente. Llevando esta reconstrucción hipotética más lejos, pensamos que podría faltar sólo una trecena más, dedicada al

sur, para completar el primer paso por los cuatro bloques. Los demás pasos son implícitos, como es el caso en el manuscrito Tutepetongo (reverso del Códice Porfirio Díaz).<sup>66</sup>

Esta reconstrucción coincide con la secuencia de los dobleces entre las “páginas”, donde forzosamente un pliego ‘exterior’ debe ser seguido por un doblez ‘interior’, que es el caso en esta reconstrucción. Un argumento adicional para esta reconstrucción se encuentra en el verso del códice (figura 2.13), que se puede observar al retirar el forro. Allí ambos fragmentos evidencian los débiles rastros de una línea roja a lo largo del eje horizontal de cada fragmento, similar a la que se encuentra en el lado anverso y que divide las páginas en registros superior e inferior. Se aprecia, además, la típica preparación de la hoja con una mezcla de cal y almidón para preparar el cuero y recibir la pintura.

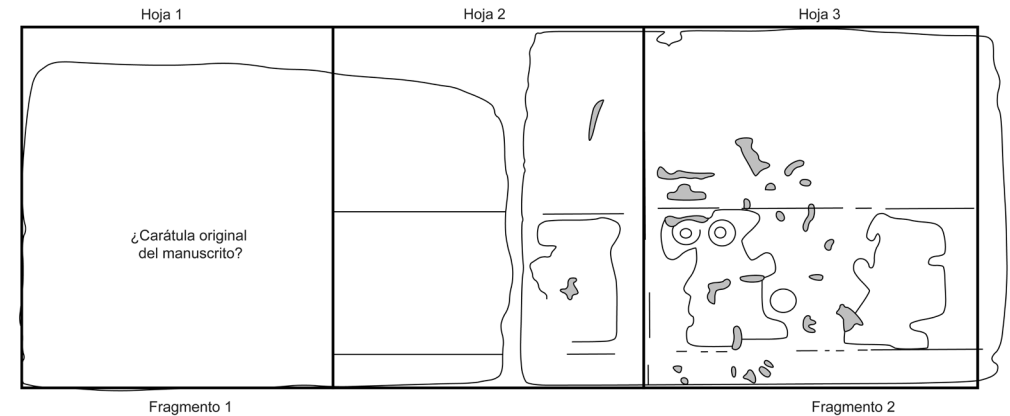


Figura 2.13 La parte verso de los fragmentos

Los rastros de otra línea roja delgada horizontal también son visibles en el lado del verso de ambos fragmentos, corriendo alrededor de 1,5 centímetros del borde inferior. Esta línea es similar a la línea que separa las anotaciones posicionales de las imágenes mánticas en el registro inferior. Sin embargo, en el lado verso del Fragmento 1, estas líneas solo son evidentes en la mitad derecha, mientras que en el Fragmento 2 parecen cruzar toda la superficie. Al simular la relación de los fragmentos que hemos propuesto en términos del lado verso, las dos líneas horizontales en la mitad izquierda de la “página 2” (en el Fragmento 1) se unen con las dos líneas en la mitad derecha de la “página 2» (en el Fragmento 2).

<sup>66</sup> En este lado del códice se encuentran 10 páginas que contienen 7 “capítulos” mánticos que están organizados de la derecha a la izquierda. El primer capítulo tiene un paralelo cercano con el Códice Laud 9-16 (Anders y Jansen, 1994: 13-15, 231-244), que consiste en imágenes adivinatorias para 4 trecenas (un total de 52 posiciones). Para completar el ciclo de 260 las mismas imágenes fueron utilizadas 5 veces ( $5 \times 52 = 260$ ). Entonces, el capítulo representa las 20 trecenas. A su vez, cada trecena está dividida en dos periodos de 6 y 7 posiciones (8 y 5 posiciones en el caso del Códice Laud), así generando un capítulo con 8 cuadros distintos. Mientras que la parte inferior el Códice Laud muestra los signos que inician los respectivos periodos de 8 y 5 posiciones, el Códice Porfirio Díaz reverso simplemente enumera todos los signos del paso por las 4 primeras trecenas, teniendo implícito el paso por las demás (Anders et al, 1994: 231-234).



El detalle de que el verso de “página 1” (en el Fragmento 1) aparentemente no tenía líneas divisorias horizontales sugiere que esta fue una de las caras originales del manuscrito. Esta inferencia no solo concuerda con la secuencia de plegamiento de las “páginas” (dejando el verso de “página 1” hacia el exterior), sino que también apoya la reconstrucción de la cuenta de las treceñas en el lado recto, ya que el comienzo de la cuenta en ese lado coincide con el final del lado verso del manuscrito. Así, suponemos que quien encuadernó el libro de canto gregoriano cortó dos piezas que pertenecían al comienzo o al final de la tira que formó el manuscrito.

Los escasos rastros de manchas rojas en los espacios definidos por las líneas divisorias en el verso de las “páginas 2 y 3” indican claramente que tenían dibujos. Además, el registro inferior en ambas “páginas” parece tener trazas negativas con la silueta de tres personajes sentados. El del lado derecho de la “página 2” parece orientarse hacia la izquierda, mientras que los dos personajes de la “página 3” pueden estar enfrentados. El del lado izquierdo tiene trazas de grandes círculos concéntricos de una línea negra en el área del tocado, más un círculo en frente. A menos que los restos resulten de una reacción química entre los pigmentos y la base de cal, las imágenes, por una razón desconocida, pudieron haber sido borradas intencionalmente con algo húmedo. Quizás los círculos negros son posteriores a esta eliminación. Cualquiera que sea la causa de los trazos, en algún momento el manuscrito evidentemente comenzó o terminó en el lado verso con

un “capítulo” inferior similar al de las “páginas 23-24” y “35-36” del Códice Fejérváry-Mayer, donde las parejas casadas o las deidades conversan e interactúan entre sí.

Para analizar las anotaciones posicionales en los registros superiores en el lado recto, comenzamos con el Fragmento 2, donde éstos están mejor conservados (figura 2.14). Leyendo de derecha a izquierda, la distancia entre el signo Serpiente (cuadro 2-I-1) y Perro (cuadro 2-I-2) es de cinco xiàa, lo que parece explicar los 4 puntos que están arriba del signo Serpiente en el cuadro 2-I-1. Por otro lado, el signo Águila en

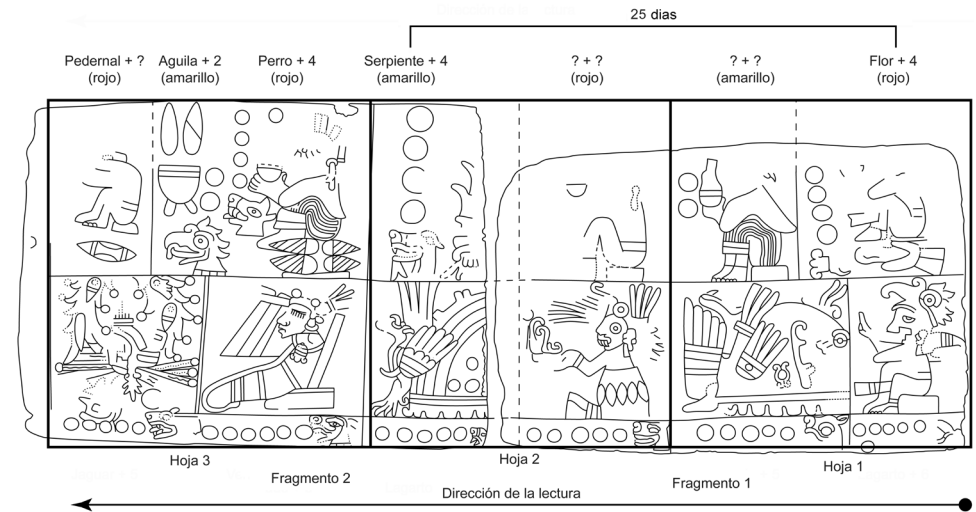


Figura 2.14 Patrones de anotaciones en la parte superior

el cuadro 2-I-3 dista cinco xiàa del signo Perro, explicando de nuevo los 4 puntos arriba de este último. El mismo patrón es evidente con el signo Pedernal en el cuadro 2-I-4, pues éste dista tres xiàa del signo Águila, lo que da cuenta de los 2 puntos asociados a este último. Los intervalos 5-5-3 no solo forman una trecena, sino este análisis también confirma lo que previamente habíamos deducido en base a la orientación de imágenes y glifos, es decir, que el orden de consulta en el eje horizontal es de derecha a izquierda.

En este contexto, podemos comparar los tipos de intervalos y divisiones de la cuenta mántica con otros manuscritos adivinatorios conocidos. Varios de los códices tienen “capítulos” paralelos, lo que ha ayudado enormemente en su interpretación. Es importante resaltar que, aunque hay ciertas divisiones de las trecenas y veintenas, la partición 5-5-3 no ocurre en ninguno de los documentos adivinatorios conocidos. Resumimos el tipo de divisiones atestiguadas en cuatro de estos manuscritos en la tabla 2.2.

<i>Páginas</i>	<i>C. Borgia</i>	<i>C. Laud</i>	<i>C. Fejérváry</i>	<i>C. Vaticano B</i>
75-76	6+7 = 13			
9-16		8+5 = 13		
39-44, inf.		(6+4+3+7 = 20) + (6+4+4+3+3 = 20) = 40		
9-11				8+9+9+6+8 = 40
23-25			8+8+8+8+8 = 40	
9-11				9+9+11+12+15+24 = 80
30-32			8+11+10+13+14+24 = 80	
55	2+3+4+4 +5+2 = 20			
35-40			2+3+4+4+5+2 = 20 [2x]	

Tabla 2.2. Tipos de divisiones de trecenas y veintenas en 4 documentos mánticos

Varias líneas de evidencia sugieren que la suma de 13 xiàa de los cuadros 2-I-1 hasta 2-I-4 puede ser una coincidencia, y sus intervalos pueden formar parte de una cuenta mayor. Primero, parece poco probable que el signo Serpiente marcó el comienzo de la cuenta. Siguiendo la relación propuesta entre los fragmentos, podemos especular cuáles fueron las ahora ilegibles anotaciones posicionales que fueron pintadas en los dos últimos cuadros en el registro superior del Fragmento 1. Ya que el cuadro 1-I-1 tiene el signo Flor, seguido de al menos cinco puntos, entonces el signo que se pudo haber pintado en el siguiente cuadro a la izquierda sería Serpiente. Sin embargo, dado que parece que se cortó una tira a lo largo del borde superior del fragmento, no podemos eliminar la posibilidad de un intervalo mayor.

Dado que las anotaciones posicionales en los cuadros 1-I-2 y 1-I-3 están casi completamente borradas, podemos al menos calcular un intervalo de 25 xiàa entre los signos Flor (1-I-1) y Serpiente (2-I-1). Esta estimación genera tres problemas interpretativos: 1) a menos que haya un cuarto cuadro en el registro superior del Fragmento 1, un intervalo de 25 xiàa requeriría particiones relativamente grandes (por ejemplo 8, 7, 7) en los cuadros 1-I-1 hasta 1-I-3; 2) tal agrupación irregular es inusual en las divisiones de la cuenta mántica y no tiene paralelo en ninguno de los manuscritos adivinatorios conocidos; y, 3) no explica por qué la cuenta comenzaría con el último signo (Flor) en lugar del primero (Lagarto).

Es evidente que, lo que queda de las anotaciones posicionales en el registro superior de ambos fragmentos, no revela un patrón que se ajusta a la interpretación propuesta de la cuenta en el registro inferior. Por lo tanto, no puede proporcionar una confirmación independiente de la relación entre los fragmentos que hemos postulado. Sin embargo, parece que el registro superior en ambos fragmentos es parte del mismo “capítulo”, ya que, de los siete cuadros en este, al menos cuatro representan personajes que ofrecen un recipiente para beber. Un quinto cuadro muestra una vasija trípode y otro una posible planta de agave. Esta evidencia sugiere que el “capítulo” puede estar relacionado con la producción y consumo de pulque. Aunque su estructura posicional es diferente, el “capítulo” en la página 72 del Códice Vaticanus B también tiene una sección que trata de la producción y consumo de pulque.

### *El contenido particular de los “capítulos”*

La interpretación del contenido de los capítulos se dificulta por tratarse de fragmentos, no existen contextos amplios suficientes que ayuden a entender las relaciones internas implicadas por las cuentas posicionales y las imágenes mánticas. Aunque hemos identificado similitudes entre dos de los capítulos de los fragmentos y algunos en otros documentos mánticos, no hemos detectado escenas paralelas en los códices del Grupo Borgia. La ausencia de éstos puede deberse a una coincidencia, ya que todos los códices del Grupo Borgia contienen capítulos aislados sin paralelos en los otros miembros del grupo. Otra

posibilidad es que tenemos ante nosotros un producto de una escuela distinta, de una tradición distinta al canon preservado en el Grupo Borgia. Así lo parecen sugerir también las imágenes mánticas mismas, que consisten de composiciones poco comunes en los miembros del Grupo Borgia. Por ejemplo, la señora sentada en un banquillo con una jícara en la mano –imagen que aparece dos veces en los fragmentos de Yautepec– no aparece en el Grupo Borgia. De hecho, el principal argumento para esta hipótesis es la falta de un paralelo en el capítulo básico de la división de las trecenas en 7 y 6 xiàa; aunque la estructura posicional es idéntica a un capítulo en el Códice Borgia, las imágenes son muy distintas.

Es importante notar que cada página de los fragmentos de Yautepec está dividida en dos registros horizontales. El inferior tiene anotaciones posicionales separadas y organizadas en una línea con el signo a la derecha y los puntos a la izquierda. En el registro superior las anotaciones posicionales están organizadas de forma vertical con el signo abajo y los puntos arriba.

También son notables las similitudes y diferencias entre los fragmentos de Yautepec y los otros códices mánticos conocidos en la forma en que se representan los signos (figura 2.15). Una de las diferencias más llamativas en los fragmentos de Yautepec se refiere a lo que hemos interpretado aquí como el signo Venado, un signo que difiere sustancialmente de sus homólogos en los otros documentos. En tanto que, los signos Jaguar y Águila tienen un motivo alargado debajo de la

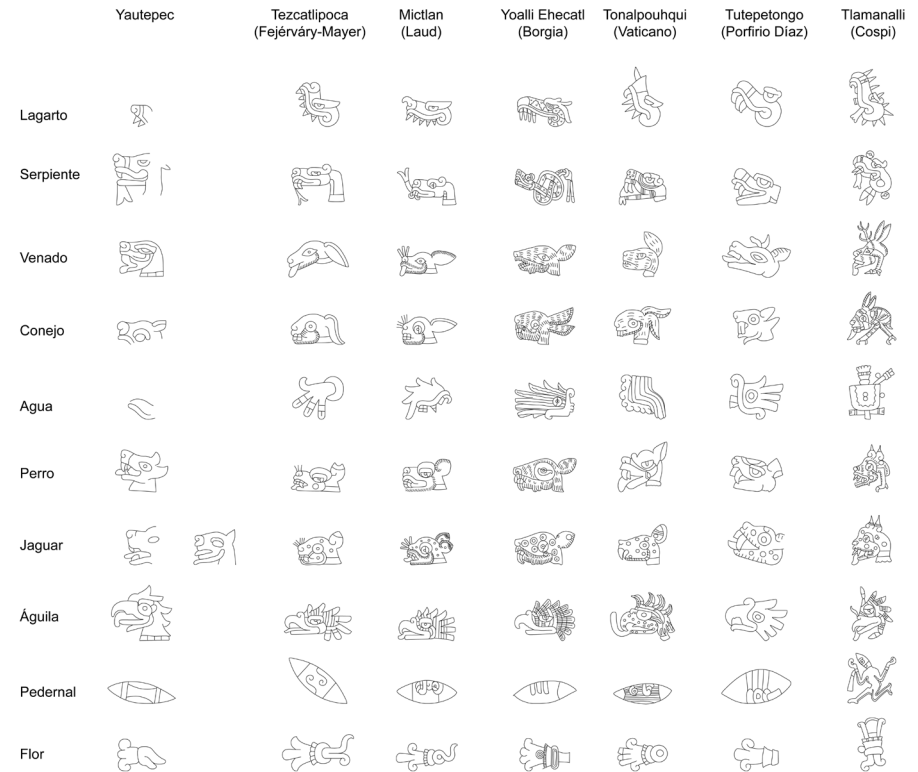


Figura 2.15 Comparación de los signos

boca y el pico que puede indicar una barba, un motivo que también está presente en uno de los signos de Conejo en la sección mántica del Códice Porfirio Díaz. Sin embargo, parece evidente que el grado de divergencia entre los signos en el Códice de Yautepec y los otros cóni-



ces no es mayor que, por ejemplo, la variabilidad interna de los signos en el Códice Cospi.

La figura 2.15 no incluye mayores rangos de variación interna como las versiones sinécocas de ciertos signos en el Códice Fejérváry-Mayer. Un último detalle presente en los fragmentos de Yautepec es la forma en que las imágenes en varios cuadros se extienden más allá de los límites de las líneas divisorias, algo que también ocurre en las “páginas 9-11” del Códice Cospi.

### *Conclusión*

El códice que dio origen a los dos fragmentos se pintó siguiendo cánones escriturales prehispánicos, aunque esto no necesariamente implica que se elaboró antes de la llegada de los españoles a la región a finales de 1521. La Sierra Sur estuvo fuera de la influencia europea por varios años después de la conquista de los Valles Centrales de Oaxaca y el códice podría haberse pintado al inicio de la época colonial. Aunque los señoríos indígenas en la región de Nejapa probablemente fueron incorporados cuando Cosiiopii, el regente zapoteco de Tehuantepec, se alió con Cortés en 1521, el control español de las montañas fue limitado durante muchas décadas y los levantamientos indígenas contra los españoles continuaron al menos hasta 1550 (entre los mixes incluso hasta 1570) (Gerhard, 1986: 201).

La datación por radiocarbono de los fragmentos de Yautepec no necesariamente ayudaría a resolver el problema de la temporalidad

del manuscrito, pero tal vez debería intentarse en el futuro. En cuanto a su historia posterior, la asociación de un libro de cantos gregorianos con los fragmentos pueden ser parte de un fenómeno observado por primera vez por Ruiz Medrano (2011a-b), en el que los intelectuales indígenas incorporaron conscientemente ciertos objetos rituales tradicionales (o partes de ellos) en las prácticas litúrgicas cristianas, conjuntando así símbolos de poder autóctonos y extranjeros aparentemente dispares como una estrategia para afirmar la soberanía cultural e identitaria.

La calidad caligráfica del libro de cantos gregorianos sugiere que éste fue escrito en un importante centro eclesiástico y el mejor candidato es, por supuesto, el convento dominico en Nejapa. Allí, un fraile o un escriba indígena podría haber copiado las partituras de los cantos gregorianos de una fuente impresa. Ya sea como hojas sueltas o ya ensambladas en un libro, las partituras eventualmente llegaron a San Bartolo Yautepec, una comunidad que durante el período colonial español estuvo bajo el cuidado espiritual del convento en Nejapa (Villaseñor y Sánchez, 1992 [1746-1748]: 378-379). Por otro lado, el antiguo códice podría haber sido confiscado en algún lugar de la Sierra, una región caracterizada por un complejo mosaico étnico y lingüístico que incorpora a comunidades zapotecas, mixes y chontales.

La existencia de manuscritos prehispánicos en la región entre Nejapa y el Pacífico se menciona en los escritos de Fray Jerónimo de Mendieta, quien relata que:

Otra cosa que me contó un religioso, muy conocido por verdadero, siervo de Dios y fraile de S. Francisco, llamado Fr. Francisco Gómez, [...] que viniendo él de Guatemala en compañía del varón santo Fr. Alonso de Escalona, pasando por el pueblo de Nexapa de la provincia de Guaxaca, el vicario de aquel convento (que es de la orden de Santo Domingo) les mostró unos papeles pintados que habían sacado de unas pinturas antiquísimas, hechas de unos cueros largos, rollizos y muy ahumados, [...] Decían estos padres dominicos, que hallaron estos cueros entre unos indios que vivían hacia la costa del mar del sur, los cuales contaban que sus antepasados les dejaron aquella memoria. (Mendieta 1997: II: Cap. 41: 223-224).

Una versión similar, pero aparentemente obtenido de manera independiente de los frailes Francisco y Alonso, aparece en Sahagún:

El año de setenta o por allí cerca: me certificaron dos religiosos dignos de fe que vieron en Quaxaca, que dista desta ciudad sesenta leguas hacia el oriente, que vieron unas pinturas muy antiguas: pintadas en pellejos de venados: en las cuales se contenian muchas cosas que aludian a la predicacion del eua[n]gelio entre otras: era una desta, que estaua[n] tres mugeres vestidas como yndias y tocados los cabellos como yndias, estaua[n] sentadas, como se sientan las mugeres yndias: y las dos, estauan a la par, y la tercera estaua delante de las dos, en el medio y tenía una cruz de palo, segun significaua la pi[n]tura: atada en el nudo de los cabellos: y delante dellas estaua en el suelo, un ho[m]bre desnudo, y tendido pies y manos sobre una cruz, y atadas las manos, y los pies a la cruz con unos cordeles. Esto me parece que alude a n[uest]ra señora y sus dos hermanas, y a n[uest]ro redemptor crucificado: lo qual devieron tener por predicacion antiguamente (Sahagún, 1979, Libro 11, Cap. 13, f. 246v-247r)

San Bartolo Yautepec está al sur de Nejapa en el camino hacia el Océano Pacífico. Aunque el relato de Mendieta se refiere a un documento enrollado (un formato para manuscritos del género histórico) en lugar de doblado (el formato de todos los manuscritos mánticos conocidos), abre la posibilidad de que el antiguo códice bajo consideración fuera pintado y utilizado en San Bartolo Yautepec. En este escenario, una vez que las partituras de los cantos gregorianos llegaron a la comunidad, un sacristán indígena podría haber alineado el libro usando dos, tal vez incluso cuatro, fragmentos tomados subrepticamente de un códice local para afirmar su identidad indígena.

Los fragmentos de Yautepec constituyen la única evidencia directa actualmente conocida de un antiguo manuscrito indígena de las montañas del sureste de Oaxaca. Su descubrimiento demuestra que, en el momento del contacto español, o probablemente antes, las élites de esa región formaban parte de extensas redes de interacción que unían varios señoríos que iban desde el sur de Puebla hasta el Istmo de Tehuantepec, que compartían un lenguaje visual común (Pohl, 2003a-b; Pohl y Byland, 1994). Aunque la procedencia específica del manuscrito del que se originaron los fragmentos no se pueda establecer con certeza, el códice también da voz a otros pueblos indígenas de Oaxaca, diferentes a los de la Mixteca y los valles centrales de Oaxaca. Estos otros pueblos también escribieron sobre sus propias historias y prácticas culturales.

# 3 | Ruptura y continuidad en la cuenta mántica zapoteca

MICHEL R. OUDJIK

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

La cuenta mántica zapoteca o *piyé* la conocemos a través de muchas fuentes que provienen de diferentes partes de Oaxaca y de diferentes momentos históricos. Existen expresiones gráficas de partes del piyé desde el 300 a. C., cuando grabaron el nombre 1-Ojo en la piedra de San José Mogote, y así hasta finales del periodo Clásico. Sin embargo, esas piedras grabadas no representan un piyé completo ni, mucho menos, un piyé organizado de forma coherente. Ahora, en este texto nos enfocamos solamente en las cuentas completas o coherentes, las cuales pertenecen a los periodos virreinal y posrevolucionario.

## *El Códice de Yautepec*

Las cuentas mánticas zapotecas provienen de cinco regiones distintas. La más antigua, y posiblemente prehispánica, es el Códice de Yautepec con su registro de bebedores de pulque y otro de trecenas divididas en periodos de 6 y 7 días. El documento fue tratado en un capítulo previo, razón por la cual no se entrará en el tema ahora.

### *El piyé de Fray Juan de Córdova*

La segunda cuenta mántica conocida es la que registró el fraile Juan de Córdova en su *Arte en lengua zapoteca*, publicado por Pedro Balli en 1578. Córdova incorporó este piyé en una gramática de la lengua porque lo consideró parte del “modo de contar destos yndios Zapotecas”, apartado en que explica los números nominales y sus aspectos, así como la manera en que contaban el tiempo. Según la explicación del fraile, el *piyé* o *píje*, que significa tiempo o duración de tiempo, era un año que consistía en 260 días que se dividía en 4 periodos de 65 xiàa, llamados *cocijo* o *pitão*, y cada uno tenía su propio nombre: *quíachilla*, *quíalána*, *quíagoloo* y *quíaguillóo*. A su vez, un *cocijo* consistía en cinco periodos de 13 xiàa, llamados *cocij* o *tóbicocij* y cada uno tenía su propio nombre.

La división del piyé en 4 periodos de 65 xiàa es bien conocida en el Códice Borgia (27) (figura 3.1), en donde se ve al Dios del Trueno y de la Lluvia en sus diferentes aspectos (Seler, 1904: 38; Anders, Jansen y Reyes García, 1993: 167-171). Obviamente, este dios, conocido como Tlaloc en nahuatl, y Dzavui en mixteco, en zapoteco es llamado Cocijo. Nótese que en las esquinas se representa los cuatro aspectos de Cocijo y en el centro el conjunto de estos. Esto quiere decir que, en la derecha inferior, está un Cocijo (año 1-Caña, xiàa 1-Lagarto) benévolo, asociado al cielo nublado que da la lluvia para que crezca el maíz; en la derecha superior se encuentra un Cocijo (año 1-Pedernal, xiàa 1-Muerte) malévolos, asociado al cielo soleado que atrae chapu-

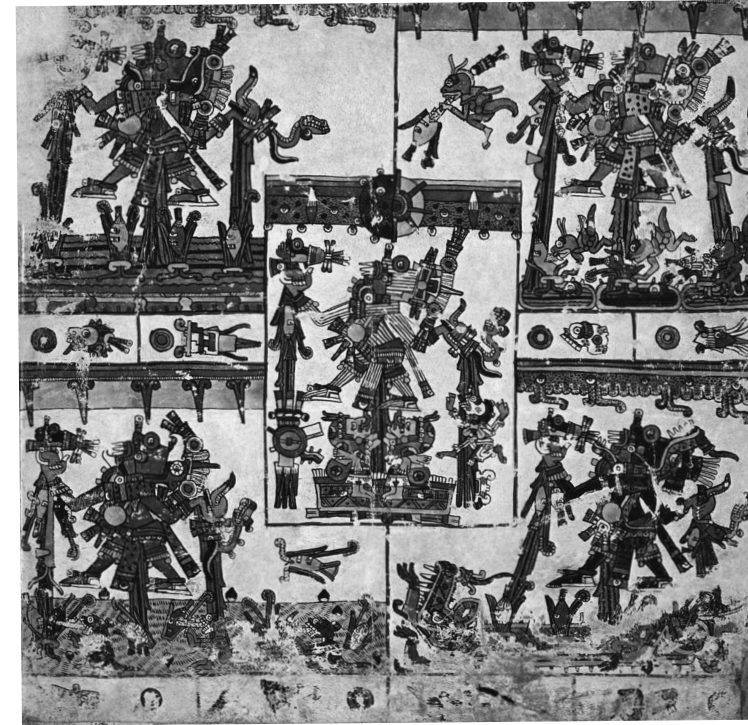


Figura 3.1 La división del piyé en 4 periodos en el Códice Borgia (27)

lines que comen la cosecha; en la izquierda superior otro Cocijo (año 1-Casa, xiàa 1-Mono) malévolos, asociado al cielo nublado que da tanta lluvia que se inunda la sementera; y en la izquierda inferior el Cocijo (año 1-Conejo, xiàa 1-Zopilote) malévolos, asociado al cielo soleado que atrae ratones. En el centro se encuentra el Cocijo asociado a la

noche y al día, quien tira el agua para que crezca el maíz y quien determina la gloria de la guerra o la muerte.<sup>67</sup>

Esta división nos recuerda a la descripción de Tlalocan o el “apoyento” de Tlaloc en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

Del qual dios del agua dize que tiene su aposento de quatro quartos, y en medio un gran patio, do están quatro barreñones grandes de agua: la una agua es muy buena, y ésta llueve quando se crían los panes y semillas, y enviene en buen tiempo; otra es mala, quando llueve y con el agua se cría telarañas en los panes y se añublan; otra es quando llueve y se yelan; otra quando llueve y no granan o se secan (Tena, 2002: 28).

Asimismo, Wilfrido Cruz registró un relato sobre *Cosijogui*, el Viejo Rayo de Fuego, quien vivía en una montaña donde tenía cuatro lluvias:

Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una, a las nubes [*Cocijozáa*]; en la otra, el agua [*Cocijoniza*], en la tercera al granizo y en la cuarta al aire [*Cocijopí*]. Cada una de estas ollas, a su vez, estaba vigilada por un rayo menor en forma de “chintete” o lagartija (Cruz, W., 1946: 33-35).<sup>68</sup>

Es importante notar que, aunque estos Cocijo iconográficamente tienen claros aspectos agrícolas, los periodos de 65 xiàa que representan

no están relacionados con el ciclo agrícola, por la simple razón de que el piyé no tiene ningún vínculo con las temporadas. Todos los elementos iconográficos representados en la tabla tienen una función mántica o adivinatoria que en sí no está relacionada con las estaciones del año solar, aunque puede referir a ellas. Obviamente, la tabla del Códice Borgia tiene un carácter agrícola y probablemente era consultada por el especialista en cuanto a asuntos sobre la milpa y la cosecha, pero no representa un periodo fijo en el año solar. Asimismo, los Cocijo registrados por Córdova tampoco tienen esa fijación en el tiempo.

La función mántica de la página 27 del Códice Borgia parece ser contradictoria con la representación de los signos de año en esta lámina. El periodo de 365 días no pertenece al sistema adivinatorio, sin embargo, en esta tabla claramente está presente. La única explicación coherente de estos signos de año es que se trata del valor mántico. Es decir, no está plasmado un año Conejo en particular, sino lo que dice es que “en un año Conejo y durante el periodo que comienza con el día 1-Zopilote, rige el Cocijo malévolo, asociado al cielo soleado que atrae ratones”.<sup>69</sup>

En el Códice Borgia se ve que los 4 Cocijo están asociados a los xiàa 1-Lagarto, 1-Muerte, 1-Mono y 1-Zopilote que, según la cuenta

<sup>67</sup> Este último aspecto se puede inferir por las rayas rojas sobre blanco, asociadas a las víctimas de sacrificios, así como de las armas y el muerto dibujados encima del agua que fluye de sus manos.

<sup>68</sup> Las cuatro lluvias nombradas en zapoteco son cosijo-gui: lluvia-fuego; cocijo-záa: lluvia-nube; cocijo-niza: lluvia-agua y cocijo-pí: lluvia-viento. Quiero agradecer a Óscar Falcón por esta referencia.

<sup>69</sup> Hernández y Vail (2010) han sugerido que Borgia 27 representa años históricos. Sin embargo, el registro de los mismos nombres de los cocijo en dos fuentes independientes (Borgia y Córdova), y el contexto mántico en que ocurren ambos registros, indican fuertemente que su naturaleza es adivinatoria.



de 260 y la lógica matemática del piyé, se encuentran en los xiàa 1, 66, 131 y 196, o sea los primeros xiàa de las trecenas 1, 6, 11 y 16. Si consultamos las trecenas de Córdoba resulta que esos xiàa son *quíachilla*, *quelána*, *quíagoloo* y *quíaguillóo*, que son los mismos nombres que el autor mencionó en su introducción al piyé para los nombres de los Cocijo. Esto quiere decir que los Cocijo recibieron el nombre del xiàa en el que comenzaron.

A su vez, los Cocijo se dividían en 5 periodos de 13 xiàa (trecenas), las cuales en zapoteco se llamaban *cocij* o *tóbicocij*, este segundo término simplemente significa “un cocij”. No está muy claro cómo analizar morfológicamente la palabra *cocij*, pero el *Vocabulario* de Córdoba proporciona relaciones con “periodo” o “tiempo” (CV<sup>70</sup> 346v, 401r, 400v). De todas maneras, la trecena es uno de los dos principales ciclos de las cuentas, el otro es la veintena o ciclo de los veinte signos. Juntos forman la base de la cuenta de 260 y no es, por tanto, ninguna sorpresa que los códices mánticos existentes muestran continuamente las trecenas. Así, el Códice Borgia contiene 10 diferentes representaciones del piyé dividido en trecenas.

El piyé de Córdoba está organizado en tres columnas (apéndice 3.1). La primera muestra los nombres de los xiàa de cada cocij, seguido por números ordinales en zapoteco que indican las posiciones de cada trecena. La tercera columna son los mismos números, pero en núme-

ros arábigos. La estructura morfológica de los días ha sido estudiada por Eduard Seler (1904), Wilfrido C. Cruz (1935), Terrence Kaufman (2000) y Thomas Smith Stark (2002a), mientras John Justeson y David Tavárez (2008, tablas 1.1 y 1.2) publicaron los resultados de los últimos dos autores. Los xiàa contienen un prefijo ordinal que indica la posición en la trecena, seguido por el nombre del signo de la veintena. Es importante notar que no parece existir una relación entre el prefijo y el vocabulario zapoteco de los números naturales, una característica que también está parcialmente presente en los signos. Esto es el piyé utiliza un vocabulario especial para la mántica, práctica que también se observa en el mixteco (Smith, 1973: 23-25). La siguiente tabla proporciona los prefijos ordinales y los números naturales zapotecos:

Prefijo	Variantes	Número
quía	quie (2), que (2), qui (1)	tóbi o chága
pe	peo (5), pa (3), pi (2)	tópa o cáto
peo	pe (5), ca (2), pi (1)	chóna o cáyo
ca	ø (3), ne (1)	tápa o taa
pe	peo (1) <sup>71</sup>	caayo

<sup>71</sup> La cuenta de 260 de Córdoba (1578b: 120) contiene un error en el quinto, sexto y séptimo xiàa de la onceava trecena. El prefijo ordinal de la quinta posición debe ser *pe-*, Córdoba proporciona *qua-* que siempre corresponde al sexto prefijo ordinal. En consecuencia, el sexto xiàa tiene el prefijo *pi-* que debe ser *qua-* y el séptimo xiàa tiene el prefijo *ni-* que debe ser *pi-*.

<sup>70</sup> La abreviatura CV refiere al *Vocabulario* de fray Juan de Córdoba (1578a).

Prefijo	Variantes	Número
qua	pi (4), coa (1), que (1)	xópa
pi	pini (1), ni (1)	caache
ne/i	ø (3), ca (3), na (1), piño (1)	xoono
pe/i	peo (3), qua (2), coa (1)	caa
pi	ne (1), qua (1), coa (1), ø (1)	chij
ø	ne (4), pi (3), ca (3), ni (2), piña (1), piño (1), na (1)	chijbitóbi
piño/a	pinij (3), peñe/piñe (2), ca (1), pece (1)	chijbitópa o chijbicáto
pece/pici	piz (4), pini (2), quici (2)	chijño o chijbichóna

Tabla 3.1 Prefijos ordinales según Córdova (1578b)

Claramente no existe relación entre los prefijos ordinales y los números naturales. Por otro lado, Whittaker (1983: 27) y Justeson y Tavárez (2007: 19) han sugerido que los numerales siguen a los signos en vez de precederlos, pero hay poca evidencia para tal sugerencia. Es probable que la idea provenga del formato en que el piyé está representado en el *Arte* de Córdova, donde los números naturales en zapoteco siguen a los nombres de los xiàa. Además, la explicación proporcionada por Córdova previo a la presentación del piyé sugiere algo similar:

Como si dixeremos, Pedro quatro, y perico cinco, y periquillo seis, y perote siete, y pedroche ocho, que todos significan este nombre pedro, aunque en diferentes maneras, [...] (Córdova, 1578b, ff. 116v-117r).

Sin embargo, hay fuertes argumentos en contra de esta sugerencia. No existe ningún ejemplo de los documentos coloniales en los que se proporcionen un nombre mántico seguido por un número natural. Siempre se da solamente el nombre que consiste en el prefijo y el signo. De los 102 piyé de la Sierra Norte, discutidos más adelante, ninguno muestra el patrón del nombre del día seguido por el número natural escrito alfabéticamente en zapoteco, aunque muchos contienen números arábigos. No obstante, hay ejemplos en los que los números arábigos preceden a los nombres del xiàa y otros que siguen a ellos y, por tanto, no parecen formar parte del nombre mismo. Finalmente, en mixteco, otra lengua otomangué, tampoco hay números naturales que formen parte del nombre del xiàa. Además, sería superfluo tener un prefijo que indicara la posición del xiàa en el cocij y tener un número que hace lo mismo. Así que, parece que los números zapotecos y arábigos que registra fray Juan de Córdova en su piyé simplemente dan el orden de la trecena en su registro particular.

Los signos de la veintena presentan problemas distintos a los de los prefijos. Mientras que Javier Urcid (2001) ha juntado, de muchos diferentes textos prehispánicos, las representaciones glíficas de todos los signos del piyé, no existe un registro glífico de una veintena completa en un mismo texto prehispánico. Entonces, aunque existe este *corpus*,

en principio, no está claro cuál sea la posición de cada signo en la veintena. Por otro lado, hay 103 transcripciones alfabéticas del piyé y cientos de registros de nombres mánticos en documentos coloniales. Considerando que la cuenta mántica zapoteca utiliza un vocabulario especial para designar los signos, es importante determinar cuál es la relación entre los glifos de los signos y la transcripción alfabética de los mismos. Este ha sido uno de los principales problemas de investigación para los que han trabajado con los signos mánticos zapotecos (Caso, 1928; Whittaker, 1980, 1983; Urcid, 2001).

Hay dos diferentes direcciones para acercarse a este problema: se puede trabajar desde los glifos y determinar cuál corresponde a cada uno de los signos alfabéticos registrados en Córdoba y en los libros mánticos de la Sierra Norte; o se puede trabajar desde los registros alfabéticos y lingüísticamente determinar su significado para relacionarlos a los glifos. En cierto sentido son acciones contrarias, ya que en el caso del análisis de los glifos se busca un significado de los signos alfabéticos que corresponde a la representación glífica, mientras que en el del análisis lingüístico se busca una traducción de las raíces de los signos alfabéticos sin preocuparse, hasta el momento, sobre cómo estas traducciones corresponden a los glifos. Ambos trayectos han sido explorados por Seler (1904), Cruz (1935), Urcid (2001), Smith Stark (2002a) y Justeson y Tavárez (2008), respectivamente.

	Smith Stark/ Justeson & Tavárez			Urcid		
	signo	significado	lenguaje común	signo	significado	signo mesoamericano
1	<i>chijlla</i>	lagarto	<i>pichijlla</i>	<i>chilla</i>	lagarto	lagarto
2	<i>ij, ø</i>	viento	<i>pij</i>	<i>Laa</i>	rayo	viento
3	<i>eela</i>	noche	<i>quèela</i>	<i>laala, guela</i>	noche	casa
4	<i>echi</i>	lagartija	<i>copèche</i>	<i>lachi</i>	juego de pelota	lagartija
5	<i>cee, cij</i>	pobre	<i>zij</i>	<i>zee</i>	mal augurio	serpiente
6	<i>lana</i>	tizne	<i>làna</i>	<i>lana</i>	olor de carne	muerte
7	<i>china</i>	venado	<i>pichina</i>	<i>china</i>	venado	venado
8	<i>lapa</i>	gota	<i>làpa</i>	<i>lapa</i>	??	conejo
9	<i>niça, queça</i>	agua	<i>niça</i>	<i>niça</i>	agua	agua
10	<i>tella</i>	nudo <sup>72</sup>	<i>tèla</i>	<i>tella</i>	nudo	perro
11	<i>loo</i>	zaraguatè		<i>loo</i>	mono	mono
12	<i>pija</i>	hierba	<i>piàa</i>	<i>piya</i>	planta de jabón	hierba
13	<i>ij, ø</i>	caña	<i>quij</i>	<i>laa, quij</i>	caña	caña
14	<i>eche</i>	jaguar	<i>pèche</i>	<i>lache</i>	corazón	jaguar
15	<i>nnaa</i>	sementera	<i>quiña</i>	<i>naa</i>	sementera	águila

<sup>72</sup> La raíz de “Enmarañado.ser” y de “enredado.ser” es *tèla* (CV 169v, 170v)

16	<i>loo</i>	ojo	<i>lào</i>	<i>loo</i>	ojo	zopilote
17	<i>xoo</i>	temblor	<i>xòo</i>	<i>xoo</i>	temblor	movimiento
18	<i>opa</i>	frío	<i>còpa</i>	<i>lopa</i>	frío	pedernal
19	<i>appe</i>	??		<i>lape</i>	gota (?)	lluvia
20	<i>loo</i>	cara	<i>lào</i>	<i>loo</i>	señor	flor

Tabla 3.2 Signos zapotecos del Valle de Oaxaca.

La diferencia más importante en la identificación de los signos es la partícula de conexión *-la-* que no fue reconocida por Seler, Cruz o Urcid, pero sí por Smith Stark. Esta observación tiene consecuencias para siete de las identificaciones de las raíces de los signos (2, 3, 4, 13, 14, 18, 19) y en tres de estas tiene una interpretación distinta (2, 4, 14) entre las dos propuestas.

Terrence Kaufman (2016) desarrolló una jerarquía de la fuerza vocálica, según la cual, al juntarse dos vocales una de las dos dominará a la otra. Se puede observar este fenómeno cuando la vocal de la partícula *la* provoca un cambio en la vocal inicial del signo, que es muy claro en los casos de lagartija y jaguar, y viento y caña. Además, en el contexto mántico varios signos pierden su consonante inicial, /p-/ y /c-/, debido a que no forman parte de la raíz, sino que son un prefijo para objetos animados. Como Urcid no contó con estos aspectos, interpretó de manera equivocada el significado de tres signos: viento (*ij* - *laa*), lagartija (*ijchi* - *lachi*) y jaguar (*eche* - *lache*); así como la raíz de otros cuatro: noche (*eela* - *laala*), caña (*ij* - *laa*), frío (*opa* - *lopa*) y gota (*appe* - *lape*).

Ahora bien, el análisis a partir de los glifos tiene como gran ventaja que muchos son fácilmente reconocibles y, porque existen otras cuentas mánticas en Mesoamérica con los mismos signos, muchos se pueden colocar cómodamente en su posición dentro de la veintena. Es el caso de lagarto, serpiente, muerte, venado, conejo, agua, mono, hierba, caña, jaguar y movimiento (los *xiàa* 1, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14 y 17, respectivamente). Otros cuatro glifos son únicos para el piyé zapoteco, pero se pueden identificar de forma relativamente sencilla con los términos de los signos. Así, un glifo es un nudo que se puede relacionar con el décimo signo *tella* que tiene precisamente ese significado. Otro glifo es el de maíz sobre un campo que corresponde al décimoquinto signo *nnaa* o sementera. Finalmente, los glifos de un ojo y de una cara se puede relacionar con los signos *loo*, ojo y cara, de los décimosexto y vigésimo *xiàa*. Igualmente, hay un glifo que parece estar asociado a la lluvia del cual Urcid (2001: 157-165) sugiere que sea una gota y, por tanto, se puede relacionar con el décimonoveno signo *lape* que se traduce como tal. El glifo de un búho se puede posicionar a través de su relación con el tercer glifo, casa, en el sistema mántico mixteco y la traducción del tercer signo, *guela*, como “noche”, que también ocupa esa posición en el sistema maya.

Entonces, faltan de posicionar tres glifos. Uno es un ser antropomorfo, que funciona como cargador de año en la cuenta de 365 días. Como los otros tres *xiàa* de los cargadores ya están ocupados (venado, hierba y movimiento), solamente queda la segunda posición: viento o,

según Urcid, *laa*. El penúltimo glifo tiene dos tipos; uno de un cuchillo y otro de una cara que parece ser del dios desollado. Urcid (2001: 194-201), siguiendo a Seler (1904: 52), asocia el cuchillo al décimotavo signo de (*g*)*opa* o frío. Entonces sobra un glifo: el de una cara con una máscara bucal, que debe ocupar la única posición libre, que es la cuarta o, según Urcid, *lachi* que se asocia al juego de pelota. Es así como se llegó a un posicionamiento de todos los glifos en la veintena.

Posterior al análisis de Urcid se comenzó a aplicar el análisis lingüístico, que ha contribuido mucho al entendimiento del piyé zapoteco.<sup>73</sup> Tal vez la contribución más importante es la identificación de las raíces de los signos, la influencia de los prefijos ordinales y la partícula *la* sobre estas raíces y su consecuente traducción. Por ejemplo, el segundo y décimotercer signo siempre han sido identificados como *laa*, relacionados con los signos rayo y caña, respectivamente. Sin embargo, la partícula *-la-* funciona como una conexión entre el prefijo y el signo: *ca-la-xoo* (4-Temblor) y *pe-la-queça* (2-Agua). Cuando el signo comienza con una vocal, esta partícula puede influir en su timbre: *pe-la-eela* = *pe-l-aala* (2-Noche o Casa) y *qua-la-ijchi* = *qua-l-aache* (6-Lagartija). Nótese que la calidad vocálica de la partícula de conexión causa que la vocal de la raíz cambie. Aún más dramática es la influencia de esta

<sup>73</sup> Wilfrido Cruz (1935) y Víctor de la Cruz (1995, 2007) eran dos hablantes nativos del zapoteco y aplicaron su conocimiento de la lengua al análisis de los nombres de los días del piyé. Sin embargo, la falta de un conocimiento lingüístico de su lengua provocaba graves errores en sus análisis, razón por la cual se los ignorará aquí.

partícula sobre la calidad vocálica de los signos rayo y caña (*ij*). Parece producir la desaparición de toda la raíz, pero en realidad es la calidad vocálica de la raíz *la* que se convierte y se asemeja a la de la partícula de conexión: *pi-lla-ij* = *pi-ll-aa* (2-Viento) y *ne-lla-ij* = *ne-ll-aa* (8-Caña). Solamente en el caso de que el signo comience con las vocales *a-* u *o-*, la partícula de conexión no hace notar su influencia: *ca-la-opa* = *ca-l-opa* (4-Frío o Pedernal) y *pe-la-ape* = *pe-l-ape* (9-Gota o Lluvia).

Debido al fenómeno descrito, sólo se encuentra el timbre original de los signos que comienzan con las vocales *e* e *ij* cuando están en las posiciones 1, 12 y 13. El prefijo del primer y décimotercer *xiàa* tiene una partícula de conexión distinta: *g-* o *q-*, por lo que las formas en combinación con las raíces *ij*, *ijchi*, *eche* y *eela* son: *gu-ij*, *gu-ijchi*, *gu-eche* y *gu-eela*, quedando básicamente con el timbre original de las raíces. El prefijo del décimosegundo *xiàa*, *piña/o*, se reduce a *piñ* o *pin* en el caso de que las raíces comiencen con una vocal.

Después de haber revisado ambos métodos analíticos aplicados al piyé de Córdoba, se tiene que concluir que siguen existiendo problemas para relacionar ciertos glifos con sus signos y viceversa. Así, mientras Urcid ha podido posicionar los glifos en una posible lista o veintena, en por lo menos siete casos no queda clara la relación entre el glifo y el signo. Algunos de los problemas se deben a la identificación errónea de las raíces de los signos y que a través del análisis lingüístico se ha corregido. Este aspecto aplica principalmente a los signos que Urcid identificó como *laa* y *lachi* que ahora se establece como *ij* y *echi*,



respectivamente. Con ello se resolvieron tres relaciones entre glifo y signo: viento - *ij*, lagartija - *eche* y jaguar - *echi*.<sup>74</sup> No obstante, sigue sin ser clara la relación entre el glifo de una calavera que representa muerte y el signo *lana* que, tal vez, significa tizne. Lo mismo pasa con el siguiente glifo, una serpiente, que no está relacionado con el signo *zee* o pobre. Tampoco hay evidencia para conectar el octavo glifo, conejo, con el signo que ocupa esta posición, *lapa* o gota, ni para el décimo-octavo, un pedernal, con su signo, *opa* o frío. Para el décimonoveno signo, *aphe*, no se ha propuesto una traducción, entonces la relación con el glifo, una gota, no puede explicarse.

Finalmente, es importante señalar que varios de los glifos del piyé zapoteco del periodo clásico son distintos a los que se utilizaban durante los periodos postclásico y virreinal temprano en el centro de Mesoamérica y en la Mixteca. Esto no es tan extraño, si se considera que los mayas y mixes utilizaban también sus propios glifos y signos en la veintena. No obstante, es sugerente que en los dos únicos documentos pictóricos zapotecos que contienen glifos del piyé, algunos son del sistema nahua y mixteco y, por tanto, no están en el repertorio glífico del clásico, ni en el piyé alfabético de Córdoba. Por ejemplo, el Códice Yau-tepec contiene los glifos de Jaguar, Venado, Lagarto, Conejo, Pedernal, Águila, Perro, Serpiente y Flor, de los cuales Águila, Perro y

<sup>74</sup> Viento es *pée* o *píj* (CV 426r), lagartija es *catácopèche* (CV 239r) y jaguar es *pèchetào* (CV 402r) o *pèchitào*. Si consideramos la p- inicial como un prefijo de ánima se explicarían las raíces *ij*, *eche* y *echi*. No obstante, hay que decir que *peche* es una indicación general para muchos animales de pijo a jaguares.

Flor no forman parte del piyé glífico, ni del piyé alfabético zapoteco. Asimismo, el Lienzo de Guevea representa los glifos Lagarto, Serpiente, Agua, Hierba, Lluvia y Viento que si parecen ser parte del piyé zapoteco, aunque hay que decir que su forma iconográfica tiene poca relación con los glifos del periodo clásico.

Este fenómeno se puede explicar con la incorporación de la tradición gráfica zapoteca en el llamado “Estilo Mixteca-Puebla” o “Estilo Internacional” (Nicholson y Quiñones Keber, 1994; Smith y Berdan, 2003). En la zona zapoteca se comenzó a utilizar el sistema glífico nahua-mixteco para representar el piyé. Obviamente, esto también quiere decir que, aunque los zapotecas dibujaron los glifos flor, águila y perro, al referirse a ellos, en la oralidad, decían *lao*, *nnaa* y *tella*, lo que significa cara, sementera y nudo, respectivamente.

Córdova también habla sobre varios usos del piyé. Dice que servía para dar nombres a los niños de acuerdo con el día en que nacían. Asimismo, servía para los casamientos, porque los nombres de nacimiento de la pareja tenían que sintonizar. Otro aspecto del piyé era su relación con los agüeros. Cuando se observaba uno, y el fraile también proporcionaba una lista de agüeros, uno tenía que acudir a un especialista del piyé, llamado cólanij, para verificar su significado. El mismo cólanij ayudaba a interpretar los sueños utilizando el piyé. Finalmente, lo consultaban en relación con las enfermedades.

Mientras que parece que el fraile describe el contexto en que se manejaba el piyé, realmente lo que hace es dar una impresión general

del uso de la mántica: crear orden en el caos. De las cinco funciones del piyé que menciona, sólo las dos primeros están evidentemente relacionadas con el piyé. Además, la cuenta proporcionada por Córdova no contiene indicaciones sobre los valores adivinatorios de los signos o los prefijos de las posiciones. Así, mientras Córdova es muy explícito cuando dice que cada niño recibía el nombre de xiàa del día en que naciera, nunca explica lo que estos nombres significan dentro del contexto mántico.

Cuando Córdova habla sobre la segunda función del piyé, que corresponde al matrimonio, proporciona la descripción de una técnica que el cólanij aplicaba, aunque, otra vez, no describe el valor de los signos o prefijos en sí. Así, el fraile explica que el cólanij tomaba la cantidad de habas a las que sumaba los numerales de la pareja. Luego quitaba 2 habas tantas veces hasta que sobraba una o ninguna. Des-

pués juntaba las habas otra vez y hacía lo mismo con 3 habas, después con 4 y así hasta 6. Cada vez que sobraba una o más habas al final de cada secuencia, pues era una señal positiva. Implícitamente significaba que, si no sobraban habas, era negativo. Entonces, siguiendo esa lógica, se puede construir una tabla que indica las buenas y mala parejas (tabla 3.3).

Claramente, las parejas cuyos numerales suman 12 o 24 tendrán un destino muy difícil, así como las que suman 6, 18 y 20. Al contrario, las que suman 7, 11, 13, 17 y 19 serán parejas con un destino potencialmente positivo. Si se compara estos resultados con las tablas de matrimonio de los Códices Borgia (58-60) y Laud (33-38, superior), se encuentra un asombroso paralelo.

Para la suma de 24, el Códice Borgia 59 muestra una mujer sentada agarrando su marido del pelo, una convención iconográfica que indica

	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
÷2	x		x		X		x		x		X		x		x		X		X		x		X		x
÷3		x			X			x			X			x			X			x			X		
÷4			x				x				X				x				X				X		
÷5				x					x					x					X						x
÷6					X						X						X						X		

Tabla 3.3. Determinación de la compatibilidad de parejas

conquista, mientras el marido toca el pecho de otra mujer como indicativo de su infidelidad. Asimismo, una serpiente, símbolo de la lujuria, reemplaza el pene del hombre y otra se representa en un recipiente. El aspecto negativo es aún más reforzado por un símbolo de guerra.<sup>75</sup> Por otro lado, la suma de 12 en el Códice Borgia 60 está representada por una pareja con un tocado de serpientes y mandíbulas descarnadas. Entre los dos hay un árbol roto del que brota sangre, un atributo negativo asociado al valor mántico del símbolo del árbol de Tamoanchan.

Las sumas negativas, aunque un tanto menos, de 6, 18 y 20 también tienen sus representaciones iconográficas negativas. Así, el Códice Borgia 59 muestra para la suma de 6 a una pareja en plena pelea por una joya. El hombre ataca con un hacha, mientras la mujer está representada de forma torcida, un elemento iconográfico negativo (Oudijk, n.d.). El Códice Laud 34 indica que para la suma de 18 la pareja se ahoga porque una serpiente les aprieta la garganta. La escena paralela en el Códice Borgia 58 plasma la misma pareja peleándose con, lo que parecen, dos

hijos bajo el brazo y otra vez la serpiente. Finalmente, mientras que el Códice Borgia 58 explica que una pareja con la suma de 20 puede ser piadosa en cuanto al sacrificio, el Códice Laud 36 deja claro que se rompen los puñales vegetales y los de hueso. Además, las manos de la pareja en la primera escena muestran que la mujer manda y el hombre sufre.

Como ejemplos de representaciones de las sumas positivas se puede considerar las escenas de las sumas 11, 13, y 19 en el Códice Borgia 60 y 58, así como en el Códice Laud 37, 38 y 36, que plasman parejas que presentan joyas, pájaros y atributos de sacrificio. Únicamente las escenas de la suma de 17 son negativas, contrario al valor positivo según los cálculos de Córdova. Puede que en este caso haya otros elementos influyendo en el valor; elementos que ahora no entendemos. Sin embargo, es relevante que la mayoría de las escenas de las parejas de los Códices Borgia y Laud concuerdan con las indicaciones de Córdova en cuanto a su valor positivo o negativo.

Por otro lado, hay unas sumas positivas o negativas en los códices que aparentemente, por la técnica mántica, no obtienen el valor indicado por el fraile. Particularmente, la suma de 14 es muy negativa en los códices con una pareja de espaldas, separada por un escorpión (Borgia 59, Laud 38), mientras que según Córdova el valor de esta suma es bastante bueno. No disponemos de datos para explicar esta divergencia.

La información sobre el piyé proporcionada por fray Juan de Córdova es tan invaluable como limitada. Nos indica que la estructura de la cuenta mántica zapoteca es la misma que la de los otros sistemas

<sup>75</sup> Hay un problema con las escenas paralelas en los Códices Laud (34) y Vaticano B (59). En el primero la escena de la suma 24 solamente tiene 23 puntos, lo que parece un simple error del pintor. Sin embargo, el valor de las escenas de las sumas 23 (negativo) y 24 (positivo) son inversos en comparación con los valores de estas sumas en el Códice Borgia (positivo y negativo, respectivamente). Esta inversión sugiere la existencia de dos tradiciones distintas, aunque con muy fuertes semejanzas. La primera de los Códices Laud y Vaticano B y la segunda representada por el Códice Borgia y la tabla de Córdova. Formalmente podríamos entonces comparar las escenas de la suma 23 en los Códices Laud y Vaticano B, con la de la suma 24 del Códice Borgia, y las de la suma 24 de los dos códices con la de la suma 23 en el Borgia.

mánticos mesoamericanos, aunque algunos elementos son típicos para el piyé, como el fuerte enfoque en la división en periodos de 65 xiàa o algunos signos que no existen en cuentas de otros pueblos. El análisis glífico y lingüístico del piyé nos ha ayudado entender mejor la profundidad temporal del sistema, así como la relación entre los prefijos ordinales y los signos. Sin embargo, por falta de un *corpus* pictórico y más fuentes coloniales tempranas, seguimos sin entender los valores mánticos de los 13 prefijos ordinales, de los 20 signos, de sus combinaciones y de los otros ciclos contenidos en la cuenta de las 260 xiàa. Lamentablemente, Córdoba no explicó ese aspecto del piyé, porque lo trataba en un apartado sobre el “modo de contar” entre los zapotecos, en vez de en un apartado sobre adivinación. Su interés era, entonces, mostrar formalmente cómo funcionaba el sistema y no explicar los significados de sus partes. Para entender esos significados tenemos que seguir buscando en otras fuentes.

### *El piyé de Gonzalo de Balsalobre*<sup>76</sup>

En 1656 el bachiller Gonzalo de Balsalobre, Beneficiado de Sola de Vega, compuso una relación para el virrey Francisco Fernández de la

<sup>76</sup> La investigación de Balsalobre ha recibido mucha atención debido a que ya fue publicada en el siglo XVII y después varias veces en tiempos modernos (Hevia y Valdés 1656, 1892, 1953, 1981; Berlin 1957, 1988). En varios estudios Tavárez (2002b, 2005) ha discutido la investigación de Balsalobre, sin que necesariamente analizara la práctica “idolátrica” que era el objetivo de la investigación. Heinrich Berlin (ibid.) y David Tavárez (2012) basaban sus estudios en los documentos del licenciado que se encuentran en el Archivo General de la Nación. En este caso sólo discutiré la información de los piyé y su uso, obviamente repitiendo algunos de los datos de los previos estudios por estar basados en la misma información.

Cueva sobre prácticas de idolatría que todavía tuvieron lugar en la región. En ella Balsalobre menciona múltiples veces la existencia de libros o cuadernos de la “enseñanza,” en referencia a los libros mánticos.<sup>77</sup> Según el bachiller era un tal Diego Luis que estaba en el centro de un culto colectivo que se había heredado “de padre a hijo y nieto,” y así la gente lo había mantenido en la región, aunque en lo público parecía muy católico.<sup>78</sup> Según Balsalobre son personas como Diego Luis que

[...] en la lengua vulgar, y corriente se llaman Letrados, y Maestros, [y] han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su Gentilidad, para lo cual han tenido libros y quadernos manuscritos, de que se aprovechan para esta doctrina, y en ellos el usso, y enseñanza de treze Dioses, con nombres de hombres, y mugeres, á quienes atribuyen varios efectos, assi como para el regimen de su Año, que se compone de dozientos y sesenta dias, y estos se reparten en treze Meses, y cada Mes se atribuye a vno de los dichos Dioses, que lo gobierna segun el compartimiento de dicho Año: el qual tambien se divide en quatro tiempos, o rayos; y cada vno destos consta de sesenta y sinco dias, que todos ajustan a dicho Año. (AGN, Inquisición 445, ff. 391v-392r).

Claramente, Balsalobre describe un piyé de 260 xiàa como el de Córdoba, pero no menciona ni los prefijos ordinales ni los signos. La

<sup>77</sup> Para una discusión sobre la distribución de estos libros en toda la región a través de lazos sociales, véase Tavárez (1999: 226-239).

<sup>78</sup> Es interesante notar que en el libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario aparece Diego Luis como uno de los cofrades e incluso como mayordomo segundo (San Miguel Sola de Vega, Cofradías 1632-1839, imágenes 21, 33).

división en periodos de 65 xiàa es idéntica, aunque no proporciona el nombre zapoteco, *cocijo*, sino su traducción al español, rayo. La otra división que describe Balsalobre es muy extraña, ya que dice que el piyé en Sola estaba dividido en 13 “meses”, es decir en periodos de 20 xiàa, conocidos como veintenás. Diego Luis en su confesión de febrero de 1654 es más específico aún: “dixo que era del que usaua que contiene la enseñança de treçe dioses que Rixen treçe tiempos del año a veinte dias cada tiempo y este atribuido a cada dios de los treçe que haçen doscientos y sesenta dias que es el año como lo contauan en su gentilidad” (AGN, Inquisición 437, f. 89r). Ahora bien, tal división en veintenás es muy inusual en los piyé mesoamericanos, sino pues pertenece más bien al cempouallapoualli, o ciclo de 365 días. De hecho, ninguno de los códices mánticos contiene una representación de un piyé en veintenás.<sup>79</sup>

Entonces, según la descripción de Diego Luis, el piyé estaba dividido en 13 periodos gobernados por 13 dioses. Lamentablemente no presenta un esquema del piyé, como hizo Córdova, aunque si explica un poco más las cualidades de estas divinidades y algunos rituales en que fueron adoradas. No es muy claro si el orden en que las menciona tiene alguna coherencia interna. Aun así, los dioses son:

*Liraa Quitzino*: El dios treçe  
*Licuicha Niyoa*: dios de los casadores  
*Coqueelaa*: dios de las Riquesas  
*Loçucui*: dios el maiz y de toda la comida  
*Leraa Huila*: el demonio o El dios del infierno  
*Nohuichana*: dioça del Rio o del pescado o de las Preñadas y Paridas  
*Lexee*: dios de los Bruxos o de los ladrones  
*Nonachi*: dios de las Enfermedades  
*Loçio*: dios de lo Rayos q[ue] enbia el agua Para q[ue] se den las sementeras  
*Xonatzí Huilia*: la muger del demonio a quien sacrifican por los enfermos y Por los muertos  
*Cosana*: dios de sus antepasados  
*Leraa Queche*: dios de las medisinas  
*Leraa Cuee*: dios de las medisinas (AGN, Inquisición 437, ff. 99r-v)

Diecinueve años antes, el 17 de diciembre de 1635,<sup>80</sup> Diego Luis había proporcionado otra lista de dioses, pero sin sus nombres en zapoteco:

<sup>79</sup> Curiosamente, Jacinto de la Serna (1953: 134) también dice que “en otras provincias de otros Obispos como el de Hoaxaca: sus idolatrías las tienen y cuentan por treze meses con treze Dioses para cada mes el suyo”.

<sup>80</sup> Balsalobre firmó sus primeras actas el 14 y 20 de mayo de 1634, lo que sugiere que habría llegado poco antes (Archivo de la Parróquia de San Miguel Sola de Vega, Bautismos 1608-1681, imagen 130 y Defunciones 1563-1678, imagen 96). Es probable que durante los primeros meses de su estancia se diera cuenta de las prácticas no ortodoxas que se hacían en los pueblos bajo su mando y que comenzara a investigarlas.



el primero que se llamaba el dios de todos los treçe dioçes  
 = el seg[un]do el dios de casa  
 = el tercero dios padre  
 = el quarto el dios de los Brujos  
 = el quinto dios de los muertos que estan en el ynfierno  
 = el sexto el dios de los Rayos  
 = el septimo el dios del ynfierno o lusifer  
 = el octabo la dioça del ynfierno muger del dicho lusifer  
 = el nobeno el dios del mais y de toda la comida  
 = el desimo el dios que hiço los montes Arboles y piedras  
 = el undesimo otra dioça que hico lo mismo y declara ser su muger  
 = el duodesimo el dios que hiço todos los hombres  
 = el desimoterçio el dios de sus antepasados (AGN, Inquisición 437, f. 75v).

Sólo algunas de estas descripciones concuerdan con las de los dioses de 1654, mientras otras parecen haber cambiado de posición. Estos dos aspectos de ambas listas dejan en evidencia que no se puede establecer el orden de los 13 dioses dentro del piyé de Diego Luis.<sup>81</sup> Enfrentado con los mismos problemas, Heinrich Berlin (Cap. 4: pp. 128-133) propuso que realmente *Leraa Queche* y *Leraa Cuee*, los dos dioses de las medicinas, eran uno mismo. A la vez, de su análisis de los

<sup>81</sup> Como vemos más adelante, Tavárez (2011: 200) sigue a Heinrich Berlin y considera que la lista proporcionada por Diego Luis en 1654 contiene un “orden sistémico”, razón por la cual lo mantiene en su tabla 7.1. Sin embargo, no explica porqué es sistémico.

expedientes relacionados con la investigación de Diego Luis concluyó que había otros dos dioses. El primero, *Coquietaa*, un dios de la muerte y del infierno, parece haber sido una variante de *Leraa Huila*, y el segundo, *Nosana* o *Nosana Quiataa*, un dios relacionado con la caza y la pescadería. Sin embargo, una comparación con un libro mántico moderno de San Antonio Huitepec (Meer, 1990: 122-123; 2000, y capítulo 8) muestra que la lista de 1654 es la que sigue el orden de los dioses del libro de Diego Luis:

<i>Balsalobre - 1654</i>	<i>Huitepec (1990)</i>
<i>Liraa Quitzino</i>	<i>Natorño</i>
<i>Licuicha Niyoa</i>	<i>Lguichoriñe</i>
<i>Coqueelaa</i>	<i>Oguilo</i>
<i>Loçucui</i>	<i>Osucui</i>
<i>Leraa Huila</i>	<i>Natobilia</i>
<i>Nohuichana</i>	<i>Bichana</i>
<i>Lexee</i>	<i>Bexu</i>
<i>Nonachi</i>	<i>Juache</i>
<i>Loçio</i>	<i>Jocio</i>

Tabla 3.4 Comparación entre los dioses registrados por Balsalobre y los xiàa modernos

Estas no son las únicas listas coloniales de dioses zapotecos, ya que Thomas Smith-Stark (2002b) abstraigo otra del Vocabulario de Fray Juan de Córdova que consiste en 13 deidades:<sup>82</sup>

Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayudasen, Dios de la caça. *Cozàana, pitòcozàana.*

Dios que dezian que era criador d[e] todo y el increado. *Cozàana tào, piyètào, piyexòo, coquixèe, coquicilla, coquiniij.*

Dioses del infierno. *Pitào pezelào.*

Dios de los temblores de tierra. *Pitào xòo.*

Dios o Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan. *Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana.*

Dios de las gallinas. *Coquilào.*

Dios de los agujeros. *Pitòopijzi, pitòopèeci, pitòopijze.*

Dios de las ganancias la dicha y la ventura, las riquezas y mercaderes. *Pitào quille, pitòoyàge o pitòoyàxe*

Dios de las miserias y perdidas y desdichas. *Pitàozij pitàoyàa, pitàotèe.*

Dios de las miesses. *Pitàocoçòbi.*

Dios de los sueños. *Pitào xicala.*

Dios de amor. *Pixèe pecàla*

Dios de las lluiias. *Cocijo.*

Claramente, algunas de las divinidades son distintas a las registradas por Balsalobre, pero también hay fuertes coincidencias:

<i>Balsalobre</i>	<i>Córdova</i>
<i>Loçucui</i>	<i>Pitào Coçòbi</i>
<i>Loçio</i>	<i>Cocijo</i>
<i>Cosana</i>	<i>Cozàaña, pitòo cozàaña</i>
<i>Nohuichana</i>	<i>Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana</i>
<i>Lexee</i>	<i>Coqui Xèe</i>
<i>Coquee Laa</i>	<i>Coqui Lào</i>
<i>Coquie Taa</i>	<i>Cozàana tào</i>

Tabla 3.5 Comparación de los dioses de la Sierra Sur con los de Córdova

El hecho de que la lista de Córdova provenga de un vocabulario quiere decir que no tiene una coherencia interna —más que su orden alfabético—, lo que también era un problema en la lista proporcionada por Balsalobre. No obstante, esta última tiene su origen en un llamado “libro de 13 dioses”, un libro mántico, por lo que parece estar relacionada con el piyé zapoteco, mientras que la lista de Córdova es más bien funcionalmente aleatoria. La única otra lista de 13 deidades

<sup>82</sup> Casi todos los nombres de dioses provienen del folio 141 recto y verso, menos el del dios del amor que se encuentra en el folio 249r. En las entradas se repiten algunos dioses, por lo que Smith Stark tuvo que hacer un análisis previo de los nombres.

en un contexto mántico, y con la que se puede comparar la del piyé, es la de los dioses de los numerales o “señores del día”.<sup>83</sup> Los ejemplos más antiguos provienen del Tonalamatl Aubin y de la sección de las trecenas del Códice Borbónico, ambos documentos pictóricos sin glosas. Para establecer cuáles deidades se representan en estos documentos, se tiene que hacer un análisis iconográfico.

Varios autores han comentado la lista de los 13 señores del día. Francisco del Paso y Troncoso (1898: 65-67) no explica cómo llegó a su identificación de los dioses, aunque posiblemente se inspiró parcialmente en el análisis iconográfico de Eduard Seler (1888) sobre el Tonalamatl Aubin. En 1905, Édouard de Jonghe publicó la *Histoyre du Mechique*, un texto alfabético en francés de un autor desconocido, que enumera los dioses que se encuentran en los 13 cielos mesoamericanos. Entonces, de Jonghe relacionó su lista de dioses con los señores del día identificados por Seler, pero en algunos casos la *Histoyre* proporciona nombres extraños, para los cuales de Jonghe propuso sus propias interpretaciones. Obviamente, para un análisis es importante mantener los nombres de los dioses como aparecen en la fuente misma. La identificación de Anders, Jansen y Reyes García (1991: 65-67) está basada en la *Histoyre du Mechique* y en los estudios de Seler.

<sup>83</sup> Es importante enfatizar que la lista de los señores del día refiere a dioses que rigen sobre 13 posiciones seguidas, o sea durante una trecena, mientras que la lista de Diego Luis refiere a los 13 dioses que regían las veintenas. Si los señores de las dos listas resultan ser los mismos, probablemente quiere decir que una de las dos determinó el orden de la otra.

<i>Paso y Troncoso</i>	<i>Seler</i>	<i>Histoyre du Mechique</i>	<i>De Jonghe</i>	<i>Jansen</i>
Xiuhtéuktli	Xiuhtecutli	Rintenti <sup>84</sup>	Xiuhteuctli	Xiuhtecuhtli
Tlaltéuktli	Tlaltecutli	Rontli <sup>85</sup>	Couatlicue	Tlaltecuhtli
Xalxiuilit ikue	Chalchiuhtlicue	Chalcintli	Chalchiuhtlicue	Chalchiuhtlicue
Tonatiuh	Tonatiuh	Tonatio	Tonatiuh	Tonatiuh
Tlaçoltéotl	Tlaçolteotl	Tonaleq[ue] <sup>86</sup>	Ciupipiltin	Tlazolteotl
Miktlantéuktli	Teoyaomiqui	Mitlantenti	Mictlanteutli	Mictlantecuhtli
Çintéotl	Xochipilli Cinteotl	Tonacatentli y Tonacacimatl	Tonacateutli y Tonacacuatl	Cinteotl
Tlállok	Tlaloc	Tlalocatentli	Tlalocan teutli	Tlaloc
Ketçalkóatl	Quetzalcouatl	Calconatlansi	Queçalcouatl	Quetzalcoatl
Teçkàtlipoka	Tezcatlipoca	Tezcatlipuca		Tezcatlipoca
Xalmekatéuktli	Mictlantecutli	Yoaltentli	Yoalteutli	Yoaltecuhtli
Tlauiçkálpan téuktli	Tlauizcalpan- tecutli	Tlahuizcapan- tehutli	Tlauizcalpan- tecutli	Tlauizcalpan- tecuhthli
Citlállin ikue	Ilamatecutli	Teutli y Omeцинatl	Ometeutli y Omeциuatl	Ciuacoatl Citlalinicue

Tabla 3.6 Los 13 señores nahuas del día.

<sup>84</sup> “Dieu des anneés” o dios de los años.

<sup>85</sup> “La deesse de la terre” o la diosa de la tierra.

<sup>86</sup> “Cinc dieux, chascung de diverse couleur” o cinco dioses, cada uno de diverso color.

Hay mucha similitud entre estas listas, aunque tienen su origen en diversos argumentos. Así, la *Histoyre* nombra el dios del primer cielo, Rintentli, un nombre que sólo tiene una apariencia nahuatl, pero no significa nada. La fuente aclara que se trata del dios de los años y entonces sólo se puede identificarlo como Xiuhteuctli, dios que había identificado Seler a través de su análisis iconográfico. Para el segundo dios, de Jonghe sugiere Coatlicue, la diosa mexica de la tierra, mientras los otros investigadores optaron por Tlalhteuctli.<sup>87</sup> La razón para elegir Coatlicue era probablemente porque la *Histoyre* la identifica como una diosa, género que no se ve expresado en el otro nombre.

Para la quinta posición hay una clara identificación iconográfica con la diosa Tlazolteotl, sin embargo, la *Histoyre* menciona los (Macuil)tonaleque como los dioses del quinto cielo. Estos dioses están fuertemente asociados a los juegos, la alegría y la vida sexual, lo que resulta en una vida de penitencia para controlar estos aspectos dañinos (Anders, Jansen y Reyes García, 1993: 247-259). La asociación de Tlazolteotl a la sexualidad podría ser lo que explica su relación con la quinta posición. Este uso de diferentes dioses, aparentemente para representar un mismo valor, nos hace reflexionar sobre el significado de las posiciones en las listas o en los ciclos de los documentos mánticos. Si es correcta la idea de que la representación de los Tonaleque y Tlazolteotl en la quinta

posición es por su carácter sexual que tienen en común, entonces quiere decir que se trata del valor específico de esa posición y cómo el que consultaba el libro iba a, o tenía que, responder a ello. Entonces, los Tonaleque, igual que Tlazolteotl, imponían una vida penitencial a la persona que consultaba el libro para así controlar la potencia del periodo sobre el que regían esos númenes. Como tal, no es que Tlazolteotl sea igual a los Tonaleque, sino que tienen ciertos aspectos en común y eran estos aspectos los que quisieron expresar los especialistas del tonalpoualli en relación con esta posición en particular.<sup>88</sup>

Para la séptima posición la *Histoyre* proporciona Tonacateuctli, mientras que el Códice Borbónico y el Tonalamatl Aubin dan Cinteotl. Las dos deidades tienen en común la relación con el maíz, aspecto que parece simbolizar la riqueza natural y la fertilidad. Por tanto, vemos en el Códice Borgia 9 a Tonacateuctli con una pareja como su atributo, igual que en el Códice Vaticano B. Asimismo, Cinteotl en los códices Laud 15 y Borgia 14, está asociado a un periodo de riqueza. Entonces, en una tradición representan a Cinteotl para indicar riqueza natural y fertilidad, mientras que en otra a Tonacateuctli. No obstante, se trata entonces de ese aspecto y no de los dioses en sí. O sea, Cinteotl no es Tonacateuctli.

<sup>87</sup> Rafael Tena (2002: 143) optó también por la elección de Coatlicue, sin dedicarle una nota ni referencia bibliográfica. Por otro lado, Garibay (1965: 103) la identifica como Xiuhtli, a la que ninguna otra fuente menciona.

<sup>88</sup> Además, hay que considerar que tal vez estamos ante diferencias regionales en los documentos, aunque dentro de un área culturalmente cercana. Es decir, mientras que la *Histoyre* es de la región de Texcoco, el Borbónico viene de Xochimilco (Anders, Jansen y Reyes García, 1991) o Tenochtitlan.

Para la sexta y undécima posiciones, Eduard Seler identificó a los dioses de forma diferente a los mencionados en la *Histoyre*. El mismo Seler indicó que en el Tonalamatl Aubin el sexto dios del día tiene exactamente los mismos rasgos que Mictlanteuctli, numen de la décimotrecena. Asimismo, diez de las 18 trecenas en el Códice Borbónico muestran un señor con calavera en la sexta posición, claramente Mictlanteuctli. Sin embargo, el hecho de que en el Códice Borbónico y en el Tonalamatl Aubin el onceavo dios es un personaje con la cara negra y la boca roja, rasgos que Seler asoció a la muerte, identificándolo con Mictlanteuctli. Tras ese reconocimiento, surgió un problema: el dios de la sexta posición no podía ser el Señor de Mictlan, aunque iconográficamente se identificara como tal. Lamentablemente, Seler aún no conoció la lista de la *Histoyre*, entonces no sabía que Yoalteuctli era un candidato para la undécima posición, además de ser un dios poco conocido iconográficamente. Sin embargo, la asociación de la pintura facial negra con la boca roja podría estar relacionada con la noche más que con la muerte. Así, con la información actualmente a nuestra disposición, parece claro que Mictlanteuctli es el dios que corresponde a la sexta posición y Yoalteuctli a la undécima. La representación de este último como dios de la muerte probablemente es una indicación de que el aspecto más importante en esta posición es el de la muerte o tal vez del sueño, asociaciones expresadas en un conjuro registrado por Hernando Ruíz de Alarcón en el siglo XVII:

Ea, ya ven, sacerdote o demonio vn pedernal, ve a sauer si duerme ya mi hermana, que ya voy a sacarla para que no cudicien a mi mançebo, para que no me cudicie ninguno de sus hermanos, para que no me cudicien quando ya la lleue a los nueue profundos, que ya e de llebar al çentro de la tierra y es para entregarla alli a las tinieblas (i. al sueño) para que aunque la vuelva por quatro partes, no siente yo que soy la misma guerra, para quien todo es burla, y que ya dispongo burlas de todos, conuirtiendolos en otros, haziendoles quedar insensibles, yo que soy la misma guerra, burlador de todos, que los quiero ya entregar para que queden borrachos perdidos en (o) de tinieblas (i.) de sueño. (Ruíz de Alarcon, 1892: 153-154).<sup>89</sup>

La última posición de los dioses del día está ocupada por diosas muy diversas: Citlalicue, Ciuacoatl, Ilamateuctli y Omeciuatl. Aparte de su género, hay realmente poco que las unan. El problema radica en la información contradictoria que nos proporcionan las dos fuentes históricas. Mientras iconográficamente en el Tonalamatl Aubin y el Códice Borbónico se representa una diosa de la muerte o de la tierra en esta posición, la *Histoyre* indica que es Omeciuatl, diosa de la creación. Por ahora no se puede solucionar esta contradicción.

Ahora que hemos determinado cuáles eran los dioses del día registrados en documentos nahuas, podemos entonces compararlos con los proporcionados por Balsalobre para ver si existe alguna correspondencia.<sup>90</sup> Obviamente, y como hemos visto con el análisis de las listas

<sup>89</sup> Véase también la traducción de Coe y Whittaker del mismo texto (Ruíz de Alarcón, 1982: 109-110).

<sup>90</sup> Tavárez (2011: 200-203) hace el mismo ejercicio, pero con diferentes resultados. Véase también Lind (2015: 55-70).



de la *Historyre* por un lado, y el Códice Borbónico y Tonalamatl Aubin por otro, había variación en los ciclos mánticos y sus asociaciones, aun en una región relativamente pequeña. Extrapolando esta tendencia hacia toda Mesoamérica, se puede esperar diferencias aún más grandes. Pero, a la vez, el sistema adivinatorio mesoamericano también demuestra ciertas consistencias desde la región maya hasta el centro de México, razón por la cual se legitima una comparación de las listas de dioses del día de regiones tan lejanas.

<i>Nahua</i>	<i>Balsalobre/ Córdoba</i>	<i>Cualidades</i>
Xiuhteuctli	Leraa Quichino	Dios 13
Tlalteuctli	Coquee Laa/ Coqui Làò	Dios de la tierra/ Dios de las gallinas
Chalchiuhtlicue	Nohuichana/ Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana	Diosa del río y de los partos/ Dios o Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan
Tonatiuh		
Tlazolteotl/ Tonaleque	Leraa Cuece Leraa Cueça	Dioses de las enfermedades y medicinas
Mictlanteuctli	Leraa Huila, Coqueehila/ Pitào pezelào	Dios del infierno/ Dioses del infierno
Cinteotl/ Tonacateuctli	Loçucuy/ Pitào Coçòbi	Dios del maíz y toda la comida/ Dios de las miesses
Tlaloc	Lociyo/ Cocijo	Dios de los rayos/ Dios de las lluias

<i>Nahua</i>	<i>Balsalobre/ Córdoba</i>	<i>Cualidades</i>
Quetzalcoatl	Coquee Taa/ Piyètào	Señor grande y supremo/ Dios que dezian que era criador d[e] todo y el increado
Tezcatlipoca	Lexee/ Coqui Xèe	Dios de los brujos (sueños y agujeros) / Dios que dezian que era criador d[e] todo y el increado
Yoalteuctli		
Tlahuizcalpanteuctli	Cosana/ Cozàaña, pitòo cozàaña	Dios de los antepasados/ Dios de la caça. Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayudasen
Citlalicue, Ciuacoatl, Ilamateuctli, Omecuatl	Xonaxi Huilia	Esposa de Dios del infierno, Diosa de las enfermedades y muertas

Tabla 3.7 Comparación de los 13 señores del día nahuas con los dioses zapotecos

Algunas de las correspondencias son bastante obvias, como la de Cinteotl con Loçucuy, dioses del maíz, o la de Tlaloc con Lociyo, dioses de la lluvia y del trueno. Asimismo, Coqui Laa se puede igualar a Tlalteuctli, ambos dioses de la tierra, mientras Huichana, la diosa zapoteca del río y de los partos, parece ser similar a la misma diosa del río nahua, Chalchiuhtlicue. Lexee o Coqui Xee tiene dos características que lo relacionan con Tezcatlipoca; ambos son nigrománticos y el aspecto creador del dios zapoteco también está muy presente en su

contraparte nahua que participó en la creación de los soles anteriores al quinto o el presente sol. Finalmente, el dios nahua de la muerte, Mictlanteuctli, parece ser un paralelo directo a Letaa Huila o Pitào Pezelào, el dios zapoteco del infierno.

Los demás dioses son más difíciles de relacionarse entre sí. Quetzalcoatl es el dios creador, contraparte de Tezcatlipoca en las creaciones de los soles. Posiblemente es este aspecto el que se puede comparar con las características de Coquee Taa y Piyètào, señor grande y supremo que era un creador. En la misma forma, Leraa Cuece y Leraa Cueça son dioses de las enfermedades y las medicinas, aspectos que se podrían asociar con Tlazolteotl. Aunque esa diosa nahua está relacionada con la suciedad, su advocación Teteoinnan, o “Madre de los dioses”, tiene una fuerte relación con las enfermedades, razón por la cual fue adorada por los *titici*, o médicos, parteras y curanderos (Mikulska, 2008: 90-97).

Noçana o Cozàaña es el dios de la caza y de los ancestros. Entre los nahuas, el primer aspecto está ocupado por Mixcoatl, cuya iconografía es muy similar a la de Tlahuizcalpanteuctli, Venus, el dios nahua del amanecer.<sup>91</sup> En los códices Bodley (38 III-IV) y Selden (1) es este dios el que abre los montes con sus flechas para que los ancestros primordiales pudieran nacer. Por tanto, parece que mientras en Oaxaca

se juntaban el aspecto de los ancestros con el de la caza, en el Centro de México tenían dos dioses para esos aspectos: Tlahuizcalpanteuctli para Venus (= ancestros) y Mixcoatl para la caza. Sin embargo, esa separación no era absoluta, como podemos ver en la iconografía que relaciona a los dos dioses.

Dos identificaciones tentativas son las que corresponden a la primera y última posición. Letaa Quichino o el dios 13 se podría relacionar con Xiuhteuctli, el señor del año, que es el que preside la serie de los señores del día, como la de los señores de la noche (Borgia 14). Aunque puede parecer extraño que el “dios 13” está en la primera posición de esta serie, si lo consideramos como el “señor del 13” realmente no es tan extraño. El nombre mismo de esta deidad es un poco enigmático porque, mientras la segunda parte claramente refiere al número trece (*chiño*, CA<sup>92</sup> 176): la primera parte, *letaa*, en zapoteco, refería a los genitales masculinos y femeninos. El hecho de que tres de los dioses de la lista de Balsalobre comienzan con esta palabra, lo hace más enigmático aún.<sup>93</sup>

Finalmente, Xonaxi Huilia, la esposa del Dios del infierno y Diosa de las enfermedades y de la muerte, se puede ubicar en la última posición, aunque el argumento es bastante débil. En primer lugar, está el problema de la determinación de la diosa nahua en esta posición, que hasta ahora no se ha podido resolver. Luego, la contradicción de

<sup>91</sup> Véase particularmente Borgia (69, abajo), Vaticano B (57) y Borbónicus (9); asimismo, se sugiere comparar la pintura corporal de Tlahuizcalpanteuctli en Borgia (16, 19, 49, arriba; 54, arriba; 76, arriba) y el Vaticano B (19, 80-84, con la de Mixcoatl en Borgia (15, 25, arriba) y Vaticano B (17, 25, 37, 70).

<sup>92</sup> La abreviatura CA refiere al *Arte* de fray Juan de Córdova (1578b).

<sup>93</sup> Es importante notar que, según Diego Luis, el libro estaba escrito en chatino, aunque los nombres de los dioses tienen fuertes relaciones con nombres zapotecos.

que haya una diosa de la muerte en las fuentes pictóricas (Códice Borbónico y el Tonalamatl Aubin) y una diosa de creación en la fuente escrita (*Histoyre du Mexique*), lo que posiblemente indica que existían dos tradiciones distintas. Si es el caso, entonces la tradición zapoteca, expresada en la lista de Balsalobre, podría formar parte de la tradición que ubicaba a una diosa de la muerte en la última posición de la lista de los señores del día. Esa diosa era Xonaxi Huilia.

Sólo dos deidades de los señores del día no se pueden relacionar: Tonatiuh en la cuarta posición y Yoalteuctli en la undécima posición. Los únicos dioses zapotecos que sobran son Nonachi y Niyohua, de los cuales Balsalobre solamente definió al segundo: “Dios de los cazadores.” Un problema con el análisis de esos nombres es el hecho de que no sabemos a qué lengua pertenece. Aunque por su estructura y apariencia parece pertenecer al zapoteco, el mismo Diego Luis dijo que era chatino y dos testigos dijeron que la lengua del libro estaba “rebuelto con chatino”. Si los dos nombres son efectivamente zapotecos, *Nonachi* claramente refiere al dios del amor: *no+na+chi* = AGT+ADJ+amar (CV 24v), aunque ninguno de los dioses nahuas corresponde a ese aspecto. Asimismo, un análisis del nombre de Niyohua, o el dios de los cazadores, resulta poco productivo: *ni+yohua* = REL+carga/sarcia (CV 73r/372r).

El sistema mántico que se utilizaba en Mesoamérica parece haber sido un aspecto cultural que se podía intercambiar entre los muchos pueblos que existían, no obstante, sus lenguas o particularidades cul-

turales. Todos tenían una cuenta adivinatoria de 260 posiciones sobre las que regían series de deidades y que se proyectaba sobre una cuenta calendárica de 365 días. Ya hace mucho tiempo, se asignó la existencia de esa estructura mántico-calendárica como una de las características para la definición del área cultural mesoamericana. Pero parece que no solamente era la estructura la que era similar entre los pueblos originarios, sino también muchas de las series de deidades, pues sus atributos, así como las asociaciones y prácticas adivinatorias fueron compartidos. La llegada de los españoles no cambió esa característica, aunque causó la desaparición en algunas regiones, también provocó la incorporación de nuevas prácticas y el cambio a nuevos medios, como era el papel europeo y el texto alfabético. Es ese cambio el que se explorará en los próximos capítulos.

## APÉNDICE 3.1

### *Arte en lengva zapoteca*, Fray Juan de Cordoua, Pedro Balli, 1578

[115v]

*SIGVESE LA QVENTA O*

*Kale[n]dario, de los dias, meses, y año*

*que tenian los ydios en*

*su antigüedad.*

Qyanto a lo primero es de notar, que el circulo del año que tenia[n] los yndios Zapotecas era de .260. dias, los quales acabados, tornauan a començar a contar hasta otros .260. Y assi parece que no tenian termino situado do[n]de començase el año, como nosotros tenemos. Este año tenian repartido entre si, quatro signos o planetas principales, en que casa vno tenia para si .65. dia. Estos quatro planetas, corrian por los dias del año, consecutiivamente. Y acabados los 65. dias en que el vno reynaua entraua el otro. Y passados aquellos el tercero y el quarto. Y luego tornaua a entrar el primero. Y desta manera se acabaua y començaua el año. Feneciendo como esta dicho en 260. dias. Llamauan assi a todo el año junto como a cada .65. dias. pije .i. piyë .s. Tiempo, o duracion de tiempo.

¶ Ytem cada planeta destes tenia diuididos sus .65. dias en cinco partes. Cada parte treze dias A la qual llamauan, cocij, tôbicocij. Como dezimos nosotros, vn mes o vn tiempo. Estos dias asi tenia ca[116r]da vno su nombre propio. Y dezia[n] los indios q[ue] estos quatro plenetas [sic] causauan todas las cosas en la tierra y assi tenianlos

por dioses, y llamauanlos, cocijos, o pitãos. Que quiere dezir grandes, y estos offrecian sus sacraficios [sic], y su sangre sacandosela de diueras partes de su cuerpo, como de las orejas, del pico de la lengua, de los muslos y de otras partes. Y el orden que tenian era que mientras corrian los .65. del vn planeta sacrificauan aquel y cumplidos al otro, que entraua por aquel modo, y assi por su orden, hasta que tornaua a entrar el primero &c. Y a estos les pedian todo lo que auian menester para su sustento.

¶ A cada día de los treze y a todos los .260. como hemos dicho, tenian puesto su nombre como parece abaxo. Y destos días y signos a vnos tenia[n] por buenos y a otros por aziagos y malos.

¶ Estos días y nombres seruián para muchas cosas tocantes a la vida del hombre. Lo primero seruia[n] para los nacimientos porque como tenia el nombre, el día, así llamauan al niño o niña que en el nacia. Y este era su principal nombre aunque tambie[n] tenia[n] otro como adelante diremos. Seruián tambie[n] para los casamientos porque cuando se auian de casar auíase de ver si eran para en vno. Porque para ello auia de quadrar el día del nacimie[n]to del vno co[n] el del otro conforme a la cuenta que ellos tenian. Lo qual aueriguauan los letrados o hechizeros echando sus suertes.

[116v] ¶ Seruián también para los agujeros. Porque si encontrauan con alguna cosa de las que ellos tenia[n] por agujeros, yuán a ver el día que era para saber lo que les auia de subceder. ¶ Seruián también para los sueños, porq[ue] por allí sacauan lo q[ue] les auia de subceder.

¶ Seruián también para las enfermedades, porq[ue] si caya enfermo niño o adulto, yuán a saber el día q[ue] era, y si auia de sanar o no Y esta ciencia no estaua en todos sino en los que lo tenian por officio. A los quales llamauan. Cōlanij .s. Echador de las fiestas o docto en ellas. Finalmente por este camino se regia[n] y endereçauan sus actos y operaciones.

¶ Estos .260. días que diximos, diuidianlos los yndios en veynte partes o tiempos, o meses, que salen a treze cada mes. Y para cada treze días destos, tenian aplicada vna figura de animal .s. Aguila, mono, Culebra, Lagarto, Venado, Liebre. &c. Los quales pintauan todos metidos en todas las partes o miembros de vn Venado, a donde pintauan las cabeças de cada vno de aquellos animales, de manera que aquella figura el Venado contenia en si todos esto tros [sic] veynte signos. Y cada vno de aquellos animales que eran veynte tenia treze nombres, y aunque todos estos treze nombres eran en si como vna cosa diferenciauanlos con les añadir o quitar letras, y co[n]mudarles los numeros, como parece adelante. Como si dixesemos, Pedro quatro, y perico cinco, y periquillo seys, y perote siete, y pedroche ocho, que [117r] todos



significan este nombre pedro, aunque en diferentes maneras, y esto por les mudar letras y numeros como aquí parece.

¶ Los quatro, cocijos, o pitäos, que arriba diximos principales, se llamauan por sus nombres propios desta manera. El primero, quíachil la. El segu[n]do, quíaläna. El tercero, quíagolóo, y el quarto, quíaguillóo. En cada pueblo conforme a su modo de hablar añadian y quitauan algunas letras, assi a estos quatro como a todos los demas. Los que tenia[n] cuenta con estos signos, años meses, y días, eran los Colanijs, sortilegos o hechizeros, al modo que nosotros tenemos nuestro Kalendario, como todo consta por el Kalendario siguiente.

### SIGVENSE LOS DIAS DEL

Cocijo quíachilla, que son .65. días.

Qviachilla, chäga.	1
¶ Pilläa, cäto.	2
Pelaala, cäyo.	3
¶ Neláchi, täa.	4
¶ Peciguij, caayo .l. gaayo.	5
¶ Queläna, xöpa.	6
¶ Pillachia, caache.	7
¶ Neläba, xöno.	8
¶ Pëlaquëça, caa.	9
¶ Pillatëla, chij	10
[117v] ¶ Nelöo. Chijbitöbi.	11
¶ Piñopija. Chijbicäto.	12
¶ Piciguij. Chijño.	13

### EL SEGVNDO COCIJ.

¶ Quíaguëche. Chäga.1
¶ Palannaa. Cäto.2
¶ Peoloo. Cäyo.3
¶ Calaxöo. Täa .l. täpa.4
¶ Pel löpa. Caayo .l. gaayo.5
¶ Qualäppe. xöpa.6
¶ Pillaläo. Cäache7

¶ Nichijlla. xöno.8
¶ Peoläa. Cäa .l. gaa.9
¶ Pillaala. Chij.10
¶ Lächi. Chijbitöbi.11
¶ Piñazë. Chijbitöpa.12
¶ Peceläna. Chijño.13

### EL TERCERO COCII.

¶ Quíachina. Chäga .1
¶ Peläpa. Cäto.2
¶ Peölaquëça. Cäyo.3
¶ Calatëlla. Täa .l. täpa.4
¶ Pellöo. Caayo .l. gaayo.5
¶ Qualapija. xöpa.6
¶ Pilläa. Cäache7
¶ Läche. xöno.8
¶ Pelannaa. Caa .l. gaa.9
¶ Neloo. Chij.10
[118r] ¶ Nixöo. Chijbitöbi.11
¶ Piñöpa. Chijbitöpa.12
¶ Pizäape. Chijño.13

### EL QVARTO COCII.

¶ Quíaläo. Chäga .1
---------------------

- ¶ Pichijlla. Cäto .l. töpa.2
- ¶ Peoläo. Cäyo.3
- ¶ Laala. Täpa .l. täa.4
- ¶ Peoláche. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualazé. xöpa.6
- ¶ Pillalaana. Caache7
- ¶ Nichina. Xöno.8
- ¶ Peoläpa. Caa .l. gaa.9
- ¶ Pillaniça. chij.10
- ¶ Netëllachijbitöbi.11
- ¶ peñeloo. Chijbitöpa.12
- ¶ pizopija. Chijño.13

### EL QVINTO COCII

- ¶ Quíaguij. Chäga .1
- ¶ peläche. Cäto .l. töpa.2
- ¶ pelaana. Cäyo.3
- ¶ Cälaloo. Taa .l. täpa.4
- ¶ pexôo. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualôpa. Xöpa.6
- ¶ pil läpe. Caache7
- ¶ Neloo. Xöno.8
- ¶ pichijlla. Caa .l. gaa.9
- ¶ pillaa. Chij.10

- [118v] ¶ Laala. Chijbitöbi.11
- ¶ Piniychi. Chijbitöpa.12
- ¶ Picici. Chijño.13

### SIGVENSE LOS SESSENTA

dias del segundo Cocijo, quialäna.

- ¶ Queläna. Chäga. 1
- ¶ Pechina. Cäto .l. töpa.2
- ¶ peläpa. Cäyo.3
- ¶ Cälequëça. Taa .l. täpa.4
- ¶ petël la. Caayo .l. gäayo.5
- ¶ Qualoo. Xöpa.6
- ¶ pillapija. Caache7
- ¶ Neläa. xöno.8
- ¶ pilläche. Cäa .l. gaa.9
- ¶ pillannäa. Chij.10
- ¶ Nelloo. Chijbitöbi.11
- ¶ piñaxöo. Chijbitöpa.12
- ¶ pizöpa. Chijño.13

### EL SEGVNDO COCII

- ¶ Quegáppe. Chäga.1
- ¶ peolöo. Cäto .l. töpa.2
- ¶ peochijlla. Cäyo .l. chöna.3

- ¶ Caläa. Taa .l. täpa.4
- ¶ pelaala. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualäache. xöpa.6
- ¶ pillazi. Caache7
- [119r] ¶ Neläana. xöno.8
- ¶ pichina. Caa .l. gaa.9
- ¶ Qualäpa. Chij.10
- ¶ Pillaniça. Chijbitöbi.11
- ¶ piñatëla. Chijbitöpa.12
- ¶ pecelöo. Chijño.13

### EL TERCERO COCII.

- ¶ Quicuija. Chäga.1
- ¶ Peläa. Cäto .l. töpa.2
- ¶ pel läche. Cäyo .l. töpa.3
- ¶ Calannaa. Taa .l. täpa.4
- ¶ Pel löo. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualaxöo. xöpa.6
- ¶ pilöpa. Caache7
- ¶ Läpe. xöno.8
- ¶ pel loo. Caa .l. gaa.9
- ¶ pillachilla. chij.10
- ¶ Laa. Chijbitöbi.11
- ¶ piñëla. Chijbitöpa.12

¶ piciquichi. Chijño.13

### EL QVARTO COCII.

¶ Quiacēe. Chäga.1

¶ Pälalannaa. Cäto .l. töpa.2

¶ Pechña. Cäyo.3

¶ Cälaläpa. Taa .l. täpa.4

¶ Pelaquēça. Caayo.5

¶ Coatël la. xöpa.6

¶ Pillaloo. Caache7

[119v] ¶ Calapija. xöno.8

¶ Qualäa. Caa .l. gaa.9

¶ Pillaache. Chij.10

¶ Piñannäa. Chijbitöbi.11

¶ Piñaloo. Chijbitöpa.12

¶ Picixöo. Chijño.13

### EL QVUINTO COCII.

¶ Quiegöppa. Chäga.1

¶ Peoläpe. Cäto .l. töpa.2

¶ Calöo. Cäyo .l. chona.3

¶ Calachilla. Tää .l. täpa.4

¶ Pël laa. Caayo .l. gaayo.5

¶ Qualaala. xöpa.6

¶ Pillächi. Caache7

¶ Calacij. xöno.8

¶ Pillaläna. Caa .l. gaa.9

¶ Pillachña. Chij.10

¶ Cälaläpa. Chijbitöbi.11

¶ Piñaquēça. Chijbitöpa.12

¶ Picitël la. Chijño.13

### SIGVESNSE [sic] LOS SESENTA

y cinco dias del Cocijo quiägolöo.

¶ Quiägoloo. Chäga.1

¶ Peolapija. Cäto.2

¶ Peolaa. Cayo.3

¶ Läche. Tää .l. täpa.4

[120r] ¶ Qualannä. Caayo .l. gaayo.5

¶ Pillaläo. xöpa.6

¶ Nixoo. Caache7

¶ Nelöppa. xöno.8

¶ Peläpe. Caa .l. gaa.9

¶ Pillalöo. Chij.10

¶ Nichilla. Chijbitöbi.11

¶ pinnij. Chijbitöpa.12

¶ pizeela. Chijño.13

### EL SEGVNDO COCII.

¶ Quiäguēchechäga.1

¶ Pazee. Cäto .l. töpa.2

¶ Peoläna. Cäyo .l. chöna.3

¶ Calachina. Taa .l. täpa.4

¶ peläpa. Caayo .l. gaayo.5

¶ Qualaniça. xöpa.6

¶ Pillatëla. Caache7

¶ Nelöo. xöno.8

¶ pelapija. Caa .l. gaa.9

¶ Pillaa. Chij.10

¶ pillaache. Chijbitöbi.11

¶ piñona. Chijbicäto .l. töpa.12

¶ peceloo. Chijño.13

### EL TERCERO COCII.

¶ Quiäxöo. Chäga .l. töbi.1

¶ pelöpa. Cäto .l. töpa.2

¶ peoläpe. Cäyo .l. chöna.3

¶ Calöo. Täpa .l. taa.4

[120v] ¶ Pechijlla. Caayo .l. gaayo.5

¶ Piliäa. xöpa.6

¶ Pillaala. Caache7

¶ Naläche. xöpa [sic].8

- ¶ Pecëe. caa .l. gaa.9
- ¶ Pillaläna. Chij.10
- ¶ pillachina. Chijbitöbi.11
- ¶ Calaläba. Chijbitöpa.12
- ¶ piniquëça. Chijño.13

### EL CVARTO COCII.

- ¶ Quiatël la. Chäga.1
- ¶ peoläa. Cäto.2
- ¶ peolapija. Cäyo .l. chöna.3
- ¶ Caläa. Taa .l. täpa.4
- ¶ Peláache. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualannaa. xöpa.6
- ¶ Pillalöö. Caache7
- ¶ Nixöö. xöno.8
- ¶ Pelöppa. Caa .l. gaa.9
- ¶ Läppe. Chij.10
- ¶ Piñolöö. Chijbitöbi.11
- ¶ Piñochijlla. Chijbitöpa.12
- ¶ Quiciguuj. Chijño.13

### EL QVINTO COCII.

- ¶ Quiaguêla. Chäga .l. tôbi.1
- ¶ Pelächi. Cäto .l. töpa.2

- ¶ peozij. Cäyo .l. chöna.3
- ¶ Calaläna. Taa .l. täpa.4
- [121r] ¶ Pechina. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualäpa. xöpa.6
- ¶ Piniquëça. Caache7
- ¶ Netël la. Xöno.8
- ¶ Pel loo. Caa.9
- ¶ Pillapija. Chij.10
- ¶ Nel läa. Chijbitöbi.11
- ¶ Peceche. Chijbitöpa.12
- ¶ Pecennaa. Chijño.13

### SIGVESE EL QVARTO

- Cocijo principal .s. quía  
guillöö
- ¶ Quáguillöö. Chaga .l. töbi.1
  - ¶ Pexôo. Cäto .l. töpa.2
  - ¶ Pelöpa. Cäyo .l. chóna.3
  - ¶ Láppe. Taa .l. täpa.4
  - ¶ Pél loo. Caayo .l. gaayo.5
  - ¶ Quachijlla. Xöpa.6
  - ¶ Pilläa. Caache7
  - ¶ Neläla. xöno.8
  - ¶ Qualächi. Caa .l. gaa.9

- ¶ Pillazëe. Chij.10
- ¶ Nalaana. Chijbitöbi.11
- ¶ Piñochijña. Chijbitöpa.12
- ¶ Peceläba. Chijño.13

### [121v] EL SEGVNDO COCII.

- ¶ Quianiça. Chäga.1
- ¶ Petël la. Cäto.2
- ¶ Peoloo. Cäyo.3
- ¶ Calapija. Taa .l. täpa.4
- ¶ Pel läa. Caayo .l. gaayo.5
- ¶ Qualäche. Xöpa.6
- ¶ Pillanaa. Caache7
- ¶ Nelloo. Xöno.8
- ¶ Pëloxöö. Caa.9
- ¶ Pillôpa. Chij.10
- ¶ Läppe. Chijbitöbi.11
- ¶ Piñoloo. Chijbitöpa.12
- ¶ Pecechijlla. Chijño.13

### EL TERCERO COCII.

- ¶ Quïaguuj. Chäga.1
- ¶ Pelaala. Cäto.2
- ¶ Pilläche. Cäyo.3

- ¶ Cälacij. Tää .l. täpa.4
- ¶ Peläna. Caayo.5
- ¶ Qualachina. Xöpa.6
- ¶ Pilläläpa. Caache7
- ¶ Cälequëça. xöno.8
- ¶ Coatëla. Caa .l. gaa.9
- ¶ Pillaláo. Chij.10
- ¶ Calapija. Chijbitöbi.11
- ¶ Pinij. Chijbitöpa.12
- ¶ Piniëche. Chijño.13

### [122r] EL QVUARTO COCII.

- ¶ Quiäquiña. Chäga.1
- ¶ Peolöo. Cäto.2
- ¶ Peolaxoo. Cäyo.3
- ¶ Calopa. Taa .l. täpa.4
- ¶ Peläppe. Caayo.5
- ¶ Pillaláo. Xöpa.6
- ¶ Nichilla. Caache7
- ¶ Lää. Xöno.8
- ¶ Peolälala. Caa .l. gaa.9
- ¶ Pillächí. Chij.10
- ¶ Calazije. Chijbitöbi.11
- ¶ Piñoläna. Chijbitöpa.12
- ¶ Pëcehijna. Chijño.13

### EL QVINTO COCII.

- ¶ Quiëläpa. Chäga.1
- ¶ Pelaquëça. Cäto.2
- ¶ Calatêl la. Cäyo.3
- ¶ Pel loo. Taa .l. täpa.4
- ¶ Pelapija. Caayo.5
- ¶ Pilläa. xöpa.6
- ¶ Pillaache. Caache7
- ¶ Piñonaa. xöno.8
- ¶ Peloo. Caa.9
- ¶ Pillaxöo. Chij.10
- ¶ Löppa. Chijbitöbi.11
- ¶ Piñappe. Chijbitöpa.12
- ¶ Quicilöo. Chijño.13

[122v] ¶ Conforme a los nombres sobredichos se llamauan los que nacian, cada vno del nombre del dia. Y contauase el dia del medio dia, hasta otro medio dia.  
[...]

### [123r] NOTABLE

¶ Siguense algunas cosas de notar que tenian estos yndios. Y primero de los agujeros y algunos ritos.

Tenian estos Zapotecas muchas cosas por agujeros, a las cuales si encontrauan o venian a sus ca[123v]sas o junta a ellas, se tenian por agora dos dellas.

¶ El primero y mas principal era la culebra, que se llama pël la. Y como ay muchas maneras dellas de la manera que era ella assi era el agujero, esto deslindaua el Sortilego.

¶ El buho que se llama täma.l. täma xihui.

¶ Ytem otro animal q[ue] el Mexicano llama, tecolotl y estos pequiä .l. piquiä, es aue.

¶ Ytem harda, o tuça q[ue] llaman, pechijça .l. pichijça .l. pepaa.

¶ Paxaro que canta en el mo[n]te que le llama[n]. cuëga.

¶ Alacran a quien llaman. nïoxöbi.



¶ Otro como alacra[n] chiquito que llama[n]. pegootão.

¶ Quando estan algunos hablando y parece algun animalejo destes entre ellos, dize[n] que es mensajero del diablo y viene a ver lo que hablan o hazen.

¶ Ytem otro assi mayostillo que llaman, pegooxilla .l. mänixilla.

¶ Yte[n] vn paxaro q[ue] llama[n] huijya, q[ue] qua[n]do ca[n]ta diz- q[ue] dize huija huija, y es aguero de los caminantes.

¶ Ytem vn paxaro de plumas ricas que el Mexicano llama queçaltotol. Este era aguero de señoras.

¶ Ytem vnos como hilos de telas de arañas q[ue] cuelga[n] al sol o a do hiere el sol que se crian alli, esto era grande aguero se enredauan con ellos.

¶ Ytem las encruzijadas de los caminos que llaman nëzaquetää .l. nëzaquitaa. Era lugar de agujeros, porque diz que alli estauan animales y cosas malas y auian miedo.

[124r] ¶ Grande aguero era quando esta[n]do en su casa oya[n] ruydo fuera, o otro sonido y no hallauan quien lo hazia, o les zumbaua el oydo, porque dezian entonces que venia el, pitáo Y sacrificauan algo.

¶ Si alguna aue o animal de los que tenia[n] por aguero veyan sobre algun grande arbol, dezian que aq[ue]l aguero señalaua a algun señor o persona principal. Y si el arbol estaua junto a casa de algun maceguatl o hombre pupular. Dezian que aquel aguero venia a dezir lo q[ue] auia de subceder a aq[ue]l dueño de la casa.

¶ Si era agorado el dia en que auia nacido o vn dia o dos antes o despues, era muy fuerte aguero y muy cierto. Y el mayor era en el mesmo dia.

¶ Si se eclipsaua la Luna dezian que auian de morir señoras y principales.

¶ Si se eclipsaua el sol dezian que se acabaua el mu[n]do. Y que el sol pedia guerra y vnos a otros se matauan el que primero podia.

¶ Ytem dezian y creyan que los enanos era[n] hechos por mandado del sol, y que ento[n]ces como cosa suya los pedia. Y assi qualquiera que hallaua algu[n] enano o enanos o hombres chiquitillos, o le tenia en su casa le mataua y sacrificaua y ellos se escondian porque no los matassen. Por manera que pocos se escapaua[n].

¶ Si estando la muger preñada, el padre de la criatura lleuaua carga a cuestras, o yerua, cañas, cal, o otras cosas assi, o algun hombre muerto, o le açotauan, o padecia otro trabajo assi. Dezian que re[124v] du[n]daua en la criatura, y que ella luego mouia, y esto muchos avn lo tienen oy, porque creyan que lo q[ue] el padre passaua, lo passaua tambien el hijo en el vientre.

¶ Si la muger preñada saltaua algun arroyuelo o reguera, dizque mouia. Y lo mismo si veyá algun muerto. Y por esto en comun tenian boluerse de espaldas y cubrir el rostro a el que se estaua muriendo por no le ver.

¶ Quando la parida auia de entrar en el Tamascal a acabarse de mundificar con los sudores, primero hazian dentro ciertas ceremonias. Como quemar Yncienso, y derramar de su vino, y encender candelas despues que las vsan .&c.

¶ Quando alguno era agorado, y venia al sortilego que le declarase el aguero, y mandase lo que haria, mandauale matar vn perrillo o Codorniz, o cosa assi, y que lo soterrasse en la senda que venia para casa, como para atajar el camino por donde auia de venir el mal. Y otras cosas assi le mandaua hazer. Y si el aguero era sin esperanza de remedio muy malo y cierto. No queria paga por ello el Sortilego. Como siempre lleuauan por los demas.

## PARA SORTEAR LOS casamientos, hazian lo siguien te los Sortilegos.

[125] Qveria Gonçalo casarse co[n] doña Vrraca. Y primero que la pidiesse por muger sabia como se llamaua, y entonces yua al Sortilego colanij, y deziale yo me llamo Gonçalo, y tal muger se llama Vrraca podreme casar con ella. Entonces el Sortilego tamaua [sic] tantas hauas de las que para este officio tenian como era la suma de los nombres de ambos, según la quenta que ellos tenia[n] como queda dicho atras, y juntaualas y contaualas, de dos en dos y si sobraua alguna era señal que auian de tener vn hijo varon. Y si juntandolas otra vez y tornandolas a contar de tres en tres sobraua todavia alguna, era bueno señal de hijo, y si tornandolas a contar de quatro en quatro sobrauan algunos todos era[n] hijos o hijas, y assi contauan de diuersas maneras hasta cinco vezes, y no sobra[n]do algunas era malo y no se casauan porque dizque no auia[n] de tener hijos porque toda su pretension en los casamientos eran los hijos. Ytem si no sobraua alguna hasta la vltima vez era señal que hasta la vejez no auian de tener hijos.

## 4 | La función y práctica del piyé de Gonzalo de Balsalobre<sup>94</sup>

HEINRICH BERLIN

[1957]

En diciembre de 1653, el bachiller Gonzalo de Balsalobre, desde 1634 hasta 1665 cura del pueblo de San Miguel Sola (hoy Sola de Vega), situado a unos 80 kilómetros al suroeste de la ciudad de Oaxaca, descubrió entre su grey [congregación] algo en cuya averiguación tuvo que ocuparse durante cinco años consecutivos y que debe haberle causado la más grande decepción como ministro de la Iglesia, en cuanto a esfuerzos propios y ajenos: la supervivencia más absoluta de las creencias paganas.

A pesar de los suntuosos templos y conventos que los conquistadores habían levantado para pregonar el honor del Dios de su religión, a pesar de que por más de 125 años el clero regular y secular se había esforzado por convertir al credo católico a los habitantes de Oaxaca, a pesar de que los templos precortesianos yacían destruidos bajo el manto misericordioso de la vegetación, éstos seguían viviendo en los corazones y en las mentes de los indígenas oaxaqueños y disimulando hasta donde era

---

<sup>94</sup> El texto de este capítulo ha sido publicado dos veces bajo el título *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México* (Berlin, 1957, 1988). Para la segunda publicación se añadió la *Relación auténtica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, publicado por el obispo de Oaxaca fray Diego de Hevia y Valdés en 1656 y reeditado en 1892, 1953 y 1981, texto que se excluye aquí. Es difícil conseguir el estudio de Berlin, razón por la cual se decidió publicarlo otra vez aquí. Para una discusión de la campaña de extirpación de Balsalobre, véase Tavárez (2012: 203-218).

posible, las costumbres se regulaban con arreglo a creencias religiosas imperantes probablemente desde hace más de mil años. Lo físico del México antiguo había desaparecido, pero lo metafísico sobrevivió.

Empezó Balsalobre a hacer averiguaciones a fondo y fue ayudado después por su hermano, el fraile mercedario Pedro de Trujillo. Los notarios de ambos, con paciencia ejemplar, llenaron hoja tras hoja con las declaraciones de los inculpados; y cuando Balsalobre dispuso de bastantes de ellas, resolvió condensar su contenido en un pequeño libro impreso, abarcando las mayores aberraciones, para que los ministros del Evangelio se pudieran poner en guardia y supieran lo que sus feligreses hacían en realidad, bajo la apariencia de una perfecta sumisión a los preceptos religiosos.

El obispo de Oaxaca, a la sazón el maestro don fray Diego de Hevia y Valdés, sancionó del todo la obra de Balsalobre y agregó unas instrucciones respecto a las formalidades que debían ser observadas por los curas de su diócesis en respectivas averiguaciones futuras.

Imprimióse el libro de Balsalobre, su *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, en 1656 y empezó a circular y a producir efectos, ya que otros sacerdotes, de acuerdo con la instrucción pastoral, comenzaron a instruir también procesos de idolatrías. Mas he aquí que el obispo de Oaxaca cometió un gravísimo error en sus instrucciones: se tituló inquisidor ordinario.

De rigor, todos los indígenas de México estaban expresamente excluidos del fuero de la Inquisición, ya que, como plantas nuevas en la viña del

Señor, no se les podía aplicar el mismo rigor por sus aberraciones de la fe que a los demás pobladores, los cristianos viejos. Para conocer sus culpas era suficiente la justicia eclesiástica ordinaria, y aun la competencia de ésta se vio atacada por las autoridades civiles, como bien se echa de ver en el libro de Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores* (1639), el cual refleja toda la pugna que había entre la justicia civil y la eclesiástica, precisamente a mediados del siglo XVII.

La Inquisición, celosísima de sus prerrogativas y atribuciones, no permitió que alguien, aun siendo obispo, invadiera su jurisdicción, y el Tribunal de México, el 22 de marzo de 1659, convocó a sus calificadores, graves padres de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo, de la Merced y de la Compañía de Jesús, los cuales dijeron que dicho papel -el libro de Balsalobre- se debe recoger en todo y por todo por las razones y causas conferidas en esta audiencia y en especial por llamarse el señor obispo don Diego de Hevia y Valdés inquisidor ordinario apostólico y llamar a su audiencia o tribunal inquisición ordinaria apostólica, y porque no sólo procede y manda proceder contra indios, sino contra otras cualesquiera personas, y porque no estando sustanciadas algunas causas, pública a los contenidos en ellas por reos contra nuestra santa fe que no es permitido en justicia. Y de la misma manera se recojan hasta que se expurguen todos los títulos de comisarios despachados para este fin por dicho señor obispo y todos los despachados por dichos jueces comisarios y todas las causas hechas y edictos leídos y publicados por dicho señor obispo o jueces comisarios, dando a dicho

señor obispo título de inquisidor ordinario y de inquisición ordinaria a su tribunal, y así lo acordaron y firmaron. De acuerdo con este dictamen, dos días después los inquisidores mandaron que todo lo arriba especificado fuese recogido y se despacharon los edictos correspondientes a Puebla, Guatemala y Oaxaca, amén de que se mandó fuesen leídos en México mismo.

El 20 de abril se leyeron los edictos en la Catedral de Oaxaca y se fijaron en las puertas de la misma Catedral y en las de los conventos de San Francisco y Santo Domingo. El comisario de la Inquisición en aquel lugar los hizo circular, además, en otros pueblos de la diócesis. Así fue como empezaron a concentrarse en el Tribunal de la Inquisición de la ciudad de México, no solamente muchísimos ejemplares del impreso, sino también los procesos sustanciados.

Al intervenir en esta forma, la propia Inquisición naturalmente se dio cuenta de que en realidad suspendía la persecución de las idolatrías y por lo tanto el fiscal de la misma, ya el 15 de julio del citado año de 1659, pidió que, hechas las correcciones del caso, se devolvieran los papeles y causas a sus dueños; pero no fue sino hasta 1661 que el pleno del Santo Oficio se ocupó nuevamente de este asunto, resolviendo que uno de sus calificadores, el padre Juan Ortiz de los Heroes de la Compañía de Jesús, viese uno de los papeles y los demás manuscritos para corregirlos y que después fuesen remitidos de nuevo al comisario en Oaxaca.

Hasta aquí he encontrado documentos tocantes a la intervención del Tribunal de México e ignoro por qué causas no se devolvieron los pro-

cesos a Oaxaca. Ninguno de ellos fue devuelto a Sola, como personalmente me puede convencer en varios viajes que hice a ese lugar para conocer mejor la región que sirvió de fondo a los acontecimientos de 1653 y años subsiguientes. En el archivo parroquial no existe ningún papel relacionado con procesos de idolatrías, y por una memoria de los libros parroquiales y demás pertenecientes a esa parroquia, hecha el 31 de enero de 1783 y conservada en el archivo parroquial, queda comprobado que por entonces ya no existía en Sola ninguno de estos procesos.

Por otro lado, he localizado muchos de ellos en el Ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación de México; ciertamente en tomos muy diversos y a veces catalogados en forma global junto con otros documentos completamente distintos, y ésta debe ser la causa por la cual su existencia haya escapado hasta ahora a la atención de los historiadores. A continuación, indico la colocación de los documentos encontrados en el Ramo de Inquisición:<sup>95</sup>

<i>Tomo</i>	<i>Fojas</i>	<i>Tomo</i>	<i>Fojas</i>
431	296-298	571	301-316; 361-405
437	65-98	572	48-59
438	332-336	573	144-151; 155-173; 212; 250; 261-265; 285-316

<sup>95</sup> Michel R. Oudijk (MRO): Berlin también incluyó los volúmenes 442 (ff. 633-648) y 458 (f. 68), pero no he encontrado nada en ellos relacionado con el caso.



<i>Tomo</i>	<i>Fojas</i>	<i>Tomo</i>	<i>Fojas</i>
445	371-417	575	565-569
456	542-611	584	26-36
457	35-59; 64-76; 118-139		

Tabla 4.1 Los expedientes de Balsalobre

El material contenido en las fojas señaladas en los tomos 442, 445 y 458 corresponde a la intervención del Tribunal de México; las fojas 144-151 del tomo 573 pertenecen a un proceso contra idólatras en Jalatlaco, Oaxaca; todo lo demás son actuaciones en Sola.

Leyendo cuidadosamente todos estos documentos, se percata uno, sin embargo, que hacen alusiones a otros procesos que no figuran en la lista de los encontrados, ni en otra lista que el mismo Balsalobre da en su libro sobre procesos instruidos. Es posible que estos procesos, que sólo se conocen por referencia, o nunca se mandaron a México, o fueron destruidos, o quizá existen también en el Archivo General de la Nación, incluso en el mismo Ramo de Inquisición, pero que hayan escapado a mi atención por los motivos indicados.

Como quiera que sea, el contenido de los procesos es suficiente para permitirnos rehacer en gran parte las creencias de los habitantes de Sola a mediados del siglo XVII, en forma mucho más completa que Balsalobre, quien escogió únicamente lo más sobresaliente de los procesos y viéndolo todo con el criterio religioso de su época, como

supersticiones altamente condenables en sí, nosotros, en cambio, los extrajimos de acuerdo con nuestro propio criterio y según lo consideramos de interés para el lector actual. Además, tenemos la ventaja de poder aprovechar igualmente los procesos que fueron iniciados con posterioridad a la publicación del libro de Balsalobre y que contienen todavía mucho material interesante adicional.

Claro está que lo mejor hubiera sido publicar todos los documentos íntegramente, y algún día, quizá, se habrá de hacer.<sup>96</sup> Pero hasta que esto se realice, el lector deberá conformarse con la presente selección que tiene la ventaja de evitar, hasta donde es posible, repeticiones cuya existencia en los originales los convierte en instrumentos de incómodo manejo.

Con el mismo fin de no hacer pesada la lectura del presente estudio, omitiré las referencias documentales, salvo en los casos de citas textuales más largas, pero cada lector podrá rectificar la veracidad de las afirmaciones recurriendo a los originales en el Archivo General de la Nación, cuya colocación ya quedó señalada arriba, ventaja que no se tiene en la mayoría de los libros etnográficos, toda vez que los apuntes de sus respectivos autores, que ellos recogieron de sus informantes, casi nunca son accesibles al público en general.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> MRO: Véase el volumen 2 para las transcripciones de estos expedientes.

<sup>97</sup> Para facilitar la lectura se transcriben las citas originales con ortografía y puntuación modernas. MRO: En esta publicación se proporciona las transcripciones más cercanas al texto original, sin modernizar la ortografía y puntuación.

Igualmente renunciaré a cualquier estudio crítico o a hacer comparaciones eruditas con lo que otros autores, contemporáneos o del pasado, hubieran escrito acerca de las costumbres antiguas y modernas del indígena oaxaqueño, como tampoco nos preocupa que mucho de lo que nosotros consignaremos ya se puede encontrar en el libro de Balsalobre, fenómeno naturalísimo, ya que él y nosotros trabajamos sobre el mismo material documental. Nos limitamos, pues, a relatar la vida, costumbres y creencias de los indígenas de Sola hacia 1650, tal como ellos mismos las refieren en sus declaraciones, rubricados por las propias firmas de quienes sabían escribir.

De la autenticidad de los documentos y de su contenido difícilmente podrá dudarse, pero no deja de ser asombrosa la franqueza con que la mayoría de los acusados confesaron sus culpas. Creo que, en relación con ella, debemos desechar la idea de una coacción física tan en boga en aquella época, la cual era practicada por justicias civiles y eclesiásticas de cualquier nación o credo. Como los documentos no estaban destinados a la publicidad, Balsalobre no habría tenido ningún empacho en consignar en ellos las torturas que hubiera aplicado, como otros jueces tampoco lo tuvieron al valerse de ellas.<sup>98</sup> De por sí, la situación de Balsalobre, prácticamente el único español o criollo entre una multitud de habitantes indígenas y lejos de las fuerzas armadas,

<sup>98</sup> MRO: Varias declaraciones en el volumen 457 dejan claro que no se usaba violencia, ni otras técnicas para persuadir los indígenas de la región a confesar sus creencias y acciones correspondientes.

fue sumamente delicada. Aunque los indígenas no podían arriesgarse a una sublevación directa, sí disponían de medios suficientes para deshacerse de él: nada les hubiera costado envenenarlo o procurarle un accidente mortal.<sup>99</sup>

Antes parece que a Balsalobre lo favorecieron tres circunstancias:

- 1 Tener en su poder, desde un principio, al letrado o maestro máximo, el indio Diego Luis, de más de 80 años, quien en sus primeras declaraciones había ya denunciado prácticamente a todo el pueblo y por lo cual ya no había modo de negar hechos, sabidos y confesados no sólo por Diego Luis, sino pronto también por muchos otros.
- 2 Las penas, relativamente benignas, a que se exponían los confesos.
- 3 Una genuina mala conciencia o, dicho en otras palabras, la concesión de un poder metafísico al Dios cristiano por parte de los indígenas, quienes realmente se encontraban ante un dilema: por las costumbres y las prácticas generales se vieron obligados a creer en deidades cuya falta de poderío no dejó de notarse y que además fue ridiculizado y escarnecido constantemente en las predicaciones de la iglesia a la que asistían los domingos y días festivos.

Las confesiones de Diego Luis son realmente las menos explicables. Es cierto que Balsalobre lo encerró desde un principio en la cárcel

<sup>99</sup> MRO: De hecho, en su declaración Juan de Valenzuela refiere directamente al peligro que Balsalobre sufría en Sola “de que los yndios le diesen en la comida algun bocado venenoso” (AGN, Inquisición 457, f. 123r).

eclesiástica, situada en la misma casa parroquial, y que por lo tanto se vio expuesto más que ningún otro a la posible coacción física o psíquica por parte de Balsalobre. Pero, ¿es de creer que este hombre, casi nonagenario y ya en el umbral de la muerte, y quien por los mismos pecados ya había sido condenado antes, no hubiera preferido aguantar cualquier tortura antes de confesar y denunciar a todos? ¿Confesó y denunció por senil y decrepito? La seguridad del trazo de su firma no autoriza tal suposición. ¿Quiso salvar a sus hijos con una confesión franca? A la postre fueron ellos entre los más castigados. ¿O estaba en el mismo dilema metafísico que los demás de su nación y, más consciente que ellos, se daba cuenta de que el juego estaba perdido? Hoy por hoy no podemos contestar satisfactoriamente estas interrogaciones.<sup>100</sup>

A pesar de la mansedumbre inicial manifestada por los declarantes, a los pocos meses se notó cierto desasosiego. Según dijeron más tarde algunos testigos, se había puesto en tela de juicio la competencia de Balsalobre para conocer las causas de idolatría. Quien más protestó fue el cacique de Sola, don Martín de Orozco, ya fallecido cuando estos testigos declararon, y el asunto fue llevado hasta la Real Audiencia con sede en la ciudad de México. Por eso Balsalobre se vio obligado a

<sup>100</sup> MRO: Es interesante notar que el mismo Diego Luis dijo que las autoridades eclesiásticas lo prendieron porque las había escapado Melchor, un letrado residente en Santa Inés (Inq. 437, f. 95r). Balsalobre (Inq. 456, f. 576r) relaciona su encarcelamiento con la huida de Melchor López, maestro de San Francisco, mientras que Martín de Orozco, cacique de San Miguel Sola, indica que fue por la huida de Domingo Hernández, letrado de Santa María (Inq. 457, f. 46v).

reunir en Oaxaca testimonios que abonaran su buena conducta, rectitud y probidad en la manera de llevar a cabo los procesos. Como era de esperarse, todos los testigos fueron favorables y puede decirse acerca de ellos que, en general, su testimonio concuerda con la impresión que uno mismo adquiere con el estudio completo de todos los procesos. Especialmente respondió por él Francisco Narváez Jurado, teniente del pueblo de Sola nombrado por Francisco de Grado y Medrano, corregidor de Sola y Zimatlán, representante, pues, del poder civil; y aunque es natural que los poderes civiles y eclesiásticos se alineasen en contra de los indígenas, no deben perderse de vista las diferencias latentes entre ambos, pues frecuentemente cada uno de ellos gustaba de darse el papel de protector en contra del otro, para captarse las simpatías de las masas indígenas, factor básico en la economía de la Colonia. El corregidor, por cierto, hubiera tenido motivo para aprovechar la oportunidad y vengarse de Balsalobre; éste, en 1653, se había quejado de la falta de cooperación de parte del corregidor para que los indígenas acudiesen a la doctrina, queja que fue causa de una severa reprimenda del virrey Luis Enríquez de Guzmán para el corregidor (Archivo General de la Nación, Indios 19, exp. 171). En realidad, en sus actuaciones el teniente se limitó a prestar el auxilio del brazo secular únicamente cuando para ello fue requerido y sólo en los casos más precisos. Por tanto, su testimonio podrá considerarse de peso y más imparcial que, por ejemplo, el del Lic. Gaspar de Viedma, sacerdote también, quien a veces sustituyó a Balsalobre en las averiguaciones. A

partir de julio de 1654 Gonzalo de Balsalobre se ausentó de Sola, a donde no regresó sino hasta enero de 1657, como se desprende de las firmas en los libros parroquiales existentes en Sola. En el ínterin fue sustituido por varios clérigos y sobre todo por fray Pedro de Trujillo, quien empezó una nueva serie de averiguaciones a partir de marzo de 1656, y las cuales fueron proseguidas, y en parte fulminadas más tarde por Balsalobre.<sup>101</sup>

Tomando en consideración la crueldad con que se castigaba en aquella época, las penas impuestas por el cura de Sola realmente deben considerarse como leves. Él mismo consigna varias en su libro. De las causas que se conservan en el Archivo General de la Nación, sólo pocas llevan sentencia final y ante todo desconocemos el castigo que se aplicó a Diego Luis. Hay un caso de sentencia agravada en virtud de que, al principio, el acusado había negado rotundamente haber cometido el pecado de idolatría y tuvo que ser convicto por los testigos. Por otro lado, Balsalobre concedió a los procesados el derecho de valerse de defensores de su confianza, advirtiéndoles que en caso de que no nombrasen ellos a alguien, se les nombraría uno de oficio.

<sup>101</sup> Entre los declarantes que abonaron la conducta de Balsalobre se encontraba también un Esteban de Robles, “dorado; vecino desta ciudad (Oaxaca)”, quien el 15 de julio de 1654 “dijo y declaró, que habrá tiempo de seis meses, poco más o menos, que estuvo en el pueblo de Sola donde había ido a poner un colateral” (Inquisición 457, ff. 119r-120r). Consigno este dato como de interés para la historia del arte en México, porque en la iglesia de Sola existen bonitos restos de un retablo colonial y que, tal vez, podrían estar relacionados con el trabajo de Esteban de Robles.

De esta manera intervinieron como defensores un Ignacio Pérez, procurador (abogado) de la ciudad de Oaxaca, y uno de los caciques del pueblo, Felipe de Cortés, quienes, en defensa de sus clientes, alegaban principalmente que éstos fueron engañados por el diablo mismo o por Diego Luis u otro maestro. Diego Luis anombró como su defensor al citado Felipe Cortés, quien lo fue también de sus hijos Matías Luis y Lorenzo Martín.

En muchos casos Gonzalo de Balsalobre tomó además el cuidado de remitir los autos a un licenciado Pedro de Arjona, “abogado por la Real Audiencia de México en la ciudad de Antequera” -al cual se pagaron siempre algunos pesos por concepto de asesoría- para que él dictase la sentencia definitiva que después firmaron ambos.

En una ocasión, Balsalobre concedió a uno de los sentenciados la gracia de poder salir de la cárcel, mediante fiador, para levantar su cosecha y parece que el agraciado se aprovechó de este beneficio para nunca jamás volver a presentarse ante su juez.

Con especial condescendencia se penó a los caciques y gobernadores, al parecer más culpables de lo que sus procesos respectivos quieren hacernos creer. Se tomaron sus declaraciones en secreto y, aparte de castigos económicos, sólo se les impusieron penas netamente eclesiásticas, como asistir a algunas misas, rezar rosarios especiales, etcétera; pero a pesar del secreto que se guardaba en cuanto a la culpabilidad de estos principales, siempre trascendió al conocimiento general.

Por último, es innegable la existencia del dualismo de dos metafísicas en las mentes. Algunas de las declaraciones fueron hechas en artículo mortis, es decir, cuando los declarantes ya se estaban muriendo y, para que pudiesen confesarse sacramentalmente, se les obligó a hacer primero una declaración judicial de sus idolatrías. Si no hubieran tenido temor a los castigos del más allá, tal como los ministros de la religión cristiana les habían enseñado, seguramente no hubieran pedido los últimos auxilios que imparte esta misma religión y no hubieran confesado pecados, ya que no existía ninguna coerción exterior.

Como en la época de los procesos casi la totalidad de los habitantes de Sola hablaba todavía su lengua materna, fue necesario utilizar intérpretes. Y he aquí que además del español y del solteco, se acudió al mexicano, que en aquel entonces servía de lengua franca. Como a veces hubo dos intérpretes, se puede pensar que primero se tradujo del solteco al mexicano y luego al español. Es posible también que Balsalobre insistiera en las declaraciones en mexicano de parte de los indígenas que lo supieran, para que los testigos o notarios que solamente entendían este último idioma, universal en toda la Nueva España, pero no el dialecto solteco, pudieran escuchar de viva voz a los declarantes y no solamente a través de traducciones del solteco al español, ya que no es de creer que Gonzalo de Balsalobre y fray Pedro de Trujillo no entendiesen bien el idioma nativo después de tantos años de residencia en San Miguel Sola. Desgraciadamente los documentos no son suficientemente explícitos al respecto. Aunque el solteco no era

más que una de tantas variantes dialectales del zapoteco, este último fue considerado como otra lengua por los soltecos, como distinguieron también una lengua de Coatlán. Por otro lado, en los libros parroquiales hay asientos en zapoteco, lo que seguramente no se hubiera hecho de no admitirse un parentesco suficientemente cercano entre ambas lenguas.<sup>102</sup>

Aunque los procesos se sustanciaron todos en San Miguel Sola, no debe creerse que las idolatrías estaban únicamente circunscritas a este lugar. No solamente se procesó a indígenas de San Miguel Sola, sino también a muchos de los barrios de San Juan, San Francisco, Santa María y San Ildefonso, lugares cercanos y, hoy en día, los tres últimos, municipios autónomos. Una lista de maestros con su procedencia queda insertada más adelante en las páginas 139 a 141. Seguramente no es erróneo suponer que éstos impartían sus enseñanzas no solamente a quienes, del lugar de su residencia, acudían en solicitud de ellas, sino también a todos los habitantes de una comarca mayor. En rigor, ni los procesos contra idólatras eran algo novedoso en este rumbo de

<sup>102</sup> MRO: Aunque no conocemos la situación lingüística en el siglo XVII, actualmente el zapoteco de Sola es considerado una lengua aparte (ZPZ y ZPL, en Ethnologue), que es relativamente inteligible con el zapoteco de Coatlán (ZPS). El archivo parroquial de Sola de Vega contiene 3 libros (Bautismos 1608-1639, Defunciones 1605-1678, Matrimonios 1607-1681) con registros en zapoteco que van de 1597 hasta 1632, particularmente relacionados con el bachiller don Martín Fernández de Córdoba. A partir de 7 de mayo de 1632 entró como sacerdote don Bernabé de Santillana, quien escribió en español, y así los demás que siguieron a él. Balsalobre hizo su primer registro el 14 de mayo de 1634 en el libro de bautismos.



Oaxaca y ya con anterioridad (aunque por lo visto con poco éxito) se había castigado a varios de estos mismos maestros y a otros ya muertos entretanto.

Uno de los procesos más importantes debe haber sido el que el propio Gonzalo de Balsalobre instruyó hacia 1635 en contra del mismo Diego Luis. Como sucede también con los casos de los procesados mencionados al final del párrafo anterior, no disponemos de las actas levantadas con motivo de este proceso. Sólo se incorporó una declaración, hecha por Diego Luis en 1635, a uno de los procesos posteriores; y esta declaración resulta asaz importante para nosotros, pues contiene una lista de trece dioses, algo diferente de la que el mismo Diego Luis diera más tarde.

### *Dioses*

Como todas las prácticas religiosas no cristianas de los indígenas de la región de Sola se basaban en la creencia de la existencia de, por lo menos, trece dioses, preciso es que expongamos primero el panteón general, describiendo cada deidad, a reserva de tratar más adelante acerca de sus intervenciones en los casos concretos de la vida cotidiana, a medida que analicemos éstos.

Si por regla general, en cualquier religión, el conocimiento de la metafísica es esencialmente esotérico y limitado a los sacerdotes, con más razón lo fue en una religión en decadencia, practicada sin fervor verdadero y sin el esplendor anterior de un culto practicado abierta-

mente.<sup>103</sup> Antes de la conquista, cualquiera podía conocer cuando menos los nombres y atributos principales de los dioses mayores, porque ahí estaban sus templos a la vista de todos, oficiando los sacerdotes y asistiendo los fieles, quienes, además, tenían efigies de los mismos dioses en sus casas, y dirigían hacia ellas sus plegarias. Ahora todo esto había desaparecido y con ello la omnipresencia de la religión antigua. Ni siquiera los conocimientos más elementales eran del dominio general; sólo se conservaban como tradición subterránea entre los letrados, quienes indicaban en las consultas cuál de los dioses intervenía en cada caso. De ahí que cuando los procesados ordinarios mencionaban el nombre de alguna deidad, casi siempre indicaban simultáneamente que sabían el nombre de ella precisamente porque algún letrado se los había enseñado como interventor en un caso concreto. Por tanto, el conocimiento que la gente ordinaria tenía del panteón antiguo era sumamente restringido y sólo constituía un débil reflejo del saber

<sup>103</sup> MRO: No comparto esta visión negativa sobre la religión indígena colonial. Me parece que era una devoción en transición, durante la cual se confrontaba antiguas y nuevas creencias que daba pie a la creación de una nueva experiencia. Las confesiones y declaraciones de los zapotecos de Sola son precisamente testimonios de esa creación de una nueva forma de ver e interactuar con el mundo y sus problemas. Obviamente, esta posición no niega la pérdida de muchos conocimientos sobre la religión como existía en tiempos prehispánicos, pero lo considero parte inherente al proceso de profundos cambios iniciados con la llegada de los españoles en 1519. Este proceso no indicaba un “empobrecimiento” o una “aculturación” de la cultura originaria, sino era una muestra de la adaptación de una sociedad dinámica a circunstancias y necesidades nuevas que resultaba en una experiencia religiosa igual de compleja a la del tiempo prehispánico.

esotérico de los letrados. El origen de aparentes contradicciones en las declaraciones se habrá de buscar, precisamente, en la falta de un conocimiento exacto de parte de los declarantes.<sup>104</sup>

Con las consideraciones anteriores se comprende luego que para nuestros fines las declaraciones más importantes son las de los letrados, siguiéndoles en importancia las de personas allegadas a ellos y, finalmente, las de la gente común. Como el número de declaraciones aumenta en el mismo orden, las de la gente común, consideradas como agregado, se convierten, sin embargo, también en una fuente insustituible, a pesar de su reducido valor individual, ya que, por otro lado, cada una, por pequeña que sea, refleja cómo se proyectaba lo esotérico en las actividades diarias de cada persona.

Los datos más completos acerca de los trece dioses proceden de dos declaraciones hechas por Diego Luis.<sup>105</sup> Son las siguientes, y conservan el mismo orden y texto que guardan en los originales (AGN, Inquisición, Vol. 437, ff. 99r-v, 75v):

<sup>104</sup> MRO: Otra vez, no estoy de acuerdo con esta visión negativa. Los testimonios dados durante las investigaciones de Balsalobre indican claramente que los nombres y cualidades de varios dioses eran conocidos por un amplio segmento de la población. Obviamente, la confrontación del mundo religioso mesoamericano con el de Europa durante casi 150 años en condiciones desfavorables para el primero, ciertamente lo había cambiado y muchos de sus conocimientos se habían perdido, pero lo antiguo fue cambiado y reemplazado por algo nuevo y diferente que es la religión indígena novohispana. Esta nueva religión no representa un simple desplazamiento de la religión mesoamericana por otra europea, sino la creación de otra experiencia religiosa con, tal vez, fuertes apariencias católicas, pero que seguramente no es el catolicismo igual al que conocemos en Europa.

<sup>105</sup> MRO: En el previo capítulo se ha discutido estos dioses, por lo que no haré comentarios aquí.

## DECLARACIÓN DE 1654

El primero, Liraaquitino, que quiere decir el dios Trece.

El segundo se llama Licuicha Niyoa, que es el dios de los cazadores.

El tercero se llama Coqueelaa, que es el dios de las riquezas.

El cuarto se llama Loçucui, que es el dios del maíz y de toda la comida.

El quinto, Leraa Huila, que es el demonio o el dios del infierno.

El sexto, que se llama Nohuichana, que es la diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas.

El séptimo se llama Lexee, que es el dios de los brujos o de los ladrones.

El octavo se llama Nonachi, que es el dios de las enfermedades.

El noveno, Loçio, que es el dios de los rayos que envía el agua para que se den las sementeras.

El décimo es Xonatzi Huilia, que es la mujer del demonio, a quien sacrifican por los enfermos y por los muertos.

El undécimo, Cosana, que es el dios de sus antepasados, que está en las honduras del agua, a quien encienden candelas y queman copal antes de pescar.

El duodécimo, Leraa queche, que es el dios de las medicinas.

El decimotercero, Liraa cuee, que es asimismo dios de las medicinas, como el antecedente.

## DECLARACIÓN DE 1635

El primero, que se llamaba el dios de todos los trece dioses.

El segundo, el dios de la caza.

El tercero, Dios Padre.

El cuarto, el dios de los brujos.

El quinto, dios de los muertos que están en el infierno.

El sexto, el dios de los rayos.

El séptimo es dios del infierno, Lucifer.

El octavo, la diosa del infierno, mujer del dicho Lucifer.

El noveno, el dios del maíz y de toda la comida.

El décimo, el dios que hizo los montes, árboles y piedras.

El undécimo, otra diosa que hizo lo mismo y declara ser su mujer.

El duodécimo, el dios que hizo a todos los hombres.

El decimotercero es el dios de sus antepasados.

Ambas listas son muy similares, pero distan mucho de ser idénticas, lo que no deja de intrigar en vista de que las dos proceden del mismo Diego Luis. Cada una contiene dos deidades femeninas y once masculinas. Sólo el primero, segundo y quinto dioses tienen en ambas listas la misma posición. Otros están en posiciones diferentes en cada lista y algunos ni siquiera pueden identificarse con seguridad de una a otra. Es notable que en la lista de 1635 aparezcan dos dioses del infierno; también en las declaraciones de los testigos se mencionan muchas veces dos nombres bien distintos para esta deidad. En la lista de 1654, en

cambio, parece raro que hubiera dos dioses de las medicinas, deidades que en la vida cotidiana eran de escasísima importancia. Parece ser más correcta la lista de 1654, ya que representa el orden en que se alternaban, como dioses calendáricos, los trece dioses de cada día.<sup>106</sup> Fundo tal opinión en el hecho de que esta lista trae los nombres indígenas completos y que no incluye nombres netamente europeos como sucede con la de 1635, donde el tercer dios es llamado Dios Padre y el séptimo Lucifer.

Lo que dificulta a veces la identificación correcta de los dioses en los documentos es la ortografía variable con que se los escribe. Esto puede ser debido a diferencias dialectales o, también, a las dificultades con que tropezaban los distintos escribanos al apuntar nombres indígenas sin ningún sentido para ellos. Como las variantes de ortografía podrán ser útiles para el futuro análisis de su significado, las doy a continuación junto con la descripción específica de cada dios.

*Liraaquitizino; Liraachino; Liraquichino; Leraquichino; Leraaquichino.* Este era un dios muy estimado, ya que intervenía ocasionalmente en todos los aspectos de la vida. Recibía especial atención de parte de los cazadores y pescadores más versados en materia de creencias antiguas. Cuando recibía ofrendas de copal o candelas, siempre eran en número

<sup>106</sup> MRO: Aunque estoy de acuerdo que la lista de 1654 parece más informativa en cuanto a los dioses prehispánicos y sus características, no entiendo el argumento expresado aquí por Berlin. Tampoco veo ninguna razón para considerar que la lista de 1654 refleja el orden que estos dioses tuvieron en un libro mántico prehispánico. O sea, que el orden sea significativo en términos religiosos prehispánicos.

de trece<sup>107</sup> y cuando le llevaban candelas a alguna iglesia, entonces se repartían en todos los altares existentes. Encierra, pues, el concepto de totalidad. Debe haber sido algo así como un dios supremo.<sup>108</sup> En una ocasión es llamado también “el dios de la limosna de la iglesia”.

*Licuicha Niyoa; Licuchaniyoa; Liraa Niyoa; Liquicha Niyoa; Licuicha.* Este fue el dios supremo de los cazadores. El propio Diego Luis traduce la palabra Licuicha, por Sol, cuando dice: “al Dios que en lengua de Sola se llama Licuicha y en castilla quiere decir el Sol”.<sup>109</sup>

*Coque(e)laa; Coquiela(a); Coquelao.* Interviene siempre cuando se trata de plantar nopaleras o recoger la grana, de manera que incluso se le llama “abogado de la grana”. Su ofrenda típica es una gallina blanca de la tierra, o sea una guajolota blanca. Su relación con la riqueza queda patente por el hecho de que los mercaderes la sacrificaban para

tener ventura y para ganar mucho dinero. Debían emprender sus viajes precisamente el día que él gobernaba.<sup>110</sup>

*Loçucui; Luçucui; Leraa Losucui.* Como dios del maíz, deberíamos esperar su intervención en las prácticas agrícolas tocantes a esta planta básica de la alimentación indígena. Así, en efecto, Diego Luis nos dice en varias ocasiones: *y asimesmo otro indio llamado felipe mendes lo consulto sobre que dia seria bueno para cortar los primeros elotes de la milpa y quemar copale Rosiado con sangre de gallina de la tierra Reuerencia del dios del mais que en lengua solteca se llama Leraa Losucui y este Confesante asiendo su quenta le señalo el dia en el qual bino a la casa del d[ic]ho felipe mendes y la madre del susod[ic]ho hizo las seremonias con los d[ic]hos elotes porque era entendida en ellas y las acostumbraua a hacer la qual esta difunta y se hizieron las d[ic]has seremonias e presençia del d[ic]ho felipe mendes = y asimesmo otro indio Prinçipal llamado domingo lopes lo consulto quatro beses yendo a su cassa sobre que dia era bueno para cortar los primeros elotes segun la quenta que declaraua el dios del mais y auiendo echo el conputo este confesante le señalo el dia viniendo dos veses a su casa y el d[ic]ho domingo lopes corto ese dia los primeros elotes como le fue señalado = y asimesmo lo consulto dos*

<sup>107</sup> MRO: También hay referencias a ofrendas de 1, 2, 3 y 7 candelas y, generalmente se hacía 3 días de baños por la mañana en el río.

<sup>108</sup> MRO: En los legajos no hay ninguna evidencia que sea un dios supremo, ni de la totalidad.

<sup>109</sup> MRO: Es interesante notar que Smith Stark (2002b: 98) identificó esta misma relación para *cozánatao*, el dios de la caza en el Vocabulario de fray Juan de Córdova, pero también el “sol conforme el engendrar las cosas que engendra”. Típicamente los cazadores se abstengan de relaciones sexuales con sus esposas durante 3 días, en cuyas mañanas se van a bañar en el río. Las últimas 24 horas ayunan y llevan candelas de cera a la iglesia por la mañana.

<sup>110</sup> MRO: EL uso de este dios es bastante más amplio de lo que describió Berlin. En caso de enfermedades, cuando Coquelaa hacía justicia, se tendía sacrificar una guajolota blanca, bañarse 3 o 4 mañanas y llevar 1, 3 o 5 candelas a la iglesia en el día que gobernaba el dios. En las declaraciones no se refiere al tipo de enfermedades relacionado con Coquelaa, aunque en una ocasión dicen que “cuando cojían la grana de su nopalera no le sacrificaban en agradecimiento de la buena cosecha” (Inquisición 571, f. 390r). Asimismo, hay unos casos únicos, como cuando Mariana, residente en Santa María, perdió una mula y el especialista echó suertes y la mandó a hacer una ofrenda de una candela y 3 días de baños. Otro caso es el de Gracia Margarita de San Juan, quien llevaba en dos instancias 7 y 13 candelas a la iglesia para que Coquelaa ayudara a sus yeguas a parir.

*veses una india llamada Beatris viuda sobre el dios del mais para que le declarase lo mesmo que a domingo lopes y este confesante vino a su cassa dos veces y le declaro lo que le auia Pedido*

[...]

*dixo que marco Ruis indio desta cabesera de ofiçion herrero lo consulto dos veces en dos años le declarase qual dia era bueno Para cortar los primeros elotes de su milpa y este confesante viendo su libro y lo que mostraua el dios del mais segun el conputo que hizo le señalo el dia que era bueno Para cortarlos y esto fue en cassa del mesmo marcos y asimesmo felipe de santiago de la cabesera lo consulto una bes sobre cortar los Primeros elotes y este confesante le señalo dia en que los auia de cortar segun mostraua el dios del mais y assimesmo que otro indio llamado baltasar Ramires cantor abra siete o ocho años que lo consulta sobre el dia que a de cortar los Primeros elotes cada año una bes y este confesante en dos años dos beses echando suertes con treçe maises y las demas sin echarlas le a declarado el dia que es bueno Para cortar los d[ic]hos elotes segun lo muestra el dios del mais señalando esse dia y disiendo que en el a de degollar una gallina de la tierra y Rosiar con la sangre los elotes criados y Pedaços de copale y despues quemar el d[ic]ho copale y ofreçerlo uno y lo otro al dios del mais y el susod[ic]ho aseto todo lo que este Confesante le ordeno y dixo q[ue] lo aria assi = y asimesmo matias luis y lorenço martin sus hijos deste confesante de Veinte y dos años a esta parte lo consultan sobre qual sera buen dia Para cortar los Primeros elotes y auiendo echo el conputo segun muestra el dios del mais le señala el dia y manda que esse deguellen una gallina de la tierra y cortando los Primeros elotes Rosien con su sangre cantidad de copale y con el Resto de la d[ic]ha sangre Riegen el patio de su cassa y ofrescan el uno y lo otro al dios del mais y despues lleben limosna*

*de elotes a la igleçia y los susod[ic]hos lo an echo assi como se lo manda todos los años q[ue] an tenido gallina de la tierra y lo q[ue] no an cortado sus elotes el dia q[ue] les señala y el mesmo sacrificio an echo al dios de los Rayos abogado del chile los años q[ue] lo an sembrado (AGN-I 437, fols. 87v, 89v-90r)*

Cómo es sustituido por el dios de los rayos, aun en las cosechas del maíz, se verá más adelante.

*Leraa Huila; Lerahuilaa; Lerahuila; Leraaguila; Letaaguilaa; Coquiecabila.* Es referido como dios del infierno, y en la muerte de algunas personas recibió como sacrificio de uno a tres pollos de la tierra.<sup>111</sup>

*Nohuichana; Noguichana.* Es la diosa de la vida por excelencia y, como tal, es la que más aparece en los documentos, tal vez porque su intervención está más ligada a la vida de las mujeres que de por sí son más dadas a conservar las relaciones con el mundo metafísico, por el misterioso momento del parto, cuando en la materia precedera encarna un ente espiritual. Por eso la diosa interviene desde el momento del matrimonio y la primera concepción debe sujetarse a su régimen. Es invocada en el parto y recibe sacrificios en la muerte junto con el dios anterior. Con razón uno de los testigos la designa como “la que hace a los hombres”. Su ave de sacrificio es una gallina pintada de la tierra.

<sup>111</sup> MRO: Es uno de los dioses más mencionado en los testimonios y confesiones. No solamente lo acuden en caso de muertos, sino también en caso de enfermedades. Pero estas causas pueden estar relacionadas cuando una persona muere por enfermedad. El ritual dedicado a este dios es para atajar el camino a la casa del difunto, para que las enfermedades y la muerte ya no lo encuentran. Consistía en el sacrificio de 1 a 3 huajolotes y la quema de copal en el campo, 1 o 2 días de ayuno y 9 mañanas de baños en el río. Además, a veces se sacrificaba 1 gallina en la casa.



Como diosa del río y de la pesca es mucho menos citada. Sólo existen a este respecto algunas alusiones ocasionales.

*Lexee*. Un dios de los brujos y de los ladrones, cuya protección es buscada también por los cazadores más conscientes. Reputado también como causante de los sueños.<sup>112</sup>

*Nonachi*. Asimismo, citado por los cazadores y pescadores; probablemente para que no contrajeran alguna enfermedad durante sus pescas y cacerías.<sup>113</sup>

*Loçio; Losio*. Aliado del dios del infierno y de Nohuichana, es de los más importantes, lo que es muy explicable, ya que el éxito de la cosecha depende en alto grado de las lluvias. Así, en épocas de sequía se busca especialmente aplacarlo para que envíe el precioso líquido. Es llamado también el “abogado de las sementeras” y, en particular, del chile. La enorme mayoría de los testigos afirman también que los primeros elotes debían cortarse con sacrificio a dicho dios y que lo hicieron así porque era práctica general entre la gente de la región o porque los letrados, y entre ellos citan también expresamente a Diego Luis, así lo habían ordenado. Al parecer Losio había llegado a ser el dios general para la cosecha del maíz y el chile, reemplazando a Loçu-

qui en la cosecha del maíz. Que en rigor no debían mezclarse se vio arriba por los testimonios más explícitos de Diego Luis, si bien en la práctica mismo contribuyó a que se confundiesen. El ave de sacrificio para Losio era una gallina negra de la tierra.

Uno de los testigos menciona también a un Leraahuisi, “dios de los aguaceros”, que parece ser otro nombre para el mismo dios.<sup>114</sup> El nombre procedió de un letrado de San Sebastián (Fustes) y podría ser, por tanto, una variante local.

*Xonatzí Huilia; Jonatzihuiiyaa; Jonatziguiliyaa; Xonaxihulia*. Las pocas veces que se la menciona es en relación con la muerte, diciéndose que es mujer del dios del infierno.

*Cosana*. La letra inicial parece equivocada porque en todas las demás citas se pone Nosana y en su carácter de dios de la pesca se agrega siempre “Guela”, de modo que aparece como Nosanaguela o Noçanaguela. Siempre es citado con referencia a la pesca de truchas en el río de Juchiatengo.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> MRO: El ritual dedicado a este dios es llevar candelas a la iglesia y, dependiendo del dios indígena que reinaba en el día del sueño, se decidía delante de qué santo se las quemaba.

<sup>113</sup> MRO: En varios testimonios se indica que para la pesca y caza común se dedicaba rituales a varios dioses a la vez, como a Lexee, Nohuichana, Cosana, Cosanaguela, Leraa Quichino y Nonachi. No estoy seguro si se puede identificar una función particular para cada ofrenda a uno de estos dioses, como parece implicar Berlin, o si que simplemente era un ritual general dedicado a todas esas deidades.

<sup>114</sup> MRO: El texto no parece decir “aguacero”, sino “aguerero”. Mientras el *Diccionario de la Lengua Española*, ni el *Diccionario de Autoridades* (Real Academia Española, 1992, 2002) contienen referencia a esta palabra, fray Juan de Pineda (1588: II: cap. 18: 120) dice “y Iosepho y Zonaras, y Phreculpho dan vna razon que mouio al rey barbaro a tan gran crueldad, que fue dezirle vn aguerero, o endiablado Nigromatico que de la casta de los Hebreos auia de nacer vno por aquel tiempo, [...]”. Entonces, parece ser un dios de los brujos, similar a Lexee.

<sup>115</sup> MRO: Véase Smith Stark (2002b: 95-98) para un análisis del nombre de esta deidad. Las dos manifestaciones se distinguen por el añadido de *guela* o *quia* (y variantes). *Guela* quiere decir “laguna”, mientras que *quia* es un “lugar alto” y generalmente se traduce como “cerro”, lo que explica sus respectivas asociaciones a la pesca y caza.

*Leraa queche*. Sólo una vez más he visto mencionado a este dios: en una enfermedad, que no se especificó, se instruyó el sacrificio de una gallina al dios Liragueça.

*Leraa cuee*. No figura más que en la lista de 1654.

Ya expresé antes mis dudas sobre la existencia de dos deidades de las medicinas y el Liragueça, que equiparé con Leraa queche, pudiera por la misma razón igualarse a Leraa cuee.

Aparte de los trece dioses analizados, aparecen en los textos dos más que deben ser mencionados. El primero de estos dioses es:

*Coquietaa; Coquieta; Coqueta; Coqueeta*. Es también dios de la muerte, “el dios del infierno”, y como tal recibe sacrificios de pollos en la muerte de alguna persona. El propio Diego Luis opera, al parecer indistintamente, con Coquietaa y Leraa Huila. Podrían ser dos deidades diferentes como lo sugiere la lista de 1635, o también sólo dos nombres para la misma deidad. Como puede ayudar al esclarecimiento de esta cuestión, inserto las palabras que, en ocasión de un sacrificio para un muerto, dijo Diego Luis, tal como aparecen en su propia confesión y en la de uno de los asistentes al sacrificio.

Diego Luis: *: este seruiçio y ofrenda hecho al dios que en lengua de sola se llama licuicha y en castilla el sol quiere desir el sol y al dios del infierno que en lengua solteca se llama coquie cabila y a la diosa del infierno muger deste que en lengua de aqui se llama sonatzi huiliyaa porque ataxe los males trabajos enfermedades y muertes que no pasen de aquel lugar y lleguen a casa de los deudos de la dicha difunta* (AGN-I 437, fol. 87r)

Pascual Garcia: *el d[ic]ho diego luis ofreçio aquel sacriçio a quatro dioses de los de su gentilidad los quales en lengua solteca se llaman Letaaguila que quiere deçir El dios del infierno coquietaa El segundo que quiere deçir El gran señor el terçero Jonatzi guiliyaa que quiere deçir La señora del infierno El quarto Licuicha que quiere deçir El sol* (AGN-I 584, fol. 31v)

Para complicar la cosa, dos cazadores dicen que, antes de ir a la caza, hicieron sacrificios a los dioses Niyoa y Coquitaa el uno, y el otro a Liraquichano, Nonachi, Lexee y Liquicha Coquieta. Cuando en los documentos se dice que se hizo un sacrificio al dios del infierno, sin especificar su nombre indígena, naturalmente que no es posible saber a cuál de las dos deidades se refieren.

El segundo de los posibles dioses adicionales es: Nosana quiataa; Nosana; Nosanaquya; Nosanaqueya; Nocanaqueía; Nocanaa; Nocanaqueia; Nocanaqueya. Este dios siempre es citado como de los cazadores, sobre todo como “señor de los venados”. Se diferencia claramente del dios Nosanaguela, dios de la pesca, y cuando dicen Nosana a secas siempre se refieren al dicho “señor de los venados”. Los pescadores y cazadores siempre distinguen muy bien entre Nosanaguela y Nosanaquiataa, según se trate de pesca o caza. Como el primero tiene su asiento o casa en el río y el segundo en los montes, no cabe identificarlos en forma absoluta. A mediados del siglo XVII seguramente los indígenas los tomaron como dos personalidades distintas, aunque en

un principio hayan sido sólo una, como parece poder deducirse de la voz Nosana que figura en ambos nombres.<sup>116</sup>

En la época que describimos, el culto que se rindió a todos estos dioses forzosamente tuvo que ser secreto y en manifestaciones insospechadas ante los ojos de los sacerdotes y personas cristianas. Por tanto, se limitaba a ofrendas de candelas en las iglesias cristianas, cuyo número especificaba el letrado en cada caso, a baños rituales, también en cantidades prescritas, ayunos, abstinencia sexual y sacrificio de gallinas de la tierra o perrillos con copal. Estos últimos sacrificios casi siempre los hacía algún letrado, quien sabía también la cantidad y color que se debían sacrificar en cada caso.

Como una parte del culto indígena pagano consistía en llevar candelas a la iglesia cristiana, esto pronto dio pábulo a una curiosa identificación entre los dioses antiguos con las efigies de los santos católicos.

Se comprende, desde luego, que las velas que debían llevarse a la diosa Nohuichana se pusieran en el altar de la Virgen, especificándose en un caso, que en el de la Virgen del Rosario. En sendos casos de ofrendas de velas al dios Coquiela se prescribió se pusieran también en el altar de la Virgen. Otra ofrenda al dios Coquiela se puso frente a la efigie de San Juan. El Santo Cristo, en el templo de San Francisco, recibió velas destinadas a Nosanaqueya. A los pescadores debe haberles caído de perlas que los cristianos dieran al pueblo de Juchiatengo, como santo patrón, a San Pedro, ya que ellos hicieron sus mayores

pescas cerca de dicho pueblo y así pudieron identificar su dios Nosanaguela con San Pedro, estimado como patrono también por los pescadores cristianos. En otra ocasión San Simón es considerado como señor de los brujos y debía recibir una ofrenda de una candela, en un caso donde los brujos habían hurtado dinero.

Que los indígenas eran conscientes de esta suplantación, se recela por las aseveraciones de un viejo cazador y de su hijo: *y assimismo le enseñó al susodicho a ofreser copali antes de salir de su cassa el día que auia de ir a tirar al dicho dios nosana quemandolo delante de las imagenes que tiene en el oratorio* (AGN-I 571, f. 405r).

### *Sacerdotes y calendario*

Muy al contrario de lo que se requiere para el sacerdocio pagano de otras religiones, en la región de Sola, a mediados del siglo XVII, no se practicaba ninguna iniciación especial, y menos mágica. La transmisión del saber se hizo de una manera netamente tradicional y hasta independiente del sexo, porque hubo también mujeres letradas que daban a los solicitantes las informaciones requeridas. Lo que sí se necesitaba era poseer el libro de los trece dioses que regían los días. Teniendo éste y sabiendo los sacrificios correspondientes a cada dios, cualquiera podía convertirse en persona letrada y entendida. En efecto, varias personas pedían a Diego Luis que les sacase copia de su libro y él lo hizo sin reparo, por el módico precio de un peso o de seis tomines.

<sup>116</sup> MRO: Véase la nota anterior a ésta para la explicación de estas dos manifestaciones del mismo dios.

Llamábanse estos sacerdotes maestros, letrados o *colanis* con el nombre indígena. De las actas procesales pude formar la siguiente lista de letrados que vivían en la región durante las primeras seis décadas del siglo XVII.

- 1 Agustín Coxo, de San Miguel, doctrina de Santa Cruz.
- 2 Agustín Hernández, de los Reyes, enseñado por Diego Luis en 1652. Muerto antes de 1657. Con libros que obtuvo de Esteban de Aquino y de Diego Luis.
- 3 Agustín, de San Lorenzo, cerca de Teojomulco. Vivía en 1657.
- 4 Alonso Pérez Guesee, de San Ildefonso. Penitenciado por el Lic. M. de Córdova antes de 1634. Muerto antes de 1656. Con libro.
- 5 Ana María, viuda de Esteban de Aquino, de San Juan. Vivía en 1654. Con libro.
- 6 Andrés, de Zacatepeque.
- 7 Baltasar Martín, de San Juan. Muerto hacia 1645. Con libro.
- 8 Baltasar Ramírez Xaa, de San Sebastián. Discípulo de Marcos Xee. Muerto entre 1654 y 1656. Con libro.
- 9 Bartolomé García, de Santa María. Procesado en 1657. Con libro.
- 10 Cristóbal Ramírez, de Los Reyes. Enseñado por Diego Luis hacia 1634. Muerto antes de 1654. Con libro.
- 11 Diego Baio, de San Cristóbal, doctrina de Lusicha. Penitenciado antes de 1634. Muerto antes de 1654.
- 12 Diego Hernández, de San Lorenzo, cerca de Teojomulco.
- 13 Diego Luis, de Santa Ana. Procesado en 1635 y 1654. Con libro.

- 14 Diego Quachila, de Santa María. Muerto antes de 1654.
- 15 Diego Yaguila, indio antiguo de San Miguel Sola, quien enseñó a Diego Luis.
- 16 Diego, del trapiche de Santa Ana. Hermano de Mateo. Muerto antes de 1654.<sup>117</sup>
- 17 Domingo de la Cruz, de San Sebastián. Vivía en 1657. Con libro.
- 18 Domingo Hernández, por mal nombre Hechicero, de Santa María, hijo y hermano de Colanís. Huyó a San Sebastián cuando prendieron a Diego Luis en 1654. Con libro.
- 19 Domingo Tiro, de Santa María. Vivía en San Lorenzo en 1654.
- 20 Esteban de Aquino, de San Juan. Muerto hacia 1652. Con libro que obtuvo de su maestro Luis López.
- 21 Felipe Encomendero, hijo de Juan Encomendero, de Santa María. Murió en 1658. Con libro.
- 22 Felipe Guelalaa, de Santa María. Muerto antes de 1656. Con libro.
- 23 Felipe, de Nialtepeque. Muerto antes de 1654.
- 24 Francisco López, de San Francisco o San Ildefonso. Vivía en 1654. Con libro.
- 25 Francisco Ramírez, por mal nombre Quilo, de San Ildefonso. Muerto antes de 1657.
- 26 Francisco, de Quieguixi, doctrina de Juquila.
- 27 Gabriel Coxo, de Lachixio. Vivía en 1657. Con libro.

<sup>117</sup> MRO: No he encontrado este maestro en los textos.

- 28 Gerónimo Sánchez, hijo de Diego Baio, de Santa Inés. Vivía en 1654.
- 29 Gómez, de San Francisco, penitenciado de “muy viejo” hacia 1610.<sup>118</sup>
- 30 Gracia Margarita, mujer de Miguel Martín, de San Juan, hijo de Luis López. Vivía en 1654. Con libro de su padre.
- 31 Inés, de Santa María. Muerta antes de 1656.
- 32 Juan de la Cruz, hijo de Domingo de la Cruz, de San Sebastián. Vivía en 1657.
- 33 Juan Encomendero, de Santa María. Muerto antes de 1658. Con libro.
- 34 Juan García, de Lachixio. Vivía en 1657.
- 35 Juan Luis, de San Miguel Sola. Procesado en 1654. Con libro que hubo de Gerónimo Sánchez.
- 36 Juan Mesquita, de Ejutla. Muerto antes de 1656. Con libro.
- 37 Julián Osorio, de Santa María. Muerto antes de 1656. Con libro.<sup>119</sup>
- 38 Lorenzo Juárez, natural del pueblo antiguo de San Agustín y vecino del barrio de Santa Ana. Usaba el oficio alrededor de 1600; fue penitenciado por 1610 y murió hacia 1620.
- 39 Lorenzo Nachinaa, de San Miguel. Penitenciado hacia 1630. Con libro.
- 40 Lucas Pedro Gueseche o Huesechi, de San Juan, penitenciado por el Lic. M. de Córdova entre 1610 y 1630. Muerto antes de 1654. Con libro.
- 41 Lucía, viuda de Miguel González, de San Juan. Vivía en 1653.
- 42 Luis López, cantor de San Juan. Muerto hacia 1630. Maestro de Diego Luis. Con libro.
- 43 Luis Martín, de San Vicente, doctrina de Ejutla. Vivía en 1654. Con libro.
- 44 Luis Ximénez, de San Sebastián. Muerto antes de 1657.
- 45 Marcos Ignacio, de Lachixio. Vivía en 1657.<sup>120</sup>
- 46 Marcos Xee, de Lachixio.
- 47 Marcos, de San Sebastián, padre de Nicolás, ciego.
- 48 María, de Santa Inés. Murió entre 1652 y 1656.
- 49 Mateo, del trapiche de Santa Ana. Padre de Miguel Zorita y hermano de Diego. Fue maestro de Diego Luis. Murió antes de 1654.
- 50 Melchor Juárez, de San Juan. Procesado en 1654. Con libro de Luis López.
- 50 Melchor López, de San Francisco. Enseñado por Diego Luis en 1636. Procesado en 1654. Con libro.
- 51 Melchor, de Coatlán y residente en Santa Inés. Huyó cuando prendieron a Diego Luis en 1654.
- 53 Miguel Zorita, hijo de Mateo, del trapiche de Santa Ana. Vivía en 1654.

<sup>118</sup> MRO: No he encontrado este maestro en los textos.

<sup>119</sup> MRO: Julián Osorio era de Lachixio (Inquisición 573, f. 155v), pero porque “entraba y salía ordinariamente” en Santa María se entiende que Juan Ramírez de San Ildefonso dijo que era de este último pueblo (Inquisición 571, f. 391v).

<sup>120</sup> MRO: Me parece que Marcos Ignacio y Marcos Xee es la misma persona.



- 54 Miguel de Quirós. Vivía en 1654. Con libro que hubo de Diego Luis.  
55 Nicolás, ciego, de Lachixio. Hijo de Marcos, de San Sebastián.  
56 Pascual García, principal de San Francisco. Enseñado por Diego Luis en 1653. Con libro.<sup>121</sup>  
57 Pedro de Mendoza, de San Juan. Enseñado por Diego Luis en 1652. Con libro.  
58 Sebastián, de San Vicente. Vivía en 1657.  
59 Tomás Laa, de San Francisco. Penitenciado hacia 1630. Muerto antes de 1654.  
60 Vicente López, de Juchiatengo. Penitenciado hacia 1610.  
61 Vicente, de Lasagua. Vivía en Yolotepeque en 1654.<sup>122</sup>

Para muchos de los letrados anteriores, los informantes respectivos indicaron que poseían libros, y así lo hemos anotado; para los otros es de suponer que también los hubieran tenido. Limitándonos, ahora, tan sólo a los años de los procesos, los documentos mencionan 20 libros en circulación, a saber:

<sup>121</sup> Aunque Pascual García fue condenado por idolatría y por tener un libro mántico en su posesión, él mismo siempre negaba haber entendido las enseñanzas sobre el uso del libro. Por tanto, no creo que era un maestro.

<sup>122</sup> A esta lista se debe añadir 13 maestros o letrados más: don Félix de Alvarado de San Miguel Sola, Tomás Guechila de Aquino de San Juan, Baltasar de San Ildefonso, Domingo Tii de Lachixio, Juan Gutiérrez de San Ildefonso, Diego Hernández de San Francisco, Domingo Hernández de Lachixio, Pedro López de San Sebastián, María de Suchiatengo, Miguel Martín de San Juan, Juan Pedro de Coatlán, Baltasar Ramírez de San Sebastián y Rafael Ramírez de San Miguel Sola.

- I. El libro de Diego Luis. Fue copia en lengua solteca de uno anterior en chatino que Diego Luis hubo de don Félix de Alvarado quien, a su vez, lo había obtenido de Lorenzo Martín, principal de Juquila. El antiguo ejemplar chatino fue, según parece, quemado en 1635, junto con otro libro que poseía Diego Luis y que había encontrado cerca de San Juan, el cual fue explicado por Luis López.  
II. Copia que dio Diego Luis a Melchor López.  
III. Copia que dio Diego Luis a Pedro Mendoza.  
IV. Copia que dio Diego Luis a Cristóbal Ramírez.  
V. Copia que dio Diego Luis a Pascual García.  
VI. Copia que dio Diego Luis a Miguel de Quirós.  
VII. Copia que dio Diego Luis a Agustín Hernández.  
VIII. Copia del libro de Esteban de Aquino, poseída igualmente por Agustín Hernández.  
IX. El libro de Luis Martín, de San Vicente, doctrina de Ejutla.  
X. El libro de Juan Luis. Lo hubo de Gerónimo Sánchez y estaba escrito en lengua de Coatlán.  
XI. El libro de Francisco López, de San Francisco, en zapoteco.  
XII. El libro que usaron Gracia Margarita y Melchor Juárez, escrito por mano de Luis López.  
XIII. El libro de Bartolomé García.  
XIV. El libro de Domingo Hernández.  
XV. El libro de Gabriel Coxo.  
XVI. El libro de Esteban de Aquino, usado también por su mujer

Ana María. Era copia de uno de Luis López.

XVII. El libro de Domingo de la Cruz.

XVIII. El libro de Baltasar Ramírez Xaa, quien lo hubo de Marcos Xee.

XIX. El libro de Julián Osorio.

XX. El libro de Juan y Felipe Encomendero.<sup>123</sup>

Es muy probable que también en las regiones limítrofes de Sola, asimismo bien distantes de la capital y de los grandes conventos evangelizadores, hubieran existido y usándose libros similares.

No sabemos si hoy en día se conserva todavía alguno de estos interesantes libros.<sup>124</sup> De los arriba indicados, los números IV, V, X y XVI fueron quemados por sus dueños, según indicaciones de ellos o de sus familiares, lo que puede ser correcto o no, ya que Diego Luis, cuando le fue quemado el suyo o los suyos en 1635, y por cuyo motivo debería haber quedado completamente compungido, siempre guardó una copia para su futuro uso.

Los números I, II, VI, XI Y XII fueron recogidos por Balsalobre y es de suponerse que los quemó, de acuerdo con la costumbre de la época, si bien el propio Balsalobre tuvo el cuidado de mostrarlos a algunos viajeros españoles. En el proceso de Melchor López se incluyó

<sup>123</sup> MRO: A esta lista se debe añadir el libro de Baltasar Martín de San Juan

<sup>124</sup> MRO: Actualmente sabemos que si han sobrevivido en la región, aunque en una forma muy cambiada (Weitlaner, 1958; Markman, 1971; Meer, 1990 y capítulos 8 y 9). Véase los capítulos de Ron van Meer en este tomo.

directamente en la sentencia que fuera quemado el libro poseído por él y recogido por Balsalobre. Como consta por acta del notario que la sentencia fue ejecutada, es de suponerse que el libro realmente se quemó y que se procedió en igual forma con los demás libros.

Estos libros estaban escritos en solteco y otros dialectos zapotecos, así como en chatino, que es una lengua afín al zapoteco. Cabe, pues, suponer que contenían un auténtico reflejo de las creencias de los zapotecos, tal como estas creencias existían también antes de la llegada de los españoles.

Ahora bien, ¿qué contenían estos libros? En vista de que no conocemos ningún ejemplar sobreviviente, los podemos imaginar únicamente por las escasas referencias descriptivas que se encuentran diseminadas en los documentos.

Acerca del ejemplar quemado en 1635 existe el siguiente testimonio: *fue un libro escrito de mano con once ojas de Casquiles la ultima tenia siertas Raías numeros y señales y el dicho B[eneficia]do por auto que proueio mando que toriuio her[nan]des yndio natural de dicho caueçera y domingo lopez principal del pu[ubl]o de s[a]n fran[cis]co ladinos en lengua castellana y Mexicana leyesen i reboluieçen el dicho libro y declarasen en que lengua estaua y q[ue] contenia y auiendo leydo los susodichos y rebueltolo del principio al fin declararon con juram[en]to que hiçieron en forma de derecho que el dicho libro era de su antigüedad por donde el dicho diego luiz usaba de muchas supersticiones como era que le yban a consultar q[uan]do estaua alguna pers[on]a enferma si se auia de morir de aquella enfermedad o no y el susodicho leyendo el dicho libro les declaraba el suçesso de la dicha*

*enfermedad y assimismo si algunos yndios oyan cantos de pajaros y otros animales aguoreros [sic] le consultauan el Bueno o mal suçesso de los dichos cantos y que las palabras que el dicho libro contenian al entender de los declarantes eran el nonbre del demonio idolos de piedra Brujos i Brujas y otras cosas q[u]e digeron no alcanzar porq[ue] la lengua en que se auia escrito estaua rebuelta con chatino; y tomandale su confission a el susso dicho pressente su defensor mediante interprete que por ello se nonbro, enseñandole el dicho libro lo reconosio por suio y lo leyo y dijo que contenia todos los dias del año repartidos en treçe tienpos según i como los llamaban en su antigüedad y que estos treçe tienpos se rexian de treçe dioçes los quales tenian sus nonbres de mugeres y hombres (AGN-I 437, fols. 75r-v).*

En 1654, Diego Luis repitió lo siguiente acerca del mismo libro: *Preguntado si se acuerda del libro que allaron en su poder quando fue Penitençiado dies y ocho años ha y que aclara que significaua y q[ue] tenia el dicho libro = dixo que se acuerda del dicho libro y lo Reconocio por suio y que el dicho libro contenia todos los dias del año como los llamauan en su antigüedad Repartidos en treçe tienpos y que esos treçe tienpos se Regian de treçe dioses que tenian sus nombres antiguos de mugeres y hombres y quanto a los nombres de los dichos dioses se Remite a su confiqion que esta en la causa que entonçes se le fulmino y asimesmo se acuerda auer confessado que le consultauan los indios desta Juridiçion Si era bueno o mal dia (Para llebar limosna a la ygleçia y este Confesante bia y leya el d[ic]ho libro y segun el Repartimiento de los treçe tienpos Regidos de aquellos treçe dioses que declara les desia si era Bueno o mal dia y si era buen dia ofresian la dicha limosna y si no lo era no ofresian en la ygleçia y q[ue] el d[ic]ho libro estaua en lengua chatina y esto Responde (AGN-I 437, fols. 85v-86r).*

Con respecto al ejemplar que le quedó y que fue recogido por Balsalobre dijo: *que era del que usaua que contiene la enseñaça de treçe dioses que Rixen treçe tienpos del año a veinte dias cada tienpo y este atribuido a cada dios de los treçe que haçen doscientos y sesenta dias que es el año como lo contauan en su gentilidad y los mesmos dioses que entonçes benerauan y esto Responde (AGN-I 437, f. 89r).*

Melchor López, cuyo ejemplar fue quemado, dice acerca de éste: *Preguntado que si entiende lo que contiene el d[ic]ho libro y que si a usado del y que si acaso en las dudas que tiene y en lo que no alcança del d[ic]ho libro ba a consultar al d[ic]ho diego luis Para que se lo declare = dixo que no a podido alcançar todo lo que contiene el d[ic]ho libro Pero q[ue] algo de ello sabe y en las dificultades que se le ofreçen ba a consultar al d[ic]ho su maestro y el susod[ic]ho se las declara y le diçe lo que a de haçer y en lo q[ue] alcança del d[ic]ho libro como es elegir dia Para cortar los Primeros elotes y asimesmo elegir dia buena para llebar limosna a la igleçia y este confesante Por si leyendo el libro lo haçe y esto Responde (AGN-I 456, fol. 577r).*

Algunos de los testigos españoles que abonaron la buena conducta de Balsalobre vieron los libros recogidos y los describen de la siguiente manera: *el d[ic]ho diego luis que por entonçes estaua presso y le auian sacado de la Carzel para d[ic]ho rratificasion leyo zinco libros escritos en la lengua zapoteca del d[ic]ho Partido y dijo que Aquellos heran los de sus ydolatrias y que uno de d[ic]hos libros auia escrito de su mano para un hijo suyo en los quales vido este declarante algunas señales y caracteres que oyo dezir al d[ic]ho yndio y a los demass que hisieron las d[ic]has Ratificaciones heran de sus ydolatrias y superstisiones y donde asentaban los sacrificios que hazian a sus ydolos de mais gallinas coconetes y copal [...]*

*y le enseñó a este declarante un librito manuscrito que parece de lengua zapoteca. Porque el declarante aunque poco entiende algunos vocablos en el qual libro estauan escritos los nombres de onze dioses que el uno se acuerda que se llamaua el dios del ynfierno y dos diosas que assimesmo se acuerda que la una se llamaba la diosa no-huichana en los quales se rrepartia el año. Por tiempos y tambien tenia d[ic]ho libro otras pinturas y caracteres de unos Oes que Parezian zeros de guarismo el qual libro hauia descubierto el d[ic]ho beneficiado que estaua en poder de uno de los culpados y tanvien le enseñó a este declarante un ydolino de barro que assimismo hauia descubierto y tenia figura de muger [...]*

*segun entendio por los ynterpretes que leyeron el dicho libro contenia la enseñanza de treze dioses y con el libro en las manos el d[ic]ho Benefi[cia]do fue exsaminando a el d[ic]ho diego Luis y capitulo por capitulo, declaro lo que perteneçia a cada Dios, o ydolo destes (AGN-I 457, fols. 120v, 123r-v, 135r)*

Estas referencias son en realidad demasiado escuetas para llegar al conocimiento exacto de los libros, pero suficientes para poder asegurar que contenían calendarios abarcando un año ritual indígena con 260 días que corresponden al Tonalpohualli de los antiguos mexicanos. Coinciden todos en que estos 260 días estaban repartidos en trece veintenas, regida cada veintena por uno de los trece dioses. Por la continua referencia a días gobernados por dioses podemos suponer que cada veintena estaba también subdividida en 20 días individuales, seguramente con los 20 nombres clásicos (aunque localmente variables) del calendario general mesoamericano. Es difícil saber si estos 20 nombres iban acompañados además de 13 números consecutivos

que, al ser rotados indefinidamente, permitían hacer coincidir nombre y número de un día dado cada 260 días. La afirmación de Juan de Valenzuela, “tenía el dicho libro otras pinturas y caracteres de unas oes que parecían ceros de guarismo”,<sup>125</sup> podría interpretarse en este sentido. Como por un lado se dice que los 13 dioses regían 13 tiempos de veinte días y, por otro, que gobernaban “días”, me parece, sin embargo, más verosímil que los trece numerales estuvieron sustituidos por los 13 dioses y que únicamente de estos 13, y no de otros, se nos dice que gobernaban días. En el mecanismo del calendario esto vendría a resultar en lo mismo e, incluso, sería posible que cada dios equivaliera implícitamente a un numeral determinado.<sup>126</sup>

La sobrevivencia de un calendario bien definido a través de estos libros se patentiza con las siguientes citas:

*y asimesmo a oydo platicar que a estos maestros consultan los yndios de d[ic]hos pueblos quando nase qualquier criatura para que les pongan el nombre de la jentilidad que a de tener [...]*

*declara que antiguamente oyo desir que quando nasian las criaturas les ponian el nombre del dia en que nasian como lo llamaban en la Jentilidad y que sus padres de este declarante le contaban que le pusieron por nombre huinolelaa [...]*

<sup>125</sup> MRO: Más bien, me parece probable que estos o'es o círculos eran similares a los esquemas de granos de maíz que encontramos en los apéndices de los libros de la Sierra Norte y que discutiremos más adelante.

<sup>126</sup> En los documentos consultados no he encontrado ninguna prueba para la afirmación de Balsalobre: “... año: el cual también se divide en cuatro tiempos o rayos; y cada uno de éstos consta de sesenta y cinco días, que todos cuatro ajustan el dicho año (1656, fól. 1. vta.)”, pero Balsalobre bien lo podría haber sabido por información verbal de Diego Luis u otro letrado.

y el d[ic]ho diego luis le pregunto como se llamaba y que haviandole rreferido el nombre que le havian puesto cuando le Vaptizaron el d[ic]ho diego luis auia sacado unos maizes y con ello Hizo unas cuentas y señales en el suelo y hechas le dijo no tiene Remedio si no traes el otro nombre antiguo como se acostumbra enziende Agora dos candelas en la yglesia que quizas sanara y que haviendolo preguntado en otra ocasion que dia seria bueno para casar le respondio preguntandole que nombre le auian puesto de su antigüedad y rrespondiendole que no tenia el mas del de su bap-tismo le dijo el d[ic]ho diego Luis que no podia saber el dia que fuese bueno Para que pudiese casar el d[ic]ho yndio menos que sauiedo el nombre de su antigüedad [...]

declara que abra dies y nueve años que le nasio un hijo estando este declarante en guaxaca y al segundo dia de nasido llego a este pue[bl]o con ropa de P[edr]o Castellanos español difunto a quien serbio y al tersero dia bino a la yglesia y saliendo della encontro en la puerta con Toribio hernandes difunto fiscal que hera autualmente y le dixo a este declarante que se olgaba mucho de que hubiese parido su muger baron que fuese a consultar a diego luis que sabia en que signo abia nasido el d[ic]ho su hijo y se lo diria a este declarante el qual creio al d[ic]ho toribio, y a la tarde se fue a casa del d[ic]ho diego Luis y dandole un real de presente lo consulto sobre el d[ic]ho nasimiento el qual hecha suertes tres beses con cantidad de mais y ablando en bos mui baxa que no pudo entender este declarante le dixo que la suerte desia que su hijo abia nasido el dia que gobernaba el Raio y que hera buen dia y que asi seria casador su hijo y se lograria y que se fuese a su casa y bolbiese dentro de tres dias y le diria lo que abia de haser pasados los tres dias bolbio este declarante a casa del susod[ic]ho y que buscasse una gallina negra de la tierra y copale para darle de presente al Raio y que hisiese penitensia beinte dias bañandose a media noche en el

Rio y en ese tiempo no enborachandose ni juntandose con su muger no con otra y que el hiria a su casa como lo hiso aquel dia y prebenido lo arriba d[ic]ho dentro de un xacal de bibienda presente este declarante degollo la d[ic]ha gallina y poniendo en un tiesto tres montones de copale el uno de siete pedasos, y los dos de a sinco hecho toda la sangre de d[ic]ha gallina sobre el d[ic]ho copale y dixo que guardasen aquel tiesto como estaba que el bolberia y al cabo de tres dias bolbio y quemo la d[ic]ha sangre y copale y se bolbio a yr a su casa; empeso a enfermar la criatura y bolbio este declarante a consultar al d[ic]ho diego luis sobre d[ic]ha enfermedad y el susod[ic]ho hechando suertes respondio que la diosa noguichana de los temascales asia justisia y que buscasse un pollo de la tierra pintada para ofreserselo a la d[ic]ha diosa y asimesmo prebiniese siete candelas de sera para llebar a la yglesia el dia bueno que el lo señalaria y asepto este declarante todo lo d[ic]ho entendiendo ser sierto y por haberse muerto su hijo otro dia por la mañana no lo puso por obra (AGN-I 571, fols. 400v, 403r; Vol. 457, fol. 127r-v y Vol. 572, fols. 49r-v)

Como pueden ser de interés calendárico, indicaré a continuación todos los apellidos indígenas que he encontrado en las actas procesales, siendo de notarse que la mayoría de ellos corresponde a letrados. Estos últimos son referidos o por apellidos españoles o por sus respectivos apellidos indígenas, lo que hace probable que los letrados conservaban aquéllos más conscientemente.

Agustín Coxo, letrado.

Alfonso Pérez Husee o Husee o Gusee, letrado.



Andrés Lalaa, hermano de Gaspar.  
 Baltasar Ramírez Xaa, letrado.  
 Cecilia Laxi.  
 Diego Colaa.  
 Diego Quachila, letrado.  
 Diego Yaguila, letrado.  
 Domingo Lalaa, padre de Gaspar.  
 Felipe Guelalaa, letrado.  
 Francisco Ramírez, por mal nombre Quilo.  
 Gabriel Coxo, letrado.  
 Gaspar González Lalaa.  
 Gerónimo Questo.  
 Isabel Nila.  
 Lorenzo Nachinaa o Lachinaa, letrado.  
 Lucas Huesechi o Guiseche o Huecechi o Huesechii o Guecechi,  
 letrado.  
 Luis Yahuichi.  
 Marcos Xee, letrado.  
 Melchor Xiote o Melchor Jiote Hernández.  
 Tomás Laa, letrado.<sup>127</sup>

<sup>127</sup> MRO: A esta lista se debe añadir Tomás Guechila de Aquino de San Juan, Diego Baio de San Cristóbal, Domingo Tii de Lachixio, Domingo Taña de San Francisco y Lucas Huinolela Méndez de San Ildefonso.

### *Suertes*

Aunque apogado todo el ritual a un calendario fijo de recurrencia obligatoria de los días gobernados por cada una de las 13 deidades, en la práctica no resultó suficiente, ya que los fenómenos de la vida cotidiana, como, por ejemplo, nacimiento y muerte, de ninguna manera se amoldan a una rigidez tan absoluta y no bastaba aplazar el rito correspondiente al día más próximo gobernado por la deidad específica del acontecimiento.<sup>128</sup>

Para corregir este defecto y a la vez no perder el contacto con el mundo mágico de lo sobrenatural, los letrados o maestros recurrieron al sortilegio utilizándolo aun en los casos donde a nuestro juicio no era necesario, ya que sólo se trataba de llevar a la práctica ritos establecidos. No pudo escapar esta inconsecuencia a los letrados y Diego Luis la confiesa llanamente cuando dice:

*y assimesmo que otro indio llamado baltasar Ramires cantor abra siete o ocho años que lo consulta sobre el día que a de cortar los Primeros elotes cada año una bes y este confesante en dos años dos beses echando suertes con treçe maises y las demas sin*

<sup>128</sup> MRO: Como se ha explicado anteriormente, la práctica mántica sólo es una parte de una serie de prácticas. Primero es la prognosis en que el especialista determina el problema y su origen. Echar suertes y consultar los libros mánticos son las técnicas que se utilizaron en la Sierra Sur y Norte. Después se determina lo que se tiene que hacer para remediar el problema. Para esto son los rituales, cuyas descripciones encontramos en los testimonios y confesiones. La combinación de técnicas mánticas no es una indicación de los límites de estas mismas, sino quiere decir que para cierta prognosis hay cierta técnica.

*echarlas le a declarado el dia que es bueno Para cortar los d[ic]hos elotes segun lo muestra el dios del mais señalando esse dia (AGN-I 437, fol. 90r)*

Abundan los testimonios de que los letrados hicieron uso del sortilegio antes de emitir su veredicto en casos de matrimonios, muertes, cosechas, etcétera. Encontramos constantemente expresiones como “habiendo echado suertes”, “echando suertes”, “echando suertes con cantidad de maíz”, “habiendo sorteado”, “habiendo sorteado con unos granos de maíz” y “habiendo echado suertes con maíces.”

Cuando los testigos indican con qué se echaron las suertes, todos están conformes en que fue con granos de maíz. Las diferencias se presentan en cuanto a la cantidad de ellos. Aunque la mayoría de los declarantes no la refieren en forma precisa, limitándose únicamente a decir fue “cantidad” o “un puño”, algunos otros sí proporcionan datos más exactos. En los más de los casos se dice que fueron trece. Otros indican tres (lo que pudiera ser un error del escribano por trece) en casos de muerte y caza; cuatro, una sola vez en caso de muerte; y siete, en un caso de caza.<sup>129</sup> De no tratarse de un error de parte del declarante, se puede pensar que estos numerales resultaron significativos, echadas las suertes en realidad con trece granos. Esta suposición se robustece por una afirmación que Diego Luis dio al explicar el uso de las suertes:

<sup>129</sup> MRO: Hay otro caso en que Esteban de Aquino echó 3 veces 7 granos de maíz para la consulta de Juan Rivera sobre la preñez de su esposa Andrea Juárez (Inquisición 571, 2a parte, f. 380v).

*Preguntado como usa del d[ic]ho libro lo declare sin encubrir nada = dixo que Para Responder a las consultas que le hacen los que lo han menester sobre declaracion de sueños susesos de enfermedades y muertos cantos de paxaros y otros animales agoreros y para enseñar que penitençias se an de haçer Por los difuntos que mueren y que sacrificios se an de ofreçer al demonio y a los dioses de su gentilidad y en que manera y para saber y declarar todo lo demas que tiene confesado y disen los testigos contra el echa suertes con los treçe maises q[ue] a declarado en Reuerençia de sus treçe dioses y esos le disen lo que a de suseder como Para saber si una preñada a de Parir la criatura viva o muerta echando suertes si los treçe maises quedan todos Parejos con el Rostro abaxo Pronostica que se a de morir la criatura y que asi susede siempre, y asimesmo quando los maises nuebe de ellos ban el Rostro arriba y quatro abaxo Pronostica enfermedades y muertes y malos susesos y entonces dise que cayo la suerte en el dios del infierno y que lo aplaque con sacrificios y lo ordinario es mandarles que baian al monte y lleben un pollo de la tierra y copale y alli deguellen el d[ic]ho pollo y Rosian con su sangre el d[ic]ho copale y lo ofrescan al d[ic]ho dios del infierno y assi lo hacen y desta manera en lo demas la suerte que sale dise que descubre lo que se a de haçer y esto Responde (AGN-I 437, fols. 89r-v).*

A pesar de que las suertes eran aparentemente contundentes, parece que a veces no eran inteligibles a quienes las echaban y que por eso las repetían, como consta por estas dos declaraciones: “Habiendo hecho dos suertes” (en un caso de cosecha) y “echando suertes tres veces con cantidad de maíz” (nacimiento).

Por último, saber echar las suertes era considerado como una ciencia a la cual sólo se podía llegar estudiándola, y así un testigo mani-

festó: “Es maestro en idolatría y sabe echar suertes con maíz”. Otro testigo afirmó asimismo con mucha insistencia que para sus oráculos Diego Luis se valía de las “rayas naturales de la mano”. Como ningún otro testigo hace mención de ello y como hacerlo era de por sí una costumbre importada del antiguo continente, considero como muy dudoso que Diego Luis u otro de los letrados, tan arraigados en costumbres de su gentilidad prehispánica, hubieran practicado la quiromancia.<sup>130</sup>

### *Matrimonio*

De las declaraciones procesales se colige que la gente de Sola acostumbraba a casarse a muy temprana edad: las muchachas desde los doce años y los muchachos desde los catorce años. Hay incluso un caso donde una niña se casó a los diez años, pero puede tratarse de un error retrospectivo de la declarante, porque el modo de sacar estos datos es restar de la edad manifestada por los testigos los años que dicen tener de casados, es decir, dos bases más bien estimativas entre una gente y en una época no dadas a exactitudes cronológicas y tarjetas de identificación con huella digital desde el momento del nacimiento. Pero el cociente de error se reduce, naturalmente, en los testigos relativamente jóvenes y resulta que en lo general sus indicaciones sobre la edad ca-

sadera concuerdan muy bien con las de otros más viejos, aunque estos últimos tuviesen de sesenta a ochenta años de edad.

Que los soltecos ya eran biológicamente adultos a la edad en que se casaban queda comprobado por el hecho de que casi todos reportaron para el año siguiente a su matrimonio el nacimiento de un primer vástago.

Si enviudaban no quedaban por mucho tiempo solos, sino que el sobreviviente se casaba nuevamente. Y cada matrimonio se sujetaba a las reglas que al efecto estableciera el letrado consultado, ya que a él se recurría no sólo en el primer matrimonio sino también en los subsecuentes.

Vivían, pues, continuamente casados, de modo que la prostitución habrá sido prácticamente nula, si bien alguna que otra vez pueden haber ocurrido relaciones sexuales extra-matrimoniales, como consta por las declaraciones siguientes: “En tres hijos que parió siendo viuda”; “Andrea, mujer de Gregorio Méndez, sobre una preñez que tuvo antes de casarse”

Como San Miguel Sola, durante el tiempo que nos viene ocupando, estaba atendido continuamente por ministros católicos y como en el archivo parroquial existen los libros de matrimonio respectivos, podemos suponer justificadamente que los habitantes del lugar, y también, por lo menos, los de los pueblos o barrios circunvecinos, se casaron de acuerdo con el ritual romano y que por lo tanto la palabra casar, en los documentos, se refiere al acto de la celebración matrimonial católica.

<sup>130</sup> MRO: Es interesante notar que Jacinto de la Serna (1953, Cap. 18, pp. 257-262) reporta los sortilegios de manos para diagnosticar las enfermedades y para encontrar cosas perdidas y robadas. Son precisamente para estas mismas razones que Diego Luis consultó la mano de Marcos Ruíz. Quiero agradecer Katarzyna Mikulska para indicar esta coincidencia.

Pero no se conformaban los soltecos con el ceremonial eclesiástico cristiano, sino que para el buen logro querían también la protección de sus dioses antiguos y consultaban para este fin a sus letrados. Lo que resultó de estas consultas puede apreciarse mediante dos citas textuales que representan el tipo general:

*declara que abra algunos años que se caso una hija suia con melchor basques del pue[bl]o de santa maria desta dotrina y consulto al d[ic]ho diego Luis sobre el d[ic]ho casamiento el qual le respondió hechando suertes que heran para en uno los desposados y que para que se lograsen despues de casados no durmiesen Juntos en tres dias ni se conosiesen en hese tiempo y se bañasen tres mañanas en el Rio y despues llebasen candelas a la yglesia por la diosa noguichana y que luego consumasen el matrimonio y que todo se puso por obra [...]*

*declara que abra dose años que se caso su hijo Joan Lorenço con Lusía cortes y esta declarante y su marido consultaron al d[ic]ho maestro el qual echando suertes respondió que para el buen suseso en d[ic]ho casamiento sacrificasen una gallina pintada de la tierra con copale a la diosa noguichana y ysiesen los baños acostunbrados y que en ocho dias despues de casados no consumasen el matrimonio y llebasen tres candelas a la Yglesia tal dia que gobernaba la d[ic]ha diosa todo lo qual se puso por obra (AGN-I 571, fols. 366v, 390v-391r)*

Hay, por supuesto, también datos divergentes. Son constantes, sin embargo, los tres baños rituales que en ningún caso se indican con otro número. En cambio, la cantidad de velas que debía ofrendarse en la iglesia es variable. En la gran mayoría de los casos eran 3, pero algunos testigos dijeron que por instrucción del letrado llevaron también 1, 2, 5

o 7. Muchas veces refieren que el día en que habían de llevarse dichas velas a la iglesia, era precisamente el día que gobernaba la diosa No-huichana. Las gallinas, cuando se sacrificaban, eran pintadas, es decir, las típicas de esta diosa.

Todavía son menos uniformes los datos tocantes al día en que se había de efectuar la unión material entre el esposo y la esposa. Muchos declararon que a los tres días después de casados, entendiendo yo por casado el día del matrimonio eclesiástico. La fórmula constante de tres días, sin embargo, haría caer seguramente la unión material en diversos días del calendario indígena, a menos que se quiera suponer que los novios lograran siempre conseguir del sacerdote católico que los casase eclesiásticamente tres días antes del día en que, de acuerdo con el calendario indígena, debería efectuarse la unión material. Creo, más bien, que los tres días referidos eran convencionales y que sólo en momentos de mayor conciencia el letrado indicaba el tiempo correcto. Así tenemos indicaciones de 6, 10, 20 días, “una semana”.

Para que el lector pueda juzgar con su propio criterio, inserto algunas de las referencias más importantes de casos en donde el matrimonio se desvía del caso tipo:

*respondió que heran para en uno los desposados y q[ue] para que bibiesen muchos años y tubiesen hijos que despues de casados no abian de consumir el matrimonio en un año asta que llegase dia aproposito del gobierno de la diosa noguichana y que tres dias antes de consumarlo se abian de bañar cada dia de madrugada en el Rio y cumplido el d[ic]ho año abian de llebar los desposados tres candelas a la*

*yglesia el dia que el d[ic]ho maestro le señalaria del gobierno de la d[ic]ha diosa y despuesto desto podrian consumir el d[ic]ho matrimonio y que lo creieron y puserion por obra como le dixo el d[ic]ho diego luis [...]*

*declara que abra siete años que se caso este declarante y la d[ic]ha su madre consulto al d[ic]ho diego luis sobre el d[ic]ho casamiento el qual respondio que heran para en uno los desposados y q[ue] antes de casarse llebase cada uno de por si tres candelas a la yglesia y al dia que gobernaba la diosa noguichana y despues se casasen y casados no consumasen el matrimonio asta que se pasasen dies dias bañandose primero tres mañanas en el Rio [...]*

*declara que abra quarenta y dos años que se caso en el pue[bl]o de san Joan de donde es natural con Baltasar rramires su primer marido y una tia desta declarante llamada ana en compañia de sisilia Laxi su suegra consultaron a felipe guelalaa letrado del pue[bl]o de santa maria sobre el d[ic]ho casamiento y respondio que para que se lograsen los desposados se bañasen tres mañanas y en tres dias no consumasen el matrimonio y despues llebasen a la yglesia siete candelas por la diosa noguichana y que lo creieron y pusieron por obra [...]*

*declara que abra dies y nueve años que se caso con Maria madalena y que tomas de aquino padre deste declarante y Baltasar martin padrastro de la d[ic]ha Maria madalena maestros que fueron anbos en ydolatrias dixeron a este declarante que conbenia su nasimiento con el de la d[ic]ha maria madalena y que asi se podia casar con ella con que efetuado el matrimonio el dia que se casaron le dixeron los susod[ic]hos a este declarante y a la d[ic]ha su muger que no consumasen el matrimonio en una semana y lo pusieron por obra y al cabo de la d[ic]ha semana un dia de mañana les mandaron que llebasen tres candelas a la yglesia abiendo presedido*

*que se abian bañado tres mañanas en el Rio y antes de llebar las candelas a la yglesia abian los d[ic]hos maestros ambos juntos degollado una gallina de la tierra Pintada en el patio deste declarante y rosiado con su sangre unos pedasos de copal y quemadolo ablando los dos en bos mui baxa como quando resan y que aunque penso este declarante que aquello que asian no hera bueno recatandose de que no los biesen consintio en ello porque no lo maltratase su padre abiendo tenido notisia este declarante desde que le nasio el uso de la rason que el susod[ic]ho hera maestro en ydolatrias que en lengua deste partido llaman guechila [...] (AGN-I 571, fols. 367r, 368v, 371v, 374v-375r).*

*asimismo declaro que abra treinta y sinco años que se caso la primera bes con Joana belasco y la madre deste declarante consulto a los d[ic]hos maestros para saber el dia bueno que el susod[ic]ho se abia de juntar a consumir el matrimonio y respondieron los susod[ic]hos abiendo bisto sus libros y echado suertes que dentro de un mes le sacrificasen al dios leraaquichino y a la diosa noguichana dos gallinas de la tierra y copal y les ofresiesen en la yglesia trese candelas de sera y se bañasen tres dias y despues se Juntasen los contrayentes [...]*

*asimismo declaro la d[ic]ha ysabel Nila que quando se caso con el d[ic]ho Bernardo de aquino abia en el d[ic]ho pue[bl]o de san Joan un yndio que ia es muerto que se llamo Luis Lopes que lo llamaban los yndios letrado el qual en casa de la suegra desta declarante leyo en su libro y echo suertes y le dixo a la d[ic]ha su suegra que antes que esta declarante se Juntase con el d[ic]ho su marido a consumir el matrimonio ofresiesen anbos en la yglesia candelas de sera al dios yagueta y despues se Juntasen los susod[ic]hos [...]*



*que es berdad q[ue] consulto al d[ic]ho diego Luis sobre el casamiento del d[ic]ho su hijo, Y le respondió que en pasando dos semanas tubiese prebenida una gallina de la tierra y copal para sacrificarla a la dioça noguichana y que en el ynterin no se Juntasen los dos casados a consumir el matrimonio [...]*

*asimismo declaro que abra dies años que la susod[ic]ha caso con el d[ic]ho domingo de la Crus, y d[ic]ho melchor Jiote consulto a diego Luis para saber el dia que los susod[ic]hos se abian de Juntar, y respondió que asta despues de beinte dias no se Juntasen, y que primero ofresiesen al dios CoqueLaa una gallina de la tierra y copal, y tres candelas de sera al dios Leraquichino en la yglesia, y se bañasen tres dias [...]*

*declaro la d[ic]ha ysabel hernandes que abiendo consertado de casarse con el d[ic]ho Marsial martin antes de efetuar el casamiento consultaron los susod[ic]hos a d[ic]ho diego Luis para que les declarase el dia que abian de efetuarlo – respondió señalando el dia con ofrenda de dos candelas de sera en la yglesia y tres dias de baños a la d[ic]ha diosa noguichana para que les diese buen suseo en el d[ic]ho casamiento – aseptaron los susod[ic]hos y executaron lo referido – y abiendose casado consultaron segunda bes al d[ic]ho diego Luis para que les señalase el dia que se abian de juntar a consumir el matrimonio – y respondió con sacrificios de una gallina de la tierra y copal y dos candelas de sera en la yglesia y los baños acostunbrados a la diosa noguichana (AGN-I 573, fols. 217v, 225r, 238r-v, 285v, 297v).*

De lo anterior deduzco que el patrón inherente al ritual de los matrimonios indígenas era el siguiente: primero, el casamiento eclesiástico. La unión material se verificaba después, en el primer día siguiente gobernado por la diosa Nohuichana, debiéndose llevar en este mismo día velas a la iglesia y hacerse también el sacrificio de una gallina pin-

tada de la tierra. Con anterioridad los recién desposados debían bañarse tres días en el río.

Por dos referencias se puede colegir asimismo que la nueva pareja (aunque probablemente esto sucedía sólo en los casos de primer matrimonio, cuando el marido todavía no tenía formado ningún hogar propio) vivía primero en la casa del padre de la muchacha, durante un tiempo sumamente prolongado. La primera de estas referencias nos da también la razón mística de tal costumbre. He aquí las dos:

*primeramente declara que abra mas de dose años que se caso con la d[ic]ha andrea y melchor Juares suegro deste declarante y sisilia laxi agueta de la d[ic]ha su muger consultaron a Baltasar martin maestro en ydolatrias del pue[bl]o de san Joan el qual echando suertes respondió que heran para en uno y que para que se lograsen y tubiesen hijos que el d[ic]ho Joan Ribera en casandose no abia de bibir en casa de sus padres sino en casa de su suegra porque de aser lo contrario los hijos que le nasieran se abian de morir y el d[ic]ho Joan Ribera tambien y asimismo que una semana antes de casarse se bañasen tres mañanas los desposados y despues sacrificasen una gallina Pintada de la tierra con copale a la diosa noguichana y despues llebasen tres candelas a la yglesia el dia que gobernaba la d[ic]ha diosa y que todo lo pusieron por obra y el sacrificio se executo por mano del d[ic]ho maestro presente este declarante y la d[ic]ha Andrea y cunplidos los ocho dias se casaron [...]*

*Primeramente declara que abra mas de siete años que se caso con el d[ic]ho domingo y antes de casarse el susod[ic]ho consulto a diego luis maestro en ydolatrias sobre el d[ic]ho casamiento el qual respondió que heran para en uno y que para que tubiesen buen logro los desposados que se abian de bañar tres madrugadas en el rrio*

*y en seis días no abian de consumar el matrimonio y abian de sacrificar una gallina pintada de la tierra con copale y llebar tres candelas a la yglesia tal día que gobernaba la diosa noguichana y que todo lo d[ic]ho se puso por obra y el sacrificio se executo por mano del d[ic]ho maestro y fue con consentimiento del padre y la madre deste declarante y de Marcos garsia y Catalina sus suegros = declara q[ue] tres años despues de casada bibio en casa de su padre con el d[ic]ho su marido y senbro el d[ic]ho su marido todo los d[ic]hos tres años en compañía del d[ic]ho su padre y cada año cortaron los primeros elotes el día que gobierna el dios de los Raios bañandose primero tres mañanas y no Juntandose con su marido en tres días y que cada año sacrificaron una gallina negra de la tierra con copale al d[ic]ho dios lo qual se executo por mano del d[ic]ho diego luiz a quien el d[ic]ho su pa[dr]e consulto para hese efeto y otra bes abiendo senbrado aparte el d[ic]ho su marido consulto al d[ic]ho diego luiz sobre la d[ic]ha sementera el qual respondio que cortase los primeros elotes el día que gobernaba el dios de los Raios y ysiese los baños y penitensia acostunbrada y llebase elotes y una candela a la yglesia y que se puso por obra (AGN-I 571, fols. 380r-v, 396r-v)*

### *Nacimiento*

Ya antes de que naciera un nuevo ser, sus futuros padres se preocupaban por su suerte y la de la madre en el acto del parto, y buscaban la orientación del letrado. Éste prescribía entonces que los padres se bañasen tres días en el río, que no durmiesen juntos durante tres días, y llevasen tres candelas a la iglesia el día que gobernaba la diosa Nohuichana y que prometiesen hacer los sacrificios de rigor después del

parto. A veces, incluso, se anticipaban éstos y aun se sacrificaba una guajolota pintada. En algunos casos la cantidad de velas era dos o siete, y se podían encender también en honor del dios Leraaquichino.

Después del parto se acudía otra vez al letrado. Nuevamente nos encontramos con la misma clase de ceremonias: los baños acostumbrados en el río eran tres, aunque algunos testigos señalan cuatro y aun hubo algunos que mencionaron ocho y nueve; también candelas para la iglesia casi siempre en número de tres. Discrepan noticias de: 1, 2, 4, 8 Y 13. Las candelas debían ofrecerse a la diosa Nohuichana, aunque cuando fueron trece seguramente eran para Leraaquichino, el cual, por cierto, recibía en esta ocasión también cantidades irregulares para sí como son una y tres. Los baños nos parecen costumbre cruel para las mujeres recién paridas que deben haber tenido una constitución muy fuerte para soportarlos.

Además, había sacrificio de una gallina pintada de la tierra a Nohuichana. Ello estaba reservado a los nacimientos de varones, como se puede deducir de la siguiente declaración:

*declara que dose años despues de casado este declarante el d[ic]ho su suegro en una preñes de la d[ic]ha su muger consulto al d[ic]ho diego luiz el qual respondio [402v] que para el buen suseso en el parto Prometiese si nasia baron sacrificar una gallina pintada de la tierra con copale a la diosa noguichana y que lo aseptaron y por aber nasido baron se puso por obra el sacrificio executandose en el aposento donde nasio la criatura por mano del d[ic]ho su suegro y que este hijo autualmente bibe y se llama Marsial mendes (AGN-I 571, fols. 402r-v)*

Sin embargo, en ocasiones se hacía este sacrificio también para niñas.

Asimismo, se deduce que el sacrificio de la guajolota se hizo para el recién nacido y el de las velas para la parturienta, como parece implicarlo el siguiente testimonio:

*lo consulto d[ic]ho melchor xvarez sobre un resio Parto q[ue] tubo una hija suia Viniendo a cassa deste declarante a esse efecto y llebandose consigo al susod[ic]ho a la suia El qual le declaro que Prometiese ofreçer una gallina de la tierra a la diosa nochuichana sacrificandola Por el buen suseso si saliese a lus la criatura y si se muriere Por la salud de la madre ofreçiese tres candelas en la igleçia a la mesma diosa (AGN-I 456, fols. 605v-606r).*

Abundan los testimonios en el sentido de que el sacrificio debía efectuarse en el mismo lugar donde parió la madre, rociándose copal con la sangre de la gallina e incluso regándose el aposento con la misma.

La fecha en que se practicaba era variable, a pesar de una afirmación contundente de una de las testigos: “Y que estos sacrificios se han hecho antes de traer a bautizar a las criaturas porque se ponen por obra el día mismo que nacen”. Es cierto que muchas veces se hizo dentro de las primeras 24 horas, pero los maestros indicaron también que lo iban a hacer después de 3, 4, 8 o 10 días, lo que parece querer decir que se hizo el día que gobernaba Nohuichana. También podía hacerse al cabo de 20 días, lapso durante el cual se practicaba la abstinencia sexual (tres días generalmente en caso de nacimiento), como se vé por el siguiente testimonio:

*asimesmo declara q[ue] en el Parto de una cuñada suia llamada doña ana de ayala muger de su ermano don felipe cortes consulto al dicho diego luis y el susodicho echando suertes le Respondio que en agradeçimiento del buen suseso que tubo ofreçiese cantidad de copale Rosiado con sangre de una gallina de la tierra degollada Regando con el Resto de la sangre un aposento de su casa y que el marido de la dicha Parida no se juntase ni dormiese con ella asta Pasados veinte dias despues de los quales llebase el susodicho en compañia de su muger treçe candelas y las ofreçiese en los altares por sus treçe dioses (AGN-I 457, fol. 44r)*

Pertenecían también al rito del nacimiento los baños de temascal y hubo aun una fiesta de temascal, aunque desgraciadamente no se nos indica el lapso de tiempo entre esta fiesta y el día del parto. Las referencias concretas son las siguientes:

*declara que abra quinse años que abiendose buelto al pue[bl]o de santa maria desta Juridision de donde es natural esta declarante Pario una hija esta declarante y domingo lalaa su suegro consulto sobre el d[ic]ho parto a un letrado del pue[bl]o de lachixio dotrina de santa crus que no se acuerda esta declarante como se llamaba el qual respondio que para aser la fiesta de los temascales de la parida de aya beinte dias que gobernaba la diosa nohuichana le sacrificasen una gallina pintada de la tierra con copale y se bañasen quatro mañanas lo qual se pudo por obra conplise esta declarante y el d[ic]ho su marido [...]*

*que lo que le oyo desir a su muger abra quinse años quando pario la primera hija en el pue[bl]o de santa maria fue que domingo echisero padre de la susod[ic]ha abia echo la fiesta de lo temascales de la parida y que por su consexo abian llebado candelas a la yglesia y que no sabe otra cosa en el caso [...]*

*declara que abra siete años que le nasio un hijo y su padre deste declarante consulto el d[ic]ho diego luis sobre el d[ic]ho parto y respondio que para que se lograra la criatura sacrificasen una gallina pintada de la tierra con cantidad de copale a la diosa noguichana de los temascales y se bañasen tres mañanas en el Rio y que se puso por obra quatro dias despues de nasida la criatura y el sacrificio se executo de mañana por mano del d[ic]ho maestro dentro del temascale de fran[cis]co siego del d[ic]ho barrio antes de ensenderlo (AGN-I 571, fols. 311r, 312v, 367r).*

Anteriormente, al tratar del calendario, referimos la costumbre ocasional de dar al niño el nombre que le correspondía de acuerdo con el día en que naciera según el calendario indígena. En estos últimos casos el dios específico del día natal recibía también su sacrificio adecuado.

### *Muerte*

En las costumbres funerarias de los antiguos soltecos deben distinguirse dos aspectos: la forma de amortajar el cadáver y el culto rendido a los dioses con posterioridad a la muerte. En el primer aspecto se hace diferencia según el sexo del muerto. Acerca de esto, los testigos nos dicen:

*en acauando de espirar qualquiera persona lauan mui bien toda el cuerpo, y caueça de el difunto con cantidad de Agua, y si es muger le peinan los cabellos y se los trençan con un cordon blanco de hilo de Algo[do]n, y los amortajan con las vestiduras mas nuevas que tienen, poniendoles, si es muger, dos o tres pares de naguas, y dos o tres gueypiles y ensima la mortaja ordinaria, y les meten dentro de ella cantidad de piedresitas, amarradas en un paño las quales fueron con que el letrado*

*de la juridicion hecho suertes sobre el suçesso de la enfermedad del tal difunto siendo viuo, y auindole aplicado algunos remedios supersticiosos q[ue] no le aprouecharon; y despues tornan a consultar a el dicho letrado sobre el estado del Alma de aquel difunto, y que les señale que penitencia an de haçer y les señala los dias que an de hacer penitencia en los quales los parientes del dicho difunto, no quieren tomar nada con las manos no darla a otra perss[on]a y todas mas madrugadas al salir el luçero se ban a bañar al Ryo, por serimonia de la penitencia que hacen, assimismo suelen meter dentro de la mortaja de el difunto unas pedasos de carne de gallina de la tierra enbueltos en unas tortillas [...]*

*q[uan]do muere alguna perss[on]a en esta juridicion laban todo el cuerpo y caueça del difunto con Agua fria y si es muger le peignan mui bien los cauellos y se los atan con una querda Blanca de hilado de algodón y les meten dentro de la mortaja como ocho o dies piedresitas amarradas en un paño y debajo de la dicha mortaja les ponen dos o tres pares de naguas, y huepiles nuevos sin estrenar, mas o menos conforme es el caudal de cada uno (AGN-I 437, fols. 68v, 72r-v).*

*Angelina su muger que estaba alli le conto que antes de amortaxar la susod[ic]ha bañaron el cuerpo y labaron la cabeza con amole y le amararon los cabellos con un cordon blanco hecho de ylado de algodón y despues de amortaxada le metieron dentro de la mortaja unas tortillas pequeñas y unos pedasos de cacao [...]*

*declara q[ue] antes de amortaxar la d[ic]ha difunta le labaron el cuerpo con agua fria y la cabeza con amole y le peinaron los cabellos con un peine y se los amararon con un cordon blanco y luego laa [sic] mortaxaron y le metieron unas tortillas y unos pedasos de cacao no sabe que cantidad fue de uno y otro mas de que lo bido meter y esto hisieron la d[ic]ha su suegra ynes y angelina muger de gaspar surita [...]*

*declara que se allo a la muerte del d[ic]ho su padre y que al amortaxarlo bañaron primero el cuerpo con agua caliente y le labaron la cabeza con xabon de la tierra y despues desto le pusieron la mortaxa y dentro della le metieron nueve tortillas pequeñas y nueve cacaos y que por agora no tiene otra cosa que declarar sobre el articulo de la muerte del d[ic]ho su padre (AGN-I 571, fols. 386r, 381v, 306r)*

Con variantes que no pueden atribuirse a la intervención de un letrado específico, el culto, rendido después, se ajusta al siguiente patrón dado por un hijo del propio Diego Luis:

*que abra seis años que se le murio un hijo de esa edad y consulto a su padre sobre la Penitencia que auian de haçer y Para atajar las enfermedades y muertes que no boluiesen a la d[ic]ha su cassa y el susod[ic]ho echando suertes mando que todos los de la d[ic]ha cassa ayunasen nueve dias y al salir el lusero de la madrugada se fuesen a bañar al Río y el ultimo dia de los nueve ayunasen desde la noche antes hasta la noche siguiente y que le tubiesen Prebenida una gallina de la tierra y copale y llegada aquella noche auiendo ayunado el d[ic]ho diego luis con los demas entro el y todos los de su cassa en el aposento donde auia mucho el d[ic]ho muchacho y en el lugar donde espiro hiso Poner lumbre y quemo el d[ic]ho copale y degollando la gallina de la tierra Rego con su sangre todo el d[ic]ho lugar ofresiendo aquel sacrificio al dios del infierno Porque ataxase las enfermedades y muertes que no boluiesen a entrar en la d[ic]ha cassa (AGN-I 456, fol. 585r)*

La mayoría de las referencias indica la fórmula de 9 baños con un ayuno. Después le siguen en orden de frecuencias las siguientes fórmulas: 8 baños con 1 ayuno, 8 baños con 2 ayunos, 9 baños con 2 ayunos, 9 baños con 3 ayunos y hay, además, referencias que indican sólo los

días de baños (9 u 8) o de ayunos (2). Como casos extravagantes se indican 3, 4 y 10 baños. Por lo regular la fórmula de 9 baños correspondía a entierros de hombres y la de 8 a los de mujeres. Como se ve, el número de baños gira alrededor de 9, numeral típico de la muerte en el calendario mexicano con su régimen de 9 señores de la noche.

Por la cita de arriba se comprende que en rigor el día del ayuno completo coincidió con el último del de baños, lo que hace que los días estrictamente rituales fueran 9 y no 9 más 1 como pudiera deducirse de las declaraciones; y para la mayoría de las otras fórmulas se podría encontrar también un ajuste plausible al periodo de 9 días.

Algunos cuantos testigos declaran también que estos días de baños eran de abstención sexual y, como otros refieren que se sujetaron a las demás penitencias acostumbradas, querían, tal vez, incluir también en éste la abstención sexual.

El ayuno final es referido como un día natural de 24 horas desde la noche anterior, y para que no hubiera duda de que así las 24 horas se contaban de víspera a víspera, algunos testigos declararon que, una vez hecho el sacrificio al finalizar el día de ayuno, “que será la hora de la oración”, se sentaron a comer. Es, pues, un testimonio elocuente para determinar el comienzo del nuevo día indígena: a la puesta del sol.

Falta saber en qué día daban principio los baños rituales. Podría pensarse que desde el día de la muerte o del entierro, pero hay afirmaciones que contradicen esta hipótesis. Son las que siguen:



*asimismo declaro la d[ic]ha Joana hernandes que un año despues de lo d[ic]ho se murio el d[ic]ho grabiel garsia su marido y tres días despues bino a casa de la susod[ic]ha el d[ic]ho felipe quelalaa a beber pulque y lo consulto esta declarante sobre la muerte del d[ic]ho difunto, y le rrespondio que prebiniese una gallina de la tierra y copal que despues de dies días bolberia a haser un sacrificio al dios Coquetaa, por el d[ic]ho su marido aseptolo la susod[ic]ha y abiendose llegado el dia señalado se hiso en su casa en presensia por mano del d[ic]ho maestro el sacrificio rreferido — y se baño esta declarante nuebe días por mandado del susod[ic]ho [...]*

*asimismo declaro la d[ic]ha Joana hernandes que abra siete ocho años que murio el d[ic]ho antonio de trexo su segundo marido y sobre el suseso de su muerte tres días despues della consulto la susod[ic]ha al d[ic]ho diego Luis el qual abiendo leído en un libro y echado suertes y pasadose quatro días fue a casa desta declarante y le dixo que truxese un pollo de gallina de la tierra y aseptando la susod[ic]ha lo truxo con cantidad de copal y el d[ic]ho diego Luis lo enterro en el campo y quemó el copal disiendo a la declarante que aquella ofrenda abia hecho al dios leraahuila, por el alma del d[ic]ho difunto y que con ella se desenoxaria d[ic]ho dios y mandaria a las enfermedades no bolbiesen a casa desta declarante, la qual se baño nuebe días y ayuno uno por mandado de d[ic]ho diego Luis a quien pago dos reales [...]*

*asimismo declaro el susod[ic]ho q[ue] abra beinte años que murio Grabiel Lopes su padre y para saber el susedo de la muerte del susod[ic]ho bolbio a consultar al d[ic]ho diego Luis en compañía de Joana de Cordoba difunta hermana deste declarante y abiendo d[ic]ho Diego Luis leído en su libro y echado suertes le respondió al d[ic]ho Joan Grabiel que el dios leraahuila asia Justisia contra el susod[ic]ho que en pasando dies días prebeniese dos pollos de la tierra y copale para sacrificarselos al*

*d[ic]ho dios y desenjarlo asepto este declarante y la d[ic]ha su ermana y abiendose llegado el dia señalado y teniendo los susod[ic]hos prebenidos d[ic]hos pollos y copale el d[ic]ho Diego Luis y este declarante y la d[ic]ha Joana de Cordoba su ermana fueron a un lugar que esta fuera del d[ic]ho pueblo de san Joan que en lengua deste partido se llama quecoquaça y matando los d[ic]hos pollos el d[ic]ho Diego Luis los enterro en tres hoyos y quemó el d[ic]ho Copale diciendo unas palabras en bos baxa que este declarante no pudo entender y les dixo el d[ic]ho diego Luis que los d[ic]hos pollos q[ue] le ofresia en nombre de los susod[ic]hos al dios nombrado para que ataxase las enfermedades que no pasasen a cada del d[ic]ho difunto todo lo qual supo Maria madalena hermana del d[ic]ho Joan grabiel — Y este mismo dia bolbio d[ic]ho diego Luis en compañía de los susod[ic]hos a casa del d[ic]ho difunto y sacrifico una gallina de la tierra y copale al d[ic]ho dios leraahuina abiendola traído para el efeto el d[ic]ho Joan Grabiel y las d[ic]has sus hermanas en cuia presensia se ydo d[ic]ho sacrificio y asimismo les mando a los susod[ic]hos el d[ic]ho diego Luis que ayunasen un dia y se bañasen nuebe lo aseptaron y hisieron en la forma d[ic]ha y pagaron un real [...]*

*asimismo declaro el d[ic]ho Joan grabiel que abra nuebe años que se murio la d[ic]ha Melchora de los Reies su muger y el susod[ic]ho por saber el suseso de su muerte consulto a domingo ernandes llamado comunmente echisero natural del pue[bl]o de santa maria el qual abiendo leído en un libro y echado suertes con cantidad de granos de mais le respondió a este declarante que dentro de quatro días lo esperase en su casa y tubiese prebenidos tres pollos de gallina de la tierra y cantidad de copal para aserle sacrificio al d[ic]ho dios leraahuila asepto el susod[ic]ho y llegando el dia fue a su casa el d[ic]ho Domingo echisero y ambos llevando los*

*d[ic]hos tres pollos al lugar llamado quecoquaça los enterro d[ic]ho domingo echisero y quemo el copal disiendo en bos baxa unas palabras q[u]e este declarante no pudo etender solo le dixo que el d[ic]ho dios asia Justisia contra el d[ic]ho Joan Grabiél y que con aquel sacrificio se desenojaria y mandaria a las enfermedades que no biniese mas a casa del susod[ic]ho este mismo dia se binieron Juntos los dos a casa del d[ic]ho declarante al qual le dixo el d[ic]ho domingo echisero que truxese una gallina de la tierra y cantidad de copal y abiendolo echo la sacrificio el d[ic]ho domingo echisero al dios nombrado y le dixo a este declarante que ayunase un dia y se bañase nuebe por el alma de la d[ic]ha difunta su muger, hisolo el susod[ic]ho en la forma referida y pago un real [...]*

*enbiaron a Petronila de albarado madre del d[ic]ho difunto a consultar a diego Luis, el qual respondio de la susod[ic]ha, que dentro de nuebe dias hiria a casa del d[ic]ho fran[cis]co de robles difunto y diria lo que se abia de haser, y abiendose llegado el dia señalado, fue el susod[ic]ho a la d[ic]ha casa, a donde estaban Juntos y congregados los nombrados ariba en presensia de los quales, el d[ic]ho diego Luis leyo en su libro y hecho suertes, y les dixo a los susod[ic]hos que el dios leraahuila, asia Justisia contra el d[ic]ho difunto, y los de su casa que para desenoxarlo, le sacrificasen tres pollos de la tierra y una gallina de la misma especie, y cantidad de copal y ayunasen todos un dia y se bañasen nuebe, aseptaron los susod[ic]hos, y truxeron los d[ic]hos tres pollos, la d[ic]ha Lusía de Cordoba, y Petronilla de albarado, y maria madalena, la qual fue en compañia de d[ic]ho diego Luis, a un lugar en el campo que se llama en lengua deste d[ic]ho pue[bl]o queiaa cuquiji y enterro el susod[ic]ho, los d[ic]hos tres pollos, y quemo el copal, otro dia de mañana bolbio a casa del d[ic]ho difunto y en presensia de los susod[ic]hos hizo el sacrificio de la gallina*

*de la tierra y copal abiendola traido para el efeto la d[ic]ha Petronilla de albarado, y ayunaron y se bañaron, todos los susod[ic]hos y pagaron dos reales al d[ic]ho diego Luis (AGN-I 573, fols. 214r, 214v, 220r-v, 221r-v, 247v-248r)*

Hay también discrepancias en cuanto a las aves sacrificadas, que no pueden atribuirse al sexo del difunto ni a un letrado determinado. Había sacrificios de uno a cuatro pollos o de una gallina pintada, o ambos. Los testigos estaban acordes en que estos sacrificios se hicieron al dios del infierno, que a veces es identificado con Coquietaa y otras con Leraa Huila, ya la diosa Nohuichana. Sin embargo, por testimonios más específicos, como el siguiente y que no es el único: *declara que abra dose años que murio la d[ic]ha su suegra y que Madalena muger de P[edr]o de la queba y lorenço hijos de la d[ic]ha difunta consultaron al d[ic]ho diego Luiz e respondio con sacrificio de tres pollos de la tierra y copale al dios del ynfierno y una gallina grande pintada y copale a la diosa noguichana y ocho mañanas de baños y penitensia y que todo se puso por obra (AGN-I 572, fols. 51v-52r)* se ve que, en realidad, el sacrificio debe dividirse en pollos al dios del infierno y a Nohuichana una gallina pintada de la tierra, su ave típica.

Es más, también el lugar de los sacrificios era distinto para los pollos y la gallina. Los pollos debían sacrificarse y enterrarse en el campo y la gallina en la casa o, mejor todavía, en el mismo lugar donde expiraba el difunto. Este último sacrificio podía hacerse hasta el día siguiente, después del de los pollos, que se hacía ya al anochecer. Para el de los pollos la gente del pueblo de San Juan Sola tenía un lugar preferido:

el arroyo Quesoquasa. Un testigo lo llama camino, “que es el que dice dicho Diego Luis viene del infierno”.

Otros dioses son raras veces mencionados en relación con la muerte. Hay el siguiente caso con mención de la diosa Xonaxihulia, la mujer del demonio, alias “el del infierno”:

*declara que dentro de un dia natural que murio el d[ic]ho su suegro murio asimismo la d[ic]ha su suegra y el d[ic]ho domingo de oxeda cuñado deste declarante con consentimiento suio y de la d[ic]ha su muger consulto a domingo hernandes por mal nombre echisero del pue[bl]o de santa maria el qual hechando suertes respondio con ocho mañanas de baños y la demas penitensia acostunbrada y un ayuno de beinte y quatro oras y sacrificio de una gallina pintada de la tierra con copale en el lugar donde espiro la d[ic]ha difunta y asimesmo sacrificio de un pollo de la tierra y copale en arroyo que llaman quecoguasa ofresido al dios del ynfierno y a la diosa Xonaxihulia para que ataxasen el camino a las enfermedades y muertes y que no las enbiasen a casa de los deudos del d[ic]ho difunto y que lo aseptaron y se puso por obra y el sacrificio se executo por mano del d[ic]ho maestro y fueron conplises los susod[ic]hos y la muger del d[ic]ho domingo de oxeda (AGN-I 571, fol. 375v)*

Inserto también, in extenso, las declaraciones relacionadas con los sacrificios hechos en algunas muertes, porque, si bien algo contradictorias entre sí, contienen la descripción más pormenorizada de la forma de los sacrificios: *y este testigo sabe q[ue] abra siete u ocho años poco mas o menos que auiendoçe muerto una her[ma]na suia, y consultado algunos deudos suios, y en especial el Marido de la difunta que es un yndio llamado Baltaçar de cançeco, al dicho diego luis sobre la muerte el susodicho le señalo dia en que se juntasen en casa de*

*un yndio llamado pascual garçia, algunas perssonas asi como lo hicieron; y vino alli el dicho diego luis, estando en su casa el dicho pascual garçia, y saco tres maises y pintandolos de negro, hecho suertes muchas veces con ellos en presençia de fran[cis]ca de cordoba muger del dicho pascual garcia, y de el marido de la dicha difunta, y de gaspar de la torre, y de Joana leonor su muger, y petronilla her[nan]des y de este testigo y acauadas los suertes dijo que tal dia señalandolo auian de ayunar todo los susodichos desde la noche antes hasta que entrase la noche el dia siguiente, y que tuuiesen preuenidos para entonçes tres pollos pequeños de gallina de la tierra y cantidad de copali, hiçose assi el dia que señalo, ayunando todos, y esse dia vino el dicho diego luis como a la orasion quando iua obscuresiendo, a casa de el dicho pascual garcia, donde estauan juntos todos ayunadores, y llamo a este testigo, y al marido de la dicha difunta, y los llebo a una barranca que esta fuera del pu[eb]lo, llebando consigo los dichos tres pollos y copali y auiendo llegado a el lugar que la paresio co[n]ueniente hiço tres hoios en el suelo, inmediato el uno al otro, y hecho en cada uno de ellos pedasos de copali, y degollando cada pollo de por ssi iua rosiando aquel copali con la sangre del pollo, y puso en la voca de cada hoio un pedaso de copali ensendido, y despues de todo esto, hecho dentro de cada hoio un pollo con su caueça y serro dichos hoios con tierra diciendo estas palabras = haraste aqui un Arbol, mui grande y copado, mira que ya te e hecho este seruicio que tengas mucho cuydado, no paçen de aqui los males y trauajos a tus deudos, acauada esto se boluieron todos tres conuiene a sauer el dicho diego luis, y el marido de la dicha difunta, deste testigo a casa del dicho pascual garcia donde estauan los demas que auian ayunado la noche antes hasta aquella ora, y todos juntos se sentaron a comer y despues cada uno se boluio a su casa (AGN-I 437, fols. 70r-v).*

*dixo que lo que sabe es que abiendo se muerto su muger a este testigo abra quatro años poco mas o menos que era una yndia llamada ana maria natural del Pueblo de san françisco donde actualmente vibia el susodicho con la dicha su muger supo que una yndia llamada Juana Leonor veçina del pueblo de san Juan casada con gaspar de La torre hermana de la dicha su muger fue a casa de un yndio llamado diego Luis del barrio de santa ana a quien generalmente sabe este testigo que los indios de esta Juridiçion llaman Letrado y lo que Resulto de ir a casa del susodicho fue que hiço Juntar en casa de un yndio llamado Pascual garçia del dicho Pueblo de san françisco Primo hermano de la dicha su muger a este testigo y a la dicha Juana Leonor y a un indio llamado domingo de la Crus hermano de la dicha su muger estando en la dicha casa el dicho Pascual garçia y françisca de Cordoua su muger y maria de cordoua su hija como a las dies del dia vino el dicho diego luis y echo suertes con unos maises y despues de ellos dixo que lo q[ue] se abia de haçer por la difunta dentro de una semana señalando dia era que todos los susodichos abian de ayunar un dia natural desde la noche antes hasta que entrase la noche siguiente sin desaiunar en este tiempo y que le tubiese prebenido tres Pollos de gallina de la tierra y cantidad de copale que el bolueria el dia señalado a prima noche y que estubiesen Juntos en la dicha cassa los dichos ayunadores y llegando el dia vino el dicho diego Luis a prima noche a casa del dicho Pascual garçia donde allo a todos los susodichos como lo auia mandado y llamo a este testigo y a domingo de la crus hermano de la dicha su muger que seria como a la oraçion que iba escureçiendo y los llebo a una barranca que cae detras de la yglesia del dicho Pueblo de san françisco llebando consigo los dichos tres Pollos de la tierra y el dicho copale que auia mandado prebenir y llegando al Puesto que le Pareçio conbeniente hiço tres hoyos de una terçia de hondo cada uno inmediato el uno*

*al otro y degollando cada pollo de la tierra aparte e yba echando cantidad de copale en cada hoyo y Rosiandolo con la sangre del Pollo que auia degollado hasta que se ajusto al numero de los tres hoyos y tres pollos yba poniendo en la boca de cada hoyo cantidad de copale Rosiado con la dicha sangre y ensiendo el dicho copale deçiã siertas palabras que no pudo entender este testigo acabado de quemar el dicho copale echo dentro de cada hoyo un pollo de aquello y el copale quemado y serro los dichos hoyos y se boluio con este testigo y el dicho domingo de la crus que se hallo presente a todo lo que a declarado a casa del dicho Pascual garçia donde estaban Juntos todos los que auian ayunado abiendo escuresido mucho la noche y pasadose de por medio como un ahora y se sentaron a comer todos Juntos los que auian estado en ayunas desde la noche antes hasta aquella hora y despues se boluio cada uno a su cassa [...]*

*Preguntado que si a consultado al d[ic]ho diego Luis letrado desta Juridiçion en algunas ocaçiones que se le an ofreçido: dixo que abra ocho años que murio su padre deste confesante y fue a consultar al d[ic]ho diego Luis sobre la muerte del d[ic]ho su padre abiendo echo Primero nueve dias de Penitencia bañandose en el Rio de madrugada como se [31v] acostunbra generalmente entre todos los indios y vino el d[ic]ho diego Luis a su cassa y entrando en el oratorio en compania deste confesante echo suertes con unos maices que el susod[ic]ho traia y le Respondio a este confesante que para ataxar las enfermedades y muertes que no boluiesen otra bes a su cassa que ayunaçen todos los de la d[ic]ha cassa dos ayunos de veinte y quatro horas cada uno y despues de ellos le tubiesen Prebenidos quatro Pollos de gallina de la tierra y cantidad de copale que el bolueria y como entre ocho y nueve de la noche boluio el ultimo dia de ayuno y llebandose consigo a este confesante y los quatro Pollos de la tierra y copale salieron fuera del Pueblo a un llano que cae asia el oriente donde Paro*

*el susod[ic]ho y mandandole a este confesante que hiçiese quatro hoyos uno en Pos de otro ensima de la tierra y echase dentro de cada uno cantidad de copale en pedaços contados por el d[ic]ho diego luis le hiso que degollaçe cada Pollo de aquellos quatro y Roçiase con su sangre el copale de cada hoyo y le Pegase fuego y despues serraçe con tierra d[ic]hos hoyos y pusiese sobre cada uno un pollo de la tierra con su cabeza todo lo qual executo este confesante como se lo mando y el d[ic]ho diego luis ofreçio aquel sacrificio a quatro dioses de los de su gentilidad los quales en lengua solteca se llaman Letaaguila que quiere deçir El dios del infierno coquietaa El segundo que quiere deçir El gran señor el terçero Jonatzgi guiliyaa que quiere deçir La señora del infierno El quarto Licuicha que quiere deçir El sol, y despues se bolbio el d[ic]ho diego Luis con este confesante a su cassa y se sentaron a senar todos juntos que abia veinte y quatro que estaban en ayunas =y asimismo declara que abra seis años que se le murio una hija de doçe años de edad y abiendo Preçedido auer muerto otros tres difuntos en la d[ic]ha su cassa consulto al d[ic]ho diego Luis sobre esso auiendo echo Primero Penitencia nueve dias y el susod[ic]ho le Respondio lo q[ue] arriba quando murio el d[ic]ho su padre y abiendo echo los d[ic]hos ayunos de veinte y quatro horas se executo el sacrificio entre ambos a dos con otros quatro pollos de la tierra y cantidad de copale y lo demas y se foreçio a los d[ic]hos quatro dioses y esto Responde (AGN-I 584, fols. 33r-v, 31r-v)*

En estas declaraciones se mencionan, pues, más deidades que las acostumbradas y bien pudiera ser que la cantidad variable de pollos esté en relación con las suertes que se echaron por el letrado o con el resultado de las cuentas en su libro y que entonces el sacrificio de los pollos se hiciera en realidad también a otros dioses aparte del “dios

del infierno” (sea éste Leraa Huila o Coquietaa). Las ofrendas de velas en la iglesia no pertenecieron al ritual funerario indígena pagano y las contadisimas alusiones a ellas parecen casos extravagantes. La finalidad primordial de todos estos sacrificios era preventiva y para aplacar a los dioses enojados que hacían justicia. Mediante ellos se quiso atajar el camino de las muertes y enfermedades como es la expresión más o menos constante en las declaraciones. Otras manifiestan que se hicieron para cerrar la sepultura, lo que pudiera implicar la idea de un temor de que los muertos, en forma de espíritus, espantasen a los supervivientes. Similar a esta idea, pero ya más impregnada de conceptos cristianos, es la de que se hicieron los sacrificios por el descanso del alma del difunto, asociándose esta última idea con preferencia al sacrificio de la gallina a Nohuichana, pero subsistiendo el concepto fundamental preventivo en las ofrendas de los pollos al dios del infierno.

La dualidad de dos metafísicas en la mente de los indígenas de la región de Sola a mediados del siglo XVII, y de la cual ya antes se hizo mención, no se limitaba al concepto de descanso del alma, porque al mismo tiempo se pedían al sacerdote católico los responsorios del ritual romano, sujetando estos últimos, cierto es, al clásico ciclo mortuario indígena de 9 días, como se atestigua con esta referencia:

*declara que le parese que abra dose años que murio el d[ic]ho Baltasar su suegro y su padre deste declarante que a la sason estaba todabia enfermo le dixo a este declarante que consultase al d[ic]ho diego luiz sobre la d[ic]ha muerte y abiendolo hecho y el d[ic]ho diego luiz echado suertes y leído en su libro le respondio que se*



*bañase nueve días el y su muger y en ese tiempo no se juntase con la d[ic]ha su muger y que lo demas no le podia desir que biniesen de preguntarselo gaspar de la torre y Baltasar Lopez primos del d[ic]ho difunto que solamente cumplidos los d[ic]hos nueve días mandase desir un responso por el d[ic]ho difunto y que lo puso por obra este declarante y su muger (AGN-I 571, fols. 375r-v)*

Otro curioso testimonio relacionado con la intervención de los dioses en la muerte de los soltecos y el limitado radio geográfico de acción de aquellos, se palpa, finalmente, en esta otra declaración:

*declara que en la muerte del d[ic]ho su segundo marido consulto a esteban de aquino del d[ic]ho pue[bl]o de san Joan sobre la d[ic]ha muerte el qual echando suertes respondio que por aver muerto el susod[ic]ho en el pue[bl]o de santiago de teosaqualco lexos desta Juridision no abia nesidad de ataxar el camino a las enfermedades y muertes que se bañase solamente esta declarante nueve mañanas en el rrio y con eso bastaba y que lo creio y puso por obra (AGN-I 571, fol. 372r)*

### *Enfermedades*

Conexas con, y precursoras de, la muerte son las enfermedades. En éstas, como en aquélla, los dioses hacen justicia a los hombres y, por lo tanto, para curarlas debe implorarse la ayuda del dios que las mandó. Si en las prácticas rituales de la agricultura, caza y pesca, nacimiento y muerte, se acudía a los letrados para saber lo que se debía hacer a pesar de que en estos casos las prácticas ya eran tipificadas y sabidas de antemano, por lo cual muchos las hicieron hasta sin hacer consultas, guiados sólo por la tradición, en las enfermedades el hombre común y

corriente no podía conocer al dios castigador, conocimiento reservado al letrado quien sabía también los sacrificios correspondientes.

Como la enfermedad es únicamente accidental en la vida y no un fenómeno tan rígido como la muerte y el nacimiento, también las costumbres rituales son menos rígidas y no permiten reconocer un patrón general susceptible a variaciones explicables. El ritual en las enfermedades parece, pues, altamente condicionado por el resultado de las suertes echadas por los letrados, quienes con ellas pronosticaban también la muerte.

Otro obstáculo más para llegar al conocimiento del ritual terapéutico lo constituye el hecho de que casi nunca se nos especifica una enfermedad concreta y tenemos que habérmolas tan sólo con expresiones vagas como “en una enfermedad” o “cuando se enfermó la mujer de este declarante”.

Al analizar todas las referencias tocantes a enfermedades sólo se descubre una constancia aparente: la atribución de accidentes, como pies quebrados, espinas en los ojos, manos cortadas, al dios del rayo, Losio, cuyo enojo se había provocado por no habersele propiciado mediante sus sacrificios de la cosecha. Es entonces cuando se le aplaca con el sacrificio de una gallina (negra), baños y candelas.

Otras deidades que frecuentemente se citan en casos de enfermedades son Nohuichana, Coquelaa, Leraa Huila y Coquietaa. También pueden intervenir en una sola enfermedad varios dioses como se echa de ver en los siguientes ejemplos:

*declara que abra siete años que enfermo una hija suia y consulto al d[ic]ho diego Luis sobre la d[ic]ha enfermedad y echando suertes le respondió que el sol y el dios del ynfierno y la diosa noguichana asian Justisia y que para que sanase la d[ic]ha su hija le sacrificase una gallina pintada de la tierra con copale y ysiese los baños y penitensia acostunbrada y con heso sanaria y que lo puso por obra conplise la d[ic]ha su muger y se executo el sacrificio por mano del d[ic]ho maestro [...]*

*declara que a su parecer abra dies años que estubo enfermo este declarante y el d[ic]ho su suegro y la d[ic]ha su muger consultaron a domingo Echisero del pue[bl]o de santa maria sobre la d[ic]ha enfermedad el qual echando suertes dixo que el dios Coquelaa y el dios trese asian Justisia contra el enfermo y que para aplacar los sacrificasen al d[ic]ho Coquelaa una gallina blanca de la tierra con copale en la forma acostunbrada y ysiesen asimesmo los baños y demas penitensia y que en sanando el enfermo llebase tres candelas a la yglesia tal dia que gobernaba el dios trese que aseptaron y lo pusieron por obra y se executo el sacrificio por mano del d[ic]ho maestro (AGN-I 571, fols. 376r, 381r)*

El mismo dios Trece (Leraaquichino), aunque no siempre referido específicamente, parece que era considerado como causante de enfermedades, porque muchas veces se recetó una ofrenda de trece candelas, si bien esta cantidad de velas, repartidas en todos los altares de la iglesia, se hacía también en “honor de sus trece dioses”. Es a veces realmente difícil comprender el significado exacto de una ofrenda de esta índole con trece candelas o trece pedazos de copal.

Los dos flamantes dioses de la medicina, mencionados por Diego Luis, no aparecen -salvo una excepción- en las citas de casos concretos de enfermedades, ni como causantes de ellas ni para curarlas.

En general, los sacrificios consisten en la forma que ya se ha visto siempre: sacrificios de gallinas, baños rituales, y candelas, los últimos dos en cantidad variable.

Los sacrificios estaban además sujetos a dos modalidades: o debían hacerse de inmediato (o el día apropiado para ello, señalado por el letrado) o como promesa de hacerse después, una vez curada la enfermedad. Si el enfermo se moría antes, sencillamente no se había cumplido la promesa.

Como ejemplo del ritual médico citaré a continuación un caso de consulta y respuesta, así como algunos otros de más prolijidad:

*asimesmo declara que de ai a çinco meses enfermo su hija de mal de ojos y frios y calenturas y la d[ic]ha su hermana embio a llamar al d[ic]ho diego Luiz para consultarlo en la d[ic]ha enfermedad y abiendo benido y Respondido lo que auia de haçer salio la susod[ic]ha al Patio donde allo a este declarante y le dixo q[ue] Para que sanase su hija deçia diego Luiz que Prebiniese dos gallinas de la tierra la una para ofreçer al Rayo y la otra a la muerte y treçe candelas para llebar a la igleçia y si queria oyr al d[ic]ho diego Luiz entrase en la sala que alli estaba y abiendo entrado y hablado con el susod[ic]ho le Respondio q[ue] porque quando cortaba los elotes de su milpa no ofrendaba al Rayo y tambien porq[ue] no auia acudido a la muerte Por esso padeçia aquella enfermedad su hija y q[ue] Podria ser q[ue] se muriese de ella que Prometiese ofreçer una gallina al Rayo y otra a la muerte y treçe*

*Candelas Por los treçe dioses y con esso quiças sanaria la criatura señalando el dia que se a auian de ofreçer candelas en la igleçia y que el auisaria quando se auian de asçer las d[ic]has gallinas y este declarante aseto lo uno [roto] otro y en quanto a las candelas ofrendo en la igleçia del Pueblo de santa maria çinco Por no auer mas y en lugar de las ocho en cumplimiento de treçe ofrendo dos Reales y ablando con el d[ic]ho diego luis este declarante le dio a entender el susod[ic]ho que consultase a domingo hernandes Por mal nombre hechisero letrado del Pue[bl]o de santa maria y entonces supo este declarante q[ue] el susod[ic]ho entendia de esa facultad y de ai quatro dias auiendo ido al Pueblo de santa maria fue a cassa del d[ic]ho domingo y le hiso Relaçion de la enfermedad de la d[ic]ha su hija y le Rogo le dixese con que sanaria y el susod[ic]ho a los Prinçipios Reuso q[ue] este declarante supiese el ofiçio que usaba y por deçirle que no temiese q[ue] todos eran indios y que el no lo auia de desir a nadie ni descubrir lo q[ue] le dixese entonces vino en ello y abrio una Petaquilla y saco de ella una cartapaçio o quaderno escrito de mano y Reboluiendolo y leyendo en el le dixo a este declarante que Para que sanase su hija de la enfermedad que tenia Prometiese sacrificar una gallina de la tierra a el dios que en lengua de aqui se llama lira gueça y en Romance quiere desir El dios de la mediçina o que cura las enfermedades y este declarante aseto el haçer la d[ic]ha Promesa y el susod[ic]ho le Respondio que Por entonces no era tiempo de executarla y que bolbiese de ai a quarenta dias y q[ue] entonces le diria lo que auia de haçer vino en ello este declarante Pero viendo que ambos letrados le consejaban que sacrificase gallinas de la tierra y que esso no era bueno mudo de Pareser y nunca mas bolbio a uer al uno ni al otro sino q[ue] dixo a dios la enfermedad de la d[ic]ha su hija y mediante eso sano (AGN-I 457, fol. 50r-v)*

*asimesmo declara que por auer oido desir que graçia india del Pueblo de san Juan muger de miguel martin es entendida en el ofiçio del d[ic]ho diego luis la Consulte dos beses abra dos años sobre la Enfermedad de una nieta suia y la susod[ic]ha le Respondio q[ue] si queria q[ue] sanase la d[ic]ha su nieta la una bes Prometiese sacrificar Una gallina a la diosa nohuichana y copale Roçiado con su sangre y quemado y despues llebaçe candelas a la igleçia y aseto este declarante y la d[ic]ha graçia vino a su cassa a executar el sacrificio y la otra bes le dixo que tal dia señalandolo en q[ue] gouernaba la d[ic]ha dios ofreçiere candelas en la igleçia Por la salud de la d[ic]ha su hija y que lo aseto y Reso por obra [...]*

*consulto al susod[ic]ho en una enfermedad que tubo dies y seis años ha y le Respondio echando suertes Primero que para sanar de aquella enfermedad Prometiese ayunar tres dias no comiendo en cada uno hasta cumplidas las veinte y quatro horas y hisiese Penitençia bañandose de madrugada en el Rio y despues sacrificase cada dia de ayuno de los dos Primeros un pollo de la tierra con cantidad de copale Roçiado con su sangre y quemando despues el d[ic]ho copale y el ultimo dia sacrificase un Perrillo con copale de la mesma manera que los Pollos de la tierra ofreçiendo todo aquel sacrificio al dios del infierno Porque le diese salud aseto esta declarante y hiso la Promesa y auiendo sanado de aquella enfermedad quiso Poner por obra el d[ic]ho sacrificio y Prebiniendo los Pollos Perrillo y Copale auiso al d[ic]ho Esteban El qual mando a ana maria su muger que fuese en compania desta declarante tres beses en los d[ic]hos tres dias de ayuno y Penitençia a executar el d[ic]ho sacrificio a un arroyo seco que cae junto al d[ic]ho Pue[bl]o de san Joan que en esta lengua se llama queco quaça y se Puso Por obra como lo mando [...]*

*Primeramente declaro que abra quatro años poco mas o menos que enfermo Un hijo suio y Viniendo Diego Luis indio Preso en la carsel eclesiastica a uer a este Confesante y biendo que estaua su hijo malo le dixo q[ue] el lo curaria y aseto la Promesa y el d[ic]ho diego luis abriendo la palma de la mano hiso siertas quantas en las Rayas naturales y despues le dixo a este declarante que de alli a quinze dias le tubiesen aperserbida una gallina de la tierra y cantidad de copale y que esse dia bolueria y llegado tal dia antes de Rayar el sol vino a la d[ic]ha cassa donde estaua apersebida la d[ic]ha gallina y copale y mando a este confesante que hisiese Pedaços del copale y el d[ic]ho diego luis contando dos o tres beses aparto treçe Pedaços y los echo en un tiesto que alli estaua con lumbre y assi que enpeso a salir el umo de d[ic]ho copale ablo siertas Palabras tan baxo que no las Pudo entender este Confesante y degollo la d[ic]ha gallina de la tierra y Rosio el Patio con su sangre y le mando que aquella ora llebase siete candelas a la igleçia y las ofresiese en todos los altares ensindiendo la una sola en el altar mayor y que con esso sanaria su hija hiso- lo asi este Confesante y dentro de tres semanas se murio la d[ic]ha su hija (AGN-I 456, fols. 543v-544r, 544v, 568v-569r)*

Aunque podemos suponer que para curar las enfermedades se aplicaban igualmente procedimientos y medicinas caseros, los documentos a nuestro alcance no revelan en absoluto nada de esto. Sólo nos dicen lo que en este capítulo se expuso.

### *Agricultura*

Para el campesino indígena era el sustento de tanta importancia como las fases principales de la vida. De ahí que extendiera sus prác-

ticas religiosas también a la agricultura. En ellas, sin embargo, se presenta un fenómeno algo curioso: no había ritos de plantío o siembra. Los dioses, ciertamente, intervenían desde antes de la cosecha, pero no requerían culto alguno sino hasta la cosecha misma, y entonces únicamente en vía de agradecimiento.

Sólo cuando había sequías, y con ellas el peligro de que no se lograse la cosecha, se imploraba la ayuda del dios de las lluvias o del rayo, Losio. La rogativa consistía en ofrendar al dios el sacrificio de una gallina negra de la tierra, o en la simple promesa de hacerlo si lloviera.

En lo que toca al ritual propio de la cosecha del maíz, ya indiqué antes la -por lo menos para nosotros- confusión acerca del dios a quien en esa ocasión debería rendirse culto: si a Losuqui, dios del maíz, o al del rayo, Losio. Cité también las palabras de Diego Luis, nuestra autoridad máxima, y que son decisivas en el sentido de que los primeros elotes debían cortarse el día que gobernaba el dios Losuqui, con el culto respectivo. A mayor abundamiento, siéndole leída su declaración algunos días después de haberla rendido, volvió a ratificarla en todos sus puntos. En cambio, los demás testigos, excepción hecha de dos, estaban unánimemente de acuerdo en que se hacía la ofrenda al dios Losio. Los dos testigos excepcionales, marido y mujer, mencionan el nombre del dios del maíz, pero al parecer sin darse cuenta de ello, como se ve por la declaración del marido:

*declara que por aber oydo desir en la Juridision desde que que [sic] bibe en ella que el dia que gobierna el dios de los Raios en ese dia cortan los primeros Elotes de la*

*milpa abra siete ocho años poco mas o menos que consulto al d[ic]ho diego luis una bes sobre ese articulo y le respondio que de ay a tres dias era día bueno para cortar los primeros Elotes porque gobernaba el dios Luçuqui y que buscasse una gallina negra de la tierra para ofresersela al d[ic]ho dios y se bañase tres mañanas en el Rio y en tres dias no se Juntase con su muger y que asepto todo lo d[ic]ho y lo creio y lo puso por obra menos el sacrificio de la gallina de la tierra que por aber cresido el Rio no pudo pasar el d[ic]ho diego luis a casa deste declarante a ejecutarlo (AGN-I 572, fol. 49v).*

Esta confusión llegó hasta la misma casa de Diego Luis. Le vimos expresar claramente que, al consultarle sus hijos sobre el particular, les indicaba que debían cortar los primeros elotes el día que gobernaba el dios del maiz. En cambio, ellos, en sus respectivas declaraciones, manifiestan que era cuando gobernaba el dios del rayo:

*dixo que es berdad que desde que se sabe acordar que a sembrado mais siempre a consultado a su padre sobre que le declare qual sera buen dia Para cortar los Primeros elotes y lo mesmo en las sementeras de chile que a echo Para cortar el primer chile y el d[ic]ho su padre echando suertes le señala el dia y manda que esse tenga Prebenida una gallina de la tierra y copale y llegandose el d[ic]ho dia ba el d[ic]ho su padre a su cassa de mañana y en el patio haçe Poner unas braças de lumbre y en ellas quema el copale y en saliendo el Umo deguella la d[ic]ha gallina y Riega el patio con su sangre meneando los Labios mui quedo Sin Poderse entender lo que dise mas de que aquello ofresse al dios de los Rayos Por aberse dado bien la milpa de mais o chile y que despues manda llebar ofrenda a la igleçia con una o dos o mas Candelas y asi se haçe (AGN-I 456, fol. 593v).*

Para no tener que hacer en lo siguiente salvedades a cada cita textual y como el objeto del presente estudio es referir las creencias de los soltecos por los años de 1650 y no el de hacer una crítica de lo que debían de haber sido según un posible canon anterior y prehispánico, acepto, pues, que los primeros elotes se cortaban el día que gobernaba el dios del rayo y a quien se hacían los sacrificios correspondientes; creencia, como tal en boga, basada en la costumbre regional tradicional y sostenida además por muchos de los letrados que entonces vivían, contándose, según los testigos, entre éstos, también el propio Diego Luis. En el caso de la cosecha del chile ya no existe el dilema de una posible confusión o sustitución de una deidad por otra, ya que el mismo Diego Luis está de acuerdo con todos los demás declarantes que esta planta, tan esencial en la alimentación indígena, se regía por el dios Losio.

Según el ritual, los primeros elotes debían cortarse un día de los gobernados por el dios Losio. Esta regla fija debe haber traído consigo que toda la gente saliera el mismo día (o, en último caso, a intervalos de 13 días, según fuera la verdadera situación agrícola de cada milpa) a cortar, como efectivamente un testigo nos lo da a entender cuando dice: “Porque luego corre la voz entre todos del día que ha de ser”.

Otro testigo, aunque confundiendo lamentablemente los colores de las gallinas sacrificadas, nos describe la ceremonia de la primera comida de los elotes nuevos en forma amplia y plástica:



*quando muere alguna perssona, la gallina que para los Ritos se mata a de ser pintada, y quando acauan de coger la grana a de ser negra, y quando cortan los primeros helotes de la milpa a de ser blanca, para lo qual tres dias antes an de ayunar y bañarse de noche, tres vezes y despues cortan cantidad de helotes y los queçen en una olla, y cosidos cogen dos o tres con un poco de copali, y degollando la gallina de la tierra blanca, Rosian con la sangre helotes, y copali, y quitan la oja de los helotes, y se los comen, cosiendo la gallina con Agua sola sin sal ni chile, ni otra cosa, la comen assi con tortillas untadas de frijoles cosidos sin sal ni chile, ni otra cosa, y al Rosiar los dichos helotes con la sangre, dicen estas palabras = para el mais, para los Rayos, para los sueños, para los Brujos (AGN-I 437, fol. 70r).*

En realidad, la guajolota sacrificada debía ser negra como lo dicen los demás testigos cuando especifican el color. Se sacrificaba en la casa el mismo día en que se recogieran los primeros elotes, aunque algunos hacían este sacrificio en el campo. Según varios declarantes, los elotes cocidos, junto con una vela, se llevaban luego a la iglesia en agradecimiento de la buena cosecha. Algunos testigos discrepan de la cantidad de velas aumentándolas a dos o tres; pero por regla general sólo era una. Asimismo, tuvieron que repetirse tres o cuatro veces los baños de rigor con su abstención sexual conexas; estos baños se tomaban con anticipación al día señalado, aunque podía ocurrir que se practicaran con posterioridad.

Como los sacrificios de animales eran hechos casi siempre por mano de un letrado, los soltecos, cuando no consultaban a uno de ellos y apegándose sólo a la costumbre general, sencillamente no sa-

crificaban ninguno (como lo hicieron también en ocasiones cuando no disponían de una guajolota apropiada), y únicamente ejecutaban las demás partes del ritual.

Una variante especial de las costumbres cosecheras en el cercano pueblo de San Sebastián (Fustes) podrá verse en la declaración de Lucas Méndez que se insertará íntegramente en el capítulo siguiente dedicado a caza y pesca.

Para las cosechas de chile y maíz se procedió en forma análoga con las mismas pequeñas variaciones de velas ofrecidas, según consta en muchas declaraciones de las cuales escojo, como muestra típica, una:

*declaro que dies años ofresio en la yglesia los primeros chiles con una candela de sera al dios Losio en la forma que tiene d[ic]ho en los elotes – y declaro que quatro beses llebo a ofreser las primisias del anis a la yglesia en la misma forma (AGN-I 573, fol. 223v).*

De la regla general de no hacer un rito especial al sembrar, únicamente se exceptúa el cultivo de los nopales. Estos se cultivaron para obtener después la grana con el fin de industrializarla en tintes, práctica que sobrevivió en la región de Sola hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando se extinguió por la introducción de colorantes químicos. La multitud de testimonios sobre el particular es un indicio de que el cultivo de la grana era muy general entre la gente de la región.

Estos plantíos de nopales constituían, pues, en realidad, no un elemento básico del régimen alimenticio indígena, sino más bien cultivos industriales con un provecho comercial, pero no de sustento directo.

Consecuentemente no estaban bajo la intervención de las deidades netamente agrícolas, del maíz y del rayo, sino del dios de las riquezas, Coqueelaa.

El ritual, tanto al asemillar la nopalera, como al coger la grana, era el mismo: sacrificar una gallina blanca de la tierra al dios Coqueelaa en el día que gobernaba, tomar los baños acostumbrados (casi siempre tres, aunque hubo también casos de cuatro) y ofrendas de velas (1, 3, o 4).

La única diferencia fundamental parece haber sido que en el rito inicial el sacrificio de la guajolota tuvo que hacerse en el lugar donde se iba a plantar la nueva nopalera, y en el de la cosecha, en la casa del propietario.

El inicial pudo adquirir la forma de simple promesa, sujeta al resultado de la cosecha, como se desprende de la declaración que sigue:

*declara que abra seis años que consulto al d[ic]ho diego luis sobre asemillar su nopalera y esto fue con consentimiento de la d[ic]ha Clara su muger y le respondió el susod[ic]ho hechando suertes que para que se le diese bien la grana prometiese sacrificar al dios Coqueelaa una gallina Blanca de la tierra y con heso tendría buena cosecha y que de presente se bañase tres mañanas en tres dias no se juntase con su muger y que lo asepto y hiso la d[ic]ha promesa y puso por obra los d[ic]hos baños y por no abersele dado la grana no sacrificio la d[ic]ha gallina (AGN-I 572, fol. 52r).*

[Son declaraciones enteras].

### *Caza y pesca*

Otras importantes actividades de los soltecos, sujetas a estrictas observaciones religiosas rituales, eran la caza y la pesca. La utilidad práctica de ambas era limitada, si bien los pescados y venados debieron constituir un cambio apreciado en el régimen alimenticio; tenían más bien el carácter de nuestro deporte moderno y de diversión. La intervención divina, sin embargo, se buscaba para el aspecto práctico: coger muchos venados y truchas y que se evitaran accidentes o enfermedades.

En los capítulos anteriores he puesto primero las reglas generales del ritual respectivo, como se revelan a través del total de las declaraciones procesales, ilustrándolas en seguida con ejemplos típicos o divergentes entresacados de las mismas. Deseo invertir ahora este orden y poner primero in extenso algunas delcaraciones de cazadores y pescadores, ya que ellas constituyen la descripción más vívida, concreta y plástica que poseemos de una fase determinada en la vida indígena de Sola, apegada a un ritual propio. Después ya será fácil descubrir el patrón inherente a que se apegaron las costumbres de caza y pesca; restará únicamente señalar diferencias que resultan de las afirmaciones de otros testigos menos importantes.

Como estas declaraciones a veces encierran también referencias a otros aspectos, servirán a la vez para reforzar y recordar lo dicho en los capítulos anteriores.

[Véase AGN, Inquisición, Vol. 572, fols. 54v-59r; Vol. 571, fols. 392v-394v, 398r-404v]<sup>131</sup>

Tanto en la caza como en la pesca se perfila de inmediato una nota de carácter festivo-comunal: fueron organizadas y llevadas a cabo en grupos menores y mayores. Se podían hacer, o por el gremio de los cantores de la iglesia, barrios, pueblos, o por toda la jurisdicción con la intervención de los caciques y gobernadores. Aparte de estas grandes cazas y pescas había también, naturalmente, las individuales hechas por cada campesino cuando le plugiera y -si cabe la expresión- por cazadores profesionales.

En la caza se observa el siguiente esquema: debía salirse un día gobernado por el dios Niyoa (cuatro testigos mencionaron también como día de partida uno gobernado por el dios del infierno y dos de estos testigos llegan aun a afirmar: “el día siguiente que gobernaba el dios Niyoa y el dios del infierno”, y “que es el día que gobierna el dios Niyoa y el dios del infierno”, lo que parece inconsecuente en un sistema calendárico donde cada día quedaba regido por una sola deidad), con uno o tres días de baños anteriores y abstención sexual; podía haber habido también un día de ayuno. Asimismo, se solía hacer una promesa acompañada con ofrenda de una candela, y ocho, nueve o trece pedazos de copal al dios Nosana quiataa, que se cumplía una vez cobrada la pieza. Traído el venado muerto al pueblo por quien

<sup>131</sup> MRO: Berlin publicó declaraciones enteras. En el tomo II se encuentran las transcripciones.

lo cogiera, se le echaba pulque en la boca, se le sahumaba la cabeza con copal encendiéndosele a la vez una candela. Parte de los lomos de adentro había de comerse cruda. No debía derramarse el caldo, ni ningún perro debía de comer de la carne porque, si así sucedía, el cazador ya no cogería jamás ningún otro venado.

Las grandes pescas de toda la jurisdicción se hacían durante la cuaresma, ya que es la época en la cual, de acuerdo con las prescripciones católicas, la abstención de carne es obligatoria. A pesar de llevarse a cabo, pues, para cumplir con un precepto cristiano, el ritual para estas pescas no podía ser más pagano: se iniciaba con una colecta de velas recogidas en todos los barrios y después la comunidad se iba al río de Juchiatengo para hacer sus pescas acompañándoles en esta empresa máxima, casi siempre, el mismo Diego Luis. Durante el camino se buscaba copal en los árboles que los tuviesen. Llegados a Juchiatengo se dividían las candelas ofrendándose una parte en la iglesia del lugar, en el altar mayor, frente a la imagen de San Pedro. La otra mitad era llevada río más abajo y nuevamente dividida. Una parte de esta nueva división se encendía ante una piedra en forma de pez llamada Quelelaa, y el resto a la orilla de las honduras del río donde realmente se pescara, en honor del dios Nosanaguela. Practicadas ya estas ceremonias en la mañana, se empezaba a pescar y, contrariamente a lo acostumbrado en la caza, ya no había ningún ritual especial de agradecimiento, ni tampoco penitencia de baños rituales, etcétera. Por lo menos ninguna de las declaraciones referentes a pescas hace alusión a

ellas. Así como tampoco se dice que las pescas se habían de hacer un día determinado, gobernado por alguna deidad.

Ciertas palabras más o menos rituales que se solían decir en estas ocasiones son referidas por dos de los testigos: “Venimos a tu presencia humildemente para que seas servido de damos ventura, que pesquemos truchas y para eso te ofrecemos estas candelas y copal” (AGN, Inquisición, Vol. 437, fol. 69r). “Sea servido el dios Nosanaguela y el Sol de que cojamos muchas truchas” (AGN, Inquisición, Vol. 571, fol. 370r).

Estaban de acuerdo también todos los testigos en que el culto se rendía a Nosanaguela. Sólo Diego Luis en su gran declaración del 22 de febrero de 1654, pretendió que fuera para Nohuichana, lo que estaría en consonancia con la definición que él mismo dio al describir las trece deidades.

Aunque las noticias sobre pescas individuales son exiguas, parece que éstas se ajustaban más o menos al mismo modelo.

### *Asuntos varios*

En los capítulos anteriores hemos visto cómo los soltecos de mediados del siglo XVII practicaron ritos paganos en los acontecimientos de mayor importancia para ellos. En sus intervenciones, el panteón pagano no se limitaba, empero, a estos momentos mayores de la vida, sino que podía actuar también en los menores, como se colige por ocasionales referencias en los documentos. Sin embargo, estas citas son

pocas y demuestran la reducida importancia de tales intervenciones; por lo tanto, podemos tratarlas todas en un solo capítulo.

Con cierta frecuencia, los robos y pérdidas se relacionaban también con la intervención divina. Así, un herrero acudió a todos los letrados de la jurisdicción para encontrar ocho pesos que se le habían perdido. Algunos de ellos achacaron el robo a una mujer del pueblo, pero otro afirmó que “los brujos habían hurtado y escondido el dicho dinero” y “porque el dicho Marcos había prometido degollar una gallina de la tierra y rociar la sangre para los dichos brujos, ellos le volverían el dicho dinero, y que volviendo a su casa con esta respuesta el dicho Marcos pareció el dicho dinero en una caja suya” (AGN, Inquisición, Vol. 437, fol. 84r-v). En una de las varias declaraciones del propio Marcos Ruiz sobre el particular, y que no coinciden entre sí con las de otros testigos, hace una referencia muy interesante a otra práctica indígena cuando dice:

*el dia siguiente por la mañana Vino a su casa el dicho pedro luis y le dixo al dicho marcos que auia bebido una beuida de indios que llaman en mexicano toloatzi o peyote que usan los indi[83v]os u diesen ellos que quando quieren saber alguna cosa que ynoran o descubrir algun hurto Vebiendo la d[ic]ha beuida saben lo que quieren y que el d[ic]ho Pedro luis lo auia bebido para descubrir quien hurto el dicho dinero y llebo al susod[ic]ho a casa de un indio llamado diego Luis que autualmente esta preso en la carsel eclesiastica que alli estaua el dinero que le hurtaron y auiendo llegado los dos a la dicha cassa y estando detras de ella el dicho pedro luis Parese que de Repente perdio el Juicio y se le ençendio el Rostro y enpeso ablar disparates y*

*este testigo oyo Ruido en la cassa como que se [e]stauan emborrachando y no entro dentro sino que de alli se boluieron los dos y el dia siguiente paresio el dinero en una caxa suia (AGN-I 437, fol. 83r).*

Como en este caso se requería un sacrificio, se comprende que aquí los brujos no eran personas humanas sino deidades.

En otros casos de pérdidas el sacrificio se podía hacer de inmediato o quedaba únicamente como promesa, para hacerse una vez recuperado lo perdido.

También se consultaba a los letrados en casos de sueños o cantos de aves agoreras, de preferencia el tecolote. De estos casos de sueños hay varios testimonios y reproducimos dos, así como el punto de vista de Diego Luis:

*declara que en la muerte del d[ic]ho su segundo marido consulto a esteban de aquino del d[ic]ho pue[bl]o de san Joan sobre la d[ic]ha muerte el qual echando suertes respondio que por aver muerto el susod[ic]ho en el pue[bl]o de santiago de teosaqualco lexos desta Juridision no abia nesesidad de ataxar el camino a las enfermedades y muertes que se bañase solamente esta declarante nuebe mañanas en el rrio y con eso bastaba y que lo creio y puso por obra [...]*

*y asimesmo sabe y a visto q[ue] el d[ic]ho su Padre quando an de llebar alguna ofrenda a la igleçia algunas o algunas Personas de su familia por las nesesidades que tienen Viendo su libro señala dia bueno y la cantidad de candelas que an de ofreçer y se haçe asi como lo dise y quando duda alguna cossa el d[ic]ho su padre se lo ba a preguntar al d[ic]ho diego luis como es el declarar los sueños y q[ue] en uno que tubo este declarante y se lo manifestó a su padre y el susod[ic]ho fue al d[ic]ho diego luis a*

*comunicarselo El qual le Respondio que el sueño significaua que se auia de morir un hijo deste declarante porque asi lo tenia dispuesto el dios treçe y que Para aplacarlo tal dia señalandolo ofreçiese treçe Candelas en todos los altares de la igleçia de su pue[bl]o en Reberençia del d[ic]ho dios y el d[ic]ho su padre truxo esta Respuesta a este declarante el qual el tal dia ofreçio las d[ic]has candelas como se le ordeno (AGN-I 456, fols. 575r-v)*

*y asimesmo lo an consultado dibersas beses sobre sueños y cantos de paxaros y animales agoreros y sobre enfermedades q[ue] an tenido los d[ic]hos sus hijos y nietos y este Confesante segun el conputo el dios que Reynaua el dia o noche del tal canto o sueño que ordinariamente suele ser el dios de los bruxos les declara el suseso y que Para escusarlo si es malo lleben candelas a la igleçia y las ofrescan el dia q[ue] le señala y si cae en aquel dia el dios treçe que ofrescan en todos los altares por todos los dioses y si cae en esse dia la diosa que en su lengua se llama nohuichana a que ofrescan en el altar de la Virgen en Reberençia de esta diosa y lo mesmo es en declararles el suseso de sus enfermedades y los susod[ic]hos lo ponen Por obra como se lo manda; (AGN-I 437, fols. 90r-v)*

Existen también declaraciones que revelan que los soltecos consultaban igualmente los siguientes casos a sus letrados y que ellos contestaban estas consultas recomendando los sacrificios acostumbrados: para recuperar terrenos perdidos; por las avenidas de los ríos; para hacer viajes; para salir de la prisión; para que pariesen las yeguas.

Finalmente, en las grandes declaraciones de Diego Luis hechas en febrero de 1654, al enumerar los nombres de sus clientes y los



motivos de consulta, indica también los siguientes casos de motivos excepcionales:

*Cristobal, tequitlato*, sobre el día bueno para empezar una casa. Rafael, zapatero, lo consultó sobre adquirir dineros y cómo los alcanzaría.

*Melchora Andrea*, sobre llevar limosna a la iglesia después del casamiento de un hijo suyo.

*Un indio llamado Marcos Ruiz, organista*, le consultó qué día sería bueno para mandar decir una misa a Santa Cecilia y este confesante, según el cómputo que hizo, le señaló el día que halló en su ciencia ser bueno para mandar decir la dicha misa, y asimismo otro indio llamado Marcos García lo consultó por haber estado enfermo le declarase qué día sería bueno para venir a encender candelas en la iglesia del dicho pueblo de San Francisco.

# 5

## La investigación del obispo fray Ángel Maldonado en la Sierra Norte<sup>132</sup>

MICHEL R. OUDIJK

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

Con la investigación sobre los llamados “mártires” de Cajonos todavía en marcha, llegó el nuevo obispo de Oaxaca, fray Ángel Maldonado, a la ciudad de Antequera en julio de 1702.<sup>133</sup> Casi de inmediato hizo una extensa visita a la Sierra Norte, donde encontró una situación preocupante, pues pueblos enteros continuaban las prácticas de ceremonias no ortodoxas y la presencia de especialistas de rituales mesoamericanos en todas las comunidades. Aparentemente, su conclusión era que había demasiado pocos religiosos en la región para observar y controlar las prácticas indígenas, razón por la que propuso una división de los 6 curatos existentes a 18. Aunque no he encontrado la primera propuesta para esta división, el 5 de marzo de

<sup>132</sup> Para discusiones y estudios anteriores de la investigación de Maldonado, así como de la información y materiales que recogió durante su investigación, véase Alcina Franch (1993, 1998), Miller (1991, 1998), Tavárez (2004, 2006, 2012) y Lind (2015).

<sup>133</sup> Respecto al caso de los mártires de Cajonos, véase Piazza (2008). El previo obispo, Manuel Plácido de Quirós de Porras, había fallecido el 9 de marzo de 1699 y su posición quedó sin ocupar hasta el 21 de julio del siguiente año (AGI, MP-Bulas breves 211), cuando fray Maldonado fue instalado. Su nombramiento fue confirmado por el rey el 20 de noviembre de 1700 (AGI, Contratación 5790, L. 3, f. 330-331), pero que no fue hasta julio de 1701 que estaba listo para viajar a la Nueva España (AGI, Contratación 5460, N. 2, R. 19).

1703, el virrey contestó al obispo que, para tal grave observación con consecuencias tan drásticas, sería necesario formar una

información con su número bastante de testigos los más a propósito que hallare formando autos distintos y en cauderno separado sobre cada curato de los que pretende dividir citando para ellas al cura colado que lo posee y que espongan los testigos con toda individualidad las causas y motivos que representa el R[e]verendo obispo concurre en cada uno de distancia y fragosidad del camino y número de feligreses de que se compone (AGI, México 882, f. 22r).

Durante un mes, del 16 de abril hasta el 16 de mayo de 1703, el obispo hizo precisamente esto; formar un reporte argumentado con la propuesta de una división de los curatos existentes en la Sierra Norte.

La región estaba dividida en 6 curatos: Villa Alta, Juquila, San Francisco Cajonos, Choapa, Totontepec y Quezaltepec. En cada uno de estos vivían un cura colado<sup>134</sup> con 1 o 2 coadjutores. El 16 y 17 de abril, Maldonado mandó propuestas para una organización en 14 curatos<sup>135</sup> y poco después fueron notificados los respectivos curas. Lamentablemente, no se incluyeron la propuesta ni la notificación relacionadas con el curato de Choapan, aunque la primera puede ser reconstruida

<sup>134</sup> Un cura colado era el que había ganado un concurso, demostrando que tenía las capacidades necesarias para mandar en un curato que le generaba los recursos para mantenerse. Un obispo o prelado no podía quitarle la posición a un cura colado, al menos que cometiera un delito grave (John Chuchiak, comunicación personal, 21 de agosto de 2016).

<sup>135</sup> Según el decreto del virrey, Maldonado había sugerido dividir los 6 curatos antiguos en 18 nuevos, pero en las propuestas sólo llegan a 14.

a partir de en otros documentos. La nueva organización se indica en la siguiente tabla:

<i>Curato de Villa Alta (casados: 2249/ viudos: 368)<sup>136</sup></i>	
Villa Alta	Analco (62/16), Lachirioag (216/28), Tabaá (152/23), Yojobi (83/7), Roayaga (105/20), Tagui (42/9), Xalagui (46/5), Temascalapa (93/14), Yazona (130/18), Guechelala (61/10), Camotlan (35/5)
Yalalag (343/64)	Trapiche de Yuguiba (43/5)
Betaza (226/38)	Lachitaá (30/4), Yaá (41/5), Yateé (78/16)
Lachixila (82/28)	Yobego (71/14), Yasoni <sup>137</sup> (42/4), Xagalazi (32/6), Reagui (46/17)
<i>Curato de Quezaltepec</i>	
Quezaltepec	Camotlan, Izcuintepec, santa Margarita [Huitepec], Coatlan, trapiche de los Padres de la Compañía de Jesús
Malacatepec	Tuctlán, Mazatlán, Acatlán, Chimaltepec

<sup>136</sup> Lamentablemente, no hay información sobre el curato de Quezaltepec. Los datos provienen del documento AGI, México 879, Exp. 16, f. 130, y corresponde al año 1708.

<sup>137</sup> San Bartolomé Yaxoni desapareció a finales del siglo XIX, cuando su gente y tierras fueron incorporados a Reagui (Chance, 1989: 82).

<i>Curato de San Francisco Cajonos (925/163)</i>	
San Francisco Cajonos (111/27)	San Pedro (56/16), San Miguel (28/8), Santo Domingo Xagaxco <sup>138</sup> (24/16), San Pablo [Yaganiza] (66/17), San Mateo (39/5)
Santiago Suchila (64/4)	San Jerónimo Suchina (32/4), San Baltazar Yatzachi (116/16), San Melchor Yoeche (40/12), Santa María Tabegua (24/5), Santa María Yaguio (34/4)
San Bartolomé Sogocho (85/6)	Solaga (78/5), Santa María Suchitepec (16/2), Santa María Yabelina (45/5), San Sebastián Yaloxi (29/5), Santiago Laxopa (38/6)
<i>Curato de Juquila (1242/271)</i>	
Juquila (99/34)	Ocoatepec (124/28), Acatlán (27/10)
Atitlán (169/44)	Cacalotepec (146/30)
Ayutla (170/34)	Tlahuitoltepec (162/12), Tamazulapa (110/25), Tepustepec (168/40), Tepantlali (67/14)
<i>Curato de Totontepec (1398/490)</i>	
Totontepec (198/100)	Tonagua (94/13), Tepitonga (50/27), Amatepec (72/49), Jareta (67/18), Metepec (33/12), Tiltepec (47/20), Chichicastepec (37/2), Mixitlán (53/6), Yacochi (67/11), Huitepec (49/11), Ocoatepec (76/32), Moctun (31/14)
Cozocon (43/17)	Xayacatepec (62/14), Metlattepec (30/9), Zacatepec (66/25), Ayacastepec (38/19), Candayoc (80/21), Posmetacan (94/27), Osolotepec (15/6), Chisme (27/18), Alotepec (59/16)

<sup>138</sup> Debe ser Xagacia.

<i>Curato de Choapan (1299/479)</i>	
Choapan (317/130)	Lalao (88/21)
Latani (246/122)	San Juan Roabela (29/18), Santiago Yalagui (51/19)
Santa María Yaguibe (135/54), Santiago Yabeo (91/41)	San Jacinto Yxguiloxi (64/26), San Pedro Yabee (21/9), San Juan Jaltepec (6/2)
Comaltepec (208/32)	San Bartolomé Lachixoba (33/2), Chinantequillos (10/3)

Tabla 5.1 Propuesta de Maldonado en 1703 para la organización de los curatos

El principal argumento a favor de la división de los curatos existentes era que había demasiada gente, que vivía en pueblos que estaban demasiado lejos de la cabecera; y la condición de los caminos era muy mala y muchas veces cortados por ríos caudalosos. Por estas razones los frailes no podían instruir y doctrinar, por lo que los pueblos habían caído o mantenido la devoción a los antiguos ritos. Al dividir los curatos y reducir las distancias entre los pueblos bajo el mando de los religiosos, la idea era, por un lado, que los indígenas recibieran una mejor instrucción y enseñanza cristiana y, por otro, no tuvieran la oportunidad de hacer sus ceremonias y rituales. Este último aspecto fue confirmado por un mixe que contó a Diego Díaz Romero, un escribano real, que:

mientras el Padre ministro estaba en el Pueblo no podían haber d[ic]ha Ydolatría y dijo más el d[ic]ho Yndio como entendiendo q[ue] era indispensable d[ic]ha Ydolatría, si no fuera p[or] este impedimento pues la había dedicado todo el Pueblo comprando p[ar]a ella siete pesos de Perillos, q[ue] sacrificar y ofrecerle al Dios de los Rayos de Sempualtepeque para q[ue] no cayese y les quebrase una Campana q[ue] habían estrenado nueva y les había costado muchos pesos (AGI, México 882, f. 35r).

La desesperación del obispo Maldonado de ver, después de 180 años de instrucción católica, que los indígenas en la Sierra Norte seguían con sus “idolatrías,” como él lo describía, le llevó a tomar decisiones que iban a cambiar drásticamente la organización administrativa de los religiosos en la región. La manera para conseguir este objetivo, como había indicado el virrey, era a través de testimonios de testigos que conocían la región.

El proceso iniciado por Maldonado siguió un formato muy conocido en los procesos legales novohispanos; primero explicar el problema y proponer una solución, seguido por un interrogatorio al que responde cierta cantidad de testigos y, finalmente, un decreto del rey o de su representante en la Nueva España, el virrey. Ya hemos visto el primer paso, por lo que discutiré a continuación el interrogatorio que consiste en 14 o 16 preguntas para investigar la situación en los 6 curatos. Las preguntas son iguales para cada curato, aunque adaptadas a sus especificidades.

Para responder a las preguntas, Maldonado invitó a 7 testigos con una larga experiencia en la Sierra Norte y conocimiento de los pueblos y su gente.<sup>139</sup>

<i>Nombre</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Procedencia</i>	<i>Edad</i>
Bernardo García	Mercader	Natural de Castilla, vecino de Antequera	39
Pedro Boza Espinosa de los Monteros	Capitán, mercader	Natural de Castilla, vecino de Villa Alta	44
Francisco Zevallos		Natural de Castilla, vecino de Antequera	26
Don Joseph Martin de la Sierra	Alguacil Mayor	Natural de Castilla, vecino de Villa Alta	52
Jacinto de Vargas		Español, natural de Villa Alta, vecino de Antequera	56
Francisco Ochoa de la Rea	Tratante, mercader	Español, natural y vecino de Antequera	72
Diego Díaz Romero	Escribano real	Vecino de Antequera	57

Tabla 5.2 Testigos de Maldonado

<sup>139</sup> Se incluye también un testimonio de Juan de los Santos y Gevis, mulato libre y vecino de Villa Alta que fue tomado el 12 de diciembre de 1704. La identidad del testigo y la fecha tan extraña, un año y medio después de terminar la primera parte del proceso de división de los curatos, hace pensar que hay un problema con este documento.



Cuatro de los testigos son castellanos, dos criollos y el último no expresaba su identidad, por lo que probablemente era mestizo. Algunos de ellos dieron varios testimonios para los diferentes curatos. Así, Pedro Boza y Josef Martín de la Sierra dieron 5 testimonios, Jacinto de Vargas y Diego Díaz 3, Francisco Ochoa 2, y Bernardo García y Francisco Zevallos uno cada uno. Casi todos hablaron sobre los curatos de Villa Alta, Cajonos y Totontepec, mientras el de Juquila recibió la atención de 3 testigos, el de Choapan de 2 y sólo Francisco Ochoa pudo dar testimonio sobre el de Quezaltepec. Se puede esperar, entonces, que la información sobre los curatos esté desequilibrada.

A veces los testigos proporcionaron más información en un testimonio que en otro. Por ejemplo, en la introducción de sus testimonios, Pedro Boza, en 3 ocasiones, dijo que llevaba 26 años —desde 1677— viviendo en Villa Alta, pero en los otros dos no dijo nada sobre ello. Asimismo, en 2 testimonios Jacinto de Vargas dijo que vivía en Antequera desde hace 15 años (1688), pero en el tercero no lo menciona. Por tanto, es importante siempre revisar todos los testimonios, aunque, a primera vista, parezcan repetitivos.

La primera pregunta de los interrogatorios siempre es de la misma naturaleza: verificar si el testigo conoce las partes involucradas o la situación que se trata en el caso. Así, a los 7 testigos preguntaron: “Primera-mente sean preguntados si saben, o tienen noticia, de la división

de dicho curato de la Villa Alta<sup>140</sup> en más curas colados que uno que ha tenido hasta ahora. Digan etcétera”. Sólo Francisco Ochoa dijo que no ha tenido noticia de la división, mientras todos los otros testigos lo han “oído decir” o simplemente tienen noticia del intento del obispo. Las respuestas de Diego Díaz Romero a esta pregunta, como a varias otras, son las más amplias de todas. Puede ser que su trabajo como escribano y, en consecuencia, su experiencia con las formalidades legales, hicieran que elaborara sus respuestas.

*2 Idem.* Sean preguntados acerca del número de pueblos de que, al presente, se compone dicho curato y las leguas que hay de distancia entre dichos pueblos, y de ellos a la cabecera, y la fragosidad de caminos que ha de andar precisamente el ministro que ha de cuidar de dichos pueblos. Diga lo que sabe, etcétera.

Generalmente, los testigos no tienen problemas con la identificación del número de pueblos que había en cada curato. Sin embargo, sobre las distancias entre las comunidades hay muchas opiniones disparejas. Cuatro de los testigos dijeron que entre Villa Alta y Lachixila, el pueblo más lejano del curato, había entre 16 a 18 leguas, pero Francisco Zevallos habló sobre 20 a 25 leguas. Sobre los pueblos del curato de Totontepec hay aún menos acuerdo. Las distancias entre la cabecera y Poxmetacan varían de 20 a 25 leguas. Ahora bien, la legua es una medida relativa, definida como la distancia que uno pueda andar en

<sup>140</sup> Obviamente, los interrogatorios sobre los otros curatos contienen sus respectivos nombres.

una hora. Este aspecto podría explicar los números dispares, pero aún así se esperaría un poco más de similitud.

La ley 46, título 6, libro 1 de la *Recopilación de leyes* (1681, ff. 28v-29r) no es muy específico en cuanto a las máximas distancias que puedan existir entre los pueblos que constituyen un curato: “el numero de Indios, que comodamente pueden ser enseñados y doctrinados por cada Doctrinero y Cura, atenta la disposicion de la tierra, y la distancia de vnas poblaciones á otras, [...]”. No obstante, sólo en el curato de Cajonos había menos que 10 leguas entre las comunidades más lejanas, es decir, en los otros curatos los frailes tenían que andar entre 10 y 25 horas para poder predicar y enseñar en los pueblos más lejanos. Son distancias que claramente no caen dentro de lo “comodo”.

Otro problema de los curatos era el paisaje. Como sugiere la pregunta, los caminos eran muy fragosos y difíciles de caminar. Las descripciones de los testigos aclaran mucho la situación complicada de la Sierra Norte. Bernardo García dijo que, mientras que las distancias en promedio, entre los pueblos del curato de Cajonos, eran de 4 a 5 leguas, en tiempo de lluvia estas se aumentaban a 10 leguas por ser “incaminables” los caminos (f. 70r). Francisco Zevallos confirma que los caminos son “inandable[s] en muchos tiempos del año” (f. 47r) y según Jacinto de Vargas, los de Totontepec eran “los peores que se experimentan en toda la Prouincia de la Villa alta” (f. 31r). Pero no solamente los caminos eran el problema, otro eran los ríos que separaban los pueblos. Diego Díaz dijo que “lo mas del año no se pueden badear”

(f. 55r), por lo que, según Josef Martín de la Sierra, “por tiempo de aguas solo se passan p[o]r hamacas” (f. 41r). Sin embargo, esto no solucionaba todo porque, como dijo el mismo Diego Díaz, hay “algunos Rios Caudalosos de por medio q[ue] estos tienen su trancito por unas hamacas tejidas de bejucos q[ue] las llubias y el t[iem]po las pudren y rompiendose se imposibilita el passo de los unos Pueblos a los otros hasta q[ue] los naturales componen d[ic]has hamacas” (f. 33r).

Finalmente, Diego Díaz y Francisco Ochoa proporcionaron más información biográfica en sus respuestas. Mientras el primero se había identificado como escribano real, por cuyo oficio había visitado a los pueblos mencionados en las preguntas, también dijo que antes, y desde hace veinte años (1683), había trabajado como tratante y mercader, lo que también lo llevaba a las comunidades. Asimismo, Ochoa había andado, desde hace más de 55 años (1648), por toda la región como mercader, receptor de la Santa Bula y como recaudador del diezmo.

3 *Idem*. Si saben y qué noticia tienen del número de naturales casados, viudos y solteros de que se componen dichos pueblos. Y qué juicio tienen del número de personas que habrá en ellos. Digan lo que saben, etcétera.

Con esta pregunta se entra en un tema que estaba bien definido en la ley correspondiente, donde dice que un curato nunca puede contener más que 400 indios (*Recopilación de leyes*, 1681, libro 1, título 6, ley 46, ff. 28v-29r). Aunque no parece haber duda sobre lo que quiere

decir la ley, había muchas diferentes maneras interpretarla y las respuestas de los testigos aclaran este punto.

Uno de los problemas más graves en las estimaciones de la población virreinal son las categorías en que se contaban y cómo éstas correspondían a la cantidad real (Cook y Borah, 1974). Lo más común, y así lo muestran las respuestas en este caso, era contar en tributarios. Un tributario era una pareja casada que representaba a su familia, mientras que la gente menuda, viudos, viudas y adultos no casados, contaban como medio tributario. Además, los niños menores de 12 años, los mayores de 60 y los miembros de la nobleza no estaban incluidos. Entonces, para convertir cierto número de tributarios en un número de la población real, uno tiene que determinar cuántos miembros tenía una familia media y cuantas personas no estaban incluidas. Esta cuestión es un problema clásico en los estudios demográficos novohispanos y no uno que puedo resolver aquí.

Enfocándonos en los números proporcionados por los testigos, vemos que son bastante dispares:

Testigo	Villa Alta	Cajonos	Totontepec	Choapan	Juquila
B. García		3500 tribut.			
P. Boza	1644½ tribut.	2300 p. confes.	1301 tribut.	2300 p. confes.	1700 p. confes.
Martín de la Sierra	3614 indios	2300 p. confes.	2678 tribut.	2600 tribut.	1510 tribut.

Testigo	Villa Alta	Cajonos	Totontepec	Choapan	Juquila
D. Díaz	1500 casados	1200 casados	1100 casados		
F. Zevallos	1200 casados				

Tabla 5.3 Población de los curatos según testigos

En casi todos los testimonios se añadía una frase para aclarar la cantidad proporcionada. Esta refería a que tenían que aumentarla con “el numero de Personas correspondientes a d[ic]ho numero” o que no incluían “los biejos reservados de pagar tributos p[or] su mucha edad, ni mosos de dose años para abajo”. Estos datos ejemplifican el problema arriba descrito. Entonces, aunque “tributario” es una categoría difícil de usar, “persona de confesión” parece acercarse más a una estimación real, pues toda la población adulta tenía la obligación de confesar. Se esperaría, entonces, que este último número fuera más alto que el de los tributarios, pero no es el caso con todos los datos proporcionados por los testigos. Pedro Boza ofreció información un poco más precisa en cuanto a los curatos de Villa Alta y Totontepec. Sobre el primero dijo que los gobernantes escondían gente durante las tasaciones y que el número real se acercaba más a 3500 personas, mientras que sobre el segundo dijo que los 1301 tributarios correspondían a 3200 personas de confesión. Estos datos parecen sugerir que el número de tributarios se tiene que multiplicar por aproximadamente

2.5 o 3 para llegar al número de personas de confesión y después añadir cierto número para contar a los menores de 12 años.

Para verificar la confiabilidad de las cantidades proporcionadas por los testigos, podemos considerar una tasación de 1708 de casados y viudos que pagaban diezmo:

<i>Pueblos Vicaria de Totontepeq[ue]</i>	<i>Casados</i>	<i>Viudos</i>	<i>Pueblos Vicaria de Cajones</i>	<i>Casados</i>	<i>Viudos</i>
Tonagua	094	013	San Fran[cis]co	111	027
Tepitonga	050	027	San Pedro	056	016
Amatepeque	072	049	S[a]n Miguel	028	008
Chinantequillos	010	003	S[a]n Pablo	066	017
Totontepeque	198	100	Sto Domingo	024	016
Xareta	067	018	S[a]n Matheo	039	005
Metepeque	033	012	Suchina	032	004
Tiltepeque	047	020	Reayea	016	002
Chichicastepeq[ue]	037	002	Tavegua	024	005
Mixitlan	053	006	Yaguiyo	034	004
Yacochi	067	011	Gucloxi	029	005
Guytepeque	049	011	Laxopa	038	006
Ocotepeque	076	032	Sococho	085	006
Moctun	031	014	Yalina	045	005
Xayacatepeq[ue]	062	014	Solaga	078	005

Metlattepeque	030	009	Suchila	064	004
Sacatepeque	066	025	Yazachi	116	016
Ayacastepeq[ue]	038	019	Yoechi	040	012
Alotepeque	059	016		925	163
Cotzocon	043	017			
Chizme	027	018			
Candayocmo	080	021			
Puxmetacan	094	027			
S[a]n Ju[an]o Osolot[epequ]e	015	006			
	1,398	490			

<i>Pueblos Vicaria de Villalta</i>	<i>Casados</i>	<i>Viudos</i>	<i>Pueblos Vicaria de Chuapa</i>	<i>Casados</i>	<i>Viudos</i>
Taba	152	023	Comaltepeque	208	032
Yojovi	083	007	S[a]n Bart[olo]me	033	002
Yalala	343	064	Chuapa	317	130
Trapiche	043	005	Lalao	088	021
Betaza	226	038	S[an]ta Maria	135	054
Lachita	030	004	S[a]n Jacinto	064	026
Yaa	041	005	Ya Veo	091	041

Yate	078	016	Jaltepeque	006	002
Lachirio	216	028	Latani	246	122
Analco	062	016	Maninaltepec[ue]	029	018
Roayaga	105	020	S[a]n Pedro Jabe	021	009
Yalahui	046	005	Jalahui	051	d019
Taguiy	042	009		1,289	476
Guechecobi	090	012			
Temascalapa	093	014	Pueblos de la Vicaria de Juquila	Casados	Viudos
Yazona	130	018	Tlahuitoltepec[ue]	162	012
Guetzelala	061	010	Tamazulapa	110	025
Camotlan	035	005	Ayutla	170	034
Reaguiy	046	017	Tepustepeque	168	040
Yaxini	042	004	Tecpantlali	067	014
Yobego	071	014	Atitlan	169	044
Lachiçila	082	028	Juquila	099	034
Zagalazi	032	006	Acatlán	027	010
	2,249	368	Cacalotepec	146	030
			Ocotepeque	124	028
				1,242	271

Tabla 5.4 Tasación de los curatos (AGI, México 879, Exp. 16, f. 130v)

Al comparar las tablas 5.3 y 5.4, es asombroso ver cómo la tasación no corresponde en nada con la información ofrecida en los testimonios. La única manera en que puedo explicar esta incongruencia es suponer que, en 1708, después de la investigación intensiva del obispo Maldonado, el control sobre la población aumentó considerablemente y que la tasación era más indicativa de la población que vivía en los pueblos de la Sierra. Por tanto, las estimaciones proporcionadas por los testigos son una indicación del caos administrativo que había en la región antes de la llegada del obispo.

4 *Idem*. Si saben que actualmente está administrando todos los diez y ocho pueblos un solo cura colado. Y si saben que haya tenido coadjutor, o que le tenga. Y si habiéndole tenido, saben que el coadjutor ha vivido en la cabecera de san Francisco Cajonos, donde el cura colado asista.

Este cuestionamiento intenta verificar la administración interna de los curatos e, implícitamente, refiere otra vez a la ley 46, antes citada, que trata sobre la cómoda enseñanza y doctrinación de los pueblos. Obviamente, después de haber visto en el apartado anterior la gran cantidad de gente que vivía en los curatos, el hecho de que podría haber sólo un cura con un ayudante para doctrinarla cuestiona el funcionamiento de los dominicos en la región.

Todos los testigos dijeron que en cada uno de los 6 curatos había sólo un cura colado, pero en cuanto a los coadjutores hubo desacuerdo. Así, aparte del curato de san Francisco Cajonos que sólo tenía 1 y,



a veces, 2 coadjutores, en general los testimonios refieren a 2 o 3 coadjutores, aunque algunos testigos mencionan a 4. Siempre vivían en la cabecera, desde donde salieron a administrar, según Josef Martín de la Sierra, cada mes o cada 20 días. Bernardo García explica el problema de tener tan pocos religiosos en los pueblos, porque “le sucedio en dos o tres Ocaciones q[ue] auiendo llegado a la d[ic]ha Cauesera de Caxonos en días de fiestas p[ar]a oír missa, no la hubo por hallarse en otros Pueblos el Ministro” (f. 70r).

5 *Idem.* Si, atenta la multitud de feligreses y de pueblos y, asimismo, de las distancias que tienen entre si y a la cabecera, hacen juicio que puede estar dicho curato bien servido en la administracion de los Santos Sacramentos y enseñanza de la Doctrina Xptiana, y socorro de las urgentes necesidades espirituales, viviendo su ministro o ministros en la cabecera de san Francisco Cajonos. Digan lo que saben, etcétera.

Esta pregunta casi fluye naturalmente de la anterior: si hay pocos religiosos, la enseñanza, administración e instrucción no pueden ser al nivel requerido. Ya que todos los testigos se habían expresado sobre las dificultades de andar por la región y después habían dicho que pocos religiosos vivían en las cabeceras de los curatos, así que obviamente iban a confirmar la información de esta pregunta. Lo que hay que notar es que varios testigos mencionaron que los frailes siempre mostraban un gran celo y dedicación, pero con esas circunstancias simplemente era imposible administrar a los pueblos. Diego Díaz (f. 34r) explicó que observó, una vez en una epidemia de viruela, que

los frailes no daban abasto para suministrar los Santos Sacramentos a todos los que iban a morir.

6 *Idem.* Si saben que los naturales de dichos diez y ocho pueblos cajonos están y han estado inficionados en el execrable error de la idolatría. Y si saben que en los tribunales eclesiásticos y seculares se han fulminado causas contra ellos sobre este delito. Y si saben que, con singularidad, estos pueblos están sindicados, generalmente, de este vicio. Digan lo que saben, etcétera.

Es obvio que todos los testimonios relacionados con el curato de san Francisco Cajonos referieron a la matanza de los llamados “mártires de Cajonos”, un evento que, con toda probabilidad, provocó la urgencia del obispo en dividir los curatos de la Sierra. Fueron el rito, el arresto de los “idoltras” y el subsecuente levantamiento lo que confirmó las peores ideas de los religiosos sobre la continuidad de prácticas indígenas y lo que causó la extrema violencia con la que respondieron las autoridades coloniales y que fue recordada por Bernardo García (f. 70r). Diego Díaz, quien fungió como escribano en las investigaciones, relató con asombro que, que parecía que “para haser sus sacrificios los Unos Pueblos se consideraban a los otros para q[ue] asistieren a ellas, como si fuese a alguna celebridad, y q[ue] los Docmatistas les encargaban grandem[en]te no dejasen las madres de llebar a este effecto a los hijos aunq[ue] fuesen de Pecho, constando de d[ic]hos autos, no solo de pociiones de Oidas, sino de Vista” (f. 78v).

La mayoría de los testigos simplemente confirmaba la pregunta, repitiendo exactamente la misma información, aunque Pedro Boza, sobre Choapan (f. 39v), y Diego Díaz, sobre Villa Alta (f. 56r), precisaron sus respuestas con los nombres de 8 pueblos como lugares donde cometieron idolatría. Por otro lado, Francisco Ochoa tenía que regresar hasta los tiempos del obispo fray Tomás de Monterroso (junio de 1665 a enero de 1678) para acordarse de una investigación en el curato de Quezaltepec (f. 63r). Además, Josef Martín de la Sierra y Jacinto Vargas dijeron que nunca habían escuchado algo sobre idolatría en los curatos de Choapan y Totontepec, respectivamente. Este tipo de testimonios sugieren que, de acuerdo con la opinión de los españoles y criollos, la población indígena de la región continuaba con sus rituales y creencias ancestrales, pero que ellos mismos no necesariamente los habían observado.

Ahora bien, Diego Díaz (f. 56r-v) no contradecía la existencia de idolatría en la región, pero explicaba que había una motivación muy particular para denunciarla:

y q[ue] el hauer hecho aquella delatacion, no lo hasian p[or] el celo de la honrra de Dios, sino por Vengansa de algunas enemistades q[ue] los unos con los otros tenian y que en una ocasion este testigo aberiguo, q[ue] uno q[ue] de otro auia benido a delatar, lo auia hecho p[or] Vengarse de una puñada q[ue] le auia dado en la boca, y derribadole un diente, y q[ue] tan Ydolatra era el delatador como el delatado.

La séptima pregunta es realmente una reformulación de la quinta, porque trata la cuestión de una mejor instrucción de la población indígena en caso de la división de los curatos. Sólo añade que también se podría atender mejor la extirpación de la idolatría. Siendo una repetición de una pregunta anterior, ninguno de los testigos proveyó información extra, sino simplemente duplicaba lo que estaba en la pregunta.

Desde la octava hasta la undécima pregunta se trata sobre las divisiones de los curatos. En la tabla 5.1 se puede consultar las divisiones propuestas por el obispo Maldonado, expresadas en las preguntas. Si se comparan las propuestas del obispo con las de Pedro Boza, Josef Martín de la Sierra, Jacinto Vargas y Diego Díaz, llama la atención que ninguna de las propuestas presenta una división igual. Aunque hay ciertas partes que son más o menos constantes entre las propuestas, como el curato de Lachixila o el de san Francisco Cajonos, hay otras que cambian de un testigo a otro.

Lamentablemente, en sus testimonios los declarantes no explicaban sus motivos para sugerir cierta división, pero de vez en cuando expresaban las razones para negarse a los planes del obispo. Así, Pedro Boza (f. 40r) indicó que el curato de Latani con Jalahui, sugerido por el obispo, simplemente no era posible por la larga distancia que separaba los dos pueblos. De allí propuso varias otras posibilidades para dividir la región. Asimismo, el obispo Maldonado había incluido Tabaá y Yojovi en el curato de Villa Alta, pero todos los testigos declararon que durante mucho tiempo del año no se podía cruzar el río Cajonos, por lo

que era mejor incluir los dos pueblos en el curato de Zoogocho (ff. 53r, 56v), porque “aunq[ue] es verdad q[ue] sus naturales p[ar]a facilitar el passo tienen obligacion de ponerle una hamaca de Vejuco, estos como no la necesitan p[or] sauer todos ellos nadar y p[ar]a escusar el trabajo se desacuden de ponerla y muchas becas poniendola lo rapido del Rio se la lleba” (f. 57r).

Maldonado sugirió dividir el curato de san Francisco Cajonos en 3 beneficios y los testigos estuvieron de acuerdo con esa idea. Sin embargo, mientras que en la composición del nuevo curato de san Francisco no había ninguna discusión, en las de los otros dos beneficios había un desacuerdo total. La principal diferencia entre el obispo y los testigos es sobre la ya mencionada inclusión de Tabaá y Yojovi en el nuevo curato de Zoogocho. Las demás propuestas para los beneficios de Zoogocho y Zochila son todas distintas.

Más acuerdo había sobre la división del curato de Villa Alta, que Maldonado quiso dividir en 4 beneficios: Villa Alta, Betaza, Yalalag, Lachixila. Aparte de Tabaá y Yojovi, Diego Díaz y Jacinto de Vargas abogaron por la división propuesta por el obispo. Al contrario, Pedro Boza sugirió incluir el beneficio de Betaza en el de Villa Alta, mientras que Joseph Martín de la Sierra quiso dividirlo y meter 2 pueblos en el curato de Yalalag y los otros 2 en el de Villa Alta.

Sobre la división de los curatos de Quetzaltepec, Juquila, Totontepec y Choapan había mucho acuerdo, aparte de Pedro Boza. Este testigo propuso cambiar drásticamente la organización del curato de

Choapan en comparación con la propuesta de Maldonado, para incluir los pueblos de Camotlán.

El interrogatorio tiene algunas preguntas añadidas:

*Idem.* Si hacen juicio, que estando así divididos con tres curas colados dichos diez y ocho pueblos de san Francisco Cajonos, quedan en proporción de que el zelo de los ministros pueda esperarse que los pueda asistir con la administración de Santos Sacramentos, enseñanza y persuasión de las verdades católicas y de la doctrina cristiana. Digan lo que saben, etcétera.

*Idem.* Si hacen juicio, que convendrá al servicio de Dios, nuestro Señor, esta división, y nueva erección de curatos colados, por ser el medio único para permanecer lo que es necesario al bien de las almas y al socorro de sus necesidades espirituales. Digan lo que saben, etcétera.<sup>141</sup>

Estas dos preguntas son muy similares y dejan poco espacio para una respuesta distinta. En consecuencia, las respuestas de los testigos son afirmativas o refieren a sus respuestas anteriores, sin proporcionar información nueva.

*Idem.* Si esta división y erección de curatos colados, la tienen por conveniente y necesaria al servicio del Rey, nuestro señor que Dios guarde. Por lo que juzgaren necesario, para la mas frecuente asistencia del ministro eclesiastico, para que los padrones, por los cuales se recauda el real ser-

<sup>141</sup> Dependiendo de la división en 2, 3 o 4 curatos, el interrogatorio contiene 2, 3 o 4 preguntas sobre la división. Por tanto, algunos interrogatorios sólo consisten en 14 preguntas en vez de 16.

vicio, se hagan con justificación y sin defraudar a su Majestad. Digan lo que saben, etcétera.

Esta era una de las preocupaciones de la Corona; la recaudación del tributo. No solamente era para el rey, sino también para pagar a los curas colados. Al final, el curato tenía que generar los recursos para mantener a los religiosos y, según los testigos, era precisamente en los padrones donde los pueblos defraudaban la real hacienda. Sin excepción, todos dijeron que, si hubiera más curas y menos gente que atender, seguramente el conocimiento personal provocaría que no se ocultara a los tributarios. Pero los curas no sobrevivían sólo con el salario que el rey les pagaba del tributo, también recibieron otros ingresos como se aclaraba en la siguiente pregunta:

*Idem.* Si saben que dicho curato de san Francisco de Cajonos, dividido en los tres curatos mencionados, si tendrán cada uno de sus tres ministros salario competente, sin grabar la real hacienda, si no prorrateado entre los tres ministros el salario que su Majestad ha dado hasta aquí al cura de san Francisco Cajonos, ayudada esta cantidad de las demás asistencias de los feligreses. Digan lo que saben, etcétera.

Entonces, la Corona no iba a aumentar los gastos, no obstante que quería instalar más curas. La idea era dividir el salario, que siempre había pagado a cada uno de los 6 curatos, entre todos los nuevos curas y que estos incrementaran su pago con lo que recibieran en limosnas y contribuciones de los feligreses indígenas. Claro, la parte fundamental en este plan era que se hiciera un registro verdadero de la gente que

realmente vivía en la región, lo que generaría un aumento considerable en los ingresos reales y religiosos.

*Idem.* Si saben que todo lo dicho es notorio y público y si todo lo dicho lo vuelven a decir. Y si en ello se afirman y ratifican, generales etcétera.

Esta es una pregunta estándar en todos los interrogatorios y es para afirmar todo lo dicho y verificar si el testigo tenía alguna relación con alguna de las personas sobre las que trataba la pregunta. Normalmente, las respuestas no ofrecían mucha información nueva, pero en este caso sí.

Hasta ahora, Pedro Boza había dicho que era un capitán, pero en su respuesta a la última pregunta dijo que llevaba 26 años “de asistencia y trajino”. Asimismo, Francisco Zevallos reveló que desde 1695 entraba y salía en la región, algo que no había dicho hasta ahora. No obstante, lo más interesante es el tipo de relaciones que algunos testigos tenían con los curas. Pedro Boza dijo ser compadre de algunos de los curas y especificó que era compadre del cura de Villa Alta. Este último era pariente de Jacinto de Vargas, quien también era hermano del cura de Cajonos. A su vez, Josef Martín de la Sierra era compadre de los curas de Villa Alta y Cajonos. Habiendo pocos españoles que vivieran en la Sierra Norte, no es sorprendente que se relacionaran entre ellos, pero no necesariamente se esperaba que testificaran sobre asuntos que no estaban a favor de su familia política. Sin embargo, para el objetivo del obispo Maldonado: convencer al rey de dividir los curatos existentes

para mejor control e instrucción de los indígenas de la región, tener como testigos familiares de los mismos curas que trabajaban en la Sierra, era un argumento muy fuerte para demostrar que la situación era realmente crítica.

Los testimonios dejaban poca duda sobre la administración religiosa de la Sierra Norte: había demasiados pocos religiosos que, aunque trabajaban duro y con gran celo, no podían atender la enorme cantidad de indígenas que, además, vivían en pueblos lejanos separados por caminos incaminables y ríos caudalosos. El obispo Maldonado reclamaba que, con una división ponderada y un aumento significativo de los curas colados, se podía mejorar considerablemente la enseñanza religiosa de la población y el recibimiento de las confesiones. Más importante aún, los cambios propuestos no costarían más a la Corona, sino que se pagarían de los ingresos aumentados de la región, debido a un mejor registro de la tasación.

Entonces, seguramente con una gran confianza de que iba a conseguir la aprobación del rey, el 15 de mayo de 1703 el obispo entregó el informe al día siguiente se hizo un traslado que fue mandado a fray Josef Cardona, el cura de Villa Alta. La respuesta del rey se hizo esperar dos meses, hasta el 10 de julio, pero fue devastadora: “no haver por ahora lugar a la divicion propuesta por los yncombenientes que se han pulsado la dificultan hasta dar quenta a su Mag[estad]” (f. 21v). Se agradecía mucho al obispo por sus esfuerzos, pero no había manera de aplicar los cambios sugeridos, ni instalar más curas; una respuesta clara

y rotunda ante la que no había mucho más que hacer. De hecho, por el momento el obispo Maldonado lo dio por perdido y se preparó para la siguiente ronda de reclamos con los mismos objetivos.

En lo demás del legajo se aclara que el obispo y el provincial dominico llegaron a un acuerdo, al que este último continuamente se referiría en las discusiones que surgieron 2 años después. Lamentablemente, no he encontrado un documento que describa el acuerdo.

### *La investigación de idolatría de 1704 y 1705*

El obispo Maldonado esperó un año y cinco meses para comenzar un nuevo intento de dividir los curatos de la Sierra Norte. El inicio fue una carta al provincial de Oaxaca, fray Josef de Castilla, fechada el 4 de diciembre de 1704. En ella el obispo aclara que sentía una obligación de seguir con el intento de dividir los curatos y aumentar los religiosos en la región y que tenía la impresión de que el provincial tampoco lo veía mal. Entonces, pidió una respuesta a la división para que se mandara todo al rey para su consideración. Esta carta va acompañada de otra, escrita el mismo día, en que Maldonado explica al provincial que siente la obligación de dividir los curatos y que tiene la ley de su lado. En esta ocasión pidió una respuesta para ver si podía pedir el visto bueno del rey. No obstante el tono respetuoso, Maldonado dejaba muy claro que no iba a parar hasta conseguir la división y, en cierta manera, amenazaba con usar su poder legal y llevar la cuestión ante el rey. De hecho, una semana después escribió dos largas cartas a la Corona.



Las cartas al virrey, del 10 de diciembre de 1704, son muy explícitas y críticas con el provincial Castilla. Punto por punto, el obispo argumentaba en contra de las razones utilizadas por el provincial e incluso le acusaba de ignorar su obligación de administrar bien a los feligreses, ante Dios y el rey, dejándolos perdidos en el crimen de la idolatría. Contrario a las cartas que escribió a Castilla, ahora se había quitado los guantes y la discusión se había convertido en una guerra abierta.

Lamentablemente, no tenemos el escrito del provincial con los argumentos que llevaron al rey a decidir en contra de la división casi 2 años antes, pero con la enumeración en la carta del obispo se puede reconstruirlos. El primero era que los curas no deberían vivir solos, basándose en la ley 19 del primer libro, título 15 de la *Recopilación de leyes*. Sin embargo, Maldonado lo refutaba con el contraargumento de que la ley decía “donde fuere posible,” y que en la Sierra Norte no lo era. El segundo punto era que algunos curas, por intereses personales, habían convencido al obispo de la necesidad de la división, lo que Maldonado objetó que él no necesitaba ser convencido pero que los curas de la región también la querían. El penúltimo punto trataba el aumento de los gastos reales debido a la instalación de más curas, a lo que el obispo replicó que los que dijeron esto no entendían la división de los curatos y sus efectos. Finalmente, el provincial incluyó otra razón legal cuando dijo que, según la ley 28 del primer libro, título 15, no se podía quitar una doctrina de un cura colado, la que Maldonado respondió que nunca había tenido el objetivo de quitarlas, sino de redistribuirlas entre más curas.

En las 3 cartas al provincial y al virrey, el obispo Maldonado se había referido varias veces a la división de los curatos, sin aclarar si todavía seguía con la que había propuesto 2 años antes. Es por esa razón que el 12 y 13 de diciembre de 1704 presentó la división revisada:

<i>Curato de Villa Alta (2367/385)</i>	
Villa Alta	Analco (62/16), Lachirioag (216/28), Roayaga (105/20), Yazona (130/18), Temascalapa (93/14), Yalagui (46/5), Tagui el Viejo (42/9), Tagui el Mozo (Yetzecovi)
Yalalag (343/64)	Trapiche de Yuguiba (43/5)
Betaza (226/38)	Lachitaá (30/4), Yaá (41/5), Yateé (78/16)
Tabaá (152/23)	Yojobi (83/7), Solaga (78/5), san Melchor Yoeche (40/12)
Lachixila (82/28)	Yobego (71/14), Yasoni (42/4), Xagalazi (32/6), Reagui (46/17), Guechelala (61/10), Camotlan (35/5)
<i>Curato de Quezaltepec</i>	
Quezaltepec	Camotlan, Izcuintepec, santa Margarita, Coatlan, trapiche de los Padres de la Compañía de Jesús, trapiche de los Padres dominicos (Chuinaba)
Malacatepec	Tuclán, Mazatlán, Acatán, Chimaltepec
<i>Curato de San Francisco Cajonos (769/140)</i>	
San Francisco Cajonos (111/27)	San Pedro (56/16), San Miguel (28/8), Santo Domingo Xagaxco (24/16), San Pablo (66/17), San Mateo (39/5)
Santiago Suchila (64/4)	San Baltazar Yatzachi (116/16), Santa Maria Suchitepec (16/2), Santa Maria Tabegua (24/5), San Bartolomé Sogocho (85/6), Santa Maria Yabelina (45/5), Beitailaga, San Sebastián Yaloxi (29/5), Santa Maria Yaguio (34/4), San Jerónimo Suchina (32/4), Santiago Laxopa (38/6)

<i>Curato de Juquila (1242/271)</i>	
Juquila (99/34)	Ocoatepec (124/28), Acatlán (27/10), Cacalotepec (146/30)
Ayutla (170/34)	Tlahuitoltepec (162/12), Tamazulapa (110/25), Tepustepec (168/40), Tepantlali (67/14), Atitlán (169/44)
<i>Curato de Totontepec (1398/490)</i>	
Totontepec (198/100)	Xayacatepec (62/14), Ocoatepec (76/32), Huitepec (49/11), Yacochi (67/11), Mixitlán (53/6), Chichicastepec (37/2), Tiltepec (47/20), Metepec (33/12), Jareta (67/18), Moctun (31/14), Amatepec (72/49), Tepitonga (50/27), Tonaguia (94/13)
Cozocon (43/17), Posmetacan (94/27)	Metlattepec (30/9), Zacatepec (66/25), Ayacastepec (38/19), Candayoc (80/21), Osolotepec (15/6), Chisme (27/18), Alotepec (59/16)
<i>Curato de Choapan (1299/479)</i>	
Choapan (317/130)	Lalao (88/21)
Latani (246/122)	San Juan Roabela (29/18), Santiago Yalagui (51/19)
Santa María Yaguibe (135/54), Santiago Yabeo (91/41)	San Jacinto Yaguiloxi (64/26), San Pedro Yabee (21/9), San Juan Jaltepec (6/2)
Comaltepec (208/32)	San Bartolomé Lachixoba (33/2), Chinantequillos (10/3)

Tabla 5.5 Propuesta de Maldonado en 1704 para la organización de los curatos

Las diferencias con la división propuesta en 1703 son considerables. En el curato de Villa Alta, el beneficio con el mismo nombre fue reducido a 8 sujetos, mientras que se creó otro beneficio con Tabaá como cabecera y Yojovi, Solaga y Yoeche como sujetos. Los dos úl-

timos estaban antes en el curato de San Francisco Cajonos, que, a su vez, también fue reducido a dos beneficios, juntando los de Zochila y Zoogocho. No queda claro por qué no se incluyó Tavehua en el beneficio de Tabaá, cuando en la nueva propuesta de Maldonado quedaría como un extraño enclave del beneficio de Zochila. Además, no se mencionó a Laxopa, aunque la lógica sugiere que también formaría parte de Zochila.

Como en el curato anterior, se sugirió que el de Juquila se redujera a 2 beneficios con cabeceras en Juquila y Ayutla, con Cacalotepec quedando sujeto a la primera y Atitlán a la segunda. Los cambios en el curato de Totontepec son menos drásticos. Se sugirió que Cotzocon compartiera su beneficio con Puxmetacan y se pusiera a Xayacatepec con la cabecera en Totontepec en vez de Cotzocon. El beneficio compartido quiere decir que durante 6 meses el cura viviría en una cabecera y los otros 6 meses en la otra.

De la nueva propuesta de las divisiones aprendemos que Maldonado incorporó varias sugerencias de los testigos del auto de 1703, aunque no siguió ninguna a la letra. Lo más importante es la creación de un beneficio de Tabaá en vez de incluirlo en el curato de Villa Alta. En los curatos mixtes, Maldonado siguió las propuestas de Pedro Boza y Josef Martín de la Sierra de no crear un beneficio en Atitlán, sino incluirlo en el de Ayutla.

Después de la propuesta de las divisiones de los curatos, Maldonado escribió una breve carta al rey y mandó todo a España. En el mismo

día, el 15 de diciembre, el obispo recibió un fuerte apoyo del Alcalde Mayor de Villa Alta, don Diego Rivero y Cortés. En un largo informe, don Diego describió la lamentable situación en la que los pueblos de la Sierra se encontraban. Primero, tras mostrar afección, mencionó que, por su simple presencia en los pueblos, la gente comenzó a entregarle sus instrumentos que utilizaron durante sus rituales, así como a los especialistas que los llevaron a cabo. Según el Alcalde Mayor, la culpa de la sobrevivencia de la idolatría estaba en la mala administración de la región y, por tanto, pidió que se introdujeran la cantidad de curas necesarios para la región y que se dividieran los curatos para que hubiera menos gente en cada uno.

La segunda propuesta del Alcalde era que los curas fueran seculares, o sea, que respondieran directamente al obispo y que se congregaran y redujeran la gente en comunidades más concentradas y más pequeñas para aumentar el control religioso sobre ellas. Asimismo, se buscaba que no se permitiera que los adultos trabajaran en milpas lejanas del pueblo para que no estén solos y cayeran en la idolatría; por su parte, los jóvenes debían ir a escuelas donde se les enseñara la religión en español. Todos estos arreglos, según el Alcalde, debían ser impuestos con cariño y amor, no obstante, el rey debía promover una ley de pena de muerte para los especialistas o maestros de idolatría con la intención de inducir el miedo.

Enseguida don Diego entregó 2 peticiones. En la primera utilizó a Yalalag como ejemplo sobre la necesidad de reducir el tamaño de los

curatos y permitir la enseñanza de santiguar, mientras en la segunda argumentó fuertemente que el virrey debía otorgarle la facultad para congregar y reducir los pueblos de la Sierra. El mismo día, el obispo Maldonado envió una carta al virrey para mostrar su apoyo a todo lo dicho y pedido por el Alcalde.

Una semana después, el 22 de diciembre, fue cuando fray Josef de Castilla, cura de Villa Alta, escribió una carta al provincial. En ella se quejó amargamente de que la idolatría en la región pareciera más culpa de la orden dominica y no de la naturaleza de los indígenas. El fraile repasa los nombres de los grandes evangelizadores dominicos y sus hazañas, particularmente durante el siglo XVII, para explicar que “nos Vemos tan Velipendidos y Ultrajados oyendo p[o]r nuestros oídos decir q[ue] Esta lastimosa perdicion es hija de n[uest]ro descuido” (f. 116r). En otras palabras, la primera posición era a la defensa, pero pronto salió al ataque cuando comparó el problema de la idolatría en la Sierra Norte con el que se encontraba en regiones que estaban bajo la administración de los clérigos. Así, mencionaba a los beneficios de Yaee, Yagabila, Ixtepeji, Ixtlán y Chacaltianguis; todos infestados de idolatría, según el fraile. El hecho de que en todas estas partes los rituales y las prácticas indígenas siguieran realizándose, según fray Josef, era una razón suficiente para suponer que había una “propension natural” en la población a idolatrar y que, tanto los frailes como los clérigos, solamente podían trabajar con mucho celo para evitar que

cayeran en ella. Es por eso que pidió al provincial que defendiera a los curas de los curatos dominicos contra las acusaciones del obispo.

A pesar de las acciones de los dominicos para controlar las acusaciones en su contra e intentar presentar la situación en la Sierra Norte algo común en cualquier otra región novohispana, el 29 de diciembre de 1704 recibieron otro golpe, esta vez del fiscal de la Real Sala del Crimen, el doctor don Josef de Espinosa. Escribió una carta al virrey, donde explicaba que, según el Alcalde Mayor de la región, la idolatría estaba generalizada en todos los pueblos por:

el gran numero de Yndios de que se conpone cada beneficio y los muchos pueblos sujetos a el impocibles de administrar por un solo cura aunque tenga coadjutores y mas quando estos asisten con el en las cavezeras y esto junto con la fraocidad i distancia de los caminos, ympide que lleguen a los pueblos los sacramentos quando se neçeçitan muriendose en ellos unos, sin baptismo otros sin conffecion i todos sin doctrina i en sus herrores no siendo solo este daño espiritual el que se padese sino el temporal de los tributos que pierde S[u] Mag[estad] de los tributarios que tan facilmente se ocultan [...] (f. 13r).

Sin duda, estas cartas tenían un impacto en la Corona, pero el obispo Maldonado sabía muy bien que sus poderes persuasivos estaban limitados por la gran influencia que la orden dominica tenía en la Corte. Por esta razón decidió emplear un recurso mucho más fuerte y dañina. Según un informe del Procurador General de los dominicos, Antonio de Torres, escrito en 1710, Maldonado mandó uno de los idolatras arrestado en San Francisco Cajonos en 1700 a varios pueblos

de la Sierra Norte para ofrecerles una amnistía si confesaban sus prácticas religiosas indígenas y si entregaban los instrumentos que utilizaban durante estos rituales (Tavárez, 2005: 413; 2006: 52). Aparentemente, Maldonado nunca confirmó ni negó haber aplicado este método para obtener las confesiones de los indígenas, pero un decreto de absolución, fechado el 2 de noviembre de 1704 (f. 853r), está incluido en el legajo.

Con la absolución de todas sus culpas y pecados, 74 pueblos rindieron confesiones colectivas entre el 18 de noviembre de 1704 y el 8 de enero de 1705. Además, hubieron 23 peticiones de absolución de otros pueblos que ya habían confesado y entregado sus instrumentos a fray Josef de Cardona, mandado por Maldonado como juez de comisión el año anterior, en 1703. También tomó los testimonios de 44 “maestros de idolatría” que estaban encarcelados en Villa Alta. Durante este proceso fueron entregados 105 libritos de los cuales 101 contienen la cuenta adivinatoria de 260 xiàa y 4 son registros de cantos (Alcina Franch, 1993; Tavárez, 2000). En congruencia con lo prometido, del 23 de diciembre de 1704 al 3 de enero del año siguiente, 30 pueblos, principalmente mixes, recibieron la absolución, mientras que el 31 de diciembre se hizo una absolución masiva a los pueblos zapotecos en Villa Alta.

La gran cantidad de información sobre rituales individuales y comunales, los lugares que fueron utilizados para llevarlos a cabo y los especialistas que los hicieron es tan abrumador que nadie podía argumentar en contra de las reclamaciones del obispo Maldonado. Una región tan infestada de prácticas religiosas no cristianas requería accio-

nes rigurosas y drásticas para cambiar su rumbo. Parecía que contra tanta evidencia no había nada más que argumentar, sino simplemente hacer lo que fuera necesario para asegurar la conversión de la población al catolicismo verdadero.

Es en este momento que los dominicos comenzaron a moverse en contra de la campaña del obispo. Primero pidieron que se les mandara todo lo que se produjera en el caso y el provincial, fray José López de Algaba, reiteró que en 1703, en respuesta al primer intento del obispo de dividir los curatos, el rey había mandado a favor de los dominicos. Poco después, el 10 de febrero de 1705, un matrimonio español con residencia en Betaza denunció los dichos de Jerónimo Benito del mismo pueblo. Supongo que los dominicos filtraron la denuncia para mostrar la percepción que tenía la población del obispo y sus acciones:

q[ue] tres de los maestros de Ydolatria, q[ue] son Nicolas espina, fabian Bargas, y Simon Santiago, luego q[ue] salieron de la Cassa de la Villa alta y binieron a Este Su Pueblo convocaron a los mas naturales del a quienes dijeron q[ue] se consolasen mucho, porq[ue] les hasian sauer q[ue] su ley permaneceria, Respecto de que el Yll[ustrisi]mo Señor obispo q[ue] autualm[en]te gobierna, ni es natural de españa, ni de las Yndias, ni tiene Su origen del mundo porq[ue] es desendiente de sus Dioses, quienes lo enviaron aca p[ar]a que los fauoresiese, mantubiesse, y ayudase, como con efecto lo Veian con sus ojos, pues hallandose perseguidos de los ministros y Pressos en una carçel, su Señoria Yll[ustrisi]ma bino asta estas Sierras a librarlos de las persecuçiones q[ue] padecian. (f. 119r).

Obviamente, esta denuncia no tenía nada que ver con el obispo, pero el objetivo, probablemente, era desacreditar sus acciones por el efecto que tenían entre los indígenas de la región. Lo que es interesante de la denuncia, si realmente representa la perspectiva de los 3 maestros denunciados, es cómo interpretaron las diferencias que existían entre los religiosos. Según su testimonio, no era una lucha entre distintas facciones de una iglesia heterogénea, sino que, con sus acciones, el obispo mostró que ni siquiera formaba parte de esta iglesia, sino de algo totalmente distinto. Según los maestros, la promesa de absolución y la liberación de algunos de los condenados de los crímenes de San Francisco Cajonos eran tan contradictorias a los intereses de los dominicos, que la única manera de explicarlas era que el obispo fuera un mensajero de los antiguos dioses; una conclusión extraordinaria.

Este mismo tema surgió otra vez en una carta del provincial al obispo Maldonado del 19 de febrero de 1705. En ella, fray López de Algaba dijo que no tenía ninguna intención de desterrar a sus frailes porque no consideraba que habían hecho algo mal, además sería un mensaje equivocado a los indígenas, pues el obispo había liberado a los arrestados por el caso de Cajonos. Con este discurso el provincial volvió a una discusión que había iniciado antes y que no se había resuelto: ¿De quién es la culpa de la idolatría en la Sierra Norte? Los dominicos sentían que Maldonado los culpaba, mientras su posición era que los indígenas tenían una tendencia inherente a idolatrar y que, no obstante la gran labor de los frailes, no se podía quitar el problema.



En su respuesta del mismo día, el obispo decidió no entrar en la discusión, simplemente afirmó que en ningún momento había querido causar problemas, pero que había seguido su celo y que nunca tomaría decisiones sin consultar al provincial. Es así como, 5 días después el provincial escribió otra carta, esta vez al virrey, para pedir que se respetara el acuerdo al que se había llegado 2 años antes y que la solución del problema de la idolatría no se iba a encontrar en un aumento de curas, tomando en cuenta que en san Francisco Cajonos hicieron los rituales a 2 cuadradas del convento.

Es en ese momento que los dominicos introdujeron un interrogatorio y testimonio de 5 frailes con mucha experiencia en los curatos para demostrar la buena administración que habían hecho. Sin embargo, es asombroso lo poco que dijeron los religiosos para defender la administración de su propia orden. El primer fraile que dio testimonio era fray Miguel de Rojas que contestaba a las 5 preguntas, mientras que fray Domingo Gómez añadió información sobre los curatos de la región mixe. Los demás testigos básicamente confirmaron las respuestas de fray Miguel. Esta escasez de información, podría entenderse si el primer testimonio hubiera sido muy exhaustivo, pero tampoco fue el caso.

La primera pregunta trata “q[ue] distancias son las dichas Doctrinas, y con que modo se portan allí los Religiosos en orden a la Administración”. Fray Miguel sólo respondió sobre las distancias en 3 de los curatos: Cajonos, Villa Alta y Choapan, mientras fray Domingo añadió información sobre el de Totontepec. Es decir, faltaba informar sobre los curatos

de Quezaltepec y Juquila. Además, las distancias indicadas eran muy grandes, de 20 a 22 leguas para el curato de Villa Alta, 18 a 20 para el de Totontepec y 13 para el de Choapan, aunque comentaban que Villa Alta estaba ubicado justo en el centro de su territorio administrativo.

En cuanto a la manera de doctrinar y administrar tantos pueblos y su gente, dijeron que un cura siempre quedaba en la cabecera, sirviendo de allí a las comunidades cercanas, mientras otros religiosos iban a los pueblos más lejanos. Según fray Domingo, en el caso de la doctrina de Quezaltepec eso significaba que el sacerdote podía estar fuera de la cabecera durante 2 o 3 meses seguidos. Por esta razón varios testigos insistían sobre la importancia de que cada curato tuviera varios religiosos; un punto en contra las propuestas del obispo Maldonado, quien quería colocar sólo un cura en varios de sus curatos.

La segunda pregunta trataba sobre número de casados que se encontraban en los curatos. O sea, la cantidad de gente que había para sustentar a los religiosos residentes:

Villa Alta (22 pueblos)	1600 casados	Totontepec	1200 casados
Cajonos (18 pueblos)	930 casados	Juquila	650 casados
Choapan (12 pueblos)	1600 casados	Quezaltepec	740 casados

Tabla 5.6 Cantidad de casados en los curatos

Tanto las estimaciones poblacionales de los testigos del obispo fueron muy distintas a los números de casados registrados en la tasación de unos años más tarde, como las de los religiosos que tampoco con-

cordaban muy bien. Sólo el número de casados en el curato de Cajonos estaba casi igual a lo que dijo fray Miguel, sin embargo, en todo los demás había un error en la estimación de 16 a 91 por ciento. Además, los testimonios de los frailes sólo hablan sobre casados, aunque los viudos también pagaban tributo —a mitad de un casado— y, por tanto, eran igual de importantes para cubrir los gastos de los curas.

La tercera pregunta hacia los religiosos era muy agresiva: “si saben se ha quedado algun adulto sin conficion, o niño sin Baptismo por culpa de algun ministro”. Tres de los frailes no contestaban a la pregunta, pero fray Miguel dio un largo discurso sobre el arduo trabajo que los dominicos estaban haciendo en la región, describiendo el modo en que los curas andaban en todas las direcciones de los curatos, dando misas, bautizando, tomando confesiones y haciendo comuniones. Ambos, fray Miguel y fray Domingo, negaban que los religiosos tuvieran alguna culpa de que los indígenas hubieran muerto sin confesión o bautismo. La única razón por la que podría haber pasado esto era una muerte súbita debida a una enfermedad o un ahogamiento en el río, o durante una epidemia en la que incluso los frailes estuvieran enfermos.

La cuarta pregunta está relacionada con la anterior, pues preguntaban si la persistencia en la idolatría por parte de los indígenas era por una falta o defecto de los frailes. Obviamente, la respuesta era negativa. Los religiosos siempre habían trabajado mucho y duro para luchar contra las prácticas paganas y que habían muchos casos en los archivos que lo demostraban. Fray Miguel aprovechó para repetir que

en san Francisco Cajonos vivieron 3 frailes y 2 españoles y aún así cometieron los rituales a 2 cuadras del monasterio. Cuando preguntaron a los arrestados si la continuación de los rituales antiguos era por defectos en la enseñanza o por la falta de religiosos, supuestamente habían contestado “que no sino q[ue] les tiraua la Ydolatria p[o]r seguir a sus antepassados” (f. 108r).

Finalmente, en la última pregunta se pedía la opinión sobre la división de los curatos y fray Miguel respondió con 9 argumentos en contra. Los dos primeros tratan específicamente del curato de Quezaltepec donde, según el religioso, no habían detectado casos de idolatría y, por tanto, no sería necesario dividirlo. Asimismo, en su visita a la región, el obispo no había ido a este curato, por lo cual no podía opinar sobre las distancias entre sus pueblos. En las 2 siguientes respuestas el enfoque giraba en torno a los testigos utilizados por el obispo. Según el fraile sólo había testigos de oídas, que, además, eran gente baja. Sólo un testigo no era de esa clase, el Alcalde Mayor,<sup>142</sup> pero su testimonio no valía porque no había andado más que de Villa Alta a Yalalag. Los argumentos 5 a 8 tratan la imposibilidad de vivir en las cabeceras y curatos de nueva creación en los planes del obispo. La primera razón era porque las condiciones eran demasiado duras, con altas temperaturas e infestaciones de insectos y serpientes, además, los pueblos no producían suficiente para mantener la cantidad de curas que quería instalar

<sup>142</sup> En sus testimonios, ninguno de los testigos se identificó como (ex-)Alcalde Mayor.

el obispo. Otra razón era que, moral y legalmente no se podía justificar que un cura viviera solo en un pueblo. El penúltimo argumento era que con la división no se podría administrar bien a los indígenas con sólo un cura, y el último que la división propuesta era hecha por personas sin experiencia ni conocimiento de la situación geográfica real de la región.

Aunque la mayoría de los testimonios no aportaron mucha información nueva, ni desacreditaron los motivos del obispo para dividir los curatos, el de fray Miguel de Rojas estaba muy bien argumentado e informado. Por un lado, enfatizó que la nueva organización de los curatos no concordaba con las leyes promulgadas por el rey y, por otro, explicó que la continuación de idolatría en la región era debido a la falta de administración y enseñanza dominica. Fueron estos dos puntos los que el provincial ya había puesto en discusión anteriormente y que encontramos otra vez en una carta del procurador de la orden.

El 13 de marzo de 1705, el procurador don Francisco Fernández de Córdova mandó una larga carta al rey. En ella explicó en 6 puntos por qué la división de los curatos no era necesaria y que además no iba a funcionar.<sup>143</sup> El primer (y sexto) tema era las distancias que había entre los pueblos que formaban los curatos existentes. Sin embargo, el procurador mencionó que había otros curatos en la Nueva España con las mismas distancias e, incluso, más grandes. Además, argumentó

que pueblos tan numerosos requerían la presencia de más de un cura, lo que precisamente tenían los dominicos con los coadjutores. El segundo tema fluía directamente del primero: la organización dominica ya existía y funcionaba y aunque habían cosas que podían ajustarse a los sacerdotes seculares del obispo jamás podrían reemplazar a los de la orden por no tener suficientes religiosos con la formación necesaria. En el quinto tema el procurador volvió al asunto de los sacerdotes, cuando dijo que el aumento de los curas, propuesto por el obispo, era demasiado caro y que una región tan pobre no podía pagar el sustento de ellos. El tercer tema era un punto de discusión desde el inicio: de quién era la culpa de que los indígenas siguieran en la idolatría. El procurador es muy claro en este punto, los indígenas se inclinaban hacia sus antiguos ritos y dioses. Como prueba refirió específicamente el caso de san Francisco Cajonos que tuvo lugar bajo los ojos de los sacerdotes. Sin embargo, Fernández de Córdova dio un giro al asunto cuando cuestionó los métodos aplicados por el obispo Maldonado. Dijo que si el objetivo era la extirpación de la idolatría, entonces, como indicaba el Concilio de Trento y después del tercer concilio de México, la manera era el castigo, mientras que el obispo había liberado a los culpables de los rituales y la rebelión de Cajonos. Por tanto, el argumento del procurador se convirtió en un ataque y una acusación al obispo, cuyas acciones podrían haber fomentado las convicciones de los “dogmatistas” o especialistas religiosos indígenas. Finalmente, en 1703 el rey no había aceptado los argumentos de Maldonado para

<sup>143</sup> En verdad fueron 5 temas, porque el primero y sexto eran prácticamente iguales.

dividir los curatos “por inconvenientes” que existían. Según el procurador estos inconvenientes seguían existiendo en 1705; el más importante: la cantidad insuficiente de sacerdotes seculares calificados para reemplazar los regulares.

Después de expresarse las dos partes en la discusión sobre la división de los curatos, el 24 de marzo de 1705 el rey promulgó su voto consultivo. Según su opinión, los curatos debían ser divididos, siguiendo las sugerencias del obispo y si fuera necesario se debería concurrir a la Real Hacienda para que pagara un aumento en el gasto. Es probable que no fueran solamente los argumentos del obispo o del provincial y sus respectivos testigos los que hicieron que el rey se decidiera radicalmente a favor de la división, sino que, tanto las confesiones colectivas como las individuales de los zapotecos y mixes, causaron un fuerte impacto. Las más de 100 testificaciones y la entrega de más de 100 libros adivinatorios seguramente crearon la idea de que estos pueblos estaban permeados de la idolatría y que, no obstante la gran labor de los frailes, se necesitaba hacer algo drástico para pararla.

El primero en responder, el 3 de abril, al voto del rey fue el obispo Maldonado, quien dijo que trabajaría con el provincial para que los nuevos curatos se crearan lo más rápido posible. La respuesta del provincial duró otros 12 días más, pero seguramente cayó como una bomba en el campo del obispo. Obviamente, el provincial aceptó la opinión del rey, pero reclamó 11 de los curatos para su orden: los 6 que siempre habían tenido, más los de Zoochila, Yalalag, Latani, Cando-

yoc y Atitlán. Con este paso la orden perdía parte de la guerra, pero limitaba las pérdidas. El mismísimo día, el 15 de abril, Maldonado escribió otra vez, informando el rey que los 6 curatos restantes eran los más pobres, y más difíciles por su clima, pero que ya tenía los religiosos listos para ocuparlos. Al día siguiente el provincial escribió otra vez para decir que podía poner 1 cura y 1 coadjutor en sólo 5 de los 11 nuevos beneficios.

El 23 de abril de 1705 llegó otro voto del rey. Ahora dijo que había recibido la respuesta del obispo sobre los curas que tenía listos para ocupar 6 de los nuevos beneficios, pero que el provincial no había contestado aún. Más importante, dijo que si los dominicos no podían ocupar los curatos, no había excusa y que los seculares de Maldonado podían tomarlos. Por alguna razón el provincial no respondió al segundo voto, por lo que el obispo escribió una carta el 10 de mayo en la cual se quejó sobre la tardanza. Sin embargo, pasaron otras dos semanas para que contestara el provincial. En su carta dijo que había hablado con los otros miembros del consejo provincial y habían decidido establecer curas dominicos en los 11 nuevos curatos. El mismo día el obispo Maldonado escribió que estaba de acuerdo con la decisión del provincial. Finalmente, el 30 de junio de 1705, el caso entre el obispo Maldonado y el provincial López de Algaba terminó con un listado de todos los frailes dominicos examinados en toda la provincia de Oaxaca y una posterior redistribución de los frailes disponibles en todos los curatos dominicos.

Aunque el caso entre el obispo y el provincial había acabado, aún no había cambiado nada en la estructura administrativa de la región. No fue hasta el 12 de septiembre de 1705 cuando el Alcalde Mayor, don Diego Rivera y Cortés, escribió una carta al virrey, explicándole la importancia de las congregaciones o reducciones de los pueblos. Aprovechó para decir que probablemente algunos pueblos iban a quejarse sobre el abandono de sus comunidades por la pérdida de sus iglesias, pero que fueron precisamente donde hicieron los rituales idolátricos, por lo cual el virrey no debería reconocer las reclamaciones. Seis días después surgió otra carta del obispo en la que le sugería al virrey castigar a los primeros que iban a quejarse para así evitar que otros siguieran su ejemplo. Incluso referió a intentos de chantaje de los pueblos para evitar las reducciones.

El 27 de septiembre el Alcalde escribió otras 2 cartas al virrey, ahora para quejarse sobre la resistencia que los pueblos habían mostrado ante las reducciones. En su primera carta, pidió explícitamente que se le diera la facultad para actuar en contra de ellos mediante prisión para que “sean castigados con la severidad que corresponde a su obstinación” (f. 799v), mientras en la segunda carta declaró que tenía toda la confianza de que el rey iba a actuar bien en el caso.

A pesar de las amenazas del Alcalde Mayor y el obispo sobre los indígenas para que resistieran las reducciones, el 4 de diciembre de 1705, Domingo de Córdova escribió una petición en nombre de 9 pueblos del Rincón, argumentando que no debía continuarse con la

política de congregaciones y reducciones. Las razones eran simples: a) abandonar los pueblos sería una destrucción del capital que la gente había invertido en la construcción de las casas y, particularmente, de sus iglesias, b) los 9 pueblos tendrían que congregarse con pueblos que eran más idólatras que ellos, c) mejor sería que se pusieran escuelas en sus pueblos, junto con la cantidad de sacerdotes que quisieran, d) en los sitios donde tendrían que congregarse, no había materiales para la construcción de sus casas, y e) desde hace tiempo los 9 pueblos habían pedido la asignación de sacerdotes en sus comunidades, pero no habían conseguido que sus deseos se satisficieran.

Obviamente, la respuesta del obispo no duró mucho en materializarse. El 15 de diciembre contestó cada uno de los argumentos con términos claros y contundentes. En cuanto al dinero que los 9 pueblos dijeron haber invertido en sus casas e iglesias, Maldonado lo llamó una mentira porque los pueblos eran muy pequeños y sus iglesias eran no más que jacales que no podrían haber costado mucho. Asimismo, las casas eran simples construcciones hechas de palos y barro que no costaría nada construir y, además, se podrían hacer en menos de un mes. Por lo mismo no valía el argumento de que no hubiera materiales para la construcción de nuevas casas en el sitio de congregación, porque palos y barro se encontraba en cualquier sitio. En cuanto al tercer argumento, el obispo explicó que ningún pueblo estaba libre de idolatría generalizada, por lo que las congregaciones siempre iban ser en un lugar con otros idólatras. Pero más importante aún, la idea



no era congregarse en un lugar libre de idolatría, sino en donde el sacerdote podría tener más control sobre la doctrinación y así llegar a una situación donde todos serían buenos cristianos. Finalmente, el obispo dijo que había visto muchas veces la supuesta dedicación católica de los pueblos, pero que al final todos estaban infestados de la idolatría. Por esta razón no se podía creer el último punto de los 9 pueblos, porque su piedad era falsa.

Así que, Maldonado no sólo se defendió de los argumentos propuestos contra las congregaciones; fue más allá y atacó a los maestros de idolatría quienes, según él, deberían ser llevados a la cárcel eclesiástica para que no pudieran continuar con sus influencias negativas sobre la población. Además, pidió al virrey que diera facultad al Alcalde Mayor para que castigara a los representantes de los 9 pueblos por resistir la medida de reducción cuando la idolatría probada de todos invitaba a un castigo mucho más duro.

Dos semanas después don Diego Rivera y Cortés, el Alcalde Mayor, escribió una carta en la que pidió que se liberaran los representantes de los pueblos encarcelados por el obispo. Según el Alcalde Mayor, habían aprendido la lección y ahora serían el instrumento del rey dentro de las comunidades. El fiscal respondió positivamente a la petición, pero no lo hizo hasta el 5 de febrero de 1706, cuando los presos llevaban casi dos meses en la cárcel.

Con los resultados de este largo proceso se puede ver cómo la corona manejaba una situación bastante complicada y potencialmente

explosiva. Claramente buscó una manera para que ambas partes pudieran cantar victoria, sin víctimas ni perdedores. Fue el obispo Maldonado quien pudo imponer la división de los curatos, pero al final los dominicos podían evitar que las nuevas plazas fueran a sacerdotes seculares. Al mismo tiempo, el rey podía reclamar que había hecho lo que era mejor para su pueblo, porque los indígenas de la Sierra Norte iban a recibir una mejor administración y enseñanza religiosa. Fueron cruciales para las decisiones los testimonios de los mismos indígenas, sujetos de estudio en el siguiente capítulo.

## 6 | Calendario y religión entre los zapotecos

JOSÉ ALCINA FRANCH  
[1993]

### *Los dioses locales*<sup>144</sup>

El mundo de las creencias entre los zapotecos, como entre otros pueblos de Mesoamérica, no quedaba limitado a la serie de dioses muy importantes o secundarios, pero generalizados, dentro de un sistema jerárquico o no, sino que venía a completarse, quizás a un nivel de familiaridad e intimidad mucho mayores que en el caso de los dioses generales, con otra serie de creencias en divinidades de carácter local, en cerros, cuevas o ídolos que, en definitiva, poblaban el contorno inmediato de las comunidades.

No es fácil que podamos tener un cuadro semejante del pasado precolombino de la región que estudiamos, pero pueden servirnos de ejemplo, para inferir la complicada trama de creencias de aquel periodo, los informes reunidos para una zona más reducida -la de Villa Alta- y un periodo mucho más reciente: el siglo XVII.

---

<sup>144</sup> MRO: Este capítulo es una reedición de parte del capítulo 5 y todo el capítulo 6 del libro *Calendario y religión entre los zapotecos* de José Alcina Franch (1993). Se publica sólo parte del capítulo 5, “Los dioses del panteón zapoteco”, porque en ello Alcina Franch discutía los diferentes dioses mencionados en el estudio de Heinrich Berlin, también publicado aquí. Por tanto, no lo considero necesario incluirlo otra vez.

Del pueblo de San Juan Taguú sabemos que adoraban, entre otros, a los dioses *Bilanisa*, *Roaguialagui* y *Chilaiagobitsa*.<sup>145</sup> Esta última era, al parecer, dios de los venados y los montes, y “tenía virtud para ayudarlas a cazar venados” (f. 353r), por lo que lo hemos equiparado tentativamente con el dios *Nosana-Cosana*. Los otros dos dioses parecen ser los espíritus de algunos lugares concretos. De *Bilanisa* se dice que lo “han tenido por Señor y otro llamado Roaguiaegui [MRO: sic] que está encima de su pueblo en donde hoy está una Santa Cruz” (f. 323v).

De Santiago Camotlán los documentos mencionan la creencia de que un cerro llamado Lachatza representa al dios *Zaa* (f. 438v). En San Francisco La Oya (Yaee)<sup>146</sup> ofrecían sacrificios al dios *Chiayi* (f. 999v), mientras en San Juan Juquila hacían ofrendas en un lugar denominado Yagayaxi, al que consideran como una divinidad llamada *Hatela*,<sup>147</sup> para que les proporcionase buenas cosechas.

<sup>145</sup> MRO: *Bila-nisa* es un nombre mántico que significa 7, 10, o 12 Agua. *Roaguialagui* no es un dios, sino un lugar de veneración (f. 323v) como también indica el nombre mismo: *roa-guia-lagui* = boca-cerro-lagui o “En la orilla del cerro de Lagui”. De hecho, el lugar se encuentra en el camino al pueblo de Yalagui, una forma alterna de escribir *guia-lagui*. *Chila-ia-gobitza* también tiene la estructura de un topónimo (abajo-cerro- sol), aunque el texto aclara que es una piedra en el sitio de Yogovisa.

<sup>146</sup> MRO: Es más bien Otatitlán de Morelos. Zaira Hipólito López me informa que su nombre en zapoteco es *Rabiag*, escrito como *Rabeag* en el periodo virreinal.

<sup>147</sup> MRO: Es el dios *Netela*, o 12 Perro, que estaba en el sitio de *Yagacalaxila*, ubicado a un cuarto de legua al poniente de Lachixila (f. 760v).

### *Señores de los cerros*

La identificación de los cerros o las cimas de los montes como divinidades, resulta general para toda la región norte de Oaxaca (Weitlaner, 1961: n. 215) y quizás para toda el área de cultura zapoteca. En opinión de Walter Krickeberg (1968: 55), el dios jaguar zapoteco “está relacionado con el dios de la tierra y de las cuevas, común a la mayor parte de los pueblos mexicanos del sur [...] bajo nombres muy similares como *corazón del reino*, *corazón del lugar*, etc.”. Este tipo de creencias, que aparece también entre los mazatecos (Johnson, 1939: 141), se generalizó especialmente en la región de Villa Alta. Ya hemos visto cómo en algunos cerros residían determinadas divinidades, pero, en otros muchos casos, el nombre del monte equivale al nombre de la deidad, o el cerro es la divinidad en sí.

En el pueblo de Yatzona se hacían ofrendas de piedras *guiacachi*<sup>148</sup> plumas, gallos de la tierra y perrillos “al mismo cerro en que está el dicho sitio que según su tradición era el dios que adoraban sus antepasados” (f. 255v). Del pueblo de Yalahui sabemos que adoraban a un cerro “al cual han tenido por el Señor del cerro de Yalagui” (f. 431v).

De todas las montañas sagradas de la región en estudio, la más famosa en el siglo XVII, y aun en la actualidad (Weitlaner, 1961: n. 242), era el cerro o cueva de *Sempualtepeque* o *Cempoaltepetl*, en el país de los mixes. Tenemos datos concretos de que en no menos de quince pueblos de las doctrinas de Totontepec y Juquila se adoraba al cerro

<sup>148</sup> MRO: *guia-cachi* quiere decir piedra-amarilla y por asociación es “piedra preciosa”.

de Zempoaltepec: Alotepec, San Francisco Jayacatepec, Santa María Chisme, San Juan Candayoc, San Pedro Ayacotepec, Huitepec, Chichicastepec, Ocotepec, Tepitongo, Tiltepec, Metepec y Mixistlán, de la doctrina de Totontepec; y San Pablo Ayutla, Tamazulapa y Atitlán, de la doctrina de Juquila.

En algunas declaraciones se precisa el tipo de creencias, al decir que el sacrificio lo dedicaban al cerro de Zempoaltepec, a quien le tienen “miedo y reverencia” para que los libre de culebras, malos años, enfermedades y les ayude en sus milpas, o al que le piden “salud y que no haya tempestades” (f. 874r) o invocan al cerro para que no les envíe enfermedades (f. 818r-v).

La consideración de auténtica divinidad del cerro viene expresada por varios testigos. Uno de ellos nos dice que el alcalde de Tiltepec, al hacer el sacrificio, decía: “A tí, dios del cerro de Sempulaltepeque”, mientras otro testigo de Metepec afirma que lo tenían por dios sus antepasados (f. 829r). Las ofrendas al cerro eran de guajolotes y copal (f. 849r), como en otros muchos casos.

Otros cerros, a los que, de una manera explícita o no, se adoraba como verdaderos dioses, eran los de *Istaltepeque* (f. 825v), *Ayacastepeque* (f. 875r), *Cuicoba*, que en castellano significa “conejo” (f. 888r), y *Guzaiazo binio* (f. 256r).<sup>149</sup>

<sup>149</sup> MRO: Me parece que la lectura de los últimos cerros debe ser *Coicoba* y *Guia Iazobinio*, respectivamente.

### *Otros lugares de culto*

En los documentos a que estamos haciendo referencia en estas páginas, es frecuente hallar la expresión “sacrificadero”. Estos lugares, donde los individuos por sí, las autoridades municipales o los *maestros* o *letrados*, en nombre de unos u otros, hacían sacrificios, podían ser y de hecho eran muy diferentes: cuevas, ruinas, fuentes o lugares, donde se instalaban ídolos o rocas de mayor o menor tamaño, que eran talladas para representar a alguna divinidad.

De los pueblos de Betaza y Yalalag procede la alusión a una cueva llamada *Biloag* o *Beloag Yazag*,<sup>150</sup> en cuyo interior había un ídolo al que le sacrificaban gallos y gallinas de la tierra y al que sahumaban con copal (ff. 306v, 309r).

En el pueblo de Santa María Zoogochi se sacrificaba en un lugar llamado *Guioarina*.<sup>151</sup> En este y otros “sacrificaderos”, los misioneros destruían los ídolos y plantaban cruces en su lugar (ff. 695r, 755v). Un ejemplo de lo que podía reunirse en uno de estos “sacrificaderos” lo

<sup>150</sup> MRO: Efectivamente, *biloag* es cueva. Actualmente no hay memoria en Yalalag de una cueva llamada *Yazag* (comunicación personal Juanita Vásquez, 13/VII/2017). En su estudio del Lienzo de Tiltepec, Jorge Guevara Hernández (1991: 11) indica que el nombre del pueblo es *Iasa*, que significa negro y que el cerro al lado del pueblo se llamaba *Quia Yazag*, con el mismo significado. Si esta traducción es correcta, el nombre del lugar en Yalalag sería “Cueva Negra”. Actualmente, en el zapoteco cajonos, “negro” es *gasj* (B256) que en el zapoteco colonial se podría escribir como *gasag*. Ahora bien, Córdova indica que en el zapoteco del Valle del siglo XVI “negro” era *gàce* o *yàce*, por lo que, tal vez, durante la Colonia en la Sierra Norte también había una variante de *gazag* que se decía *yazag*.

<sup>151</sup> MRO: En mi opinión el texto dice *Guiaazina* (f. 1456r).

proporciona la relación de objetos que había en el cerro *Yatoni*, en el pueblo de San Francisco La Oya: “una piedra grande en bruto, y otras más pequeñas, y dos cantaritos y un manojito de plumas, cuatro cabos de candelitas y una navaja” (f. 999v).

Se hace mención, en algunos casos, de lugares sagrados que datan de la época prehispánica: tales son las ruinas de un “templo” en el lugar de *Quijaxila*, en San Miguel Sola, “en que antiguamente sacrificaron los Indios, con los escalones para subir a él, con señales actuales de carbón y copale derretido en el suelo...” (Hevia y Valdés, 1892: 250).<sup>152</sup>

### *Idolos y otros objetos sagrados*

De los pueblos de Betaza, Yateé, Yaá y San Pablo, del curato de San Francisco Cajonos, tenemos una serie de confesiones en las que repetidas veces se hace uso de una expresión que merece un comentario especial.

Un maestro de idolatrías de Betaza dice que fue “a sacrificar a una cabeza de un abuelo [...] por haber criado bien sus gallinas” (f. 307r). Otra vez, el mismo *letrado* fue a sacrificar dos gallos a las *cabezas de los abuelos* de un indio que había estado enfermo y se había curado.

Por otra confesión de un indio de San Pablo, sabemos que la “cabeza de nuestro abuelo se nombra en nuestro idioma *Guiquiag Yagtao*”<sup>153</sup> o que

otro *maestro* de Yateé sacrificó un gallo y perrillos “al Guiquiag Yagtao y cabezas de mis abuelos” (f. 303r). Pero el más explícito y claro es el texto de la confesión de un *maestro* de Yaá, en la que dice: “Que tenía en mi poder un cuero de gamuza adonde estaban pintados los dioses de nuestros abuelos, que adoraron antiguamente, con dos *cabezas de mis abuelos* que se nombran *Guiquiag Yagtal* que mi padre me dijo que lo guardase con todo cuidado porque era de nuestros abuelos”<sup>154</sup>.

A través de los textos transcritos se deduce que la expresión de “*los abuelos*” es equivalente a la de *antepasados* y que, por consiguiente, “*cabezas de mis abuelos*” puede significar “representaciones de mis antepasados” o retratos de mis antepasados, a los que se llamaría *Guiquiag Yagtao*. A nuestro juicio, estas imágenes de los antepasados pueden interpretarse, o bien, como las imágenes de los antepasados reales -cosa que ni parece probable, ya que no se conoce de esa región ningún tipo de “cabezas-retrato” arqueológicas-, o bien, como las imágenes de los antepasados *míticos*, antepasados divinizados o cabezas de los linajes más remotos de los indios. En un sentido amplio podrían interpretarse como “dioses lares” o dioses familiares.<sup>155</sup>

<sup>152</sup> MRO: no queda muy claro porqué Alcina Franch introdujo aquí esta información que trata la Sierra Sur.

<sup>153</sup> MRO: Alcina Franch (1993: 114) transcribió el nombre como *Guiquiag Yagtal* (f. 301v), pero claramente dice *Yagtao*, confirmado por el mismo nombre en los folios 303r y 305v. *Quiquiag* quiere decir “cabeza”, mientras en el “Bvulario de la lengua Castellana y zapoteca nexitza” (p. 67) traduce “deffunctos” como *yagtao*.

<sup>154</sup> MRO: El texto es un poco diferente: “que solo tenía en mi poder un cuero de gamuza a donde estaban pintado los dioses de n[uest]ros abuelos que adoraron antiguamente con dos cabezas de mis abuelos que se nombran; *guiquiag Yagtao* que mi Padre Joseph Gonzalo me lo dejó y me dijo que lo guardase y mirase con todo cuidado por el porque era de n[uest]ros abuelos” (f. 305v).

<sup>155</sup> MRO: En zapoteco probablemente dijeron *xoci-xotao* o *xotao-xoci* que quiere decir padre-abuelo y significa “antepasados”. En Temascalapa se guardan una piedra esculpida de una cabeza que puede ser una de esas “cabezas-retrato”.



Además de estas imágenes o ídolos de los antepasados, hay numerosas referencias a otros ídolos divinizados, a los que se hacían sacrificios por motivos diversos.

En el pueblo de Lovani, en la Chinantla, tenían un ídolo en un lugar conocido por *Maxaa*, en chinanteco, y *Yaxila*, en zapoteco (f. 734v). De San Pedro Tepinapa tenemos referencia de un ídolo que consiste en “una piedra de dos varas de estatura poco más o menos con forma de rostro y a la que llaman *Heamau*” (f. 737v). En el lugar llamado *Guiataicé Xagani*,<sup>156</sup> en San Gaspar Xagalazi, había una piedra pequeña, “de extraordinaria figura”, que estaba sobre una peana de mampostería (f. 570v). Cerca de San Bartolomé Yaxoni, en un lugar llamado *Lachixobetao*, había dos ídolos: una piedra de media vara, con narices, ojos y boca, y otra de una cuarta, con las mismas señales (f. 435r). De *Sichiyere*, en Santo Domingo Roayaga, sabemos que tenía un ídolo de piedra que “manifiesta de más de media vara con forma de ojos y nariz” (f. 428r). En *Yabechi*, *Yaozona* y *Guiagozio*, de Lachixila, había tres ídolos de piedra, de formas y tamaños diferentes (f. 615r). Otro ídolo, localizado en *Moacina Yobego*<sup>157</sup>, de San Francisco Yovego, hecho de “piedra bruta, de poco más de media vara, comida por un lado de manera que parece un animal”, servía para realizar el primer sacrificio del año nuevo (ff. 574r-v).

<sup>156</sup> MRO: El texto dice *Guiataicé Xagalatzi* (f. 570v).

<sup>157</sup> MRO: El texto dice Roacina Yobego (boca-pantano Yobego) o “En la orilla del pantano de Yovego”.

De uno de los pueblos de la región de Villa Alta, San Juan Taguú, la información que poseemos es extraordinariamente precisa, ya que se mencionan siete lugares, con sus nombres, donde, al parecer, había *ídolos* ante los que se hacían sacrificios y ofrendas, quizás con un orden preestablecido que puede estar controlado por el calendario ritual. “En un sitio llamado *Yatagui*<sup>158</sup> en donde ha estado una piedra de poco más de un tercio de alta y como de un gemo de ancha, la cual era como señal de que aquel cerro había sido el que estos declarantes y todos los demás naturales han tenido por dios principal de su pueblo” (f. 322v). En otro lugar, del que se dice que servía para el *segundo sacrificio*, había

una piedra casi del mismo tamaño que la antecedente, ancha en el asiento y puntiaguda, la cual, al parecer está tiznada y con alguna resina pegada que parece ha sido de los sahumerios y que dicha piedra estaba entre otras dos piedras planas y anchas en donde se hacían los sacrificios que según dieron a entender las tenían por aras y que esta piedra se llamaba en su lengua Villaa, venerándola ellos como Señor de aquel sitio (f. 323r).

Los otros cinco sitios sagrados son los siguientes: *Yogovisa*, donde hay una pequeña “piedra labrada” a la que llaman *Chilaiagobitsa*; *Yaloso*, donde hay otra imagen a la que sacrifican para obtener beneficios en la caza de venados; *Guiaiayoxi*, donde hay otro ídolo, sirviendo de límite con las tierras de Roayaga (f. 323v); *Yetzetao*, donde hay otra “piedra pequeña labrada” a la que sacrifican para “los aumentos y logros de sus milpas y para que los libre de los animales”; y *Yelalao*, donde se

<sup>158</sup> MRO: Quiere decir “Cerro de Taguú”.

mencionan varias piedras talladas o ídolos a los que sacrifican con los mismos fines (f. 353r).

Si el número y orden de los lugares de sacrificio quedase confirmado con otros testimonios de pueblos diferentes, se podría pensar en una relación entre el calendario ritual y el sistema de sacrificios, e incluso en la posibilidad de considerar a estos lugares como *huacas*, al modo andino.

Para completar la información sobre el mundo de creencias de los zapotecos de la región de Villa Alta, haremos referencia, por último, a la adoración de una “caja” que guardaba objetos sagrados, en el pueblo de Lachirioag. Al parecer, esta caja contenía “la raíz o tronco de su descendencia”, es decir, venía a representar el mismo papel que hemos atribuido a las “cabezas de nuestros abuelos” que tanto se repiten en las declaraciones ya citadas. Es por esto, quizás, por lo que la caja en cuestión no tuvo una localización constante, sino que, al parecer, acompañó a los miembros de un determinado linaje o familia, de un pueblo a otro. Por eso, los testigos “añadieron que la caja que tienen manifestada estuvo en Yasachi, perteneciente al curato de Cajonos cuarenta años y que hará cien años que el bisabuelo de dicho Juan Martín, llamado Cristóbal Martín y en el nombre de la gentilidad *Yáilaha*,<sup>159</sup> la trajo a dicho pueblo no se sabe cómo” (f. 157v).

Es importante transcribir íntegramente el documento en lo que se refiere a la descripción del contenido de la caja, porque se hace con extraordinario detalle. Dice el texto que

Y aviendose traído p[o]r mandado de d[ic]ho Juez d[ic]ha caja; que es redonda en forma de cubo, de una piesa, de palo bariado; y otra que sirbe de tapa; abierta se hallaron [en el margen: lo que habia en las cajas] en ella quatro lansas de pedernal; quatro Ydolos pequeños de piedra co[n] distintas figuras; Y otras piedras lustrosas que en su Ydioma llaman guiagcachi y serrada d[ic]ha caja mando su m[e]r[ce]d abrir otra que asimismo mando traer y estos que declaran dijeron pertenecer a un mismo sacrificio dentro de la qual se hallaron dos bultos formados, de ojas que llaman yagaguichi que aviertos se hallo estar dentro de ellas, en la una, uno como canastillo en el qual se contenian, dos masorcas de mays liadas con una sinta del mismo papel; y pendientes del tres piedras lustrosas de la misma especie de las de arriba; y otro embolorillo del mismo papel y en el unos pimientos; una poca de semilla al pareser de chia, unos granos de frijol y unas pepitas de calabaca, todo lo qual se hallo embuelto en un pedaso de manta delgada, con unas rasas de carbon = Y el otro bulto de la misma forma avierto se reconosio tener dentro, otro emboltorio embuelto en un trapo negro barios manogillos al pareser de ojas de ocotal, embueltos en d[ic]has ojas de yerba; y otras dos piedras de lo d[ic]ho; y unas plumas y un caracol pequeño; y al pareser ambos d[ic]hos bultos estan teintos de sangre que estos que declaran dijeron ser de gallo; y asimismo se demostraron y vieron otras sarandajas que dijeron ser de los varrios (ff. 156v-157r).<sup>160</sup>

<sup>159</sup> MRO: El texto dice Yaclaba (f. 157v) o 1-Gota/Conejo.

<sup>160</sup> MRO: La transcripción que publicó Alcina Franch (1993: 116) es un poco distinto y comienza en “hallaron dos bultos...”.

De otra caja que se menciona en el mismo texto se dice que contenía, entre otras cosas, “cuatro ídolos pequeños de piedra con distintas figuras y otras piedras lustrosas, que en su idioma llaman *guzagacachi*”.<sup>161</sup>

Todo ello nos lleva a la consideración de un tipo de fe y un ritual mucho más íntimo y próximo que el que podría inferirse de la apreciación del mero panteón general de los pueblos zapotecos a que nos hemos referido más arriba. Bien es cierto que no debemos olvidar, por otra parte, que en las referencias transcritas sobre el culto a determinadas lugares, ruinas, ídolos o cajas sagradas se nos está mostrando un sistema religioso ya en descomposición y, por lo tanto, sumamente deteriorado, que solamente debe servirnos para inferir lo que pudo ser en el momento anterior a la conquista española.

### Ritual y culto (colectivo)

A continuación estudiaremos el núcleo de las relaciones entre la comunidad y los individuos, de un lado, y el mundo sobrenatural, por otro, es decir, el ritual y culto religioso junto con los procedimientos mágicos usualmente puestos en práctica en el seno de estas comunidades.

#### *Lugares de culto*

En el capítulo precedente nos hemos referido a una serie de lugares sagrados, en buena parte divinizados y, en parte también, sitios frecuen-

tados por los *maestros* y por los individuos y comunidades, en tanto que era en esos lugares donde se había refugiado todo un sistema ritual, perseguido en los centros urbanos o aldeanos por la acción misional española. Estos lugares, que en ocasiones son denominados “sacrificaderos” en los documentos, por ser allí donde se verificaban los sacrificios y la entrega de ofrendas a la divinidad, vienen, sin embargo, a representar el papel de auténticos “templos” casi siempre naturales, en los que se centra casi toda la actividad ceremonial de la colectividad.

Los informantes hablan con tanta precisión de estos lugares de culto que, en muchas ocasiones, podrían reconocerse sobre el terreno. La Tabla 18 reúne esos datos, señalando los nombres de los lugares y sus características, así como el objeto de culto y las alusiones a divinidades específicas.

<i>Localidad</i>	<i>Lugar de culto</i>	<i>Carácter del paraje</i>	<i>Objeto, culto, divinidad</i>	<i>Fuente (AGI-M 882)</i>
Lachirio	Bettati			154v, 440r
	Dayegotiaxonon			154v, 440r
	Guiazinabee			154v, 440r
	Guia Yahuizi			154v, 440r
	Lachirioruroa			154v, 440r
	Yabezoa			440r
	Roayelayacta			154v, 440r
	Yovichi			154v, 440r
	Xanayelachinigue			154v, 440r
	Xaneyego			154v, 440r
Yeroxiguia			154v, 440r	

<sup>161</sup> MRO: Como mi transcripción muestra, el texto lee *guiagacachi* o “piedra preciosa”.

Localidad	Lugar de culto	Carácter del paraje	Objeto, culto, divinidad	Fuente (AGI-M 882)
Roayaga	Sichiyere			428r
Taguú	Guialaotoni	cerro loma	Xanaxi piedra	321r, 323v
	Guiarabaa			321r, 323r
	Guiailagui	ídolo		321r, 323v
	Guiayelagago			321r
	Guiaiayoxi			323v
	Lacheyagole			321r
	Roaguiayelagui			321r
	Yogovitza/visa	piedra		321r, 323v
	Yagoxi/govi			321r, 321r
	Yelaguego			323v
	Yalazina	fuente/pozo		321r
	Yaloso/loxo			321r, 353r
	Yatagui			321r, 322v
	Yelalao			321r, 323r
	Yelalaora			321r
Yetsetao	353r			
Yooguichi	ídolo		321r	
Temascalapa	Dayeag/Raieac	Bajo la iglesia		358v, 359v
	Guiasuela			358v
	Guiayatzó			359v
	Leayehua/			358v, 359v
	Leaiegua			359v
	Soela			358v, 359v
Yagobeni/vee				

Localidad	Lugar de culto	Carácter del paraje	Objeto, culto, divinidad	Fuente (AGI-M 882)
Yalagui	Guilactara			437r
Yazona	Guiayazobinio Yaguealichibetao Yaquiee	cumbre de cerro		256r
		antigua ermita		256r 255v
Lachixila	Guiagozio Yabechi Yaozana	cerro		615r
				615r
				615r
Camotlan	Lachatza	monte	Zaa	438v
Reagui	Yaala Yaona Yexotao			511r
				511r
				511r
Yaxoni	Lachixobetao	llano donde está el dios		435r
Yechelala	Lacheychelala			482r
Yobego	Guiachinitza Roacina Yobego			574v
				574r
Xagalaci	Guiataiee			570v

<i>Localidad</i>	<i>Lugar de culto</i>	<i>Carácter del paraje</i>	<i>Objeto, culto, divinidad</i>	<i>Fuente (AGI-M 882)</i>
Betaza	Veloag Bedoheze	cueva	ídolo	313r
	Biloag			306v
	Betaahesi			306r
	Sinaradao			313r
	Yoheoloo guelalao			313r
Lachitáa	Yalachag	cerro		308r
Yaa	Lachag Yaa			304v
Yatee	Lachag Yatee			304r
Yalala	Beloag Yazag	cueva cueva		309r
	Bitanag Ychaa		309r	
	Nahayeche		309r	
	Neha Yolozee		309r	
Xosa	La/ Xabeaglachiyo Laozina			1512r, 1513r 1512r

<i>Localidad</i>	<i>Lugar de culto</i>	<i>Carácter del paraje</i>	<i>Objeto, culto, divinidad</i>	<i>Fuente (AGI-M 882)</i>
Yaee	Beaglachi			1311v
	Bezotao			1311v
	Latagbee			1311v
	Guaiezotao			1311v
	Guiaguechana			1311v
	Guiagraio			1311v
	Lachirazina			1311v
	Laobetao			1311v
	Nalaguiag			1311v
	Rehetaoiachila			1311v
	Retaooyogagui			1311v
	Sinabelasag			1311v
	Sinabeag			1311v
	Yabestia			1311v
	Yelachiiiaig			1311v
Zinaiogachi			1311v	
Cacalotepeque	Yazobi		Betao Yazobi	1025v



<i>Localidad</i>	<i>Lugar de culto</i>	<i>Carácter del paraje</i>	<i>Objeto, culto, divinidad</i>	<i>Fuente (AGI-M 882)</i>
La Lopa	Beaglachi			1255r
	Beaguegua			511v, 514v
	Betasee			1255r
	Guiasoxola			1255r
	Lachiiachito			1255r
	Lachiroaiaga			1255r
	Sinaguaia			1255r
	Soabetaonianaxa			1255r
	Soagoqueiaque			1255r
	Yabetao			1255r
Yana			1255r	
La Oya	Guiachiyatzi			999v
	Yatoni	cerro		999v
Talea	Yaonalee/ Yaona			178r, 179r
	Yoobela/ Yobella			178r, 179r
Taneche	Lachetanetze			1171v
Yagayo	Xazina			1346r
Yatao	Guiacina			1051v
Yatoni	Yegochiguia			205r
Sogocho	Guihasuaxenee	cueva		298v
Xogochi	Guiiazina			1456r
Suchina	Guijhastixij			299r

<i>Localidad</i>	<i>Lugar de culto</i>	<i>Carácter del paraje</i>	<i>Objeto, culto, divinidad</i>	<i>Fuente (AGI-M 882)</i>
Comaltepeque	Yelalao			698v
Lachixoba	Lachixoba			711r
Latani	Yocila			714v
Tiltepeque	Guiaiaacza			1447r
	Laoguui	laguna		1447r
Tlahuitoltepec	Sempualtepeque	cerro		815r

Tabla 6.1 Lugares de culto (basada en Alcina Franch, 1993: tabla 18, pp. 120-121)

De la lista adjunta se concluye que la mayor parte de los lugares naturales utilizados con fines sagrados o de culto son: cerros -la mayor parte de los no especificados debe tener este carácter -montes o cuevas. Solamente hay dos lugares en los que el agua juega un importante papel: una laguna y una fuente, con su pozo. Es interesante llamar la atención sobre el lugar llamado *Yaguiee*, en Yatzona (Villa Alta), para el que se indica que hubo una ermita en el pasado: en este caso, como en tantos otros, la acción misionera incidiría precisamente en los lugares de culto tradicionales en cada lugar. Al respecto, la tradición prehispánica a la que trató de sustituir la ermita se prolongó mucho más tiempo que ella misma.

Más interesante quizás que el constatar el hecho de que, en la época a la que nos referimos, el culto se había localizado en cerros, montes, cuevas, lagunas, fuentes y otros lugares naturales, es observar que en algunas localidades se sigue manteniendo la tradición del templo, en el propio lugar urbano. Es claro que no se trata de un templo prehispánico, pero sí de un lugar en la población especialmente destinado a las prácticas religiosas. Así lo declara un testigo de Yacochi (Totontepec), quien nos dice textualmente: “He ido a idolatrar a donde nos llevan los alcaldes y maestros de la dicha idolatría que es una casa que tenemos al propósito a donde vamos a sacrificar con gallos de la tierra” (f. 317r).

En ocasiones, sin embargo, estas casas especialmente destinadas al culto eran las de algún indio, generalmente un *maestro* o el alcalde. Un testigo de Betaza (Villa Alta) dice que las casas que allí “tenían separadas en donde idolatrabán: la una era la casa de Juan de Paz [...] la otra la del maestro de idolatría...” (f. 311v). Y otro informe referente al mencionado pueblo de Yacochi señala que el lugar del sacrificio era “la casa del alcalde” (f. 818r).

La documentación principal que utilizamos en este estudio no nos proporciona ninguna buena descripción de estos lugares de culto, por lo que tendremos que echar mano de Burgoa, quien, refiriéndose a una cueva-santuario en la que celebraban sus ritos los indígenas de Nexapa, nos pinta un cuadro que pudo ser el de cualquiera de las cuevas señaladas en la relación anterior.

la capacidad [de la cueva] es muy dilatada, y [...] halló como un atrio, o pórtico de templo, donde descubrió una inmensidad de braseros o sahumadores de barro, en que ponían los muchos y continuos inciensos que ofrecían a los ídolos, y en un ángulo o rincón de aquella cuadra había tanta multitud de navajas de pedernal para degollar los animales y aves de los sacrificios, y la que ellos se sacaban de las lenguas y de otras partes que les ordenaban sus ritos, y para esta carnicería eran tantas las navajas traídas de diversas partes, que se hicieron dos cargas; en otro lugar, como mesa elevada, gran suma de plumas verdes de estima en este reino, y como tales las ofrecían a sus deidades; en otra parte había de copal, que es el ordinario sahumero de estas tierras, y en grano hubo tanto que tuvieron bien que hacer diez indios en cargarlos y asimesmo muchas mantas, que son sus lienzos, aunque podridas de la humedad, y enfrente se descubrió un altar con el ornamento antiguo, y encima dos ídolos de cantería de horribles y espantosas figuras, a quienes se ordenaban los sacrificios de su culto y adoración [...] (Burgoa, 1989a: 229).

En las obras del propio Burgoa y en otras hay numerosas referencias a esas cuevas-santuario y a los objetos, especialmente ídolos, que se hallaban en ellas. Así, de una cueva que mostraron a fray Pedro Guerrero, en Totontepec, dice Burgoa (1989b, II: 163) que era “una centina de abominaciones y una madriguera de ídolos”. Al propio fray Pedro Guerrero le descubrieron en Comaltepec “los ídolos de debajo del altar, y las cuatro ollas llenas de idolillos de la cueva del monte, que era su adoratorio y sacrificadero” (ibid., 151). Y otros muchos “adoratorios”, ídolos y materias preciosas para las ofrendas, se mencionan en Tabaá y en Cajonos (ibid., 153-155).

### *Objetos sagrados*

De nuevo, en este aspecto, vamos a observar hasta qué punto magia y religión se hallan muy estrechamente unidas en las prácticas de los zapotecos de Villa Alta y su región. Al emplear el término “objeto sagrado” estamos identificando una variedad de tales objetos que tienen o pueden tener un carácter bastante diferente. Si tomamos, como base primera de aproximación al problema, la descripción antes citada de Burgoa, encontraremos que en ella se mencionan sucesivamente los siguientes “objetos sagrados”: braseros o sahumadores, navajas o cuchillos de sacrificio, plumas verdes, copal, mantas, altar e ídolos. Una primera clasificación de esos objetos nos puede ofrecer ya los siguientes tipos:

- 1 Objetos de culto: altar e ídolos
- 2 Objetos ceremoniales: cuchillos y sahumadores
- 3 Objetos de ofrenda: copal, plumas verdes, etcétera

Pero a esta clasificación sumaria habría que añadir aún los objetos mágicos contenidos, por ejemplo, en las cajas a las que aludimos en el capítulo anterior.

Cada uno de estos tipos de objetos, que cumplen una función específica dentro del sistema religioso zapoteco -que la cumplían ya en el periodo precolombino, en el que el sistema funcionaba como un todo, pueden transformarse, y de hecho se transforman, en objetos mágicos, en la época a la que nos estamos refiriendo, en función, principalmente de las vicisitudes que tienen que soportar los fieles y sacerdotes de

aquella “iglesia”, perseguida entonces por el cristianismo. Es así que, en una de las cajas ya citadas, a los objetos típicamente mágicos que contiene se añaden “cuatro ídolos pequeños de piedra, con distintas figuras” (f. 156v).

También en este caso es Burgoa quien viene en nuestro auxilio, dándonos una explicación coherente de los hechos:

y díjole el indio: [...] Sábetete que en este pueblo viendo los mandones, principales y sacerdotes con la actividad que los religiosos persiguen a nuestros dioses, pisándolos, hollándolos y quemándolos, y que no se defienden de sus manos, han puesto grandísima solicitud y diligencia en juntar todos los ídolos que tenían por los montes y adoratorios para diversas necesidades en que les iban a pedir favor, y porque no se descubran con esta ocasión los han juntado y en una gran caja los fueron colocando, y cerrada y clavada la embrearon todos los resquicios y junturas y con muchas ceremonias se la entregaron a fulano indio viejo principal, y el sacerdote mayor de estos países, y la tiene con grandísima veneración en tal cuadra de su casa [...] rompieron la caja, y luego al punto se descubrió una inmensidad de idolillos del tamaño de una cuarta poco más o menos, unos en figuras de hombres vestidos y otros de mujeres con ropas de su uso, muy costosas y curiosas [...] (Burgoa, 1989a: 243-245).

De esta manera, objetos que habían sido elaborados originalmente para cumplir una función religiosa se transforman, en estas circunstancias, en meros objetos mágicos, y aun el heterogéneo conjunto, la caja misma, llega a tener un valor semejante. La caja o el envoltorio, por su carácter sagrado, se transforma en un objeto con poder por sí mismo.

Como dice un testigo de Lachirioag, “en lo particular han seguido teniendo un envoltorio el más viejo de cada generación o linaje y que en sus necesidades hace cada uno el sacrificio que le parece...” (f. 157r). En definitiva, observamos aquí lo que podríamos llamar una *fê-*

*tichización* de los objetos o instrumentos religiosos y cómo a tales *fê-tiches* se les hace objeto de ofrendas (Mair, 1970: 253).

### Ofrendas

Localidad	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
Amatepec		x						x	x												
Atitlán			x								x										
Ayacotepec		x									x	x									
Betaza		x				x	x								x						
Cacalotepec		x												x							
Camotlán		x			x																
Comaltepec		x						x	x					x							
Chichicastepec		x									x	x									
Juquila		x												x					x		
Lachirioag			x			x				x						x					
Lachixoba		x												x							
La Oya		x												x							
Latani		x																x	x		
Ocotepec		x									x	x									
Puxmetacan			x												x				x		
Reagú		x												x			x	x			
Roayaga		x				x								x				x		x	

Localidad	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
Zoogocho			x			x															
Taguú		x	x			x								x			x	x			
Talea		x												x				x			
Tamazulapa			x								x	x									
Tanetze		x												x				x			
Temascalapa		x	x						x	x											
Tonaguía		x																	x		
Tepuxtepec				x				x	x												
Tiltepec	x	x			x			x					x	x					x		
Tlahuitoltepec			x																		
Xozá		x												x					x		
Yacochi		x						x					x								
Yae														x							
Yalalag	x	x	x			x										x					
Yatzona			x			x								x				x			x
Yatao		x												x					x		
Yatoni		x												x					x		x
Yaxoni				x										x					x		
Yetzelalag		x							x	x				x							
Zacatepec			x								x										
Totales	2	26	11	2	2	7	1	4	5	4	6	4	2	18	3	1	3	14	1	2	1

Claves: 1 = niños | 2 = gallos | 3 = guajolotes | 4 = coconetes | 5 = pájaros de Chiapas | 6 = perrillos | 7 = venados | 8 = vaca o tasajos de vaca | 9 = maíz | 10 = cacao | 11 = pinole | 12 = ocote | 13 = pulque | 14 = plumas | 15 = copal | 16 = *yalawichi* (resina de enebro) | 17 = *nerebito* (liquidámbar) | 18 = candelas | 19 = chalchihuites | 20 = *guacachi* (piedra) | 21 = *quichire* (cáscara de papel)

[Tabla 6.2 Materiales ofrendados]



Siendo la principal actividad religiosa el sacrificio, según luego veremos, las materias empleadas en esos sacrificios u ofrendas constituye uno de nuestros principales intereses. En relación con la importancia concedida por los propios indígenas a la ofrenda, los informes que poseemos a este respecto son muy numerosos y detallados.

Balsalobre, refiriéndose a las “supersticiones” halladas por él en San Miguel Sola, nos explica que los *maestros* “les enseñan a hacer horrendas idolatrías y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños y de gallinas y pollos de la tierra, degollándolos y rociando con su sangre trece pedazos de copale o incienso de la tierra y quemándolo y ofreciéndolo en sacrificio al Dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar” (Hevia y Valdés, 1892: 238).

Estas prácticas quedaron tan arraigadas en la población indígena que perduran hasta la actualidad. Así sabemos que los zapotecos siguen haciendo ofrendas de candelas, copal, flores, alimentos, patos, gallinas o su sangre, dinero, bebidas, cigarrillos, maíz y pan (Nader, 1969: 351), y que tales sacrificios y ofrendas eran realizados principalmente por los *hechiceros* (Beals, 1935: 189; Nader, 1969). Otro tanto podemos decir de los mixes, de los que se sabe que “los sacrificios son muy comunes entre ellos”, sacrificando “especialmente guajolotes, pero se dice que hasta hace cincuenta años practicaban el sacrificio humano” (Paddock, 1954: 312).

En la tabla 6.2 se reúnen los datos relativos a las materias ofrendadas en los sacrificios de 38 pueblos de la región en estudio.

Se observa, en primer lugar, que la preponderancia en las materias ofrendadas se manifiesta claramente en relación con el uso de gallos, ya que figuran en el informe de 26 localidades, sobre un total de 38. Muy por detrás de este tipo de ofrendas se hallan las *plumas* (18 localidades) y las *candelas* o cera para la iglesia (14 localidades), mientras las restantes materias figuran siempre en un número menor a siete, es decir, menos de un 15 por ciento.

De todos los sacrificios, el más llamativo -si bien es muy corto el número de ejemplos- es el de niños que, cosa curiosa, hallamos en informes correspondientes a dos pueblos -Tiltepec y Yalalag- no muy alejados entre sí, aunque sus enclaves corresponden a áreas lingüísticas distintas: mixe y zapoteca, respectivamente.<sup>162</sup>

Un informante de San Miguel Tiltepec nos dice que, en 1698, padeciendo todo el pueblo una epidemia de viruela, de la que murieron más de treinta casados -hay que tener en cuenta que, en la época de la encuesta, 1705, el pueblo sólo contaba con 47 casados-, llevaron a la laguna -el lugar sagrado se llamaba *Laoguii*, nombre derivado, quizás, del castellano:<sup>163</sup>

<sup>162</sup> MRO: Aquí Alcina Franch confundió San Miguel Tiltepec, zapoteco, con Santa María Tiltepec, mixe. El sacrificio del niño tuvo lugar en San Miguel y, por tanto, no está tan cerca a Yalalag.

<sup>163</sup> MRO: No entiendo porqué Alcina Franch piensa que esta palabra sea una derivada del español, cuando claramente es de origen zapoteco: *lao-guii* o cara-lumbre/llama.

un niño de edad de tres días nacido, antes de que se bautizara, que era hijo de Gaspar Pacheco, ya difunto, y que un indio llamado Agustín de Santiago, que hará tres años que murió, le abrió el pecho por encima del corazón y se lo sacó y lo metió en el agua hasta enterrarlo en el lodo y que también hundió el cuerpecito diciendo: “Esto te ofrecemos a ti, dios del Rayo, para que cese esta enfermedad tan grande que tenemos”. Que a este sacrificio asistieron sólo las justicias, conciencia y consentimiento de todo el común (f. 1448r).

Del pueblo de Yalalag no tenemos una descripción tan detallada, pero “los naturales confiesan que han incurrido en el pecado de degollar criaturas como sacrificio” (f. 753v). No es fácil que este tipo de sacrificios se trasluzca en las informaciones, dado el carácter de crimen que tenía a los ojos de la justicia española, por lo que deberemos sospechar que ese tipo de sacrificios se daría en otros muchos lugares, como para que la tradición perdurase hasta nuestros días, según el informe sobre los mixes, antes citado (Paddock, 1954: 312).

Al tratar de las ofrendas más frecuentemente utilizadas, debemos considerar como una unidad los conceptos de: gallos, gallos y gallinas de la tierra, guajolotes y *coconetes*. Los informes no son muy precisos a la hora de determinar la diferencia entre gallos o pollos españoles y gallos de la tierra o guajolotes (*huexolotl*). El término de *coconete*, que se emplea alguna vez, queda aclarado en un informe al decir que “d[ic]hos coconetes que llaman así porq[ue] aunq[ue] son gallos de la tierra no estan todabia de hedad cresida” (f. 435v). En tanto que unos como otros animales eran equivalentes económicamente y su valor alimenticio y simbólico pareci-

do (Gibson, 1967: 353 y sigs.); deberemos considerarlos como uno solo. De acuerdo con esta observación, de los 38 pueblos examinados un total de 36 sacrificaba gallos, guajolotes o coconetes (Carcer, 1960). Acerca de la manera como sacrificaban estos animales, en las páginas siguientes veremos varios ejemplos ilustrativos de esto: generalmente degollados, su sangre solía derramarse en el lugar de la ofrenda.

En varios informes se habla de la ofrenda de *plumas*, de *plumas de pájaros de Chiapas* o de *pájaros de Chiapas*. Tomando en cuenta que las plumas, como ofrenda, tenían valor en cuanto que eran bellas o raras, debemos entender que, cuando no se especifica, se trataba de pájaros de Chiapas o de ese tipo de plumas y no de otras. En ese sentido, pues, las dos columnas que se refieren a esos conceptos deben ser entendidas como una, lo que hace que se eleve a 19 el número de localidades en que se practicaba esta ofrenda. En varios de esos informes, que corresponden además a pueblos del área de Villa Alta -Taguá, Talea y Yatzona-, se especifica “que compraban a los Indios Cajonos” (f. 255v), los cuales se hallaban más cerca de las vías comerciales del Valle de Oaxaca y, por consiguiente, servían de intermediarios a otras poblaciones: en este caso, a los de la región de Chiapas. Es evidente que estos pájaros, a los que se alude aquí, deben ser del tipo de la *guacamaya*, u otros con plumaje de brillante colorido. En un caso se menciona el nombre indígena del animal: “plumas de *yagayoo*”.<sup>164</sup> Quizás las otras plumas eran también de este pájaro.

<sup>164</sup> MRO: Alcina Franch se equivocó aquí, ya que el texto dice: “que el que tuviere plumas las lleba al sitio *Yagayoo*” (f. 1312r); “árbol (yaga) de la tierra (yoo)” (?). Zaira Hipólito López dice que en Yagallo lo traducen como “cerro (ya) cinco (gayoo)” o “Cerro de cinco picos”.

Otro animal frecuentemente utilizado como ofrenda fue el perro, probablemente el perro indígena (*Chichi*), que usaban también como alimento (Gibson, 1967: 353) y que debieron sacrificar para luego comer. Los informes son coincidentes en la corta edad del animal, al que llaman siempre *perrillo* o *perro pequeño*, aunque estas expresiones puedan ser interpretadas en el sentido de que se referían al perro de raza indígena, de tamaño pequeño, para diferenciarlo de los perros de origen hispano, de mayor tamaño.

La rareza del venado como alimento se manifiesta también en su escaso empleo como materia de ofrenda. En la confesión de un *maestro* de Betaza se dice: “me davan Benados, gallos y perrillos Y umo de copal con que ynzensava a los ydolos” (f. 305v). Otro tanto podemos decir del uso de vacas, o más bien de “tasajos de vaca” (f. 821r), cuya cantidad debemos juzgar, por el valor que se especifica en algún caso. Así, en el informe de Yacochi, se dice que se compraron “tres pesos de tazajos de baca” (f. 818r), mientras en el de Amatepec se emplearon “quatro rr[eale]s de tazajos” (f. 823r).

Más extraño resulta el bajo índice en el empleo de *maíz*, *cacao*, *pinole*, *ocote* y *copal*, materias todas ellas de las que sabemos que tenían en abundancia y que consumían con esos u otros fines, a diario.

Es interesante mencionar algunas materias muy específicas para el fin ritual al que se destinaban y que no aparecen mencionadas con frecuencia en otras fuentes. Es el caso de las materias olorosas que servían para sahumar a los ídolos, tales como la resina de enebro y el *nerebito*

(ff. 256r, 428r, 513r, 782v) La primera era conocida con el nombre de *yalavichi* (f. 156r) y la segunda era la “resina que llaman en su lengua *nerebito* y en castellano liquidambar” (f. 323r). Ambas se utilizaban de manera semejante al copal, aunque la abundancia de éste no se ve reflejada de manera real en la lista precedente.

Es muy importante considerar que las “candelas” o la cera, como materia introducida por el culto católico, alcanza un número de informes que la hace comparable a las plumas o perrillos, y casi al de gallos, guajolotes, etcétera. Este hecho, que aduciremos con otros, más adelante, comprueba hasta qué punto la tradición cristiana se había incorporado a la tradición indígena. Pero es más importante aún considerar que, desde el punto de vista económico, lo que se empleaba en otras materias equivalía a lo gastado en candelas para la iglesia. Así lo especifica el informe de Santo Domingo Roayaga, en el que se dice que “su monto [el de las derramas] lo emplean en perrillos Gallos, plumas y unas piedras que llaman en su lengua *guiacachi* la mitad; y la otra mitad la emplean en sera que el mismo día que se haze el sacrificio ensienden en la Yg[lesi]a” (f. 373v). En otro informe, de San Juan Tagui, se dice que “han comprado Gallos de la tierra Perros pequeños y Plumas de pajaros de chiapa que les han vendido los yndios cajonos; Y que la mitad de lo q[ue] se recoje en d[ic]ha derrama la emplean en lo dicho y la otra mitad en candelas de sera que al mismo tiempo de los sacrificios han ensendido en la yglesia” (f. 322v).

### *Penitencias*

La mayor parte de los sacrificios y ofrendas del ritual zapoteco va acompañada de una serie de penitencias que deben realizar todos los participantes en la ceremonia, incluso todos los interesados en los buenos resultados que se esperan de la misma.

Estas penitencias, que constan documentalmente, suelen ser de tres tipos, aunque no siempre se piden las tres, o al menos, no tenemos información suficiente al respecto. Estos tipos de penitencia son los siguientes: 1) abstinencia sexual, antes o después del sacrificio o en ambos casos; 2) baños, que deben considerarse como rituales o de purificación, en número variable de días, en número variable de veces en el día y con especificación o no del momento en que deben realizarse; 3) ayuno, antes o después del sacrificio o en ambos casos. A esos tres tipos de penitencias o actos de purificación, puede añadirse una práctica, al parecer ya no muy frecuente en los días del proceso, que tiene también carácter purificador y que consiste en la masticación de hojas de tabaco con cal, lo que, en cierta medida, viene a ser un procedimiento de sustitución energética, a emplear en los días de ayuno y semejante al uso de la coca en Sudamérica.

En la tabla 6.3 hemos reunido esos datos, analizando únicamente los procedimientos sacrificiales “del común”, por entender que los de motivación particular son excesivamente variables.

<i>Localidad</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>Fuente</i>
Alotepec	5	5				834r
Amatepec	6					822r
Atitlán	3	3				879r
Cacalotepec	3		3	3		1026r
Candayoc	3	3				891r
Comaltepec	3		1	1		699r
Chichicastepec	3	3				873r
Chisme		3				892r
Huitepec	13	13				837r
Jareta	13	13				851v
Juquila (zap.)	6		6	1		1146r
Juquila (mixe)	3		3	1		760v
Lachirioag	3		3			156r
Lachixila			7			615r
Lachixoba	3		1	1		711r
La Oya	7		7			999v
Latani	20		20			715r
Marinaltepec	7	7				912v

Localidad	1	2	3	4	5	Fuente
Metepec	13	13				829r
Metlattepec	7	7				841r
Mixitlan	3					825r
Moctún	3	3				833r
Ocotepec	3	3				869r
Puxmetacan	3	3				888r
Reagú	3/5		Si			513v
Roayaga	7		7	2		428v
Zacatepec	3					843r
Tagú	9		9		Si	353r
Talea	3		3	1		179v
Tamazulapa	13	13				878r
Tanetze	3		3	1		1171v
Tecpantlali		9				882r
Tonaguía	3	3				827r-v
Teotlaxco	5		5	1		695r
Tepitongo	13	13				845r
Tepuxtepec	3	3				821r-v

Localidad	1	2	3	4	5	Fuente
Tiltepec (mixe)	3	3			Si	831r
Tiltepec (zap)	3		3	2		1147r
Tlahuitoltepec	9	1				815v
Yacochi	13	13			Si	819r
Yaneri	3		3	1		1542bis r
Yatao	3		3	1		1052r
Yatoni	5		5	1		205r
Yaxoni	7		Si			435v
Yatzona	7		1			255v
Yetzelalag	7		2/5	3/1		484r
Yoabela	13					732r
Yobego	5		1	1		574v
Xagalaci	7		Si			571r
Xayacatepec	3	3			Si	839r-v
Xoza	3		3	1		1513v

Clave: 1 = Abstinencia sexual: días 2 = Ayuno: número de días 3 = Baños: número de días 4 = Baños: número de veces en el día 5 = Uso de tabaco y cal

Tabla 6.3 Tipos de actos de purificación (basada en Alcina Franch, 1993: tabla 20, pp. 131-132)



De la observación de la tabla adjunta, podemos deducir que son raros los sacrificios para los que resulta necesario practicar el ayuno, la abstinencia sexual y los baños, simultáneamente; lo ordinario es que se mande abstinencia sexual un número variable de días -hay ausencia de datos solamente para un pueblo: Tecpantlali-, simultaneándose con el ayuno o con los baños de purificación. Generalmente, el número de días en que se practica la abstinencia sexual es el mismo que el de los días de ayuno o los de baño. Éstos, por regla general, son una vez al día, pero en ocasiones se repiten hasta dos y tres veces en el mismo día.

Respecto de los casos en que conocemos el momento en que se verifican los baños de purificación, podemos deducir que en todos ellos tales baños son por la noche, distribuyéndose así:

- 1) anochecer: 3 casos
- 2) media noche: 2 casos
- 3) madrugada: 5 casos
- 4) amanecer: 5 casos

No hay indicaciones de que usasen el *temazcal*, sino que, generalmente, hombres y mujeres se bañaban en el río o en una laguna próxima al poblado o al lugar ceremonial.

El número de días en que se practica este tipo de abstinencias, ayunos o baños es muy variable, pero siempre recae en periodos fijos, como son: 3, 5, 7, 9 y 13, de los que algunos se reconocen como números sagrados, de manera tradicional. La mayor frecuencia, sin embargo, corresponde al periodo de tres días (24 veces), siguiéndole los

periodos de 7 días (diez veces) y de 13 días (siete veces). Un periodo de seis días y otro de 20 días parecen totalmente excepcionales.

El carácter purificador de la masticación de hojas de tabaco mezcladas con cal, queda claramente expresado en el informe de San Juan Taguá, en el que se dice que se arriman “a los dientes tabaco molido rebuelto con un poco de cal p[ar]a fortalecerse segun han creido y quedar en el todo limpio” (f. 353v). En otro informe, correspondiente a San Francisco Xayacatepec, se dice que “antes traian tabaco con cal en la boca en d[ich]os dias de aiuno” (f. 839r).

### *Ceremonialismo*

Es prácticamente imposible hablar de un ceremonialismo formalizado entre los zapotecos y mixes durante el siglo XVII. Si existió en tiempos precolombinos, en el momento en que lo estudiamos, como hemos dicho en varias ocasiones, se había deteriorado de tal manera que no era posible reconocerlo en los mil retazos descompuestos o inorgánicos en que se había transformado. De otra parte, esos aspectos ceremoniales los iremos describiendo conforme avancemos en el estudio de los sacrificios y los fines perseguidos por ellos a lo largo de este y del capítulo siguiente.

Sin embargo, una buena descripción de conjunto, con muchos visos de verosimilitud y con posibilidades de reflejar el cuadro real, mejor que los informes que estudiamos, es la que, a título de ejemplo, damos

a continuación y que se debe a la excelente pluma de Burgoa. Refiriéndose a la región de los cajonos, dice que:

conoció muy bien al viejo revestido de una túnica talar blanca y su mitra en la cabeza, haciendo sacrificio sobre el risco, con muchos braseros, echando humo, y muchos hombres y mujeres sentados en cuclillas, cabizbajos como llorando [...] y llegando [de nuevo, ya de día], al sacrificadero, hallaron sobre el nefando altar, de que les servía el risco, todas las víctimas de la ofrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se habían sacado debajo de la lengua, y detrás de las orejas, como se averiguó y muchos braseros y sahumeros que habían sobrado de sus resinas ordinarias, de copal, y en medio una abominable figura de piedra, que era el dios a quien habían hecho el sacrificio [...] (Burgoa, 1989b, II: 230-231).

Los informes de los pueblos, a los que hacemos referencia luego, con más detalle, especifican el número y la localidad de los *maestros* o sacerdotes, como aquel de Cacalotepec en que se indica que “y en presencia de todos ofresen dos de los M[aest]ros [...] q[ue] son y estan siegos de la vista corporal” (f. 1025v); o la participación de todo el pueblo o de algunos de sus representantes, como en una ceremonia de Alotepec en que uno de los *topiles* es el encargado de degollar el gallo (f. 835r); las acciones que se verifican, como la de echar la sangre en un tepalcate de lumbre con maíz molido, en una ceremonia de Moctún (f. 833r); o las invocaciones, que a veces se reproducen textualmente, como la de un sacrificio en Amatepeque, en la que el alcalde dice: “a ti serro te ofresco esto para que nos perdones: Y que nos no venga enfer-

m[eda]d que tengamos agua, buenas cosechas y lo demas ness[esari] o y que tambien lo resibas en nombre de las difuntos” (f. 823v), etcétera. Todo ello, constituye ese ceremonial desarticulado, transformado, que forma el meollo de la religiosidad indígena en pleno proceso de descomposición.

### *Asistentes al sacrificio*

Aunque no podemos decir que se trate de una regla constante, aplicable a todos los casos, hemos recogido varios testimonios coincidentes. Para los pueblos de La Oya, Roayaga, Taguí, Temascalapa y Yaxoni y otros, había una clara distinción en la población participante, según ésta fuese de hombres o de mujeres y niños.

Así, en el informe de San Juan Taguí, se dice textualmente que “al hecho del sacrificio en los sitios declarados han asistido todos los barones y las mugeres y niños han ido al mismo tiempo a ensender las d[ic]has candelas a la yglesia” (f. 353r). Otro tanto dice el informe de Santo Domingo Roayaga, en el que se dice que “asistiendo todas las mugeres y niños en la yg[lesi]a [donde encienden velas] y todos los hombres a d[ic]ho sacrificio en q[ue] ofresen la sangre de d[ic]hos animales [perrillos y gallos] las plumas y sahumero de Nerebito” (ff. 373v, 428r), etcétera.

En los ejemplos de San Francisco La Oya y de Temascalapa, “las mujeres se quedan guardando las casas” (ff. 999v, 359v) mientras los hombres participan en el ritual del sacrificio.

También del pueblo de Camotlán sabemos que “el qual sacrificio hazian quando estaba todo en silencio” (f. 438v), en tanto que las mujeres encendían velas en la iglesia. Asimismo, en San Francisco Yovego, los hombres efectuaban el sacrificio, mientras las mujeres encendían “candelitas” en la iglesia (f. 574v).

De otros pueblos sabemos únicamente que eran los hombres los que se reunían a una hora determinada y en un lugar establecido, para hacer el sacrificio; de las mujeres y los niños no se dice nada, lo que puede indicar simplemente su no participación en el mismo, o bien que, simultáneamente, ofreciesen candelas en la iglesia, como en otras localidades. En este caso se hallan los pueblos de Juquila (Yae),<sup>165</sup> Talea, Tanetze y Yatao.

Los participantes constituyen, en otras ocasiones, un grupo aún más restringido. Éste es el caso de la ceremonia que tiene lugar en Amatepeque, dedicada al cerro de Zempoaltepec, que se realiza “en casa del alcalde [...] Y que a ello asisten los officia[le]s de republica” (f. 821r). Lo mismo sucede en una ceremonia similar ofrendada al mismo cerro en Santiago Jareta, para la cual “se juntan d[ic]hos officia[le]s de repu[bli]ca nuebos y biejos” (f. 851r), o en una ceremonia celebrada en Alotepec, en que los *topiles* se congregan en casa de alcalde (f. 835r).<sup>166</sup>

<sup>165</sup> MRO: En varias ocasiones Alcina Franch refiere Juquila como “Juquila de Yae,” supongo para distinguirlo de San Juan Juquila Mixe.

<sup>166</sup> MRO: Aquí Alcina Franch se equivocó, porque el texto dice: “un sacrificio q[ue] llaman de comun a que asisten los officia[le]s de Repu[bli]ca nuebam[en]te electos y se juntan en la casa del alcalde”.

En otra ceremonia, realizada en San Gaspar Xagalazi, se especifica que se reúnen “los M[aest]ros y los mandones que son los que solam[en]te asisten a d[ic]ho sacrificio porque la demas gente hombres y mugeres se quedan en la yg[lesi]a sahumando y ensendiendo candelas” (f. 571r).

### “Sacrificios del común”

En las páginas precedentes nos hemos referido a cuestiones que afectaban por igual a cualquier tipo de ceremonias, individuales o colectivas, aunque muchos de los ejemplos correspondían preferiblemente a las ceremonias comunales. Ahora, de manera más estricta, nos ceñiremos a analizar estas últimas, dejando, para el capítulo siguiente, las que se relacionan con los sacrificios de tipo individual.

De las localidades que tenemos noticias, la inmensa mayoría practicaba sacrificios, que los documentos consignan como “del común” o de la comunidad, sacrificios realizados con ocasión de determinadas celebraciones cristianas o de la tradición prehispánica, más o menos velada o encubierta entonces, y que se repetían anualmente en fechas establecidas.

### Recaudaciones

Un aspecto de gran interés, desde el punto de vista de la vida ordinaria de la comunidad, era el sistema mediante el cual las ceremonias podían llegar a realizarse. Si el *maestro* cobraba por sus consultas, como

luego veremos, en mayor o menor medida, y si las materias que se utilizaban como ofrendas debían ser adquiridas, generalmente, en el mercado, era necesario arbitrar un sistema de recaudación que permitiese manejar fondos de interés común. Los documentos nos ilustran con bastante detalle acerca de estos sistemas y procedimientos.

Respecto de algunos casos, sabemos que los gastos del sacrificio son sufragados por los oficiales de república -como sucede en una ceremonia de Alotepec (f. 835r)- o por el propio alcalde del pueblo (f. 839r). Sabemos o sospechamos que la ceremonia, en estos casos, aunque afecta a toda la comunidad, se refiere especialmente a esos dirigentes del pueblo. Se trata, casi siempre, de los sacrificios que se hacen al comienzo del año nuevo, que coincide con el relevo; de los oficiales de república del pueblo.

En un gran número de ocasiones, los documentos solamente indican que los gastos se pagaron con “bienes de la comunidad” (f. 698v), o “lo qual pagan con las sobras de tributos que tienen” (f. 903v), o bien, como en el caso de Amatepec, que los sacrificios los costean con lo que ahorran de los gastos del común (f. 823r).

Finalmente, hay una serie de pueblos en los que, al parecer, se hacía una recaudación o derrama especial entre todos los miembros de la comunidad, con el fin de obtener los fondos con qué sufragar los gastos de cada “sacrificio del común”. Hay diversidad en los criterios para la recaudación, según se aprecia en la tabla 6.4.

<i>Localidad</i>	<i>Casados</i>	<i>Solteros</i>	<i>Individuos</i>	<i>Fuente</i>
Cacalotepec			1	1025v
Camotlán	1			438v
Juquila (zap.)			0.5	1145v
La Oya	½			999v
Reagú	1			513r
Roayaga	2			373v
Taguí	2	1		322v
Talea	1/2	0.5		179r
Tanetze	0.5/1			1171r
Tonaguía	0.5/1			827r
Tiltepec (mixe)	0.5/1			831r
Yacochi	0.5			818r
Yatao			0.5	1051v
Yatoni	1	0.5		204v
Yaxoni	1			435r

Tabla 6.4 Recaudación para “sacrificios del común”. Cantidades en reales.  
 (basada en Alcina Franch, 1993: tabla 21, p. 136)

<i>Localidad</i>	<i>Núm.</i>	<i>AN</i>	<i>Fb</i>	<i>Ab</i>	<i>My</i>	<i>Jn</i>	<i>Jl</i>	<i>Ag</i>	<i>St</i>	<i>Ot</i>	<i>Nb</i>	<i>Nv</i>	<i>FP</i>	<i>Fuente</i>
Alotepec	3	x						x		x				835r-v
Amatepec	3	x			x			x						823r-v
Atitlán	3	x									x		x	880r
Cacalotepec	2		x							x				1026r
Camotlán	2	x						x						438v-439r
Comaltepec	2	x		x										698v
Cotzocón	3	x									x		x	872r
Chichicastepec	3	x									x		x	874r-v
Huitepec	2	x											x	837r
Jareta	3	x					x				x			851r-v
Juquila (zap.)	2		x							x				1145v
Juquila (mixe)	3	x	x			x								760v-761r
Lachixila	2	x				x								614v-615r
Lachixoba	2	x						x						711r
La Oya	2													999v
Latani	2	x			x									715r
Metepec	2	x											x	829r



<i>Localidad</i>	<i>Núm.</i>	<i>AN</i>	<i>Fb</i>	<i>Ab</i>	<i>My</i>	<i>Jn</i>	<i>Jl</i>	<i>Ag</i>	<i>St</i>	<i>Ot</i>	<i>Nb</i>	<i>Nv</i>	<i>FP</i>	<i>Fuente</i>
Metlattepec	1	x												841r
Mixitlan	5	x			x			x				x	x	825r
Moctún	2	x											x	833r
Ocotepec	2	x											x	869r
Puxmetacan	3	x										x	x	888r
Reagú	2													513v-514r
Roayaga	2				x						x			373v
Zacatepec	4	x			x			x					x	842r
Talea	2				x			x						180r
Tanetze	2		x							x				1171r
Tecpantlali	3	x									x		x	882r
Temascalapa	2	x			x									359v
Tonaguía	3	x						x	x					827r
Tepitongo	3	x			x			x						845r
Tepuxtepec	3	x						x			x			821r-v
Tiltepec (mixe)	2	x											x	831r
Tiltepec (zap)	2	x			x									1145r-v

Localidad	Núm.	AN	Fb	Ab	My	Jn	Jl	Ag	St	Ot	Nb	Nv	FP	Fuente
Tlahuitoltepec	3	x	x					x						815r
Yabeo	1													903r-v
Yaneri	2	x											x	1542bis r
Yacochi	5	x			x			x				x	x	818r
Yatzona	2	x			x									255v
Yatao	2		x						x					1051v
Yatoni	2		x	x										204v
Yaxoni	2	x			x									434v-435r
Yetzelalag	2													484r
Yelago	2													437r
Yobego	2	x			x									574r-v
Xagalaci	2													570v
Xayacatepec	2	x											X	839r
Xoza	3	x	x							x				1513r-v
		33	9	2	13	2	2	12	2	4	7	3	15	

Clave: Núm: Número de veces | AN: Año Nuevo | Fb: Febrero | Ab: Abril | My: Mayo | Jn: Junio | Jl: Julio | Ag: Agosto | St: Septiembre St: Septiembre  
Ot: Octubre St: Septiembre Nb: Noviembre St: Septiembre Nv: Navidad y Fin de año St: Septiembre FP: Fiesta del Pueblo

Tabla 6.5 Épocas de los “sacrificios del común” (basada en Alcina Franch, 1993: tabla 22, p. 138-139)

La referencia, casi siempre escueta, a estas particularidades en un caso, es algo más extensa, porque la reproducimos a fin de tomarla como un ejemplo de lo que ha sido este tipo de derramas en los otros pueblos mencionados. Los informantes de Lachirio dicen:

que para hacer los sacrificios han recogido en el Pueblo medio real de cada persona o un real o una quartilla, que han contribuido todos sin exsepsion alguna Y que los reg[ido]res al modo q[ue] recogen los tributos han recaudado d[ic]ha contribucion, la qual se emplea en Gallos de la tierra Perillos, cacao y otras cosas que conducen a los ritos de sus sacrificios; que se recoge regularm[en]te una ves cada año al tiempo de madurar las milpas; y extraordinariam[en]te quando ai enfermedades o faltan las aguas; que para hacerlo suele preseder que del Pueblo de Betaza se les embia a requerir a estos quando hacen el sacrificio p[ar]a hacerlo despues ellos (f. 156r).

### *Periodos ceremoniales*

Los informantes son igualmente precisos en lo que se refiere a las fechas o periodos del año en los que se celebran sacrificios con una u otra finalidad, así como en el número de sacrificios que se celebran en el año y los motivos por los cuales se hacen. Todas esas particularidades han sido expresadas en la tabla 6.5, que aparece a continuación.

Como podemos observar en la tabla 6.5, la mayor parte de las poblaciones estudiadas celebran dos o tres ceremonias o “sacrificios del común” fijos en el año, siendo solamente tres las poblaciones que mencionan cuatro o cinco de estas ceremonias. Sin embargo, en los infor-

mes de muchas de ellas se señala que hacían “sacrificios del común” en circunstancias extraordinarias como son “y cuando a havido alguna enfermedad o ambre” (f. 482r) y otras.

Las celebraciones fijas en el año, pese a tener un amplio margen de variación, coinciden con bastante frecuencia en algunos casos. Éstos son, principalmente: 1) en el año nuevo: 34 casos, sobre 42 poblaciones; 2) en la fiesta del pueblo: 15 casos; 3) en el mes de mayo, por la siembra: 14 casos; y 4) en el mes de agosto, por la recolección: 12 casos. Las restantes son coincidencias menores.

El año nuevo es particularmente importante entre los pueblos zapotecos, como en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos. Por esa fecha se procede a la renovación de los cargos de *topiles*, *alcaldes* y otros, y, por consiguiente, representa un comienzo de actividades para la comunidad, en las que interesa que los sobrenaturales ejerzan su protección. Este año nuevo, sin embargo, es de difícil o dudosa situación dentro del calendario cristiano. En efecto, en los informes de los pueblos se señala una de estas dos formas: 1) celebración en el mes de enero; o bien, 2) “cuando reciben las varas los oficiales de República” (Alotepec); “al recibir cargos públicos” (Atitlán); “cuando reciben su oficio los oficiales de República” (Chichicastepec); “en la elección de alcaldes” (Meteppec); “que vamos a pedir que los alcaldes acaben bien con la vara” (Yacochi). Ahora bien, hay dos informes que plantean la duda de cuándo debemos considerar el *año nuevo* indígena y en qué mes se renovaban los cargos.

Por una parte, en una declaración de San Miguel Tiltepec se dice que el primer sacrificio del común se hacía en febrero, “al t[ie]mpo que empiesan a exersitar su jurisdicion los nuevos oficia[le]s de repu[blic]a” (f. 1446v), lo que, a su vez, está en contradicción con otra declaración del mismo pueblo que señala enero como el mes en que reciben las varas (f. 831r).<sup>167</sup> Por otra parte, en una declaración de Xoza (Yagavila) se dice que *febrero* es “tiempo en q[ue] comiensa el año nuevo (seg[u]n dijeron) p[or] sitio de la jentilidad” (f. 1513v), pese a lo cual se dice también que el primer sacrificio se hace en enero, “de recibir las baras, los oficiales de republica” (f. 825r). Finalmente, si examinamos de nuevo la tabla 22, observaremos que, en seis localidades en que no hay indicación de que se celebre sacrificio por el “año nuevo”, se señala un sacrificio del común en febrero.

Todo ello nos lleva a la conclusión de que la identificación entre “año nuevo” y nombramiento de cargos era general en todos los pueblos, si bien la celebración del año nuevo se hacía en unos según la tradición indígena, es decir, en el mes de febrero, y en otros, según la tradición cristiana, en el mes de enero.

Una duda parecida se presenta al examinar los casos de celebración de sacrificios en el mes de febrero: si bien varios de ellos -quizás seiscientos- pueden corresponder al “año nuevo” según el calendario indígena, hay otros tres -San Juan Juquila, Tlahuitoltepec y Yatoni- en que se

<sup>167</sup> MRO: Se trata de dos pueblos con el mismo nombre: San Miguel Tiltepec (zapoteco) y Santa María Tiltepec (mixe).

especifica que se sacrifica “al empezar a sembrar” o “al tiempo de sembrar las milpas”, mientras que para otros muchos pueblos el tiempo de siembra es el mes de mayo. Como explicación a esta aparente incongruencia debemos señalar el hecho de que esos lugares se hallan en la zona más meridional -casi junto al valle de Oaxaca y occidental de la región, lo que, unido a condiciones de carácter local, puede aconsejar una siembra aparentemente tan prematura.

De las dos únicas celebraciones mencionadas para el mes de abril, sabemos que una de ellas -la de San Bartolomé Yatoni- se hacía con motivo de la Pascua de Resurrección, lo que confirma una escasa profundidad en la entronización de fiestas cristianas en el calendario popular de la región.

La celebración del mes de mayo, el momento en que, generalmente, comienzan las lluvias en toda la región, es específicamente la fiesta de la siembra. Un testigo de Yatzona dice que se hace el sacrificio del común “p[or] el mes de Maio al tiempo de sembrar sus milpas p[ar] a tener buena cosecha” (f. 255v). Los informes de los otros pueblos en que se menciona este sacrificio señalan siempre el mes, o el acto de la siembra, para definir la celebración.

El sacrificio en el mes de junio, que es muy poco frecuente, tiene una justificación meramente calendárica. En los dos casos en que se da se dice que se trata del “tiempo en que segun la regulazion gentilica media el año” (f. 761r). Para las celebraciones en el mes de julio no se indica ninguna finalidad específica, sino meramente el mes en que se realiza.

La celebración del mes de agosto tiene una clara significación agrícola. Expresiones como: “al sazonar las milpas” (Camotlán), “recoger la sementera” (Tepitongo), “al segar” (Talea) y otras, son frecuentes en los informes, al referirse a este sacrificio. En este caso, sin embargo, hay una intrusión cristiana: la Asunción de la Virgen, que viene muy claramente expresada en el informe de Tlahuitoltepec, en el que se dice que se hace sacrificio en agosto, “para la fiesta de la asunsion de n[uest]ra s[eñor]a” (f. 813v). Por eso en algunas localidades se menciona la celebración de la Asunción, en lugar de referirse a la siega (Alotepec, Tonaguía).

Sólo dos localidades no especifican la finalidad de la celebración del mes de septiembre. Otro tanto ocurre con las también minoritarias celebraciones en el mes de octubre, de las que únicamente un pueblo señala que fuese de carácter católico la fiesta del Rosario. Este mismo carácter tienen los sacrificios en el mes de noviembre, para los cuales se cita siempre -salvo en un caso- la celebración de la festividad de Todos los Santos.

La Navidad sólo es celebrada con sacrificios del común en dos lugares (Mixistlán y Puxmetacan), mientras en el tercer pueblo se señala diciembre “a pedir Alcaldes nuevos y agradecer por los pasados” (f. 317r).

Finalmente, la fiesta del santo patrón de cada pueblo era celebrada, generalmente, mediante sacrificios del común.

### *Estructura ceremonial*

Tras haber analizado, hasta este momento, aspectos tan importantes del ceremonial y culto como: los lugares en que se celebran las ceremonias, los objetos sagrados que se utilizan o a los que se rinde culto, los materiales que se utilizan para el sacrificio y las ofrendas, los actos de penitencia a los cuales se someten los participantes, la calidad de los participantes y la diversidad de sus actividades, los sistemas de subvención del ceremonial y los periodos en que se desarrollan las celebraciones comunales, llegamos a un momento en que la presentación analítica no resulta adecuada, en tanto que nos hallamos en el mismo núcleo de la actividad ceremonial, en el que todos los actos -o parte de ellos- están íntimamente relacionados, constituyendo una estructura ceremonial compleja.

Para el estudio de esta estructura ceremonial contamos con 52 descripciones de ceremonias de valor muy diferente: desde aquellas en las que se detalla y pormenoriza paso a paso toda la ceremonia, hasta aquellas otras en que apenas se alude a algunos de los aspectos de la misma y se simplifica hasta el máximo la narración. Algunas de ellas corresponden a sacrificios del común del mismo pueblo, distinguiéndose los que se celebran por el “año nuevo” de los ofrecidos con ocasión de la recolección; pero, en su mayor parte, la descripción es única para todos los sacrificios del común que se celebran en el año, señalándose, cuando más, las leves diferencias que en algún aspecto tienen unos respecto de los otros.



Localidad	Maestros	Consultan libros	Participantes	Penitencias			Lugar	Tiempo	Sacrificio
				A	B	C			
Alotepec			Topiles y pueblo	Si	Si		Casa alcalde	Degüellan 1 gallo. Queman la sangre	
Amatepec			Topiles	Si			Casa alcalde	Degüellan 1 gallo. Queman la sangre y maíz molido	
Atitlán				Si	Si			Degüellan guajolotes. Queman la sangre y pinole	
Ayutla			Pueblo					Degüellan gallos	
Cacalotepec	Dos maestros ciegos			Si		Si	Anochecer	Degüellan gallos	
Camotlán				Si		Si		Degüellan gallos	
Candayoc				Si	Si			Degüellan guajolotes	
Comaltepec	Varios maestros	si		Si		Si	Mediodia Medianoche Anochecer		
Chichicastepec			Topiles	Si	Si			Degüellan 3 gallos. Queman la sangre con pinole y ocote	
Chisme					Si			Degüellan guajolotes, sangre y copal	
Huitepec				Si	Si			Degüellan 1 gallo	

<i>Sahumerio</i>	<i>Plegaria</i>	<i>Ofrenda</i>	<i>Divinidad</i>	<i>Comida ritual</i>	<i>Pago</i>	<i>Borrachera</i>	<i>Actividad en la iglesia</i>
	Si		Sempualtepec	Comen gallo con pinole y tamales	Echan un trago	Beben pulque	
	Si: texto (alcalde)						Candelas
Sahuman con copal			Sempualtepec Ayacastepec Oriente				
					Sangre en el suelo		Levan gallos cocidos
	Si (todo el pueblo)	Plumas y gallos		Comen gallos con tamales			
				Comen gallos y tortillas de maíz crudo			Levan gallos cocidos
		Sangre y copal	Sempualtepec				
	Si: texto (maestros, el pueblo repite)		Xonaxi Gualapag				
	Si		Sempualtepec				
		Sangre y copal	Sempualtepec				
		Gallo	Sempualtepec	Comen gallos con pinole			

Localidad	Maestros	Consultan libros	Participantes	Penitencias			Lugar	Tiempo	Sacrificio
				A	B	C			
Jareta			Topiles antiguos y nuevos	Si	Si		Casa comunal		Degüellan gallos. Queman la sangre con pinole
Juquila (zap.)			Hombres	Si		Si	Guia yetzgoa	Mediodia	
Juquila (mixe, año nuevo)				Si		Si	De casa alcalde a los cerros; Yagayaxi y Yauichi		Degüellan 3 o 4 gallos
Juquila (mixe, siembra)				Si		Si	Casa del regidor a los cerros		Degüellan gallos
Juquila (mixe, junio)			Todo el pueblo	Si		Si	Desde casa mayordomo a los cerros; Yayaxi y Yauichi		Degüellan 4 o 5 guajolotes (el mayordomo)
Lachirioag	Varios maestros		Todo el pueblo	Si		Si			Degüellan guajolotes
Lachixila	Varios maestros					Si			
Lachixoba	Un maestro			Si		Si			Degüellan 1 gallo, sangre, maíz y cacao molido
La Oya			Hombres	Si		Si	Guia Chiyatzi	Anochece	Degüellan gallos (todos de pie)
Latani				Si		Si		Amanecer	Degüellan 1 gallo

<i>Sahumerio</i>	<i>Plegaria</i>	<i>Ofrenda</i>	<i>Divinidad</i>	<i>Comida ritual</i>	<i>Pago</i>	<i>Borrachera</i>	<i>Actividad en la iglesia</i>
		Sangre con pinole	Sempualtepec	Comen gallos con tamales	Tiran pedazos al suelo		
		(La ofrenda se hace en cucullas)					Van a la iglesia antes del sacrificio
		Sangre en una jícara (la lleva un regidor)	Hatela	Comen el guiso en casa del alcalde	Tiran un pedazo de tamal al suelo		Van a la iglesia antes del sacrificio. Llevan a las sepulturas: 2 platos con guiso y 2 jícaras de tamales
	Si (maestros: pueblo repite)	Idem	Hatela	Idem	Idem		Idem
Música y danza	Si: lo dicen todos	Sangre (la llevan los viejos)					
Yalavichi (resina de enebro)	Si: texto (todo el pueblo)		Caja sagrada	Comen guajolote y tortillas de maíz	Tiran un pedazo a la tierra	Pulque	
	Si: texto (los maestros)		Un ídolo (¿)				
	Si: texto (todos lo repiten)	Sangre y maíz y cacao molido (en cucullas)	Xonaxi Yaglaba	Comen gallo con tamales			
			Chiaxi	Comen gallos			
Velar delante ídolo	Si: texto		Un ídolo (¿)	Comen guiso de gallos y tamales			Llevan guiso a las sepulturas

Localidad	Maestros	Consultan libros	Participantes	Penitencias			Lugar	Tiempo	Sacrificio
				A	B	C			
Metepéc				Si	Si			Degüellan guajolotes	
Metlatépec				Si	Si		Casa alcalde	Degüellan gallos. Queman la sangre	
Mixitlán	Varios maestros	Memoria		Si					
Moctún				Si	Si			Degüellan 1 guajolote. Queman la sangre con maíz molido	
Ocotepec				Si	Si			Degüellan 1 gallo. Queman la sangre con pinole y ocote 1 gallo (para el Oriente)	
Puxmetacán				Si	Si			Degüellan 3 guajolotes	
Reagú	Varios maestros							Degüellan gallos (todos de rodillas)	
Roayaga				Si		Si	Lachiyatini	Degüellan guajolotes	
Zacatepec				Si				Degüellan guajolotes	
Tagú	Varios maestros		Todo el pueblo	Si		Si		Degüellan gallos	
Talea			Hombres	Si		Si	Amanecer	Degüellan guajolotes (en cuclillas)	
Tamazulapa				Si			Sementera	Degüellan guajolotes. Queman la sangre con pinole y ocote	
Tecpantlali					Si			Degüellan guajolotes	



<i>Sahumerio</i>	<i>Plegaria</i>	<i>Ofrenda</i>	<i>Divinidad</i>	<i>Comida ritual</i>	<i>Pago</i>	<i>Borrachera</i>	<i>Actividad en la iglesia</i>
		Sangre	Sempualtepec				
		Sangre	Sempualtepec	Comen gallos			Candelas
			Sempualtepec Istaltepec				
	Si	Sangre	Sempualtepec				
		Sangre con pinole y ocote	Sempualtepec A la tierra Al Oriente				Rezan rosario y candelas
		Sangre con copal	Cerro Coicoba				Rezoz y candelas
				Comen gallos y tortillas (maestros y los más viejos)			
	Si: texto (lo dicen todos)		Un ídolo (¿)	Comen guajolotec			
	Si	Sangre y pinole		Comen guajolotes		Beben tepache	
		Sangre		Comen gallos y tortillas de maíz crudo			
	Si (ininteligible)	Sangre y plumas					Candelas
		Sangre con pinole y ocote	Sempualtepec				
		Sangre con pinole y ocote	Sempualtepec				

Localidad	Maestros	Consultan libros	Participantes	Penitencias			Lugar	Tiempo	Sacrificio
				A	B	C			
Tonaguía				Si	Si			Degüellan gallo (un topil o le más viejo) tira la cabeza a la tierra	
Tepitongo				Si	Si			Degüellan guajolote. Queman la sangre con maíz molido	
Tepuxtepec				Si	Si	Casa alcalde		Degüellan coconetes (el alcalde), queman la sangre con maíz	
Tiltepec (año nuevo)			Oficiales antiguos y nuevos y principales	Si	Si			Degüellan 1 gallo (el alcalde), queman la sangre con maíz crudo	
Tiltepec (febrero)	Dos maestros			Si		Si	Laguna Laoguii	Degüellan 3 gallos (dos muchachos "virgenes")	
Tiltepec (mayo)	Dos maestros			Si		Si	Laoguii, luego van a Guiaiaacra	Idem	
Tlahuitoltepec	Varios maestros			Si	Si			Degüellan 2 o 3 guajolotes. Queman la sangre	
Yaneri			Hombres	Si		Si	Casa alcalde	Degüellan 1 gallo	
Yacochi				Si	Si		Casa alcalde	Degüellan 1 gallo (el alcalde), queman la sangre con maíz crudo	

<i>Sahumerio</i>	<i>Plegaria</i>	<i>Ofrenda</i>	<i>Divinidad</i>	<i>Comida ritual</i>	<i>Pago</i>	<i>Borrachera</i>	<i>Actividad en la iglesia</i>
				Comen gallo con pinole, tasajos y tamales	Tiran un pedazo a tierra y pulque	Pulque	
						Socollule (maguey cocido)	
	Si: texto (el alcalde)	Sangre con maíz	Sempualtepec		Comen pollos y tasajos de vaca con frijoles		
	Si: texto (el alcalde)	Sangre con maíz crudo	Sempualtepec	El pueblo come gallo con tamales	Tiran un pedazo a la tierra y pulque	Pulque	Rezar rosario y candelas
	Si: texto (los maestros, el pueblo repite)	Sangre, plumas de Chiapas, candelas (todo lo arrojan al agua)	Gozio	Todo el come gallos aliñados con tortillas			
	Idem	Idem, Candelas y plumas (arrodillados)	Idem, Laxoo (Señor de los Temblores)	Idem			Candelas y copal
	Si		Sempualtepec	Comen gallos con tamales			
		“No lo ofrecen a nadie”		Comen gallos y tortillas	Tiran un pedazo a tierra (pas los difuntos)		Candelas
		Sangre con maíz crudo	Sempualtepec	Comen gallo y tasajos de vaca y tamales	Tiran un poco a la tierra	Pulque	

Localidad	Maestros	Consultan libros	Participantes	Penitencias			Lugar	Tiempo	Sacrificio
				A	B	C			
Yatao	Varios maestros		Hombres	Si		Si		Anochecer	Degüellan gallos (los maestros)
Yatoni				Si		Si		Amanecer	Degüellan gallos
Yaxoni	Varios maestros			Si		Si		Amanecer	Degüellan coconetes (los maestros)
Yatzona				Si		Si			Degüellan guajolotes
Yetzelalag	Varios maestros			Si		Si			Degüellan gallos. Dejan las cabezas
Yobego			Hombres	Si		Si			Degüellan gallos
Xayacatepec				Si	Si		Casa alcalde		Degüellan gallos. Queman la sangre
Xagalaci	Varios maestros		“Mandonos”	Si		Si			Degüellan 1 guajolote
Xoza				Si		Si	Rabeag Lachiyo		Degüellan 2 gallos (el alguacil más nuevo)

Clave: A = Abstinencia B = Ayunos C= Baños

Tabla 6.6 Estructura ceremonial de los “sacrificios del común”  
(basada en Alcina Franch, 1993: tabla 23, p. 141-149)

<i>Sahumerio</i>	<i>Plegaria</i>	<i>Ofrenda</i>	<i>Divinidad</i>	<i>Comida ritual</i>	<i>Pago</i>	<i>Borrachera</i>	<i>Actividad en la iglesia</i>
	Si: dicen los maestros, repiten de pie todos			Comen gallos con tortillas			
		Sangre en la tierra (en cuclillas)	Betaoxona	Comen gallos			
		Gallos, perrillos, guiacachi, plumas de Chiapas		Comen guajolotes con tortillas	Ofrecen un pedazo al cerro		
	Si: dicen maestros con palabras “quedas”	Sangre con maíz y cacao		Comen gallos			
				Comen gallos con tortillas crudas			Candelas (mujeres)
		Sangre	Sempualtepec	Comen gallos con tamales	Tiran un pedazo a la tierra		
				Comen guajolotes con tortillas de maíz (todos)			Candelas y copal (hombres y mujeres)
	Si: todo el pueblo (estando de pie)	Sangre “en una sieneguilla”		Comen gallos guisados con tortillas en casa alcalde	Tiran un pedazo a la tierra		



En la tabla 6.6 se han reunido todos los detalles ceremoniales importantes en una relación pueblo por pueblo, mientras en el gráfico 2 se representa el esquema de la estructura compleja de la ceremonia. Los números representados en el esquema se relacionan con las columnas de la Tabla 23. En ese esquema se incluyen, con fines funcionales, algunos aspectos de los que ya se ha tratado en las páginas anteriores, tales como recaudaciones y materias de ofrendas, etcétera, a los que nos referimos en la tabla, mientras otros, de los que hemos tratado igualmente -lugares de culto, participación, penitencias, etcétera- se señalan aquí para observar su relación con el conjunto ceremonial, ya que constituyen una parte importante del mismo.

[1] En este caso, como en el conjunto de esta exposición, iniciamos nuestro comentario, a partir de los *maestros de idolatría*, entendiendo que es en ellos en quienes se centra el proceso ceremonial, y son, como auténticos sacerdotes, los mantenedores del culto. En este caso, nos interesa la figura del *maestro*, formando un conjunto con los llamados *participantes*, en tanto que el carácter “protagonista” en el sacrificio -meollo de todo el ceremonial- se diluye o alterna entre los maestros, las “autoridades” -los *mandones*- y el pueblo mismo, sin que haya una clara exclusividad en este aspecto. Es significativo que, en la descripción de muchas ceremonias, y a pesar del evidente papel de mantenedores que tienen los *maestros*, no se les cita o no se indica cuál es su participación. De las 52 descripciones que utilizamos, sólo hay 15 en que se les menciona, muchas veces de un modo vago, aunque en un caso (Cacalote-

peque) se diga que los dos maestros son ciegos, circunstancia que no se explica si responde a una necesidad ceremonial o a una casualidad.

[2] Es evidente que la participación de los maestros se hace imprescindible a la hora de determinar lugar y tiempo para la celebración, y esas particularidades deben derivar de la consulta de los *libros* o “calendarios”. Quizás el carácter obvio de esta circunstancia es lo que hace que solamente se mencione la consulta en un caso (Comaltepec), indicándose en otro (Mixistlán) que “los maestros no tienen libro, se guían por la memoria”. No es extraño este detalle, si tenemos en cuenta que el área de hallazgos de “calendarios” o libros no incluía el país de los mixes, al que pertenece Mixistlán.

[3] Los restantes *participantes* en la ceremonia pueden clasificarse, como antes decíamos, en dos grandes grupos: a) las autoridades, y b) el pueblo. En el primer caso se especifica con frecuencia el cargo o cargos de las personas que participan con carácter de protagonistas o no: alcaldes, regidores, mayordomos, topiles, oficiales, etcétera; en el segundo caso se habla de todo el pueblo, toda la gente o bien hombres solos, cuando existe una división sexual -y de edad- en las actividades ceremoniales paralelas del rito indígena y de la iglesia católica.

[4] Antes, después o durante el tiempo de la ceremonia, los participantes han debido cumplir alguna penitencia “purificadora”, a cuyo estudio ya dedicamos un párrafo más arriba. Aquí señalaremos únicamente la existencia de esa penitencia y cuáles su tipo: a) abstinencia sexual; b) ayuno; c) baños; d) masticación de tabaco con cal. Las

referencias a este aspecto no faltan casi nunca en las descripciones y a veces son muy precisas, como ya vimos.

[5-6] Las dos circunstancias determinantes del acto del sacrificio: lugar y tiempo en que debe realizarse, como ya dijimos, son determinadas por los *maestros*. En cuanto al *lugar*: muchos de los sacrificios se señalan en la casa o casas “comunales”, en casa del alcalde, del mayor-domo o del regidor, o en un lugar sagrado, o en las “sementeras”. En varios casos (San Juan Juquila y Tiltepec) se menciona un lugar para el sacrificio y otro lugar o lugares para la ofrenda.

En cuanto al *tiempo* en el día -no a la fecha-, en los casos en que se especifica este detalle, prepondera la noche sobre el día. Sólo en un caso (Juquila de Yae) se menciona el “medio día”; en los demás, o bien es en las primeras horas de la noche o en las últimas, y solamente una vez (Comaltepec) parece que es indiferente hacer el sacrificio al mediodía o a la medianoche o al anochecer.

[7] El acto central de la ceremonia es, como ya hemos dicho, *el sacrificio*. No es extraño, pues, que la inmensa mayoría de las descripciones que poseemos mencionen, incluso con mucho detalle, este acto. La regla casi única es la de que se degüellen una o varias aves: gallos, gallos de la tierra, guajolotes o coconetes. No se menciona nunca, para este acto, el sacrificio de otros animales, aunque los *perrillos* y los *tasajos* de vaca se utilicen para un acto inmediatamente posterior: el banquete ritual.

La operación del sacrificio, sin embargo, no suele terminar con la degollación del animal. Muchas veces, la sangre derramada se quema

con maíz molido, pinole, ocote, cacao molido, etcétera. Esa materia resultante será, generalmente, la materia de ofrenda o, al menos, una de las materias de la ofrenda.

En algunos casos se especifica quién es el encargado de realizar la materialidad del sacrificio. Muchas veces son las autoridades: el alcalde, un mayordomo, un topil, un anciano de la comunidad, o los maestros. En un caso (Tiltepec) se menciona como una circunstancia muy especial el que dos niños o muchachos, “que han de estar vírgenes”, degüellan los gallos. Si tenemos en cuenta que este sacrificio está dedicado a *Gozio*, dios del rayo, la participación de “niños” parece implicar una tradición muy antigua.

Es interesante hacer constar el hecho que debe ser significativo, aunque no podamos dar una explicación por el momento, de que en algunas descripciones se señala la posición de los asistentes a la ceremonia: todos en pie (La Oya), de rodillas (Reagui) o en cuclillas (Talea).

En algún caso se indica que las cabezas de los animales sacrificados fueron arrojadas al suelo.

[8] La ceremonia sacrificial va acompañada, en algunas raras ocasiones, con sahumeros de copal, de *yalavichi* o resina de enebro, o con velas o candelas que se encienden delante de un ídolo (Latani), y sólo en una ocasión (San Juan Juquila) se indica que el acto fue acompañado de música y danza.

[9] Actos importantes, derivados del sacrificio, son la plegaria u oración y la ofrenda. De las 52 descripciones que utilizamos, 22 men-

cionan la existencia de oraciones o plegarias. Estas plegarias son pronunciadas generalmente por los *maestros*, y éstos, a veces, lo hacen con “palabras muy quedas que no conoce ningún testigo” (Yetzelalag), o con “palabras ininteligibles” (Talea), pero otras veces son oraciones sencillas que los testigos pueden repetir textualmente. Del total han llegado hasta nosotros nueve textos que, en tanto que pueden ser relativamente auténticos -memorizados por los testigos-, reproducimos a continuación:

1. *Amatepec*. Dice el alcalde: “Así, cerro, te ofrezco esto para que nos perdones y que no nos venga enfermedad, que tengamos agua, buena cosecha y lo demás necesario y que también lo recibas en nombre de los difuntos.”

2. *Comaltepec*. Dicen los maestros: “Toma, Señora [Xonaxi Gualapag], esto que te ofrecemos para que nos concedas los bienes necesarios para limosnas y tributos, buenas cosechas y salud.”

3. *Lachirioag*. Dice todo el pueblo a una caja sagrada: “Si eres poderoso, quita esta enfermedad que ha venido.”

4. *Lachixila*. Dicen los maestros ante un ídolo: “Señor, recibe esto que te ofrecemos, en nombre de todo el pueblo.”

5. *Lachixoba*. Dice el maestro: “Xonaxi Yaglaba, recibe este presente que te damos para que nos des buen año, salud y buenas sementeras y lo demás necesario.”

6. *Latani*. Decían a un ídolo: “Señor, danos salud, buen año y que se nos den nuestras cosechas.”

7. *Roayaga*. “Todos hacen como oración ante dicho ídolo, diciéndole en su lengua: “Recibe esto que te traemos de presente, para que nos des buen año, frutos de maíz y demás sementeras y que no nos falte el agua y que tengamos salud y no nos venga ninguna enfermedad”.”

8. *Tiltepec*. Dice el alcalde: “A ti, dios del cerro de Sempualtepeque te ofrecemos esto para que nos perdones y nos des buen año, buenas cosechas, salud, que no nos sobrevenga enfermedad y para que tengamos lluvias.”

9. *Tiltepec*. Dicen: “Tú eres nuestro padre y nuestra madre, haznos bien y danos salud y fuerzas, buen año y buenas sementeras.”

[10] La ofrenda, el segundo acto importante derivado del sacrificio, se realiza, de manera general, en el mismo lugar donde éste se ha llevado a cabo: sólo en algunas pocas ocasiones, que antes mencionamos, la ofrenda se hace en lugar diferente al del sacrificio.

Generalmente, la materia principal que se ofrece está constituida por la sangre del animal sacrificado, buen número de veces quemada y adicionada con copal, pinole, ocote y cacao. Además, en circunstancias no muy comunes, se ofrendan también perrillos, plumas de pájaros de Chiapas, candelas, guyacachi, etcétera.

Estas ofrendas las hacen, casi siempre, las mismas personas que han hecho el sacrificio; sólo en algunas ocasiones es otra la persona encargada de llevarlas. Tal es el caso de San Juan Juquila, en que la ofrenda se hace en otro lugar diferente al del sacrificio.

También en este caso, los informantes indican, a veces, la posición del que hace la ofrenda: en cuclillas (Juquila de Yae, Lachixoba o Yatoní), arrodillados (Tiltepec), o de pie (Xoza), sin que podamos dar una explicación para esas diferentes posturas.

[11] Tanto el sacrificio, como la plegaria y la ofrenda, están destinados, obviamente, a obtener la protección, defensa o buenos augurios que los sobrenaturales concederán a la comunidad, precisamente, por esa ceremonia. Estos sobrenaturales -dioses, ídolos, montañas o cajas sagradas- están mencionados en ocasiones en la propia oración o plegaria, pero las más de las veces por los informantes que describen la ceremonia. Prepondera, como es natural, en los pueblos del área mixe, el grandioso cerro de Sempualtepeque, aunque no deja de haber referencias a otros dioses, a los que aludimos en el capítulo anterior.

[12] El último momento del núcleo central de la ceremonia que estamos estudiando es el banquete ritual o la comida en honor del sobrenatural a quien se ha invocado. En términos amplios podríamos considerar este aspecto como el festivo de la ceremonia, pero junto a tal característica profana, la comida en cuestión tiene aún mucho de sagrado. La materia básica del banquete está constituida, generalmente, por la carne de los gallos de la tierra o guajolotes que han sido sacrificados en forma previa. Esta carne puede ser preparada de manera conveniente, al gusto de los comensales, como en el caso de San Miguel Tiltepec, donde los informantes nos dicen que “los gallos los alían a la usanza del pueblo y los come todo el común con tortillas”;

o bien, hacen un *guiso*, como en San Juan Juquila. Esta carne, que en muchos casos es la única que se come, a veces se adiciona con “tasajos de vaca” (Tepuxtepec). Es muy común que se acompañe con tamales, pinole, tortillas de maíz crudo, acote, frijoles y otros alimentos. En esta comida participan, de manera general, todos los que han tomado parte activa en la ceremonia o todos los asistentes. En algún caso, como en Reaguí, se dice que “los gallos y las tortillas se las comían los maestros y los más viejos hasta donde alcanzaba”, pero casi siempre no se especifica esta circunstancia, por lo que debemos suponer que todos comen en mayor o menor cantidad. La comida se debe hacer en el mismo lugar donde se ha realizado el sacrificio, aunque en muy pocas descripciones se alude a esta circunstancia. Solamente en la ceremonia de Xoza, se dice: “Después llevan los gallos guisados a casa del alcalde donde los comen con tortillas.”

[13] Como un acto subsidiario de la comida ritual, pero que tiene un valor individual y que, al menos, no siempre se consigna, distinguimos el pago a la tierra. Consiste este acto en tirar al suelo un pedazo de la comida o un poco de la bebida de que se ha hecho uso en el banquete ritual. De una descripción del ritual de Lachirío, extraemos la descripción siguiente:

y despues de hecho el sacrificio comen la carne de d[ic]hos Guaxolotes y beban pulque; y comen d[ic]hos Guaxolotes con unas tortillas pequeñas de mais crudo que cada qual lleba; y en llegando al d[ic]ho sitio las juntan todas, y antes de comerla ba cada uno quitandole un pedasillo y hechan-

dolo en d[ic]ho sitio y que los M[aest]ros ban dando a cada uno su tortilla y el que la recibe hecha d[ic]ho pedasillo (f. 156v).

Esta ofrenda, o pago de la comida ritual, va generalmente dirigida a la tierra. En ocasiones, sin embargo, se especifica que es “para los difuntos” (San Pedro Yaneri). En un caso -Yatzona- el pedazo de comida está destinado “al cerro”.

[14] Así como el banquete ritual queda mencionado en casi todas las descripciones que hemos utilizado, son muy pocas las referencias a la bebida que suele acompañar a la comida y que debe concluir en una “borrachera”. Se dice, de varios pueblos, que beben *pulque*; de otros, que beben *pozonque* (Alotepeque), *tepache* (Zacatepec), o *socollule* o maguay cocido (Tepitongo).

[15] Finalmente, como una muestra del sincretismo religioso que es posible observar en esta región, el ceremonial pagano al que nos hemos referido tiene alguna parte, paralela o esencial, que se realiza en la iglesia del pueblo. Es muy frecuente que todos los presentes o parte de ellos -las mujeres y los niños generalmente- vayan a la iglesia a encender “candelas” a los santos. A veces no sólo encienden “candelas” sino también *copal* (Xagalazi).

En varios lugares llevan a la iglesia los gallos de la tierra, ya cocidos (Ayutla, Camotlán, San Juan Juquila, etcétera). De la última localidad citada tenemos la siguiente descripción: “Llevan a la iglesia dos platos con el guiso del gallo y dos jícaras de tamales y los ponen en las sepulturas cantando responsos.” En ocasiones, la visita a la iglesia es previa

a la celebración indígena (Juquila de Yae). Otras veces, no solamente encienden candelas, sino que rézan el rosario (Ocoatepec, Tilttepec) u otras oraciones.

Para terminar este capítulo, daremos a continuación algunas descripciones completas del ceremonial estudiado, como ejemplo de este tipo de informes.

#### *Núm. 14: San Juan Juquila*

y abiendoles señalado el día el M[aest]ro se juntan en la yglesia y de allí ban a la comu[nida]d Y de allí a la casa del Alcalde en donde deguellan tres o quatro gallos; los sirbientes topiles o alguacile ma[i]or; y hechan la sangre en una jicara; y la lleba a ofrezzer un Reg[id]or a un sitio nombrado Yagalaxila que dista del Pueblo un quarto de legua, hazia la parte del Poniente: que es d[ic]ho sitio un plan que haze sobre un serrillo en donde esta una santa Cruz, porque allí saco D[o]n Gonzalo de Grijalba un ydolo, y al d[ic]ho sitio han tenido p[o]r un Dios llamado Netela, y que d[ic]ho reg[id]or hecha y riega d[ic]ho plan con d[ic]ha sangre, pidiendole en nombre del Pueblo fortaleza buenas cosechas y demas ness[ecari]o; Y que al tiempo de degollar d[ic]hos gallos no disen palabras ning[u]nas que de orden de el M[aest]ro se haze lo referido, y que tres días despues de lo dicho, no llegan sus mug[e]res y se bañan al amanecer; Y que de la referida sangre lleba otro reg[id]or otra jicara y la ba a ofrezzer en nombre del Pueblo a otro sitio nombrado Yavichi q[ue] es otro serrillo frontero del antezedente

en cuia mitad esta el Pueblo; y que despues guizan a su uso los gallos, y los comen en la casa del Alcalde y de ellos lleban dos platos a la yg[lesi]a y dos jicaras de tamales, las cuales ponen en las sepulturas, y cantan responsos; Y que despues estado comiendo d[ic]ho guizo de los tamales con q[ue] comen quitan un pedazo y lo hechan en el suelo ofresiendolo a la tierra (ff. 760v-761r).

#### *Núm. 17: Lachirioag*

y que los sacrificios a ella dedicados eran p[ar]a impetrar fortaleza, degollando Guaxolotes y perfumando d[ic]ha caja con resina de enebro, que llaman en su lengua Yalavichi\_ que, a este sacrificio ha asistido todo el Pueblo y que al tiempo de hacerlo decia todo el Pue[bl]o si eres poderosa, quita esta enferm[eda]d que ha venido; que para ir a este sacrificio han obserbado bañarse hombres y mugeres y separarse por tres dias los maridos de su mug[e]res y despues de hecho el sacrificio comen la carne de d[ic]hos Guaxolotes y beban pulque; y comen d[ic]hos Guaxolotes con unas tortillas pequeñas de mais crudo que cada qual lleba; y en llegando al d[ic]ho sitio las juntan todas, y antes de comerla ba cada uno quitandole un pedasillo y hechandolo en d[ic]ho sitio y que los M[ae]stros ban dando a cada uno su tortilla y el que la recibe hecha d[ic]ho pedasillo (ff. 156r-v)

#### *Núm. 31: San Juan Taguí*

Que los animales los han degollado y ofrecido los M[ae]stros estando los demas alrededor de ellos aiudandoles a lo q[ue] se les ofrese, que ofrecian la sangre; y los comen con unas tortillas pequeñas de mays crudo que con d[ic]hos gallos han ofrecido antes en el sacrificio; que comen tambien de estos efectos del sacrificio las mugeres obserbando a este tiempo tres dias apartarse los maridos de ellas antes del sacrificio, tres en que se ha hecho el sacrificio y tres despues; y en todos les nuebe dias bañandose hombres y mugeres, y arrimandose a los dientes tabaco molido rebuelto con un poco de cal p[ar]a fortalecerse segun han creido y quedar en el todo limpio (ff. 353r-v)

#### *Núm. 38: Tiltepec*

Juntan derrama que da cada casado medio, con que compran uno o dos guaxolotes, magueies p[ar]a hazer pulque y una baca, y los tazajos que pueden, Y que aviendoles señalado dia p[ar]a ello p[o]r el m[ae]stro se juntaban los officia[le]s de repu[bli]ca nuebos y biejos y los principales en las casas de la comu[nida]d en donde el alcalde y reg[ido]res degollaban d[ic]hos Gallos, hechando la sangre sobre un tiesto con lumbre y con mais crudo; diziendo a ti Dios serro de Sempualtepe-q[ue] te ofresemos esto p[ar]a que nos perdone; y nos des buen año buenas cosechas, salud que no nos sobrebenga aire enferm[eda]d y para q[ue] tengamos llubias caeiendo que d[ic]ho serro puede obrar lo referido y que les puede hazer bien o mal Y que despues sasonan a su uso



y con tamales q[ue] hazen juntan a todo el Pue[bl]o hombres y mug[e]res y niños, p[ar]a comerlo y con efecto lo comen y a tiempo de estar comiendo hechan de d[ic]ho tamale mojandolo en el caldo un pedazito; y dizen perdona serro de sempualtepeq[ue] y que despues, empiezan a beber pulque derramando en el suelo un poco con la misma oferta; y que tres dias antes de lo referido aiunan y no duermen con sus mugeres; Y que el dia del sacrificio antes de ir a comensarlo ban a la Yg[lesi]a a rezar el santo Ross[ari]o y an ensender candelas (f. 831r)

*Núm. 43: Yacochi*

Compran, para cada uno de d[ic]hos sacrificios un Pabo de la tierra: y tres pesos de tazajos de baca: y hazen pulque de maguei y que d[ic]hos sacrificios se hazen en la casa del alcalde, el qual en presencia de los officia[le]s de repu[bli]ca deguella el gallo en un tiesto con cubre para que se queme: lo qual ofrezan al serro de sempualtepeq[ue] con deprecas[i]o[n] para q[ue] les de buenas cosechas, salud llubias y que no les benga enfermedad Y que hecho ponen a sasonar d[ic]ho gallo con d[ic]ha carne y se juntan todos los del Pueblo: y les ban dando a cada uno su plato y lo comen con unos tamales q[u]e hazen a su uso y que al tiempo de estar comiendo cada uno hecha en el suelo un pedazo de d[ic]ha carne y otro de tamale ofresiendolo a la tierra p[or] los defuntos y por los que han nacido: y lo mismo hazen con el pulque hechando un poco en el suelo: que el dia q[ue] el niño les señala p[ar]a cada uno de d[ic]hos sacrificios les manda quer para hazer el sacrificio

de las baras y el de la fiesta titular aiunen trese dias y en los demas a tres dias: y que en ellos hagan solo una comida y se abstengan de no llegar a sus mugeres. Y q[ue] en d[ic]hos dias les manda traigan y se meten tabaco con cal en la boca; que traen consigo en unos calabasas metiendolo y sacandolo en la boca: y que hechos d[ic]hos aiunos y abstinencias en los dias que ba referido pasan a hazer d[ic]hos sacrificios, en la forma q[ue] ha referido y que acabado d[ic]hos sacrificios ban a la Yg[lesi]a a ensender candelas (ff. 818r-v).

*Núm. 52: Xoza (Yagavila)*

el dia que señalan los M[aest]ros lleban dos gallos de la tierra, q[ue] en presencia de todos estos declarantes deguella el alguacil ma[y]or nuevo; y al hazerlo bien todos estas palabras a ti el Rayo de este lugar natural que nos des salud para q[ue] como aora estamos aqui todos buenos nos des salud p[ar]a q[ue] acabemos todo el año, que tengamos bienes temporales y no tengamos trabajos enfermedades hambres ni desdichas lo qual dise el M[aest]ro y repiten todos estando en pie y rriegan el sitio con la sangre una sieneguilla que esta en d[ic]ho sitio, Y que hecho esto lleban los gallos i quizados a su usanza en casa del Alcalde en donde los comen con tortillas ordinarias y desde este dia se apartan de sus mug[e]res p[or] tres dias y se bañan mui de mañana quando cantan los gallos; y que de d[ic]has tortillas mojan un pedazito en aquel quizado y lo tiran al suelo ofreciendolo a la tierra (f. 1513v).

## Ritual y culto (individual)

Además del ritual de carácter comunal al que nos hemos referido en el capítulo anterior, los zapotecos y mixes de la región que estudiamos desarrollaron actividades relativamente semejantes a aquéllas, dentro de un sistema de motivaciones individuales o familiares. Los sacrificios de carácter particular se multiplicaban con los más diversos motivos: nominación, matrimonio, enfermedad o muerte; en relación con el trabajo agrícola o con la caza y la pesca. Todo el entorno ordinario de la vida estaba matizado por los rituales y sacrificios a los que nos referimos de inmediato.

### *Ceremonial*

El ceremonial de los llamados “sacrificios particulares” era en gran parte semejante al de los “sacrificios del común”, salvo pequeñas variaciones. Como en el caso de estos últimos, los lugares eran muchas veces los mismos: se hacían ofrendas en la iglesia, se consultaba a los maestros, se hacían penitencias parecidas, y las materias ofrendadas eran, por lo general, gallos de la tierra, etcétera.

Un informante de Yateé afirma en su declaración que fue a buscar a un *maestro* al pueblo de Yaá, “Y habiendo llegado a mi casa, degollo un Gallo de la tierra y perrillos que yo tenía de prebenzion los cuales sacrifico al guiquig Yatao y cavezas de mis Abuelos, y despues de haver ejecutado esto, echo suertes con los palillos que traia para saver si abia

sido efecto aquel sacrificio al ydolo” (ff. 302v-303v), lo que concuerda, en líneas generales, con el tipo de sacrificios del común ya estudiados.

Si, en el sacrificio descrito, el lugar es la casa de la persona interesada, otras veces se verifica en un lugar sagrado de la comunidad. Así, un declarante de Yalahui nos dice que el sacrificio lo hacen en el cerro de *Yalagui* y en sus milpas: “el M[ae]stro que iba de los arriba mencionados degollaba gallos con cuiá sangre roziaba las plumas tierra y ensima del remate del d[ic]ho serro” (f. 431v). En el sitio dejaban la cabeza y el corazón del gallo, y el resto lo comían al cabo de tres días. También guardaban abstinencia de sus mujeres y se bañaban con fines de purificación.

En la confesión de un *maestro* del pueblo de San Pablo, en el distrito de San Francisco Cajonos, éste nos dice: “yze otro sacrificio que diferentes personas me llevaron a sus casas a que yo le yziese que para este efecto me davan gallos y perrillos que degollara y con la sangre roziava al ydolo y caveza de mi Abuelo que se nonbran en n[uest]ro ydioma guiquiag Yagtao” (f. 301v).

Los tres casos reseñados pueden servir de ejemplo en relación con el modo de hacer las ceremonias de carácter privado en la mayor parte de los pueblos mixes, y zapotecos de la región en estudio.

### *Motivaciones*

En la tabla 6.7 hemos reunido una variada serie de datos referentes a sacrificios particulares en un total de 51 pueblos, con vistas a deter-

minar la tipología de las motivaciones o finalidades de los mismos. Aunque las informaciones reunidas no tienen valor estadístico, sino que meramente se refieren a los casos más frecuentes de sacrificios individuales, tales frecuencias son indicativas del valor relativo que los informantes dan a cada uno de esos motivos.

De los quince tipos señalados como motivos principales para la práctica de un sacrificio individual, destacan en primer lugar, como más frecuentes, los que se realizan con ocasión del nacimiento de

un niño, la boda o matrimonio y la siembra de los campos, aunque no son mucho menos frecuentes los que se refieren a la recolección de las cosechas, o a los casos de enfermedad. Los sacrificios con ocasión del fallecimiento de un pariente o los que se hacen al construir una casa, o cuando se pierde algún animal u objeto importante, siguen en frecuencia a los señalados en primer lugar. En los párrafos siguientes analizaremos algunos casos concretos en relación con esos tipos.

Localidad	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	Fuente
Alotepec				x		x				x	x					835r-v
Amatepec				x						x	x					823r-v
Atitlán				x						x	x					880r
Ayacastepec	x					x				x	x					876r
Ayutla	x			x												894r-v
Cacalotepec	x			x	x		x	x	x	x				x		1025r-1026r
Camotlán	x				x			x								438r-439v
Comaltepec					x							x				698v
Cotzocon	x			x	x					x	x					872r
Chisme	x					x				x			x			892r
Huitepec	x			x						x	x					837r
Jareta	x			x		x				x	x					851v
Juquila			x	x	x	x	x			x	x					1145v
Lachichina	x			x	x		x	x		x			x			1365r-v
Lachixila	x	x		x	x			x								614v-615r

Localidad	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	Fuente
Lachixoba	x			x	x			x		x						711r
Lalopa				x	x		x	x								1255r
La Oya	x			x	x			x		x		x	x			999v
Latani	x			x	x			x		x	x	x	x			715r
Metlattepec				x						x	x					841r
Mixitlan	x			x		x										825r
Moctun				x	x	x										833r
Ocoatepec	x			x		x										869r
Puxmetacan	x									x	x					888r
Reagú	x				x					x	x	x	x			513v-514r
Talea	x				x											180r
Tamazulapa	x			x						x	x					878r
Tanetze				x	x		x	x		x						1171v
Tecpantlali	x			x						x	x					882r
Tonagúa					x					x	x					827r-v
Teotlaxco	x		x	x	x	x	x	x		x	x					695r
Tepitongo	x					x										845r
Tepanzacualco			x	x		x				x	x	x				1450r-v
Tepuxtepec	x			x	x	x				x	x	x				821r-v
Tiltepec	x	x		x	x	x	x	x		x	x					831r
Tlahuitoltepec	x				x			x								815v
Xayacastepec	x			x		x				x	x					839r-v
Xoza			x	x	x	x	x	x		x	x					1513v-1514r
Yaneri	x	x	x	x	x	x	x			x	x					1542bis r
Yacochi	x		x	x	x	x										819r

Localidad	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	Fuente
Yaee				x			x			x						1310r-v
Yagavila			x	x	x		x	x		x	x		x			1459r-v
Yagayo				x			x			x						1344r-v
Yatzona	x	x							x	x	x				x	255v
Yatao	x			x	x		x	x								1052r
Yatoni	x			x	x		x	x	x	x					x	205r
Yahuiche				x			x			x						1319r-v
Yetzelalag					x			x		x	x					484r
Yovego									x	x	x					574v
Zacatepec	x			x		x										842r
Zoogochi			x	x	x		x									1456r-v

Clave: 1. Nacimiento 2. Nominación 3. Petición de esposa 4. Matrimonio 5. Enfermedad 6. Muerte 7. Construcción de casa 8. Pérdidas 9. Pleitos  
10. Siembra 11. Recolección 12. Caza 13. Pesca 14. Hambres 15. Epidemias

Tabla 6.7 Motivaciones de los sacrificios individuales

### *Nacimiento y nominación*

Los sacrificios con ocasión del nacimiento de un hijo y la imposición de nombre están estrechamente relacionados. Generalmente, este sacrificio consiste en una penitencia de tres días de ayuno (ff. 726r, 821r, 823v), y baños “para q[ue] se fortalezca el niño” (f. 256r). A veces “abstenidose de juntar con sus mug[e]res veinte días” (f. 432r) o matan un guajolote.

Pero más importante que el sacrificio en sí es la ceremonia de la imposición de nombres a los recién nacidos, para lo que tenemos varios testimonios muy expresivos. Un informante de Yasona nos dice que

que al tiempo de los nacimientos de los niños han acostumbrados así estos declar[an]tes como los de la gentilidad consultar a los m[aest]ros luego que nase la criatura; para que les anunciara su fortuna y que el m[aest]ro les pregunta el día q[ue] nasio para según su cuenta de la gentilidad anunciarles su fortuna lo qual han hecho gobernandose por los papeles

que tienen exhibidos; y que les han mandado los m[aest]ros a q[ui]enes han consultado p[ar]a este efecto que se bañen los P[adr]es dos o tres días para q[ue] se fortalezca el niño (f. 256r).

En Lachirioag,

que para la imposición de nombre a q[ui]en ban a consultar es a D[o]n J[ua]n M[a]r[ti]n el biejo, uno de los contenidos en el principio de esta confesión el qual saca un papel que le dio un Yndio de Zolaga q[ue] murio presso p[or] el crimen de idolatria; y en el mira el nombre que corresponde al día en q[ue] nasio la criatura y este le señala; desiendole si ha de ser dichosa o desgraciada la criatura y si ha de vivir o no en el Pueblo casarse tener hijos o no (f. 157r).

Es en este caso en el que los “calendarios” son utilizados como libros adivinatorios, según estudiamos más arriba.

El nombre que debía imponerse al recién nacido era el nombre del día de su nacimiento. Así nos lo dice en su confesión un *maestro* de Yacochi. “quando nasio mi hijo le puse el nombre de aquel día que se nombra en nuestro ydioma mixe Cuixau que significa en castellano aire” (f. 314v). Otro maestro de Betaza dice que “quando nazian los niños en d[ic]ho mi Pu[eb]lo me los traian a mi primero para que bie-se que signo tenia y les ponía el tal nombre” (f. 306r). Estos informes, en términos muy parecidos, se repiten en muchas localidades: Teotlaxco, Yetzelalag, Lachirioag, etcétera.

En un caso se puede observar la aculturación en proceso, según hemos señalado para otros aspectos: es uno referido a Amatepec, en

el que, a los cuarenta días de haber nacido el niño y del bautizo, le llevan al padrino un gallo rociado con *pinole* y se lo comen los compadres, juntos. Bautizo, compadrazgo y comida, así como el periodo de cuarenta días, parecen ser intrusiones hispanocristianas en el sistema tradicional (f. 823v).

### *Matrimonio*

Acto tan importante como el de la imposición de nombre a los recién nacidos, ya que no más, era el del matrimonio, para el que tenemos algunos informes interesantes, si bien, todos ellos, se refieren a la región de los mixes.

Para verificar el matrimonio hay siempre una consulta al maestro, con la finalidad de conocer el “día favorable,” lo que implica nuevamente el uso de los librillos o “calendarios”. En un informe de San Miguel Sola, la consulta es más explícita, ya que se dice que los maestros “dijeron a este declarante que convenía su nacimiento con el de la dicha María Magdalena y que así se podía casar con ella” (Berlin, cap. 4, p. 142).

Las penitencias son variadas: generalmente ayunan tres días los novios o trece días ellos y sus padres (ff. 316v, 819r); “llevan un presente de cacao” o matan un guajolote.

Del pueblo de Yacochi (Totontepec) tenemos varios informes más completos que los anteriores. En la confesión de un testigo de 95 años -por lo tanto, la referencia se remonta hacia 1620- se dice:



me case y Pedro lopez; maestro de ydolaria y sortilego (que a zenquenta años que murio) me mando que iziese penitencia para que despues yziese la Bevida y compuesto que se aze de xocoyoli que en el ydioma mexicano se dize Azederas y una Gallina quando se acave esta penitencia y dando Parte al Padre y a la madre y treze tamales y un tiesto de lumbre. Y se consume en aquellas Brasas la sangre y otros compuestos con que se izo en mi casa esta ydolaria Por el maestro Pedro lopez que referido llevo que eso se consumo en el fuego. Y fuimos a la yglesia a rezar el rosario y lleve una candela (f. 315r.)

Otro informante del mismo pueblo dice:

yz la ydolaria quando me case sacrifique una Gallina cortandola el pescuezo en mi casa en donde fue regada toda la sangre que bertia en un tiesto comal en donde se azen las tortillas a donde se consumo y se quemo con el fuego que tenia, teniendo ya prebenzion de bevida para la embriaguez que se compone d[ic]ho xocoyoli Y treze tamales cozidos y otras tantas mamelas y puestas en tiherra se quemaban (ff. 315v-316r)

Aunque la narración de todo el rito no está completa, se mencionan muchos de los elementos esenciales. Se habla de un periodo de abstención sexual que debe afectar a los padres y parientes, pero también a los propios novios. Quizás, como en el informe de San Miguel Sola citado, los maestros dijeron “a este declarante y a la dicha su mujer que no consumasen el matrimonio en una semana” (Berlin, cap. 4, p. 142). Como allí, se menciona la ofrenda de candelas en la iglesia, gallinas o guajolotes en la casa, tamales y una bebida embriagan te, lo que completa el cuadro ritual del matrimonio.

En los informes a nuestro alcance no hay datos útiles relativos a la edad de los contrayentes, al noviazgo, o a otros aspectos del matrimonio. Para el primero de estos aspectos, si tenemos en cuenta lo que sucede actualmente (Siliceo, 1927: 47-48) y los ejemplos de Sola para el siglo XVII (Berlin, cap. 4, p. 142), podemos suponer que, en la región que estudiamos, la edad matrimonial debía ser temprana, llegando en la mujer hasta los doce e incluso los diez años, y en los hombres a los catorce años.

### *Enfermedad*

Ya dijimos más arriba que uno de los papeles principales del *maestro* es el de “curandero”; sin embargo, no son muchos los datos que tenemos en relación con las enfermedades y los procedimientos para su curación que, al igual que en otras sociedades, eran de carácter mágico religioso o de aplicación de sus conocimientos empíricos.

Nada se dice en los documentos acerca de las causas de las enfermedades, tal como las conocemos para el momento presente; se mencionan: el *espanto* o *susto*, junto a los *antojos*, *envidia*, *verguenza*, *mal de ojo*, *aires*, etcétera (Nader, 1969: 352). En los documentos se habla en términos generales de *enfermedad*, o se utilizan términos castellanos como el de *tabardillo* y otros (ff. 317v, 476r).

Tenemos varios casos en que se alude a enfermedades de carácter epidémico que afectan a la totalidad o a gran parte de la población de un sitio. Para esos casos, las penitencias que practican los miembros de

la comunidad se extreman: los ayunos pueden ser de 26 días, como en la epidemia de “tabardillos”, de 1683, que padeció San Juan Lalana (f. 476r); la abstinencia sexual alcanza a ser también de 26 días, como en Lovani (f. 734r), o hasta de cuarenta días, como en Petlapa, en la Chinantla (f. 843r);<sup>168</sup> se encienden candelas en la iglesia o se pagan misas como sacrificio.

Los casos de enfermedades de carácter individual se tratan de manera semejante: ayunos, abstinencias, sacrificios en la casa o en lugares sagrados, “candelas” en la iglesia, baños, etcétera. Un declarante de Lalopa dijo que, “estando enferma la mug[e]r de este que declara y que le mando fuese a hazer un sacrificio de ydolatria a un sitio llamado *Beaguegua* dentro del mismo Pue[bl]o de Lalopa donde esta una fuente de agua y que fue con este declar[an]te d[ic]ho Juo[n] Bap[tis]ta a ofrezar plumas a d[ic]ho lugar” (f. 514v). Un maestro de Betaza se refiere al sacrificio de dos gallos que hizo a un ídolo que estaba en una cueva llamada *Biloag*, estando enfermo un hijo suyo, el cual, pese al sacrificio, murió a los pocos días (f. 306v). De Toavela sabemos que “siendo fiscales en la yglesia les mandan se bañen y no duerman con sus mug[e]res en aviendo alguna enfermedad” (f. 733r). En la región de Juquila, en el país de los mixes, la abstinencia podía durar tres o nueve días y hacían sacrificios de guajolotes (f. 815v).

<sup>168</sup> MRO: Alcina Franch (1993: 164) mencionó aquí Santiago Xacatepeque. Sin embargo, hay varios errores en esa referencia. Debe ser Zacatepec, que es un pueblo mixe, y en su confesión refieren a un periodo de abstención de cuatro días (f. 726r).

En cuanto a los procedimientos utilizados por los *maestros*, hay algunos de carácter adivinatorio, como el que refiere un letrado de Yacochi (Totontepec) en su confesión, el cual dice: “Me enseñó D[o]n Diego de pu[eb]lo de chichicastepeque ha echar suertes contando sien granos de maiz poniendo otros nueve granos mas; este pecado azia quando benia la jente a mi casa estando enfermos” (f. 314r), lo que implica que éste era el procedimiento de diagnóstico utilizado por el maestro para saber cuál era el origen y las cualidades de la enfermedad, sobre cuyo conocimiento poder recomendar un tratamiento a sus consultantes. Del empleo de plantas o bebidas para la curación de enfermedades, no tenemos muchos datos, pero no dejan de mencionarse, sin embargo, en algunos casos. Un informante de Toavela nos dice que “los referidos D[o]n Ju[an]o de la Cruz, D[o]n Pablo de Azebedo y Ju[an]o Garçia dijeron aver bebido la yerba amuyquia p[ar]a remedio” (f. 723r). Por su parte, un maestro de Betaza dice: “Y que asimismo me aquerdo aber curado algunas personas con el palo de cacalosuchil con algunas palabras diabolicas que dezian los Antiguos como es dezir, xuxi guila” (f. 307v). Otros informes hacen referencia al uso de la bebida *cuanavetao* (ff. 178r, 203r, 307r) o a otras plantas como el *yaloxochitl*, la corteza de *chichicpatl*, *quananay*, *coquee*, *coanatte*, etcétera (Rojas González, 1948: 100-101).

### *Ceremonias fúnebres*

La muerte, al igual que el nacimiento o el matrimonio, provoca otra serie de ceremonias y rituales sobre los que tenemos una información relativamente importante, en especial para la zona mixe.

Las penitencias de ayuno y abstinencia sexual son muy comunes, variando únicamente el número de días de esas penitencias. En San Juan Metlattepec son siete los días en que “no llegan a sus mugeres” (f. 841r); en Chichicastepec, ayunan tres, cuatro o seis días (f. 873r). De Yacochi tenemos el informe de un anciano de noventa y cinco años, el cual nos dice que cuando murió su hijo hizo penitencia trece días (f. 315v). En otros casos, finalmente, se hace referencia a baños en el río a una hora determinada, como en los casos de “sacrificios del común” (Hevia y Valdés, 1892: 249).

Habitualmente se hacen sacrificios, especialmente de gallos y gallinas de la tierra, acompañados a veces por *tamales* y *mamelas* que pueden ser en número prefijado y de carácter mágico (ff. 315r-v), y que sirven, en ocasiones, para un banquete funerario.

Es bastante común en los pueblos de Villa Alta el bañar a los muertos. En Toavela, por ejemplo, “lo q[ue] si executa y es costumbre en el Pue[bl]o es bañar los difuntos” (f. 732r). En Yalahui, en los entierros bañan al difunto antes de amortajarlo, pero además “siete tortillas de mais crudo y dies cacao entrarlos dentro de las mortajas” (f. 432r), lo que debía ser común a otros pueblos de la zona. De Yacochi poseemos la confesión de un maestro que nos dice: “y quando murio mi Padre le

puse quatro tortillas de maiz y una gallina que degolle y sacrifique y la puse que gotease toda la sangre encima. Y se consumio toda al fuego de un comal. (f. 314v)

En todo el ceremonial fúnebre se observa, como en otros casos, una evidente influencia católica. En este caso hay que destacar la participación de “cantores” en la iglesia. Así, en Santiago Camotlán, un informante nos dice que “degollaba el M[aest]ro el gallo y con la sangre roziaba el sitio y llano referido; Y que aunq[ue] decia algunas palabras por ser tan quedas no las entendian y que despues traian la carne, la qual se cosia con chile y la repartian en caoselillas [caserolillas?] y las ponian en las sepulturas de los difuntos en la yg[lesi]a para que los cantores fuesen cantando responsos” (f. 439r).

Otras veces, como en Amatepec, “p[ar]a los cantores llevamos un Pabo rosiado con pinole” (f. 822r), o “hacen tamales de guaxolote para los cantores”, como en San Juan Candayoc. Costumbres parecidas observamos en Puxmetacan y en Tonaguía (ff. 827r-v).

En un caso -Atitlan- se especifica la razón por la que se hace el sacrificio y se expresa la creencia de a qué lugar se supone que van los muertos: “degüellan gallos para que los difuntos no vengan a hacerles daño. Los muertos van al aire”. En la región de Yagavila, en el área del Nexitzo, era una costumbre generalizada la de abandonar “la casa en q[ue] fallecio el difunto y se ban a otra” (f. 1460v). En algún caso vuelven a habitarla, pero “p[ar]a bolber a ella consultan a los M[aest]ros” (f. 695v). El carácter maligno de la muerte se manifiesta de manera

variada; es el que obliga a la serie de prácticas señaladas: 1) abandono de la casa; 2) baño del cadáver; 3) baño, ayuno y abstinencia sexual de los parientes. Balsalobre (Hevia y Valdés, 1892: 249), refiriéndose a los indígenas de San Miguel Sola, lo expresa con toda claridad, al decir que el maestro mandaba a los parientes una serie de penitencias “no mezclándose con mujeres, ni hombres, ni tocando ninguna cosa con la mano, ni dándola a otra persona”.

Finalmente, Burgoa se refiere al entierro de un gran sacerdote, Coquitela de Choapa, del cual nos dice que fue “llevado por los vijanas que son los concolejas para los sacrificios en hombros con grande pompa de joyas y medallas de oro, mantas escogidas y otras preesas muy costosas y le pusieron en el sepulcro de un monte, con indias e indios vivos para que le sirviesen en los campos Eliseos de la otra vida...” (Burgoa, 1989b, II: 151).

### *Agricultura*

Independientemente de los sacrificios del común dedicados específicamente a fomentar los cultivos de la comunidad, un buen número de sacrificios individuales o particulares tienen esta misma intención. Estos sacrificios de carácter agrícola suelen hacerlos tres veces al año: al tiempo de las *rozas*; a principios de año, con ocasión de la siembra y en la recolección (f. 438v).

Pese a tratarse de una región en la que las lluvias no faltan, según vimos más arriba, algunos sacrificios se destinan a procurar las lluvias.

Así, un maestro de Betaza que “siguiendome por el libro que tenia en la mano [...] de a donde saque nombrarse el dios de las aguas a quien azia aquel sacrificio para que nos embiase agua para las sementeras” (f. 306v), mientras en Chichicastepec ayunaban seis días con este mismo fin (f. 874v).

Muchos de los sacrificios agrícolas se hacían en los mismos campos, *milpas* o sementeras. En una confesión de Santiago Camotlán se dice que hacían sacrificios particulares en sus milpas “Y que [el maestro] les señalaba día, y señalado yba cada una al referido sitio y ofrecia plumas, diciendo, señor danos salud libranos de animales ponsoñosos danos buena cosecha, que no caigamos enfermos” (f. 439r).

En la confesión de un maestro de Yacochi, se lee: “al haser la sementera. y a la siembra lleve un gallo de la tiherra y le degolle sacrificandole en medio de la millpa regando la tiherra con la sangre que bertia” (f. 314v). Otro testigo del mismo lugar dice que, “quando hazia mi sementera. Y quando azia la siembra sacrificava Gallinas que degollava y rosiava con la sangre la tiherra en mitad de la millpa” (f. 316r).

Un maestro de Yalalag confiesa que sólo ha hecho “una ydolatria particular de una mujer llamada Magdalena [...], y me llevo a su millpa y sacrifique un gallo de la tiherra en medio de la sementera derame la sangre y regue con ella la tiherra y dije Señor goque yaglabá que así se llama y se ymbocava en aquel paraje para que con su bendizion comiese el fruto que en la millpa estava y para poder comer con lizenzia” ff. 309r-v).

El anciano de 95 años de Yacochi, al que nos hemos referido en varias ocasiones, también confesó que cuando iba a sembrar llevaba “a sacrificar en medio de hella una Gallina Y en estando en espiga ago penitencia para que no se pudra la mazorca de maiz, ni se lleve el Aire al suelo y en estando la mazorca grande se azen treze tamales y treze tortillas que llaman mamelas y mandan los Alcaldes que agamos penitencia quatro dias y boi a rezar el rosario” (f. 315v).

Además de los sacrificios de guajolotes en la milpa, es relativamente frecuente el uso de ofrendas tales como plumas (f. 180r) o algunas “piedras” de carácter sagrado (f. 256r), etcétera, así como se hacen penitencias de hasta 26 días “para prepararse p[ar]a rosar su sementera” (f. 737r), encienden candelas en la iglesia (f. 484r), ayunan, velan varias noches (f. 740r), etcétera.

De Santa María Zoogochi, en la región de los Cajonos, sabemos que consultaban también a sus maestros cuando se disponían a recoger el fruto de sus nopaleras, y ese día llevaban candelas a la iglesia.

### *La caza*

Aunque tanto zapotecos como mixes son pueblos agricultores, no dejan de practicar por eso la caza, razón por la cual, en su sistema religioso, tiene una gran importancia. También en el ritual podemos apreciar esta importancia.

Burgoa supo captar con detalle el ritual de la caza, que aplica, en general, a los zapotecos, en los términos siguientes:

se disponían con sacrificios, ritos y ceremonias a un dios, a cuyo patrocinio tenían dedicada la fortuna de los monteras y cazadores y le obligaban con ayunos de alimentos y continencia en el ejercicio conyugal; levantábanse todos los cazadores la víspera del día antes de amanecer y cada uno solo y de por sí se había de purificar bañándose en río o fuente, sin que le viese desnudo otro, y volviéndose a su casa había de estar en clausura todo aquel día, armando los instrumentos de la montería, en los ñu dos de las redes ponían uñas de leones, tigres, osos, lobos, gatos monteses y de otros animales rapantes, y a trechos entreverados cierto número de pedrezuelas todas muy amarradas y si alguno omitía alguna de aquellas diligencias de los monteras no los admitían a sus cuadrillas los capitanes, que tenían escogidos y nombrados y si, por accidente, algún día les sucedía mal, y no caía caza lo atribuían a algún pecado de los prohibidos en el ayuno, baño, manifiesto o deshonestidad de alguno, que procuraban averiguar, y si hallaban al que hubiese delinquido en el rito, lo castigaban y excluían y juntos todos iban a la presencia del ídolo, que siempre le tenían en lo más retirado del monte y procuraban con incienso y otras resinas aromáticas quemadas en bra seros, que siempre había prevenidos y con bailes y cantilenas, aplacarle y desenojarle por la culpa del reo (Burgoa, 1989a: 255).

De esa descripción se desprende la importancia que se concedía a las penitencias tales como la abstinencia sexual, el ayuno o el baño, así como el tipo de caza en el que debía preponderar el uso de trampas. Los datos que poseemos vienen a confirmar esta opinión.

Un testigo de Lobani dijo que “haverse abstenido de su mug[e]r tres días y haver asimismo vevido la d[ic]ha yerva; y le paresia veyá un tiguere espantoso Y q[ue] queriendole asir se defendia del con

un machete; Y q[ue] esto hiso para entrar al oficio de casador” (ff. 735v-736r). Otro indio de Lealao dijo que se separaban de sus mujeres siete días y, al poner las trampas, decían: “en el nombre del P[adr]e del hijo y del Espiritu Santo” (f. 911r).

La importancia de la colocación de las trampas se destaca también en el ritual de Santa María Yahuívé (Choapa). Allí “pone unos cordeles trampa p[ar]a casar, disiendo estas palabras tolatzi tobina” (f. 908r). Otros dicen: “a la sombra de la noche te pongo el tolatzi tobini” (ibidem).

Finalmente, en un informe de San Juan Taguí se dice que sacrificaban en un lugar llamado *Yogovisa* a una piedra llamada *Chilaiagobitsa*, “en q[ue] han reconosido estos declarantes desde la gentilidad que tenía virtud para aiudarlos a casar venados para entrar en los montes como dueño de d[ic]hos animales y montes” (ff. 323v, 353r).

### *Pesca*

Los rituales dedicados a la pesca son parecidos a los de la caza. Generalmente hay ayunos, baños y abstinencia sexual como penitencias generalizadas, además de algunos sacrificios específicos.

Para entrar en el “oficio de pescador”, Pablo Pérez, de San Jacinto Yaveloxi, “hiso penitensia cuarenta días [...] y se abstuvo de dormir con su mug[e]r dies días” (f. 720r).

En la región de Totontepec, la pesca del *bobo* era una de las más abundantes y apetecidas, por lo que provocaba ceremonias de sacrifi-

cio, como la que nos describen para Cotzocon, en la que se dice que, cuando van a pescar *bobos*, se encienden candelitas al río para evitar ahogarse, y sacrifican guajolotes, ofreciéndolos al río, quemando sangre con *pinole* y *ocote* (f. 872r).<sup>169</sup> Ritos semejantes se practicaban en Santa María Chísme (f. 892r) y en San Juan Candayoc (f. 891r).

Un informante de Lalopa (Yaee)<sup>170</sup> nos dice que un indio hizo el sacrificio siguiente: colocó un manajo de plumas debajo del *trapesco* en que pescaba y dijo: “esto te ofresco Dios de las aguas para que vengan los peses” (f. 1255v), mientras otro de Santiago Yaveo nos informa que, después de la pesca, encienden candelas en la iglesia y rezan el rosario, letanías y miserere, incorporando así el ritual católico a las prácticas tradicionales (f. 902r)

### *Otros sacrificios*

Además de los ritos y ceremonias descritos en relación con el nacimiento, matrimonio, enfermedad, muerte, agricultura, caza y pesca, que evidentemente son los más importantes, la documentación estudiada nos proporciona algunos otros casos menos frecuentes, pero igualmente interesantes.

Los animales peligrosos y dañinos son motivo de rituales especiales. La presencia de culebras, en *Yacochi* (Totontepec), obliga a practicar

<sup>169</sup> MRO: El documento no refiere a pinole ni a ocote.

<sup>170</sup> MRO: No se entiendo muy bien porqué incluye una referencia a Yaee aquí, ya que solamente hay un Lalopa.



sacrificios. Un testigo dice que “si topava una culebra en el camino o en el campo sacrificava una Gallina” (f. 316r); otros hacían penitencia nueve días, encendiendo candelas en la iglesia y rezando el rosario. Un maestro confiesa que “quando encontraban alguna culebra en el camino o en el campo entonces hechava suertes con treze mayzes”, para conocer su suerte. (ff. 314r-v).

Es interesante consignar, como hecho curioso, que en San Pedro Yabee (Choapa) apareció, en 1679, un “león” que mató y devoró a un indio. Con ese motivo “hizo penitencia veinte días absteniendose de dormir con su muger, y d[ic]hos días ensendio candelitas en la yglesia”. Años después, en 1692, ese mismo “león”, u otro, en el mismo lugar se comió a unos perros: entonces hicieron penitencia durante nueve días (f. 718r).

En Cotzocon (Totontepec) hacían sacrificios cuando debían emprender un camino: ayunos, abstinencia de sus mujeres durante nueve días y sacrificio de guajolotes, servían para hallar la debida protección (f. 872r). En San Juan Candayoc, de la misma doctrina, también veneran al Oriente, para que les abra caminos para andar bien por todas partes (f. 891r).

En Ocoatepec (Totontepec) también “para pagar los tributos, ayunan y tambien ayunan tres dias y se abstienen de sus mugeres por miedo que tienen, y para tener fuersa en el gobierno y cobra[n]za que es de .su cuenta” (ff. 869r-v)

Un informante de Xoza (Yagavila) nos dice que “al tiempo de cubrir de nuevo la yg[lesi]a o las casas del P[adr]e y comu[nida]d consultan al M[aest]ro y el dia que señalan ban los Alcaldes a ensender candelas a la yg[lesi]a y guardan la misma abstinensia y baños” (ff. 1513v-1514r).

La ceremonia más curiosa, sin embargo, es una de la que nos informan testigos de Santiago Yagallo. Se trata evidentemente de una práctica de brujería colectiva. En 1699 fueron varios indios a bañarse a media noche y a encender candelas en la iglesia para pedir la muerte del gobernador Miguel Antonio (f. 1349v).

Para terminar esta larga relación de prácticas mágico-religiosas, reproduciremos un párrafo de la declaración de un maestro de Betaza, en la que dice:

Y asimismo dos meses antes que el Señor ob[is]po llegase a estas probinzias se juntaron todos [los indios de la localidad] y les fui poniendo en los rostros dos señales una negra de tinta y otra Blanca de tierra sin hazer ni dezir otra cosa mas que señalarlos en la forma d[ic]ha sin mas interes que de acordarse de que asi lo abian echo sus antepasados antes que biniesen los españoles (f. 306r)

Creo que es difícil hallar una más simple y concreta expresión del estado de la religión [mixe y] zapoteca en el momento al que se refieren estos documentos. Toda la desesperación inútil, toda la mecanización de un sistema explicativo del mundo, toda la depauperación de una religión queda así expresada.

## 7 | El piyé de la Sierra Zapoteca<sup>171</sup>

MICHEL R. OUDIJK

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

Dos de los aspectos más asombrosos de la investigación del obispo Ángel Maldonado es la entrega y conservación de 105 libritos adivinatorios. Mientras Balsalobre destruyó libros similares que encontró durante sus investigaciones, Maldonado decidió guardarlos junto con las confesiones y los testimonios generados por sus indagaciones. Cuatro de los libros contienen cantos que no se discutirán aquí. Los otros 101 libros contienen 102 cuentas mánticas, algunas incompletas. Típicamente los textos comienzan con el piyé, seguido por una cuenta relacionada con los cargadores, para terminar, en algunos casos, con un tipo de apéndice que contienen dibujos vinculados con ciertos rituales.

Varios de los piyé registrados en los libros mánticos inician con un título o una introducción. Estos textos son importantes porque nos informan sobre cómo los cólanij vieron o denominaron los piyé y sus partes. En los títulos más elaborados se encuen-

---

<sup>171</sup> En 2010 invité a David Tavárez a participar en este proyecto de publicar todo material sobre la adivinación zapoteca. Su contribución sería un capítulo sobre el proceso legal comenzado por el obispo Maldonado en 1703, que ahora es el capítulo 5, mientras yo proponía analizar la cuenta de 260 con sus múltiples subciclos. En el inicio de 2017, por varios desacuerdos y problemas éticos, tuve que separar a Tavárez del proyecto. Durante los años de colaboración intercambiamos muchas ideas y materiales, por lo que algunos de mis resultados de investigación pueden parecerse a los suyos. No obstante, todas las traducciones y conclusiones presentadas en este y otros capítulos son mías.

tran muchas referencias a los antepasados o los tiempos de la “gentilidad,” cuando aún no existía la religión católica en la Sierra Zapoteca:

*alanij titzá lanij biyee quie xotta xoçireo* (libros 45, 46, 48, 52, 71, 77)

*alanij titzá lanij biyee quie xotta- xoçi= reo*

*he.aquí palabra fiesta*<sup>172</sup> *piyé POS abuelo- padre= 1pl*<sup>173</sup>

*He aquí las palabras de los periodos del piyé de nuestros antepasados.*<sup>174</sup>

*Alani tiempo que xotao xoçireo golaçani ditsa biyexo* (libros 49, 88, 97)<sup>175</sup>

*Alani tiempo que xotao- xoçi= reo golaça ni ditsa biyexo*

*he.aquí tiempo POS abuelo- padre= 1pl viejo REL palabra viejo*<sup>176</sup>

*He aquí el tiempo de nuestros antepasados antiguos. Son las palabras viejas.*

<sup>172</sup> Aunque el vocabulario de Córdova da múltiples traducciones para *lanij* como fiesta, el contexto de los piyé sugiere que más bien se trata de un periodo. Asimismo, Córdova traduce “semana” como *tóbi lanij* o “un lanij” (CV 374v).

<sup>173</sup> Las abreviaturas que se utilizan en el análisis morfémico son: HAB = habitual, CMP = completivo, POT = potencial, DEF = definitivo, EST = estativo, ADJ = adjetivo, POS = posesivo, REL = relativo, 1s = 1a persona singular, 1pl = 1a persona plural, 3 = 3a persona singular o plural. Su traducción tiene dos principales fuentes: Córdova, 1578a (CV) y Butler, 1997 (B).

<sup>174</sup> Libro 43 contiene una variante de esta frase: *Alanij tiempo titzá lanij biyee quie xotta xoçireo*. Tavárez (2008, 2010) de forma consecuente traduce *lani* como “fiesta”, “celebración” o “holiday” y “*xotao xoci*” como “ancestors and fathers” o “abuelos y padres”, ignorando que se trata de un difrasismo que significa “ancestros”.

<sup>175</sup> La glosa es del libro 88, que continua con *ribaba tza chinohua yeagchila reçolao* o “Se cuentan los días de las treceñas. Comienza en 1-Lagarto”. La glosa del libro 49 continúa con *reaca tres lados nahatza domingo 4 de octubre de 1693 años* o “Vuelvan los tres lados, hoy 4 de octubre de 1693”.

<sup>176</sup> Inicialmente pensaba que se trataba el *biye-xo* o el “piyé de movimiento.” Sin embargo, el libro 49 contiene la misma introducción, pero dice *bie jus* que obviamente no refiere al piyé xoo.

Claramente se contrasta el tiempo del piyé con el tiempo de los cristianos, aunque este último sólo está presente de manera implícita. Extraordinario, en ese sentido, es el libro 82 que tiene como título *calentario de los yntio* o “calendario de los indios.” Aparte de ser una de solamente dos veces que el término “indio” fue utilizado en el *corpus* zapoteco durante el periodo virreinal, el autor, zapoteco como todos los cólanij, aplicó el término como si él no perteneciera a esa categoría. Parece entonces que para el autor “indios” eran los antepasados que todavía no se habían convertido en cristiano, mientras que él ya lo era, aunque siguiera utilizando el piyé. Por tanto, parece haber existido un tipo de paradoja a finales del siglo XVII, en la cual el piyé pertenecía a un mundo subversivo y escondido que no se podía mostrar a los españoles y, obviamente, en particular a los frailes, pero que a la vez formaba parte del mundo cristiano zapoteco.

En las confesiones, relacionadas con la entrega de estos libros, también se refiere continuamente a los rituales que los pueblos habían heredados de sus antepasados. La mayoría de esos rituales tuvieron lugar en un contexto colonial cristiano; en el inicio del año cuando las autoridades eran instaladas o durante las fiestas del santo patrón. Asimismo, la iglesia era uno de los lugares importantes donde se hacían los rituales, quemando velas en ciertas cantidades y dispuestas en ciertos patrones. Los libros y sus rituales asociados formaban un continuo con el pasado; una realidad en el presente, anclada en el pasado que daba sentido a situaciones que el cristianismo no podía proporcionar.

Aparte de la pertenencia del piyé a los ancestros, los títulos también refieren su uso:

*Alani tiempo guixoci xotao reo golaza ni lani biye*

*Alani tiempo guie xoci- xotao= reo golaza= ni lani biye*  
*he.aquí tiempo POS padre- abuelo= 1pl viejo= 3 fiesta piyé*  
*He aquí el tiempo de nuestros antepasados antiguos,<sup>177</sup> los periodos del biyé.*

*lani yagchila ni zolao guiba batototzaa* (libros 58, 59)

*lani yag- chila ni zolao gui+ baba toto tzaa*  
*fiesta1- lagarto REL POT/comenzar POT+ ser.contado todos dia*  
*En el periodo de 1-Lagarto se comienza a contar todos los días.*

La técnica mántica mesoamericana es principalmente la de contar. Así, el especialista adivinatorio en los pueblos de Loxicha en la sierra sur de Oaxaca se llama *men ndxac xub xa wiz* o “especialista que cuenta los días” (Meer, 1990: 93). Lamentablemente no sabemos cómo contaba. Quiere decir, no existe una descripción de la práctica de contar. Para tal descripción se tiene que girar a los estudios de Barbara Tedlock (1982) en Momostenango, un pueblo quiché de Guatemala. Ella describe no solamente el contar de los días de la cuenta de 260, sino también su relación con el ritual de contar semillas y cristales, y su relación con la “sangre que habla,” técnica que se discutirá más abajo.

<sup>177</sup> Otra posibilidad sería traducir *golazani* como un verbo: *go+laza=ni* o *CMP+durar=3* para producir la frase “He aquí el tiempo de nuestros antepasados, que duraban los periodos del biyé”.

### *Los subciclos del piyé*

Cualquier análisis de los libros mánticos de la Sierra Norte resulta en la observación de que el piyé incluye múltiples ciclos que se repiten de manera regular a través de sus 260 xiàa. No obstante la gran importancia mántica de estos ciclos, en los libros no encontramos indicaciones sobre los valores adivinatorios de cada uno de ellos. No se percibe ninguna glosa asociada a los ciclos, ni dibujos de algún tipo. Esta falta de información contrasta fuertemente con la abundante información en los códices mánticos del grupo Borgia. Por ejemplo, las representaciones de las trecenas en los códices típicamente contienen un numen o divinidad que rige durante las 13 xiàa que dura el periodo. A menudo va acompañado de un personaje, humano o divino, que representa cierto valor, así como de múltiples atributos, los cuales el especialista podía usar para proporcionar una respuesta a la solicitud expuesta por el consultante. Su lectura o interpretación estaba basada en la compleja relación entre los valores de los múltiples elementos pictóricos de la escena, combinada con la subjetiva impresión sobre lo que esta relación significaba para la solicitud del consultante. Si los libros mánticos zapotecos se basaron en fuentes pictóricas como los códices del Grupo Borgia, resulta obvio que no toda la información mántica ha sobrevivido el paso de un medio a otro.

El cambio de formato de lo pictórico a lo alfabético implica una pérdida de información. La lectura o interpretación de una fuente visual o iconográfica siempre está abierta, no fijada, y depende del

lector. Por ello, la explicación será diferente cada vez que la presente, aunque siempre con ciertos parámetros, basados en el conocimiento de las convenciones de la iconografía y de la tradición oral relacionada con lo representado. Así, en el arte europeo, una representación de un padre abrazando a su hijo, pintada por Rembrandt, se explica a través de la parábola del hijo pródigo del libro de Lucas. Esa explicación puede ser breve, siguiendo las líneas generales de la historia, o se puede profundizar sobre el amor paternal, la fuerza del perdón, el peligro del pecado siendo creyente y muchos otros temas incluidos en la historia.

La representación visual no pone ningún límite a la lectura, al contrario, establece un marco contextual cultural, que sumado a la capacidad intelectual del lector, el público y un sinfín de otros posibles elementos determina la explicación. Una vez que se registra una de estas lecturas en un texto alfabético, por elaborada que sea, se pierde información simplemente por fijar la interpretación. Se puede anotar el texto o añadir más detalles, pero nunca se puede recuperar la característica de una representación visual de libre lectura.

En el caso de un cambio del códice al libro mántico, la pérdida de información es aún mayor por su naturaleza misma. Al tratarse de un documento cuya lectura nunca es fija, sino siempre circunstancial y subjetiva, es simplemente imposible la fijación completa de su contenido en un texto alfabético por ser contrario a su naturaleza. Mientras que uno puede explicar los valores generales de los númenes y los atributos en una escena adivinatoria, la interpretación de esos valores

dentro de una lectura en concreta es contextual, es decir, determinada por el tipo de solicitud, el momento en que se hace la relación entre el especialista y su consultante, etcétera. El cólanij, al escribir el libro alfabético, podría haber registrado todos los valores generales de los elementos mánticos, pero entonces hubiera escrito un manual para la adivinación y eso no es lo que le interesaba. Lo que hizo entonces, fue registrar la estructura del piyé con sus múltiples divisiones cíclicas que formaban la base para su uso. El cólanij tenía el conocimiento de los valores de los ciclos o partes de estos y, por tanto, garantizaba una adivinación exitosa. La prueba de ello es el hecho de que, en 1704, casi 200 años después de la Conquista, todavía estaban utilizando el piyé en la Sierra Norte. Que se perdiera información concreta en el proceso de lo pictórico a lo alfabético es una cuestión meramente académica y poco interesante para el especialista en su momento.

Si consideramos que los libros adivinatorios son producto de una tradición iconográfica venida a menos, entonces hay que sopesar diferentes pasos en el posible proceso de producción. Un probable camino es que los libros fueron conversiones directas de documentos pictóricos; otro es que la tradición mántica pasó de lo iconográfico a la tradición oral que después fue registrada en los libros. La primera opción parece poco factible por dos argumentos: por un lado, ninguno de los libros mánticos contiene ilustraciones relacionadas con los códices. Un argumento podría ser que los libros que han sobrevivido sean realmente la sexta o séptima generación de copias desde que fueron

convertidos a textos alfabéticos en el siglo XVI y en el proceso perdieron cualquier carácter iconográfico. No obstante se esperaría que por lo menos uno de los 100 libros tuviera algún residuo iconográfico.<sup>178</sup> Por otro lado, algunos de los libros (27, 51, 63, 81, 85) contienen anotaciones con fechas del calendario gregoriano, las cuales los ubican entre los años de 1690 y 1696. Un análisis del papel y la letra de los escribanos sugiere que los demás libros son más o menos del mismo periodo. Ahora, si este *corpus* fuera el resultado de una secuencia de copias desde el siglo XVI, se esperaría que hubiera algunos libros más antiguos y otros más recientes. La falta de restos iconográficos y el fechamiento de los libros en un mismo periodo a finales del siglo XVII, sugiere que los libros mánticos no son conversiones directas de códices mánticos iconográficos, sino un registro de una tradición oral que, posiblemente, proviene de la tradición iconográfica.

Asimismo, es importante considerar que la existencia de un grupo de códices mánticos prehispánicos y otro de libros mánticos coloniales nos puede llevar a pensar que uno automáticamente viene del otro. Sin embargo, también es posible que en la Sierra Zapoteca no había una fuerte tradición iconográfica en el periodo posclásico tardío y que el piyé siempre estaba arraigado en la tradición oral. Para nosotros, como miembros de una sociedad sumamente escrituraria,

<sup>178</sup> Algunos libros si tienen dibujos, pero estos funcionan como apéndices al registro del piyé y no fueron integrados en la cuenta misma.

es difícil imaginar que una persona podría manejar de memoria una información tan compleja como un piyé. Para muestra la confesión de Domingo Hernández de Ayutla, no era nada excepcional a finales del siglo XVII en la Sierra:

[...] y que los docmas que da son de memoria por ser siego, y que cada año haze estas supersticiones a principio de aguas, por la fiesta del Pueblo q[uan]do se desazona la milpa, y por todos Santos, en el modo que lleban exprezado, y que q[uan]do nacen las criaturas le ponen el nombre del dia en que nacen, segun su vana observanzia, y modo que tienen de contar; los dias como de leon, zorra, culebra y a este tono, segun le cabe en suerte, y que q[uan]do se cazase le vienen a preguntar a este declarante el dia que es a proposito y que les manda ayunar en el modo que se contiene aviendo echo antes, segun su practica, experiencia del signo, en q[ue] nazieron los contrahentes, y visto si convienen a su modo de entender, les manda que se cazen, y de no convenir los signos, les da a entender q[ue] no pueden cazarse bien, (AGI, México 882, f. 848r).

Por los argumentos expuestos parece probable que los libros mánticos zapotecos son el reflejo de una tradición adivinatoria oral, aunque podrían haber existido códices en la región en algún momento del pasado. Esta circunstancia, así como las características de los textos alfabéticos, ha condicionado el formato y la información contenidos en los libros mánticos, lo que ha resultado en simples registros de las estructuras más importantes del piyé, pero con complejas anotaciones particulares. Como tal, tenemos textos que representan la esencia y la



base del sistema adivinatorio zapoteco. Con estos, basándose en su experiencia y conocimiento de la tradición oral mántica, el cólanij podía responder a cualquier pregunta o inquietud a la que fuera enfrentado.

Entonces, los piyé de la Sierra Zapoteca proporcionan abundante información sobre los subciclos que fueron incluidos en la cuenta de 260. Siendo un sistema mántico que necesita dar respuesta a una innumerable cantidad de preguntas y problemas, solamente la división del periodo de 260 xiàa en veinte ciclos de 13, o trecenas, no es suficiente. Por tanto se ha introducido muchos otros ciclos, cada uno con su propio valor mántico. Así, cada día está asociado al valor de la posición en la trecena, del signo, de la trecena, del cocijo o periodo de 65 xiàa y de los ciclos que se discutirán enseguida. Aunque se pueden observar los ciclos en los piyé de la Sierra, no necesariamente se puede determinar su valor o propósito. Incluso, es muy probable que no tenían un valor o propósito fijo. Esto quiere decir que, mientras en una región cierta serie de 7 y 6 xiàa podía tener cierto significado, en otra región la misma serie podía tener otro. Más aún, el significado podía cambiar de cólanij a cólanij. Sin embargo, se puede identificar los diferentes ciclos incluidos en el piyé y compararlos con los códigos mánticos del grupo Borgia. Basado en tal comparación se determinará si existen paralelos entre los ciclos en ambas fuentes y si estos paralelos nos pueden ayudar a entender la función de los ciclos en el piyé.

### *El periodo de 65 xiàa*

El subciclo más grande del piyé es el de 65 xiàa o *cocijo*, según el Arte de Córdoba, y escrito alternativamente como *cocio*, *coçio* o *cozio* en los libros mánticos de la Sierra. Es una división muy común en los piyé, ya que 44 de los libros la contienen,<sup>179</sup> aunque no siempre de manera completa. Como ya había indicado Córdoba, y por lógica matemática del piyé, los cocijo comienzan en los xiàa 1, 66, 131, 196, de los cuales también recibieron sus nombres. Así, el primer cocijo es nombrado *yagchila* o 1-Lagarto, el segundo es *yaglana* o 1-Muerte (Tizne), el tercero es *yagquillao* o 1-Mono y el cuarto cocijo está denominado como *yagquillao* o 1-Zopilote (Ojo), o variantes ortográficas de los mismos. Destaca que los últimos dos cocijo parecen idénticos porque son formas del décimoprimer y décimosexto signo, ambos *loo*, cuya diferencia probablemente se marcaba por el tono.

Varios de los libros mánticos explicitan el inicio y el final de cada cocijo. Un buen ejemplo proviene del libro 53 que proporciona el siguiente título para introducir el piyé:

*nigaa zoho[lao] gocio yagchila nerodaote*  
*nigaa zoholao*<sup>180</sup>      *gocio*      *yag-chila*      *nerodaote*

<sup>179</sup> Los libros 62, 94 y 98 solamente marcan los cocijo con la palabra *cocio* o *gosio* en las posiciones 1, 66, 131 y 196, o sea las primeras posiciones de los periodos de 65 posiciones. El libro 13 marca el inicio del primer, segundo y tercer cocijo con el nombre del primer xiàa, mientras los libros 41 y 85 marcan además el cuarto cocijo con su nombre.

<sup>180</sup> Hay otras ocasiones donde el autor no incluyó la partícula *-lao* en la raíz. Así en los Libros 35 y 47 se utiliza la raíz *zaha* para “terminar,” mientras que no hay duda de que debe ser una forma de *za'alao* (B192).

*aquí POT/comenzar cocijo 1- lagarto primeramente*  
*Aquí comienza el cocijo 1-Lagarto primeramente.*

Entre los xiàa 65 y 66, el último xiàa del primer cocijo y el inicio del segundo, el autor vuelve a añadir una anotación:

*nigaa bedo gocio yagchila = zolao gocio yagllana*  
*nigaa b+ edo gocio yag-chila zolao gocio yag-llana*  
*aquí CMP+ acabarse cocijo 1- lagarto POT/comenzar cocijo 1-muerte*  
*Aquí se acabó el cocijo 1-Lagarto. Comienza el cocijo 1-Muerte.*

Anotaciones semejantes se repiten entre los xiàa 130 y 131, y 195 y 196 para marcar el tercer y cuarto cocijo, respectivamente. Asimismo, los libros 37, 47, 54 y 57 contienen variantes similares de estas anotaciones en los lugares indicados, que sugieren que existía cierto denominador común en la región en cuanto a la terminología. Sin embargo, también hay variaciones en el tema, como se puede ver en el libro 85a:

[xiàa 1] *ricijlaza gocioo 1* [xiàa 66] *riziyllaza goçio goropani goçio*  
*ri+ cij- laza gocioo 1 ri+ ziy- llaza goçio go+ ropa= ni goçio*  
*HAB+ recibir- turno<sup>181</sup> cocijo 1 HAB+ recibir-turno cocijo CMP+ dos= 3 cocijo*  
*Toma el cargo Cocijo 1. Toma el cargo Cocijo, el segundo Cocijo.*

La primera anotación se encuentra arriba de la primera trecena, mientras que la segunda está arriba de la sexta trecena, o sea, al inicio

<sup>181</sup> B284: *laz*, porción o turno [de servir en algún oficio].

del segundo cocijo. Durante una sesión de trabajo con Juana Vásquez, me dijo que se utiliza el verbo *cijlhaze* para referir a una persona tomando o recibiendo un cargo en el cabildo, es decir, acepta ser presidente en una asamblea general y tome la responsabilidad del cargo. Es posible que en el caso de los libros mánticos Cocijo toma el cargo de gobernar durante los próximos 65 xiàa, lo que quiere decir que ejerce su influencia sobre dichos xiàa.

Por otro lado, también llama la atención la posible traducción de *rijcijlaza* como “ayunar”. Esta se basa en la entrada en el Vocabulario de Córdoba que dice “Ayunar como comunmente ayunamos los ayunos de la yglesia,” para la cual proporciona la equivalencia zapoteca *ticijxi-làçaya*. Se trata de una raíz compuesta de *cij-xi-làça*, que se analiza como recibir-POS-ayunar. A su vez, *llàça*, con una l fuerte, es la raíz verbal para “durar” y refiere a cierto tiempo que pasa.<sup>182</sup> Si, efectivamente, la raíz *cijxilaça* del Valle es lo mismo que *cijlaça* de la Sierra, el autor parece referir a una acción que se debe llevar a cabo al iniciar un nuevo periodo de 65 días. De hecho, en las confesiones de los pueblos se mencionan continuamente los periodos de ayunos relacionados con los rituales.

Otro aspecto interesante de la anotación arriba citada es la numeración de los cocijos. Muchos de los piyé muestran esa misma enumeración del primer hasta el cuarto cocijo, a menudo acompañado del

<sup>182</sup> Véase las entradas para “Durar mucho tiempo” - *tillàçaya* (CV 148v), “Alargado ser assi [el tiempo para una cosa o lo que hay que hacer]” - *tilàça* (CV 19r), “Permanecer” - *tilàçaya* (CV 311v). Por otro lado, hay también una entrada que incluye *cillàça* como traducción: “mucho tiempo” (CV 276r).

nombre de su primer xiàa.<sup>183</sup> La numeración es en cardinales: *to/too* para 1, *tiopa/diopa/chioipa* para 2, *tzona/chona* para 3 y *tapa* o *dapa* para 4. Pero también hay otra división entre los primeros dos periodos de 65 xiàa y los dos últimos. Los dos primeros son denominados *cocijo quehe* o *hee* y el tercero y cuarto *cocijo yaha*. Además, en 3 libros (39, 63, 78) hay variantes para los dos primeros periodos como *cocijo baa*. A menudo se glosa el segundo de cada grupo con el ordinal *beropa/coropa* o “segundo.”<sup>184</sup> Esto quiere decir que la secuencia de los cocijo es *cocijo hee/ baa*, *beropa cocijo hee/baa*, *cocijo yaha*, *beropa cocijo yaha*. Inmediatamente la partícula *yaha* hace pensar en el actual *ya’a* que refiere a cosas frescas, limpias, crudas o verdes en el sentido de no maduras (B319), mientras que la variante *baa* recuerda a la temporada seca y caliente llamado actualmente *tiemp ba* (B4). El libro 16 parece confirmar esta última identificación cuando pinta un sol al lado de *yaglana* o 1 Muerte, el primer xiàa del segundo cocijo. Lamentablemente, este libro está dañado y faltan las 3 primeras trecenas por lo cual no se puede verificar si el primer cocijo también tenía un sol dibujado.

En el Códice Borgia los cuatro periodos de 65 también se asocian a periodos de sequía y lluvia, aunque tienen características distintas. El primer cocijo representa la lluvia fértil y provechosa, el segundo es el tiempo de sequía que causa que insectos se coman el maíz, el tercero

inunda la milpa y el último otra vez representa una sequía con ratones comiendo el maíz. Entonces, mientras que la sequía y la lluvia alternan en el Códice Borgia, en los libros mánticos las mismas temporadas siguen una a la otra. Es importante notar que los periodos cocijo en sí no tienen nada que ver con las temporadas de lluvia. Los periodos mánticos servían para la consulta de un cólanij en cuanto alguien le realizaba alguna pregunta o solicitud, que bien podría relacionarse con un asunto agrícola. Pero el cocijo estaba dentro de un piyé, un ciclo de 260 xiàa que, por tanto, no encajaba con el ciclo agrícola de aproximadamente 365 días. Los cocijo representados en el Códice Borgia y en los libros mánticos estaban allí por las asociaciones y valores adivinatorios que causaban en el cólanij.

### *El periodo de 13 xiàa*

La trecena, o periodo de 13 xiàa, es el subciclo más importante del piyé. Córdoba la llamó *cocì*, pero no hay nada en los libros mánticos de la Sierra para indicar que allí se utilizaba ese término. En varias ocasiones parece más bien que lo común era referirse a la trecena como *lanij*. Así, los autores de los libros 85a y 85c anotaron arriba de cada trecena la palabra *lanij* seguido por el primer xiàa. De manera similar, el autor de los libros 5 y 30 marcó con la palabra *lani* el último xiàa de 14 trecenas, mientras el del libro 6 hizo lo mismo con la primera, quinta y décimotercera trecenas, respectivamente.

<sup>183</sup> Libros 4, 12, 14, 15, 35 y 56. En los libros 47, 53 y 82 sólo se marca el cuarto cocijo.

<sup>184</sup> Libros 5, 8, 17, 19, 23-26, 30, 63, 68, 74, 76, 89, 99.

No obstante, unos ejemplos del aparentemente claro uso de *lanij* para indicar la trecena, se observa en varios libros<sup>185</sup> que comienzan con un título que utilizan el mismo término, pero en un contexto más ambivalente:

*nigaa dizolao lani yagchilla nerodaote* (libros 47, 57)

*nigaa di+ zolao lani yag-chilla nerodaote*

*aquí HAB+ comenzar periodo 1- lagarto primero*

*Aquí comienza el periodo 1-Lagarto, primeramente.*

*Memoria ttienpo quixoci xottao reo golazani Nirehe zolao lani biee lani yagchila Nizolao quiba battottotzaa* (libro 74)

*Memoria ttienpo quie xoci- xottao= reo golaza= ni*

*memoria tiempo POS padre- abuelo= 1pl viejo= 3*

*Ni rehe+ zolao lani biee lani yag-chila*

*REL HAB+ comenzar periodo piye periodo 1- lagarto*

*Ni zolao qui+ baba ttotto tzaa*

*REL POT/comenzar POT+ ser.contado cada día*

*Memoria y tiempo de nuestros antepasados antiguos. Que comienzan los periodos del piyé, el periodo de 1-Lagarto. Que se comienza a contar cada día.*

En ambas circunstancias se podría traducir *lanij* como “trecena,” porque obviamente el piyé comienza con la trecena de 1-Lagarto. Sin embargo, el primer cocijo o periodo de 65 xiàa también tiene el nombre de 1-Lagarto por ser también su primer xiàa. De hecho, algunos

<sup>185</sup> Libros 8, 12, 23, 47, 57, 59, 71, 74, 99.

libros<sup>186</sup> indican claramente que el *lanij* también podría referir el cocijo, como el título de los libros 13, 34, 36 y 84 demuestran:

*cosio yagchila reezo llaoroa lani* (libro 36)<sup>187</sup>

*cosio yag- chila ree+ zollao roa lani*

*cocijo 1- lagarto HAB+ comenzar boca periodo*

*Con Cocijo 1-Lagarto comienza el inicio<sup>188</sup> de los periodos.*

Entonces, sin información adicional, no se puede decir qué periodo trataba un escribano cuando anotaba la palabra *lanij*. Solamente a través de una consideración del contexto se puede llegar a una traducción adecuada. Esa necesidad explica que en 13 libros<sup>189</sup> la palabra *chino* o “13” siempre antecede a *lanij* para aclarar que se trata de un periodo de 13 xiàa:

*niga beçoatzá chinohua lanij yagchila yezolao* (libro 49)

*niga be+ çoa tza chino- hua- lanij yag-chila ye+ zolao*

*aquí CMP+ poner día 13- ADÿ- periodo<sup>190</sup> 1- lagarto DEF+ comenzar*

*Aquí están los días de la trecena, 1-Lagarto comienza.*

<sup>186</sup> Libros 34, 36, 72, 84. Los libros 34 y 84 fueron escritos por el mismo escribano.

<sup>187</sup> Variantes se encuentran en libros 12, 15, 37, 53, 54, 70, 76, 82 y 99.

<sup>188</sup> En sí *roa* significa “boca,” pero como muchas partes corporales zapotecas, se puede utilizar como una preposición. Normalmente significa “en la orilla,” de manera literal y figurativa (B144). Córdova (CV 181v) proporciona *toa* para “comienzo de cualquier cosa”. En los libros mánticos parece que “en la orilla del periodo”, quiere decir que se lo iniciaba. Juana Vásques me informó que se puede utilizar *cho’a* para decir “el inicio de la semana”.

<sup>189</sup> Libros 35, 48, 49, 50, 52, 58, 68, 70, 71, 76, 77, 88 y 97.

<sup>190</sup> El prefijo *hua+* convierte raíces verbales y sustantivos en adjetivos. En este caso el sustantivo *lani* o “periodo” se convierte en “periódico,” que en combinación con el número 13 resulta entonces en “el 13 periódico,” quiere decir, una trecena.

*niga bezoha ttza chiino huellani yezolo yagchilla ni cozio hee* (libro 68)

*niga be+ zoha ttza chiino-hue- llani ye+ zolo yag- chilla  
ni cozio- hee*

*aquí CMP+ poner día 13- ADḡ- periodo DEF+ comenzar 1- lagarto  
REL cocijo- seco*

*Aquí están los días de la trecena. Comienza en 1-Lagarto, que es cocijo seco.*

Solamente en una ocasión, y por tanto puede tratarse de un error del escribano, *chino* no va acompañado por *lanij*, pero aun así hay poca duda sobre su significado:

*Alani tiempo que xotao xoçireo golaçani ditsa biyexo*

*Alani tiempo que xotao- xoçi =reo golaça= ni ditsa biyexo  
he.aquí tiempo POS abuelo- padre =1pl viejo= 3 palabra viejo*

*He aquí el tiempo de los ancestros antiguos; las palabras del piyé viejo.*

*ribaba tza chinohua yeag chila reçolao* (libro 88)

*ri+ baba tza chino -hua yeag -chila re+ çolao  
HAB+ ser.contado día trece -ADḡ 1 -lagarto HAB+ comenzar*

*Se cuentan los días de la trecena de 1-Lagarto. Que comienza.*

Los diferentes usos del término *lanij* se manifiestan también en un mismo documento, como es el caso del libro 71:

[título] *Alanij titza biyee lanij quie xottao xoçireo*

*Alanij titza biyee lanij quie xottao- xoçi= reo*

*he.aquí palabra piye periodo POS abuelo- padre= 1pl*

*He aquí las palabras del piyé, los periodos de nuestros antepasados.*

[día 260] *Alanij bezooatza chinoa lanij Yeçolao yagchila*

*Alanij be+ zoa tza chino -a -lanij ye+ zolao yag- chila*

*he.aquí CMP+ poner día 13 -ADḡ -periodo DEF +comenzar 1- lagarto*

*He aquí están los días de las trecenas.<sup>191</sup> Comienzan en 1-Lagarto.*

Mientras que en el título *lanij* parece referir a todos los periodos incluidos en el piyé, la anotación asociada al último *xiàa* trata claramente de las trecenas. Lo que es interesante de este texto es que, aunque este último está escrito al final de la cuenta de 260, realmente está relacionado con su inicio. Aquí el *cólanij* indica que el piyé es constante y nunca para; después del *xiàa* 260 sigue el *xiàa* 1 y así hasta la eternidad.

Aparte de la división textual de las trecenas, también hay una división visual en las páginas de los libros. En 52 libros el escribano marcó las trecenas a través de una línea, un cuadro o algún signo, mientras que en otros 29 libros se escribió una trecena por página o dos trecenas en dos columnas por página. En uno de estos, el libro 73, el *cólanij* comenzó con una línea debajo de cada trecena, pero después de dos

<sup>191</sup> En el zapoteco colonial no se marca la diferencia entre el singular y plural en el sustantivo, razón por la cual se puede traducir *lanij* como "periodo" o "periodos" y *chinoalanij* como "trecena" o "trecenas".

páginas y tres trecenas cambió al sistema de una trecena por página. En los otros 21 libros no he encontrado ningún patrón relevante relacionado con la organización de los xiàa por página. El hecho de que 79% de los libros están organizados por trecena es una fuerte indicación de la importancia de ese ciclo para la mántica zapoteca del siglo XVII y, por tanto, constituye una total continuidad de la tradición adivinatoria prehispánica representada en los códices del Grupo Borgia y en la literatura sobre el tema del siglo XVI.

Es llamativo que en la división del piyé por trecenas muchos de los libros indican que estos periodos fueron considerados *yoho* o “casas” y así marcan el inicio de las trecenas (libros 27, 28, 33, 35, 52, 58-59, 64, 81, 88, 91). Además, el libro 72 parece sugerir que allí vivían los númenes que regían los periodos:

*niga gosolao goree gozio ba gozio yagchila gorehe yoho lani gozio baha*  
*niga go+ solao go+ ree<sup>192</sup> gozio- ba gozio yag-chila*  
*aquí CMP+ comenzar CMP+ vivir.juntos cocijo- seco cocijot- lagarto*  
*go+ rehe yoho lani gozio- baha*  
*CMP+ vivir.juntos casa periodo cocijo- seco*  
*Aquí comenzó y vivió el cocijo seco, el cocijo 1-Lagarto. Vivió en la casa*  
*del periodo del cocijo seco.*

<sup>192</sup> En los documentos administrativos coloniales en zapoteco la raíz -ree es traducida como “vivir”, en el sentido de vivir en el mundo o vivir en cierto lugar.

En esta anotación se dice claramente que es el periodo mismo el que vive en la casa, como si fuera un ser vivo. Obviamente, lo que indica es que es el numen del periodo, 1 Lagarto, e 1 que vivió en la casa. Parte del título del libro 53 confirma esta observación:

*nicue que goque yagchila leni xonaxi hualachi*  
*ni cue que goque yag- chila leni xonaxi hua- lachi*  
*REL pedazo<sup>193</sup> POS coqui 1- lagarto y xonaxi 6- lagartija/jaguar*  
*El pedazo del señor 1-Lagarto y la señora 6-Lagartija/Jaguar.<sup>194</sup>*

Entonces, coqui 1 Lagarto es el que rige sobre el cocijo, o periodo de 65 xiàa, llamado 1-Lagarto, así como sobre la trecena llamada 1-Lagarto. Como cualquier gobernante, coqui 1-Lagarto reina con su pareja, la señora 6-Lagartija/Jaguar. Lamentablemente, no existen suficientes fuentes sobre divinidades zapotecas para poder identificar esta pareja. En los códices mánticos los númenes de las trecenas no tienen nombres mánticos, ni están representados con su pareja. Solamente hay una excepción. Normalmente, en los documentos nahuas, durante la primera trecena rige Tonacateutli, el dios del sustento, quien está asociado a la tierra, a la fertilidad, a la abundancia y a los tiempos primordiales, es decir, al inicio

<sup>193</sup> En los testamentos coloniales *cue* siempre se utiliza junto con *layoo* para referir a un “pedazo de tierra” o una sementera.

<sup>194</sup> El libro 54 solamente refiere al señor 1-Lagarto.



En el Códice Telleriano Remensis la página que representaba los cinco primeros xiàa ha desaparecido y con ella el dibujo del numen. Sin embargo, un texto en la siguiente página, que incluye el sexto hasta el décimotercer xiàa, aclara que efectivamente Tonacateutli estaba en la página previa. Además, contiene un dibujo de Tonacacihuatl, esposa o manifestación femenina del dios del sustento. Como he mencionado, esta constelación es diferente a la demostrada en los otros códices del Grupo Borgia que solamente contienen Tonacateutli y sus atributos asociados (C. Borgia 61, C. Vat. B 49). No obstante que en los libros mánticos zapotecos 1 Lagarto ocupa el mismo sitio que Tonacateutli en los códices nahuas, no se puede asegurar que los dos númenes son los mismos. Menos aún se puede equiparar la señora 6 Lagartija/Jaguar y sus posibles asociaciones con Tonacacihuatl.

Varios documentos históricos zapotecos contienen referencias a una pareja fundadora primordial, cuya parte masculina se llama 1-Lagarto y la femenina lleva el nombre mántico Lagartija/Jaguar (Tavárez 2011: 204-206). Así, en la Genealogía de Quiavini Coqui Quiechilla está representado varias veces. En dos escenas se indica que Coqui 1-Lagarto estaba relacionado con la salida de un mítico lugar de origen; Laguna de Sangre Primordial, Nueve Cuevas, Siete Cuevas, y después era el centro de una toma de posesión ritual. El documento indica además que 1-Lagarto estaba casado con Xonaxi Quiequeche, o 1-Lagartija/Jaguar, y después se casó con otra mujer, Xonaxi Río Fresco, cuyos descendientes formaron el linaje de gobernantes de San

Lucas Quiavini. Asimismo, según el Lienzo de Tabaá, los fundadores del lugar de origen del linaje de San Juan Tabaá se llamaban Coqui Yagchila y Xonaxi qué Bixeag Lachi. Aunque no ha sido posible traducir parte del nombre de la señora, claramente incluye el nombre mántico Lagartija/Jaguar, mientras el de su marido se traduce como 1-Lagarto. Finalmente, el fundador del linaje de San Mateo Mixtepec también tiene el nombre Yachila o 1-Lagarto, pero lamentablemente no hay información sobre su pareja. Estos tres casos sugieren que existía una tendencia a equiparar los fundadores de un linaje con la pareja que regía la primera trecena y el primer cocijo, probablemente por algunas de las asociaciones que conocemos de Tonacateutli y que ocupaba la misma posición en el tonalpoualli nahua.

### *La trecena de 6 y 7 xiàa*

Como 1-Lagarto, viviendo en casa de la primera trecena, cada trecena y cocijo tiene su propio patrón o dueño, nombrado por el primer xiàa del periodo y viviendo en su propia casa asociada al periodo correspondiente. El autor del libro 85a representa esta construcción de manera muy clara mediante el dibujo de una casa arriba de cada trecena, acompañada por una glosa que nombra el periodo de acuerdo con suprimir xiàa.

Las casas y las trecenas estaban ubicadas en una de las tres plataformas del cosmos, comenzando con la casa de la primera trecena en la tierra (*leo/layoo*), la segunda en el cielo (*yeba/queba*), la tercera en el in-

framundo (*gabila*) y así sucesivamente (Miller, 1998; Álvarez Franklin, 2000; Tavárez 2012: 350-352). Entonces, mánticamente un xiàa o periodo obtendrá las asociaciones relacionadas con la plataforma en que se encuentre su trecena. Exactamente lo mismo hallamos en el Códice Telleriano Remensis, donde en parte de su sección de las trecenas un escribano anotó en cada una de estas “tierra,” “cielo” e “infierno,” imponiendo la negativa asociación cristiana con el último donde los libros zapotecos refieren al inframundo. Además, en el Telleriano la segunda trecena está asociada a la tierra, mientras que en los libros zapotecos es la primera. Con ello parece que los sistemas asociativos zapoteco y nahua estaban desfasados y eran distintos. Pero también puede ser que el escribano del código nahua, que está incompleto, comenzó a anotar cuando la primera hoja de esta sección ya faltaba y, por tanto, la segunda trecena fue adjudicada a la tierra, lo que causó un aparente desfaz con los libros zapotecos.

Veintinueve libros indican con glosas estas ubicaciones de las casas: *yoho leo*, *yoho yeba*, *yoho leo*, *yoho gabila*, *yoho leo*, etcétera. Sin embargo, muchos otros libros aclaran que no se trata de una ubicación estacionaria, sino que al contar los xiàa del piyé se va subiendo y bajando al cielo y el inframundo, entrando y saliendo de sus respectivas casas. Las anotaciones describen un sistema en que los 6 primeros xiàa de cada trecena están en una casa, mientras que durante los 7 otros xiàa se mueven hacia la tierra, el cielo o el inframundo. En ningún libro se aclara el sujeto de estas acciones, por lo que sugerimos que es el piyé mismo el que se mueve.

Aunque depende de la organización de la página, las glosas relacionadas con los movimientos a través de los 260 xiàa se encuentran en lugares fijos. Siempre están al lado del sexto xiàa o entre ese y el séptimo xiàa, además de estar asociados al primer o el decimotercer xiàa, así dividiendo la trecena en periodos de 6 y 7 xiàa. Las glosas pueden ser breves o más elaboradas, pero sólo hay 3 categorías: verbo+lugar, verbo+verbo+lugar o verbo+lugar+verbo+lugar, con la nota de que el lugar sea una plataforma cosmológica o casa+plataforma. Dentro de un piyé se puede combinar frases de las tres categorías.

Las frases de la primera categoría son:<sup>195</sup>

<i>beroag leo</i>	be+roag leo	CMP+salir tierra	Salió de la tierra
<i>bichina yeba</i>	bi+china yeba	CMP+llegar cielo	Llegó al cielo
<i>beroag yeba</i>	be+roag yeba	CMP+salir cielo	Salió del cielo
<i>bichina leo</i>	bi+china leo	CMP+llegar tierra	Llegó a la tierra
<i>bexog gabila</i>	be+xog gabila	CMP+bajar inframundo	Bajó al inframundo
<i>bichina gabila</i>	bi+china gabila	CMP+llegar inframundo	Llegó al inframundo
<i>beroag gabila</i>	be+roag gabila	CMP+salir inframundo	Salió del inframundo
<i>bichina leo</i>	bi+china leo	CMP+llegar tierra	Llegó a la tierra

<sup>195</sup> Las frases presentadas no provienen de un libro en particular, sino que son una selección de varios libros. Algunos intentos anteriores de traducción son de Miller (1998), Álvarez Franklin (2000) y Tavárez (2012: 350-352).

Entonces, el patrón es relativamente simple con los movimientos entre la tierra, el cielo y el inframundo. De estos movimientos se puede concluir que el sujeto de las frases se posiciona en la tierra o, como dicen en algunos libros (12, 15, 36, 70, 72), en el mundo, *quetzelao yolao*. Así, siempre sale del cielo, pero baja al inframundo, mientras ambos movimientos en sí son lo mismo. Varios escribanos (libros 5, 7, 8, 12, 14, 17, 29, 42) utilizan el verbo *-eta/-eda/-ita* o “venir” cuando el piyé se dirige hacia la tierra, sea desde el cielo o el inframundo, por lo que el sujeto se encuentra en la tierra. Además, en algunas anotaciones, relacionadas con la tierra, incluyeron el locativo *niga* o “aquí”.

Mientras que la mayoría de los verbos expresados en su aspecto completivo, es bastante común encontrar las formas del potencial (*qui-/que-*) y del definitivo (*ye-*). Se podría argumentar que la distinción ortográfica entre *que-* y *ye-* en documentos zapotecos coloniales no es significativa y, por tanto, no hay distinción entre estas dos formas en los libros mánticos. Sin embargo, no he encontrado argumentos a favor o en contra de cualquiera de las dos posiciones, razón por la cual prefiero mantener la distinción que existe en los libros. Tampoco he encontrado una explicación para el uso diverso del aspecto en el piyé.

Ejemplos de frases con el aspecto potencial y definitivo son las siguientes:

<i>qui-roa queba</i>	qui+roa queba
<i>yeroa queba</i>	ye+roa queba
<i>quenita yoo yaba</i>	quen+ita yoo yaba

<i>yexo gabila</i>	ye+xo gabila
<i>quiagxoo gabila</i>	quiag+xoo gabila
<i>yenita yoho gabila</i>	yen+ita yoho gabila
Sale del cielo	POT+salir cielo
Sale del cielo	DEF+salir cielo
Viene de la casa del cielo	POT+venir casa cielo
Baja al inframundo	DEF+bajar inframundo
Baja al inframundo	POT+bajar inframundo
Viene de la casa del inframundo	DEF+venir casa inframundo

La segunda categoría de frases que ocurren en el contexto del movimiento del piyé, a través de las plataformas cosmológicas, está formada por dos verbos seguidos por un lugar. Es un grupo de libros muy reducido en el cual se encuentra estas frases (libros 8, 34, 36, 84, 90). Se trata de las mismas estructuras que las de la primera categoría, pero ahora se ha entremetido el verbo ir (*-eag*) o venir (*-eta/-eda/-ita*) con un prefijo aspectual del encaminativo (*ç-/tz-/z-*). Se produce entonces frases como:

<i>qui-roa tzea queba</i>	qui+roa tz+ea queba
<i>cotzaha tzea yeba</i>	co+tzaha tz+ea yeba
<i>berog çeaggabi[la]</i>	be+rog ç+eag gabila
Sale, yendo al cielo	POT+salir ENC+ir cielo

Partió, yendo al cielo CMP+partir ENC+ir cielo  
 Salió, yendo al inframundo CMP+salir ENC+ir inframundo

Así descontextualizadas, estas frases parecen incompletas por no indicar el lugar de donde se sale o parte. En el libro mismo no hay ese problema, porque las glosas están integradas dentro el piyé y el lector sabe de dónde se sale por su ubicación. No obstante, los pocos escribanos que han optado por las frases de esta categoría y, más aún, las pocas veces que las utilizaron en sólo 5 libros, es una indicación de que esta categoría es un tanto anómala.

La última categoría de frases es la más común y la más amplia y completa. Contraria a la categoría anterior, ésta indica de dónde se sale y a dónde se va.

<i>birua yoho ceag yeba</i>	bi+rua yoho c+eag yeba
<i>beroag tiyoo cabila ceheta lleo</i>	be+roag tiyoo cabila c+eheta lleo
<i>birug yeba ceheda leoyo</i>	bi+rug yeba c+eheda leoyo
<i>birocg yoo layoo çeac cabila</i>	bi+rocg yoo layoo ç+eac cabila

Salió de la casa, yendo al cielo	CMP+salir casa ENC+ir cielo
Salió de la casa del infram., viniendo a la tierra	CMP+salir casa infra. ENC+venir tierra
Salió del cielo, viniendo a la tierra	CMP+salir cielo ENC+venir tierra
Salió de la casa de la tierra, yendo al infram.	CMP+salir casa tierra ENC+ir infra.

Otra vez, la tierra es claramente el punto de referencia para el uso de “venir” cuando se dirige hacia ella. Asimismo, la aplicación de la forma encaminativa da una fuerte impresión de movimiento de una plataforma cosmológica a otra. El conjunto de estos movimientos forma otra división del piyé, la de 52 días que se discutirá más adelante.

Entonces, el piyé comienza en la tierra (*leo/layoo*), donde se queda los primeros seis xiàa, para después salir (*beroag*) de la tierra y subir al cielo (*yebaa*)<sup>196</sup> durante los próximos siete xiàa. Llega (*bechina*) al cielo en el decimotercer xiàa, donde se queda durante seis xiàa. Otra vez sale (*berog*) para ir a la tierra, donde se queda seis xiàa y después va bajando (*bexog*) al inframundo (*gabila*). Finalmente, sale del inframundo para llegar a la tierra y el ciclo comienza de nuevo. Mientras que los periodos de seis xiàa están asociados a una situación estacionaria, los periodos de siete xiàa se relacionan con movimientos; subiendo o bajando. Un ciclo completo de movimientos a través del cielo, la tierra y el inframundo dura 52 xiàa y, por tanto, cinco de estos ciclos constituyen un piyé de 260 xiàa (Figura 7.1).

La presencia casi generalizada en el *corpus* de los libros mánticos de las plataformas cosmológicas y el paso a través de ellas durante el

<sup>196</sup> En 7 libros (17-19, 23, 25, 89, 99) hay una anotación en el xiàa 215, cuando se sale por última vez de la tierra para ir al cielo, que refiere al *xozi xinani* o “el padre y la madre” que aparentemente están en el cielo. Tal referencia recuerda a Tonacateuctli y Tonacaciuatl, la pareja de deidades primordiales que vivían en el cielo (*Historia de los mexicanos...*, cap. 1) y posiblemente, entonces, a la pareja zapoteca paralela del señor 1 Lagarto y la señora 6 Lagartija/Jaguar.

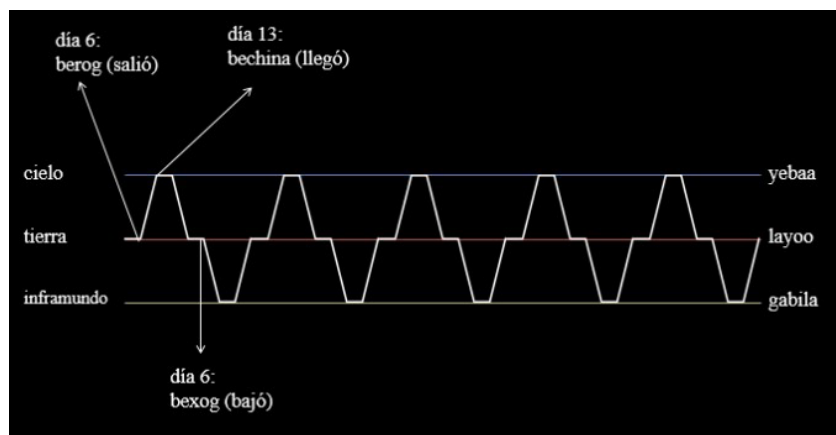


Figura 7.1. El movimiento del biye por el cielo, la tierra y el inframundo

piyé, implica que era un aspecto importante para la adivinación. La regularidad y similitud de esta secuencia en más de 60 de los libros sugiere además un uso muy establecido y amplio en toda la región de la Sierra Zapoteca.

Contrario a los libros mánticos zapotecos, en ninguno de los registros de las trecenas en los códices del Grupo Borgia se han encontrado indicaciones para asociarlos con las plataformas cosmológicas ni para el movimiento del piyé hacia estas plataformas.<sup>197</sup> En estos códices mánticos muchos de los subciclos del piyé están orientados o relacio-

<sup>197</sup> Como ya se mencionó arriba, cinco de las trecenas del Códice Telleriano-Remensis contienen referencias a las plataformas cosmológicas, pero su orden no constituye una lógica: de la segunda trecena a la sexta el orden es tierra, cielo, infierno, cielo, tierra.

nados con las direcciones cardinales. Mánticamente, este aspecto parece constituir una diferencia fundamental entre los dos *corpus* de documentos, pero también es una diferencia estructural. Mientras cada trecena en los códices está asociada con uno de cuatro elementos (oeste, norte, este, sur), hay varias maneras en que las trecenas de los libros mánticos pueden estar relacionadas con las plataformas (figura 7.2).

En este caso hay entre ocho y cinco diferentes elementos que pueden dar un valor mántico a cierto xiàa. Los elementos “tierra,” “subiendo” y “bajando” ocurren dos veces, mientras que “cielo” e “inframundo”, solamente una vez. Sin embargo, los libros no indican si el cólanij hizo una distinción entre el valor de “subir al cielo” y “subir a la tierra,” ni si las dos estaciones de “tierra” eran diferentes entre sí. Parece muy complejo tener tantos periodos cada uno con su propio valor mántico, pero el objetivo de tener los ciclos y subciclos en el piyé es precisamente crear múltiples niveles de interpretación. Entonces, es bien posible que en la Sierra Zapoteca tenían ocho periodos mánticos de 6 o 7 xiàa, los cuales sucesivamente llenaban el piyé. El hecho de que los códices mánticos no tuvieron esta complejidad, sino un patrón mucho más simple, nos hace pensar en otra posible asociación (tabla 7.3).

En este esquema hay solamente cuatro elementos y se acerca, por tanto, al sistema representado en los códices mánticos. Además, en su movimiento el piyé es muy similar al sol que sube al cielo y entra en la tierra para seguir su camino en el inframundo. Entre los zapotecos es el movimiento del sol que determina las direcciones cardinales (Oudi-

<i>Tierra</i>							<i>Subiendo</i>							<i>Cielo</i>							<i>Bajando</i>						
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26		
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78		
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130		
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182		
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234		

<i>Tierra</i>							<i>Bajando</i>							<i>Inframundo</i>							<i>Subiendo</i>						
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52		
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104		
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156		
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208		
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260		

Figura 7.2. División en 6+7 de trecenas entre los niveles cosmológicos

<i>Tierra [que va subiendo]</i>														<i>Cielo</i>													
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26		
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78		
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130		
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182		
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234		

<i>Tierra [que va bajando]</i>														<i>Inframundo</i>													
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52		
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104		
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156		
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208		
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260		

Figura 7.3 Trecenas y los movimientos entre los niveles cosmológicos



jk, 2014), por lo cual, la tierra [que va subiendo] se asemeja al oriente, y la tierra [que va bajando] al poniente. Según la cosmovisión prehispánica en la Mixteca, el norte era un lugar oscuro y el sur el lugar de la muerte. Este último lugar representaba el inframundo y, por tanto, el cielo estaría asociado con el norte. Como tal, la división del piyé con sus asociaciones direccionales sería idéntica a la de los códigos mánticos (Anders, Jansen y Reyes García, 1993: 78-81). Aunque esta identificación parece muy convincente por colocar de manera fuerte los libros mánticos dentro de la tradición mesoamericana que relaciona las trecenas con las direcciones cardinales, un grave problema y argumento

en su contra es que ignora las divisiones internas de las trecenas. Es por eso por lo que se debe considerar otra asociación (tabla 7.4).

Este esquema es muy similar al previo, con la diferencia que se considera que las dos plataformas de la tierra tienen el mismo valor mántico. Por ello hay solamente tres elementos para hacer las asociaciones de los días y sería, entonces, una simplificación mayor.

Los cólanij no hicieron anotaciones sobre los valores de los diferentes periodos que marcaron en sus libros. Por eso, es difícil determinar cuáles eran esos valores, e incluso, cuáles periodos consideraban significativos. Además, es posible que las tres propuestas de campos asociativos de

<i>Tierra</i>													<i>Cielo</i>												
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

<i>Tierra</i>													<i>Inframundo</i>												
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.4 Trecenas y los niveles cosmológicos

las trecenas funcionaran a la vez o en ciertos contextos una y en otros otra. En la mántica, las posibles asociaciones no son exclusivas y claramente ciertos periodos fueron marcados en los libros zapotecos; lo que debe ser significativo. Aunque no podemos necesariamente determinar su significado, por lo menos en este primer acercamiento a las glosas podemos identificar las marcaciones. Los cólanij marcaron los periodos de 6 y 7 xiàa dentro de la trecena y los relacionaron con las plataformas cosmológicas de una manera que aún no entendemos del todo.

No todos los escribanos añadieron glosas o textos para indicar la división de 6 y 7 xiàa. En el caso de 10 libros (46, 66, 66bis, 68, 70-72, 77, 91, 94) se marcó los periodos con una línea debajo del sexto xiàa de cada trecena, mientras que el cólanij del libro 12 escribió los números “6” y “13” al lado de los xiàa correspondientes. Debido a que estos libros contienen referencias a las plataformas cosmológicas, es muy probable que sus dueños sabían también de los movimientos entre estas, aunque no los anotaron. En estos casos se puede inferir esta relación entre lo no escrito y lo conocido por la evidencia de los otros libros.

La división de las trecenas en periodos de 6 y 7 xiàa es muy conocida en los códices prehispánicos. Los códices Borgia, Vaticano B y Cospi, contienen en sus primeras 8 páginas una tabla extensa de todo el tonalpoualli dividido en trecenas sobre dos páginas, a su vez divididas en periodos de 6 y 7 xiàa cada uno en una página (figura 7.5). Cada dos páginas contiene un grupo de trecenas que están relacionadas con una dirección cardinal; páginas 1 y 2 con el oriente, páginas 3

y 4 con el norte, 5 y 6 con el poniente, y 7 y 8 con el sur. Sin embargo, en esta tabla es más importante que cada xiàa está relacionado con dos atributos mánticos, creando un contexto muy particular para cada una. Contrario a muchos de las otras tablas incluidas en los códices en las cuales los xiàa están encapsulados en periodos con cierto valor mántico, en esta tabla cada xiàa tiene su propio valor. Obviamente, esta especificidad se combina con los valores de los periodos en que se ubica el xiàa. Otra vez, es importante recordar que los ciclos no son exclusivos sino inclusivos, dando siempre nuevas capas de significado a cierto momento.



Figura 7.5 División de la trecena en 6 y 7 xiàa en el Códice Borgia (1-2)

En sus dos últimas páginas, el Códice Borgia (75-76) contiene una segunda tabla con las divisiones en 6 y 7, pero esta vez es al revés; una división de 7 y 6 xiàa (figura 7.6). Ahora trata de una tabla comprimida en la cual no se representa todos los xiàa glificamente, sino sólo el glifo del primer xiàa y los siguientes con puntos. La función de esta división no es muy clara, pero parece estar relacionada con rituales que constituyen autosacrificios de sangre de la oreja y ofrendas vegetales. Así, en los periodos de 7 xiàa se hacen ofrendas con braseros, mientras que en los de 6 xiàa las ofrendas son en los cerros. Es muy llamativo la presencia de númenes relacionados con la muerte y de símbolos de guerra en la segunda parte de las trecenas. Es probable que estos aspectos tengan algo que ver con el uso de esta tabla, pero aun así, con tanta iconografía, no se ha podido determinar la función o las funciones de las trecenas divididas en periodos de 7 y 6 xiàa.



Figura 7.6 División de la trecena en 7 y 6 xiàa en el Códice Borgia (75-76)

### *Periodo de 52 xiàa*

El periodo de 52 xiàa se produce de manera automática de las trecenas que traspasan a la tierra, el cielo y el inframundo. Contando del primer xiàa en la tierra hasta la siguiente vez en la misma posición, hay 52 xiàa o 4 trecenas. Sin embargo, en ninguno de los piyé marcan algo en ese xiàa como final o inicio del periodo. Tampoco hay anotaciones en los múltiplos de 52 (104, 156, 208, 260), por lo que tenemos que preguntarnos si este ciclo tenía importancia para la mántica en la Sierra Norte.

En los códices prehispánicos la situación es más pronunciada, pero extraordinariamente diversa. Así, el Códice Borgia (57) contiene una tabla del periodo de 52 xiàa que representa una división irregular:  $4 \times 8 + 11 + 9$  xiàa, que parece relacionarse con los matrimonios (Anders *et al*, 1998: 305-308). Por otro lado, el Códice Vaticano B (43-48) muestra otra división irregular:  $8 + 4 + 12 + 4 + 15 + 9$  xiàa, que tiene una función agrícola relacionada con el dios de la lluvia. Otra división irregular:  $8 + 4 + 10 + 4 + 17 + 9$ , se encuentra en el Códice Fejérváry-Mayer (38-43), cuya función no está clara, pero que está relacionada con el valor mántico del tlacuache. Ninguna de estas divisiones se encuentra en los libros mánticos zapotecos.

La diversidad de las divisiones de este periodo en los códices del Grupo Borgia, la falta de una relación funcional del periodo en los 3 códices, así como la total falta de anotaciones relacionadas con este periodo en los libros mánticos de la Sierra Norte, sugieren que su uso como instrumento adivinatorio era reducido y poco común.

### Trecena de 5 y 8 xiàa

Siete libros (39, 58, 59, 74, 78, 98, 99) contienen trecenas divididas en periodos de 5 y 8 xiàa. La división está marcada por líneas horizontales, pero ninguno de los libros tiene anotaciones relacionadas con ella. Sin embargo, aparte del libro 39, todos los demás indican que el movimiento de los xiàa del piyé sigue el camino de la tierra al cielo y de allí de regreso a la tierra y, finalmente, al inframundo. En este contexto, el periodo de 5 xiàa es la situación estacionaria, mientras que el periodo de 8 xiàa es el que se asocia a movimiento (figura 7.7).

Ahora bien, el Códice Laud (9-16) contiene una tabla con la misma división, pero al revés, de 8 y 5 xiàa (figura 7.8). Como en el caso anterior de la división de 7 y 6 o 6 y 7 xiàa, no sabemos si esa diferencia tenía algún significado mántico. No obstante, la iconografía del Laud indica que las primeras partes de las trecenas son positivas, asociadas a riqueza, nobleza y abundancia, mientras que las segundas partes de cinco xiàa son negativas, relacionados con conflictos, sacrificios y la muerte (Anders y Jansen, 1994: 235-244). No obstante, estas imágenes no aclaran la función de esta tabla, o si tuvo una en particular. Pero los valores positivos

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.7 División de trecenas en 5 y 8 xiàa



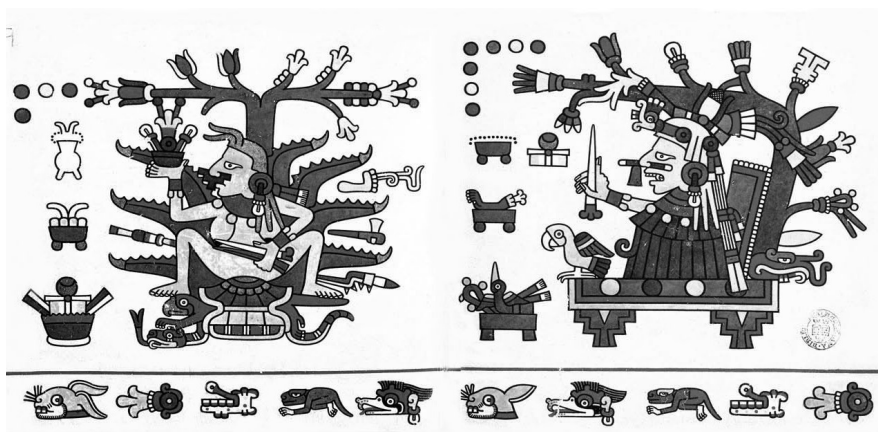


Figura 7.8 División de la trecena en 8 y 5 xiàa en el Códice Laud (9-16)

y negativos de estos periodos en los códices, sí pueden sugerir algo sobre estos mismos periodos en los libros mánticos zapotecos.

En los códices Borgia (47-48) y Vaticano B (77-79) se encuentran también dos tablas que pueden estar relacionadas con la demarcación de 5 y 8 (figura 7.9), pero de manera muy distinta a la que el Códice Laud ha mostrado. Los dos códices representan las trecenas del poniente y las del sur (la tierra [que va bajando] y el inframundo en los libros zapotecos) y, por tanto, un tonalpoualli parcial. Los númenes de las trecenas del poniente son los Tonallequeh, manifestaciones del dios Macuilxochitl y los guerreros muertos en la guerra, mientras que los del sur son las Cihuateteoh, manifestaciones de Tlazolteotl y las mujeres muertas en el parto (Anders y Jansen, 1993: 323-328; Anders *et*

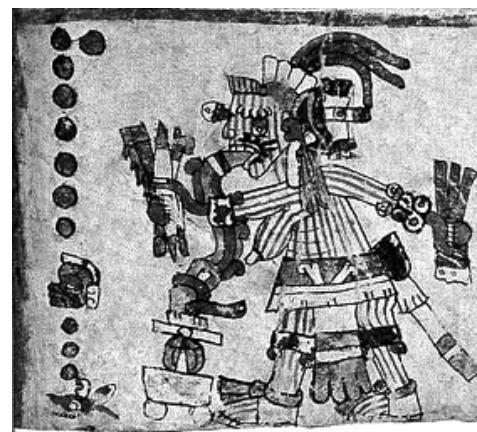


Figura 7.9 Demarcación en la trecena en el Códice Vaticano B (77)

*al*, 1993: 247-259). Estas últimas están asociadas a los 5 primeros xiàa de las trecenas y las otras al quinto xiàa. Por este motivo en las tablas se dibuja el glifo del primer xiàa como inicio del periodo, y otro en la quinta posición para marcar el día asociado a los Tonallequeh. Según Anders y Jansen (1993: 324), esta tabla está relacionada con la penitencia y los peligros de la sexualidad.

#### *Periodo de 4 veces 1 xiàa*

Esta división es única para los libros mánticos zapotecos, ya que no se encuentra en los códices. No obstante, en la Sierra Zapoteca es una división muy común, pues, al menos, 58 libros la presentan (figura 7.10).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.10 División en periodos de 4 x 1 xiàa

Aunque su estructura es muy simple, no es tan fácil entender el significado de los elementos que constituyen la división:

*latag*<sup>198</sup> *xi/caxi/xila* o *latag yaxi*  
*latag çobi/zobi*  
*latag chaba* o *latag gobilaye*  
*latag niti*

<sup>198</sup> Hay dos variantes ortográficas: *latag* y *lata*. En 37 libros se utilizó la primera variante, y en 21 la segunda. Además, *xila* y *caxi* siempre ocurre con *latag* y nunca con *lata*. Asimismo, cuando hay *yaxi* en la primera posición, siempre hay *gobilaye* en la tercera y cuando hay *xi*, *xila* o *caxi* en la primera posición, siempre hay *chaba* en la tercera.



La primera parte de estos elementos se puede traducir fácilmente como “lugar” o *latj* en el zapoteco moderno (B247) o *lâte* en el zapoteco colonial del Valle (CV 248v). Sería lo más lógico que, entonces, relacionase a los *xiàa* con las direcciones cardinales, como es tan común en los códices mánticos. Sin embargo, los términos para estas direcciones (Oudijk, 2014) no tienen nada que ver con los registrados en los libros zapotecos libros zapotecos (tabla 7.1):

Poniente		Oriente	
Zoochina, 1711	<i>sechalaha</i>	Zoogocho, 1624	<i>çoçila</i>
Solaga, 1746	<i>sochelaa, sooche</i>	Solaga, 1746	<i>sozila</i>
Solaga, 1757	<i>sochela</i>	Solaga, 1757	<i>sosilaa, sosila</i>
Yatzachi, 1759	<i>sochela</i>	Tabaá, 1764	<i>sosila, soosila</i>
Yae, 1768	<i>sotze</i>	Yae, 1768	<i>sosila</i>
Sin lugar, 1771	<i>suchela</i>	Sin lugar, 1771	<i>sosila</i>
Lachirioag, 1775	<i>sochela</i>	Lachirioag, 1775	<i>sosila</i>
Norte		Sur	
Solaga, 1746	<i>sootiolaa</i>	Solaga, 1746	<i>soocuahue</i>
Tabaá, 1764	<i>sotiola</i>	Tabaá, 1764	<i>socahue</i>
Lachirioag, 1775	<i>sotiola</i>	Sin lugar, 1771	<i>sucahuila</i>

Tabla 7.1 Las direcciones cardinales en zapoteco

Puede parecer que *xila* y *çila/zila* para nombrar al oriente sean lo mismo, pero en la ortografía zapoteca colonial generalmente no hay el intercambio de *x-* por *ç-/z-*, por lo cual ninguno de los términos asociados a los *xiàa* tiene relación con las direcciones cardinales. Además, las direcciones cardinales utilizan el locativo *zo* o *ço*, que significa “región” (Smith Stark, 2009: 89), y no *latag*.

Por varias razones es difícil encontrar significados para los términos que definen los lugares. Un grave problema es que sólo son palabras sueltas, sin el contexto de una frase. Parcialmente, este problema puede resolverse buscando traducciones para los cuatro términos que tengan congruencia entre ellas, pero esto sigue siendo difícil. Otro problema es la falta de un diccionario zapoteco colonial de la Sierra Zapoteca. Existen varios diccionarios modernos, pero estos tienen una utilidad limitada debido a los cambios que la lengua sufrió desde el siglo XVII, particularmente porque la semántica de la adivinación no ha sobrevivido al tiempo. Estos problemas se pueden resolver a través del uso del Vocabulario Zapoteco de fray Juan de Córdova del siglo XVI, siempre considerando los cambios que se sufre entre una lengua y otra; no obstante, con tantos problemas solamente se puede asumir que las propuestas de traducción sean tentativas.

Comenzando con el primer lugar, *yaxi* es simplemente “nada” (*yàxij*, CV 279v) o “limpio” (*yach*, B367). La variante *caxi* posiblemente quiere decir lo mismo, pero la *c-* inicial es influenciada por la *-g* final de *latag* (asimilación progresiva de la consonante anterior). En este sentido, es importante que en las cuatro ocasiones que *caxi* ocurre, siempre es con *latag*. Algo similar parece pasar con *xi* que ocurre con *lata*, donde posiblemente la *y-* inicial desaparece por la *-a* final de *lata*. Este último argumento tiene en contra que en los 17 libros que contienen *xi* o *si* en el primer lugar, uno (libro 54) va con *latag*. Sin embargo, parece probable que *yaxi*, *caxi* y *xi* sean la misma palabra con el mismo significado, “nada” o “limpio.”

El alternativo para el primer lugar, *xila*, es mucho más complicado, porque hay múltiples posibles traducciones. Por ejemplo, *xilla* quiere decir “pluma” y “ala” (CV 317r, 18v) o algodón (CV 21v), *xillaa* es “presente” u obsequio (CV 326r) o “calor” (CV 68r) y *xijlla* es “conju-ro” (CV 87r) o “virtud” (CV 427v). Elegir un significado de todas estas posibilidades sería aleatorio, por lo que prefiero no hacerlo.

El segundo *xiàa* está relacionado con *çobi* o *zobi* que parece pertenecer al campo semántico de “frotar.” Como ejemplos hay entradas como “afilado” (CV 11v), “amolado” (CV 26v) o “raspado” (CV 340v). Por otro lado, el tercer *xiàa*, *latag chaba*, significa “lugar feo” (CV 195r), “sucio” (CV 392v) o “deshonesto” (CV 128v). Y su alternativo, *gobilaye*, viene de la raíz *billayè*<sup>199</sup> o “alborotarse [la gente]” (CV 19v), en el sentido de alterar o inquietar, que explica que un *cobijllayè* es un “bandolero” (CV 418v) o un “amotinador” (CV 27v). El cuarto y último *xiàa*, *latag niti*, normalmente se traducirá como “este lugar,” porque *niti* es un adjetivo demostrativo muy común. Sin embargo, parece más acertado considerar la raíz verbal *nijti* que significa “perder” (CV 310r) o “mermar” (CV 266r).

Así, este análisis produce las siguientes traducciones:

Lugar del obsequio            o            de lo nada/limpio

Lugar afilado/amolado

Lugar feo/sucio            o            del alboroto

Lugar mermado/perdido

No hay mucho positivo en esta división de los *xiàa*, lo cual no es tan extraño si se considera, por ejemplo, la división del *piyé* en cocijo o periodos de 65 *xiàa*. En el Códice Borgia (27), tres de los cuatro periodos son claramente negativos y las treceenas de las Cihuateteoh (Borgia 47-48) tampoco producen reflexiones alegres.

#### *Periodo de 2 veces 5 xiàa*

La marcación de estos periodos se encuentra en 33 de los libros mánticos, aunque no siempre está completa, ni anotada durante todo el *piyé* en todos los casos. Constituye dos periodos de 5 *xiàa* cada uno, que se repiten 26 veces. Los términos que los describen son:

*ba o yba yaha*

*ba o yba gola*

Esta vez no parece demasiado difícil traducir los términos. *Ba* o *yba*<sup>200</sup> refiere a la temporada seca y caliente antes del tiempo de la lluvia, mientras que *yaha* se traduce como “verde [no maduro]” (B319) y

<sup>199</sup> Se trata de una raíz compuesta de *billa-* y *-yé*, en la que la primera parte significa “derribado. ser [edificio]” (CV 119r) o “despartido.ser” (CV 131v), y la segunda parte quiere decir “cercano.a.la.muerte.estar” (CV 105v) o “estar.al.cabo.el.enfermo” (CV 188v).

<sup>200</sup> La *i-* o *y-* ante consonantes iniciales en la ortografía zapoteca colonial es muy enigmática y hasta ahora no ha sido explicado de manera satisfactoria. Sin embargo, no hay indicaciones que influye el significado.

*gola* como “viejo” (B227). Entonces, parece que la división en periodos de 5 *xiaà* está relacionada con las dos temporadas secas; la pequeña de mediados de septiembre a mediados de diciembre y la grande de febrero a julio. Tal vez, esta orientación temática hacia las temporadas, aunque sean solamente las secas, así como la corta duración de los periodos<sup>201</sup> sean indicadores de que la función de esta división es agrícola.

Es interesante notar que en la década de 1950 en los pueblos Loxicha se referieron a la “tierra seca” y “tierra húmeda” que remitían a las dos temporadas del año: el tiempo seco y el tiempo húmedo (Weitlaner, DeCicco y Brockington, 1958). Lamentablemente no explicaron cómo esos términos fueron usados ni su significado (figura 7.11).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

<sup>201</sup> La mántica tiene una utilización en la práctica, razón por la cual los periodos mánticos largos no son muy útiles para la agricultura. Por ejemplo, si un agricultor tiene que esperar una trecena con la cosecha porque tal periodo no es positivo, se podría perder la producción de una temporada entera. El carácter agrícola del cocijo o periodo de 65 posiciones es sumamente general, precisamente por ser tan largo. Además, el valor de un periodo es una indicación; nunca una condena. Siempre se puede nivelar el valor de un periodo a través de rituales.

Figura 7.11 División en periodos de 2 x 5 *xiaà*

La referencia a las temporadas secas en los libros adivinatorios no quiere decir que se trata de estas temporadas reales, sino de asociaciones mánticas relacionadas con ellas. O sea, el especialista observa

que durante cierto periodo de 5 xiàa, el valor mántico es *yba yaha* y comienza a pronunciar sus asociaciones relevantes para la consulta.<sup>202</sup>

El Códice Vaticano B (71) parece mostrar la misma división de 2 veces 5 xiàa (figura 7.12). La página está dividida en nueve cuadros, cada uno con una representación de las fauces de la tierra —las primeras verdes y las segundas negras—, cuatro glifos de xiàa consecutivos y un punto. Esta constelación indica que las primeras fauces están asociadas con los cinco primeros xiàa (Lagarto, Viento, Casa, Lagartija y Serpiente), las segundas con el sexto hasta el décimo xiàa (Muerte, Venado, Jaguar, Agua y Perro) y así sucesivamente. Es evidente que el quinto xiàa nunca se representa glificamente, sino a través de un punto. Hasta ahora no se ha podido explicar este aspecto. Tampoco queda claro por qué se dibujaron 9 periodos de 5 xiàa, lo que resulta en un ciclo de 45 xiàa, algo desconocido de lo demás del *corpus* mántico.

Una comparación entre la división de los libros mánticos y la del Vaticano B proporciona algunas posibles similitudes. Hay solamente dos elementos con valor, *ba yaha* y *ba gola*, en los libros mánticos y “fauces verdes” y “fauces negras” en el códice. Mientras que el verde está asociado con la juventud, la fertilidad y la riqueza, el negro se relaciona con la muerte, la noche y lo misterioso. Parece que los dos casos tratan la misma dicotomía de forma distinta; en el Vaticano B a través

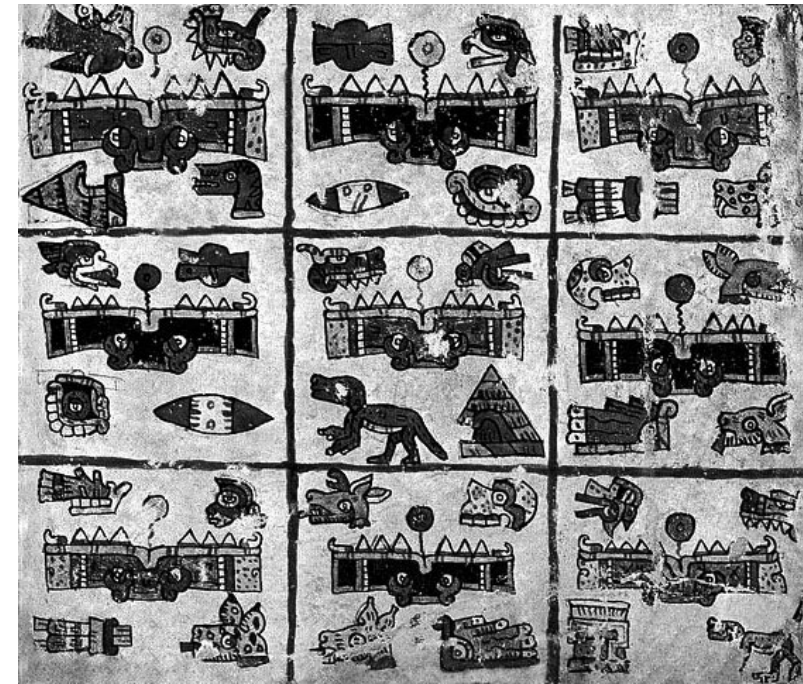


Figura 7.12 División en periodos de 2 x 5 xiàa en el Códice Vaticano B (71)

del significado de los colores verde y negro, y en los libros zapotecos aplicando dos campos semánticos opuestos: joven y viejo. En el códice se distingue la quinta posición de cada periodo, algo que no está manifiesto en los libros. Además, la representación del llamado monstruo de la tierra tal vez sugiere que el carácter de la tabla es agrícola, igual que el de la división de 2 veces 5 xiàa en los libros.

<sup>202</sup> Weitlaner (1994: 256) indica que en la cuenta ritual de San Bartolo, San Agustín Loxicha, Magdalena y Santa Lucía “figuraban prominentemente” las referencias a las dos temporadas: seca y húmeda.



El Códice Fejérváry-Mayer (33-34) contiene otra tabla que presenta muchas similitudes con las divisiones del Vaticano B y los libros zapotecos (figura 7.13). En la parte superior se encuentran cuatro cuadros cada uno con un numen, un personaje de cuya cabeza crece maíz y otros atributos. Contrario a lo que hemos visto, esta tabla comienza en el xiàa de Movimiento en vez de Lagarto, pero los periodos son de 5 xiàa. El primer numen es Chalchiuhtlicue, diosa del agua y de las tormentas, y sus aguas inundan el maíz. En el segundo periodo rige un numen que puede ser Ehecatl, el dios del viento; en el tercero se encuentra Tlaloc, dios de la lluvia y, finalmente, en el cuarto periodo está Tonatiuh, el dios

del sol. Tentativamente, se puede relacionar estas divinidades con las temporadas: si el periodo de Chalchiuhtlicue representa los tiempos de lluvia del verano, seguido por los vientos del otoño indicados por Ehecatl; Tlaloc representaría la temporada corta de lluvia en el invierno, y Tonatiuh obviamente el periodo de calor de primavera. Tal división asociada a las temporadas sería igual a la de los libros zapotecos, aunque esta última no incluye las lluvias. Además, la representación del maíz en esta tabla del Códice Fejérváry claramente indica su función agrícola, igual que las divisiones del Vaticano B y los libros mánticos.

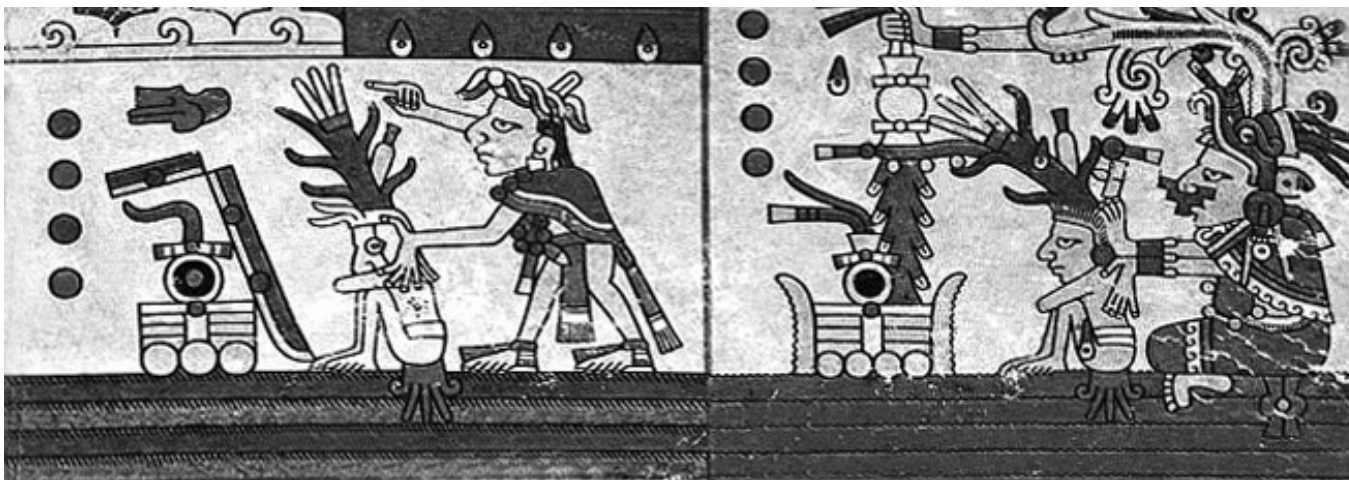


Figura 7.13 División en periodos de 2 x 5 xiàa en el Códice Fejérváry-Mayer (33-34)

*Periodo de 4 veces 4 xiàa*

Este periodo solamente fue registrado en el libro 1 y, por tanto, no se puede decir si en verdad es algo típico de este escribano o si representa una tradición mántica zapoteca.<sup>203</sup> Su estructura es muy similar a la división anterior, pero ahora trata 4 periodos de 4 xiàa. Un ciclo entero cabe 16 veces en un piyé, sobrando 4 xiàa. Como hay solamen-

te un ejemplo de este ciclo, no sabemos si en el siguiente piyé comen- zaron otra vez con la primera serie de 4 xiàa o si continuaron con la segunda. Aunque el primer libro sugiere que se iniciaba cada piyé con la primera serie, el libro 7 indica que es posible que las 4 xiàa sobrados se llenaban con una asociación distinta para cada xiàa (figura 7.11).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.14 División en periodos de 4 x 4 xiàa

<sup>203</sup> Libro 7 contiene el mismo periodo, pero solamente en su primera treceña del cuarto al octavo xiàa: *bee tze, bee huebi, bee ysi y be ani*.



Los términos usados para la división son los siguientes:

*behe che*

*behe ehui*

*behe gani*

*behe ysxi*

A primera vista, parece obvio lo que esta división refiere, porque *behe* es probablemente viento (*pèe*, CV 425v; *be'*, B9) y la parte que define el primer viento es idéntica a *chè* colonial o *že* en zapoteco actual que se utiliza para denominar el poniente (*çóo chèe*, *so che*, *zo že*; Oudijk, 2014). Entonces, parece que se trata de las direcciones cardinales. Pero esa idea se derrumba cuando se analiza los demás términos. *Ehui* puede parecer a *cahui* u oscuro y que refiere al sur, si no fuera por el hecho de que en el *corpus* zapoteco colonial nunca escribieron *ehui* para el sur, sino siempre *cahui* o *cahue*. Además, los términos que definen los otros dos vientos no tienen nada que ver con las palabras para referir al oriente y al norte (*çila* y *tiola*, respectivamente).

Ahora bien, traduciendo libremente los términos calificativos, no se encuentra un patrón coherente. La única traducción de *che* parece ser la que define el norte, “tarde” o “anohecido.ser” (CV 394v, 29v) o “noche” de *že* (B353). Para *ehui* solamente he encontrado la posibilidad de que sea “palacio” o *quehui* en zapoteco del Valle colonial, que se convertirá en *yehui* en las variantes de la Sierra. La desaparición de la *y*- inicial es debido a la asimilación de los dos vocales, como también ocurrió en el caso de *lata* [*y*] *axi*. Parece que el cuarto viento se puede

traducir como “salado” de *zxi'* (B350) o de la raíz de *xij*, “salado.ser” (CV 368v). Para el viento, *gani*, no he encontrado una traducción satisfactoria. Ahora, con tres de los cuatro vientos traducidos, no hay ninguna relación aparente entre las entidades mismas. Puede ser porque las traducciones son equivocadas o porque el significado de esta división es simplemente oscuro para nosotros. Obviamente, es complicado realizar un análisis más profundo..<sup>204</sup>

Las comparaciones con los códigos mánticos tampoco proporcionan resultados. Los códigos Borgia, Vaticano B y Fejérváry-Mayer contienen tablas de divisiones en periodos de 4 *xiàa*, sin embargo, no parecen estar relacionadas con vientos ni con los puntos cardinales. De hecho, representan veintenas divididas en cinco periodos de 4 *xiàa*, contrario al contenido de los libros zapotecos que tienen ciclos de 16 *xiàa* divididos en cuatro periodos de 4 *xiàa*. Las tablas en los códigos tienen que ver con rituales de recién nacidos, como el corte del cordón umbilical, la apertura de los ojos y la presentación del bebé, lo que tampoco muestran una relación con los vientos.

Tomando en cuenta que sólo el libro 1 registra la división de los vientos, que el ciclo de 16 *xiàa* no cuadra con el *piyé* y que no hay una correspondencia aparente en los códigos mánticos, parece posible que trata de un ciclo muy particular del escribano de este libro. La

<sup>204</sup> Juana Vásques (comunicación personal, 7 de agosto de 2017) sugirió que los elementos cualitativos podrían referir a tipos de viento: *behe che* – viento asentado (*chi*), *behe gani* – viento parado (*ngan*) y *behe ysxi* – viento seco (*yesh*).

influencia podría haberle llegado por la cosmología europea que pone énfasis en los cuatro vientos y los humores que se asocian a, por ejemplo, ciertas enfermedades y la curación de ellas. Esta es la razón por la cual los libros o almanaques de medicina siempre contenían tablas de los vientos.

### *Demarcación de leçaa*

Hasta ahora hemos visto divisiones del piyé en periodos, en las cuales se asignaba un valor a cierta cantidad de xiàa consecutivos. Sin embargo, los libros mánticos también incluyen anotaciones que, más bien, parecen marcar ciertos xiàa en particular. Las anotaciones de las demarcaciones se distinguen de las de los periodos por ser el término que se repite con cierta frecuencia, mientras que las de los periodos constituyen una serie de términos que se repite. Quiere decir, el término está asociado a una posición en particular y no vale para un periodo.

Una de las demarcaciones es la de *leçaa*, *lezaa* o *lesaa* (tabla 7.2), término que se puede dividir en un prefijo *le+* y una raíz *-çaa/zaa/saa*. Córdova explica el prefijo *li+* o *le+* en su Arte: “anteponie[n]dose a los nombres o adiectiuos los torna nombres infinitiuos como nosotros los tenemos s[cilicet]. el, comer, el beuer, el dormir el ser &c.” (CA 56v-57r). El Vocabulario del fraile contiene muchos ejemplos del uso de este prefijo, pero su función es aún más amplia, porque también puede nominalizar una raíz verbal o un adjetivo y formar un agente. Por ejemplo, *le+chèla* es “esposa” o “esposo” (CV 187r). El significa-

do de *-zaa* o *-çaa* es más complicado, pero de un análisis extenso he podido determinar que expresa cercanía (Oudijk, en prensa). Así se encuentra *leçàani* para “cercano como quiera si es animal o proximo” (CV 105v), *le+çàa* para “muger de marido” (CV 277r), *leçàaya* para “compañero” y el verbo *tileçàaya*<sup>205</sup> para “compañero ser” (CV 82r). De hecho, en los textos cristianos coloniales es muy común encontrar formas de *lezaa* o *leçaa* para “prójimo” (Feria, 1567: 78v; Levanto, 1766: 2). Este mismo uso de *lezaa* para prójimo se encuentra actualmente en La Ventosa del Istmo de Tehuantepec donde *za\** quiere decir “familia” o “pariente” (Gabriela Pérez-Báez, comunicación personal) que, a su vez, corresponde a *lisaa* en Juchitán (Pickett *et al.*, 1988: 88), *lasaa*’ en Chichicapan (Smith Stark, 2010) y *luza’a* en Tanetze (Zaira Hipólito López, comunicación personal).

El escribano del libro 7, y en ocasiones esporádicas los de los otros libros también, añadió algo más al término básico *leçaa*. Alterna la glosa *leçaaçoa raa* con la de *leçaaçoa chij*. En esta configuración *çoa* debe ser la forma estativa del verbo *zoa*, “estar” o “vivir” (Long y Cruz, 2000: 206), que también se encuentra con muchísima frecuencia en otros documentos coloniales. Asimismo, *raa* y *chij* son muy comunes como “arriba” y “abajo,” respectivamente, o *cha’le* y *çi* en el zapoteco caxono moderno (*Ibid.*, pp. 45, 314).

<sup>205</sup> El cambio de /z/ a /ç/ no es significativo en este caso, lo que también vemos en muchas entradas del *Vocabulario* como, por ejemplo, las para “andador ser”: *tizáaxóoa* y “andador assi”: *peniçàaxoo* (CV 28r; véase también Smith Stark, 2003: 216-217).

Demarcación de <i>lezaa</i>														
leçaa	9	lesaxoha	9	lezaachii	10	leçaa	10							
leçaaçoahuachij	18	lesaha	18			leçaa	18							
leçaraa	27													
leçaaçohua chij	36	lesaha	36					leezaa	35	lezaa		lezaa	lezaha	38
leçaraa	45	lesahe	45											
leçaaçohua chii	54	leseaa	54	lesa	54	leçaa	53	leesaa	53					
leçaaçohuaraa	63	lesaha	63			leça	63	leesaa	62	lezanalaa	lezahanalaa	lezaa nala	lezaa	63
leçaaçoa -chij	72	lezaha	73	lezaa	72					lezaha	leza	lezaha	lezaha	72
leçaa raçoa	81	lesaha	81	lesao	81	lezaa	81	leesaa	80					
leçaaçoa chij	90	lesaha	90	lesaa	90			leesaa	89	lezahazoo	lezazohua		lezazoa	89
leçaaçoaraa	99	lesaa	99	lesaha	99	leeçaa	99	leesaa	98					
leçaaçoachii	108	lesaa	107	lesaha	108			leesaa	107					
leçaraaçoaa	117	lesaha	116					leesaa	116					
leçaaçoa - chij	126	lesaha	125					leesaa	125	lezazo	lezazoa	lezazo	lezazo	129
leçaaçoaraa	135	lesaha	134					leezaa	134					

Demarcación de <i>lezaa</i>														
leçaçoa chij	144	lesaha	143	lesaa	144			leesaa	143					
leçaraaço	154	lesaha	152	lesaa	153			leezaa	152					
leça	162	lesaa	161	lesaa	162			leezaa	161	lezaazoo	lezaha zohua	lazazo	lezaa	163
leçaraaço	172	lesaa	170	lesaa	171			leezaa	170		leza	lezaazoo		167
lezaço - chij	180	lesaa	179	lesaa	180			leezaa	179	leza	lezaha	leza	lezazo	168
leça raa ço	189	lesaa	188					leezaa	188					
leçaço chij	198	lesaa	197	lesaa	198			leezaa	197					
leçaçoaraa	207	lesaa	207	lezaa	207			leezaa	207					
leçaço chi	216	lesaa	215	lezaa	216			leezaa	215					
leçaraaço	225	lesaa	224	lesaa	225			leezaa	224					
leçaço chii	234	lesaa	233	lesaa	234			leezaa	233	lezaazoo	lezazo	lezaazoo		238
leçaçoaraa	243	lesaa	242	lesaa	243			leezaa	242		lezaha	lezacha		259
leçaço - chii	252	lesaa	251	lesaa	252			leezaa	251					
Libro 7		Libro 22		Libro 76		Libro 63		Libro 17		Libro 36	Libro 13	Libro 84	Libro 34	

Las anotaciones de *leçaa* ocurren cada 9 *xiàa*, por lo que indican novenas. Quiere decir, es el noveno *xiàa* que tiene cierto valor y, por tanto, es el *xiàa* indicado para hacer ciertos actos. Estas demarcaciones no pronuncian un valor del periodo entre un *xiàa leçaa* y otro, sino solamente del *xiàa* mismo. Este sistema de demarcación es muy común en los códices mánticos, como podemos observar en los Códices Borgia (47-48), Vaticano B (9-11, 77-79) y Fejérváry-Mayer (23-25), cada uno marcan *xiàa* específicos para hacer o no hacer las acciones indicadas en la escena pictórica indicada (figura 7.15). Mientras en libros mánticos zapotecos no tenemos indicaciones de los valores relacionados con los periodos en que se encuentran los *xiàa leçaa*, en los códices la demarcación está claramente dentro de periodos, los cuales, a su vez, están asociados a cierto valor mántico (tabla 7.2).

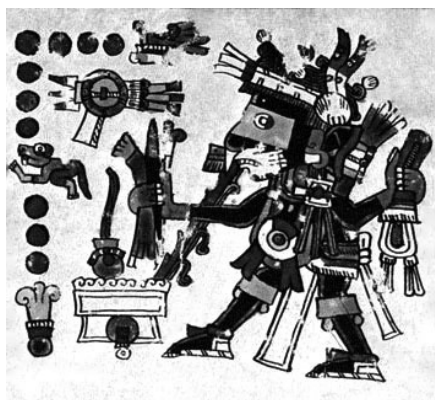


Figura 7.15 Demarcación de *xiàa* en una trecena en el Códice Borgia (47)

Entonces, la demarcación de *leçaa* indica que hay “acompañantes que están arriba” y otros que “están abajo.” Igual que en el caso de las trecenas, el paso por estas novenas implica un subir y bajar a través del *piyé*. Sin embargo, en las trecenas se ha indicado el movimiento mismo, algo que no se ha hecho con las novenas. Este aspecto puede ser significativo; en las trecenas se trata del contraste entre el estado estacionario y el de movimiento, mientras que en las novenas solamente se trata del estar en un sitio porque, pues no mencionan el movimiento mismo. Por otro lado, esta diferencia puede ser sólo un detalle, causado por razones de espacio o porque el escribano no quiso indicar el movimiento. Al final, tampoco todos los escribanos de las trecenas anotaron el movimiento de subir y bajar.

El término mismo de *leçaa* para marcar ciertos *xiàa* con un valor mántico específico puede ser una indicación sobre su función. La palabra refiere a una persona cercana como acompañante, vecino, prójimo, amigo e incluso esposo. En su interpretación de dos tablas en los códices Vaticano B (9-11) y Fejérváry-Mayer (23-25), Anders y Jansen (1993: 185) explican que las parejas representadas no son matrimonios (figura 7.16), por lo que el tema de las tablas probablemente era el conversar, razón por la cual entonces contienen “los aspectos mánticos para negociar, hacer arreglos, alianzas, convenios, etcétera”. Tal vez, la demarcación de *leçaa* tiene esta misma función.

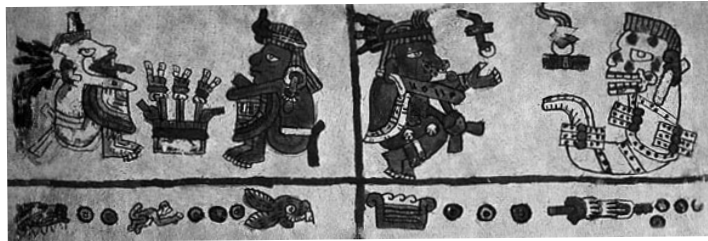


Figura 7.16 Demarcación en relación con parejas en el Códice Vaticano B (9)

### Demarcación de *lixeedao*

Los libros 7, 12 y 15 contienen una demarcación irregular, indicada por el término *lixee* o *lixeedao* combinado con el de *quiagxee* (tabla 7.3). Lo que es irregular del ciclo, y lo que lo distingue de los ciclos que se han discutido hasta ahora, es que no parece existir una lógica algorítmica. Esto quiere decir que los intervalos entre las ocurrencias de *lixee* o *lixeedao* son impredecibles, algo que en sí no es tan raro en la mánica mesoamericana, ya que los códices del Grupo Borgia contienen varios ejemplos (Borgia 55, 57; Vaticano B 9-11, 12, 72; figura 7.17).

Lo que sí es llamativo es que mientras que estos últimos ciclos embarcan subdivisiones del tonalpoualli, la demarcación de *lixeedao* consiste en el piyé entero, o sea, de toda la cuenta de 260. Así, los ciclos irregulares del Vaticano B son divisiones de un ciclo de 40 días (9-11 arriba), de 80 días (9-11 abajo) y de 26 *xiàa* (12), y las páginas 55 y 57 del Borgia son divisiones de ciclos de 20 y 52 *xiàa*, respectivamente. La demarcación de *lixeedao* engloba todas las 260 *xiàa*, sin ninguna subdivisión, es, por tanto, extraordinaria.

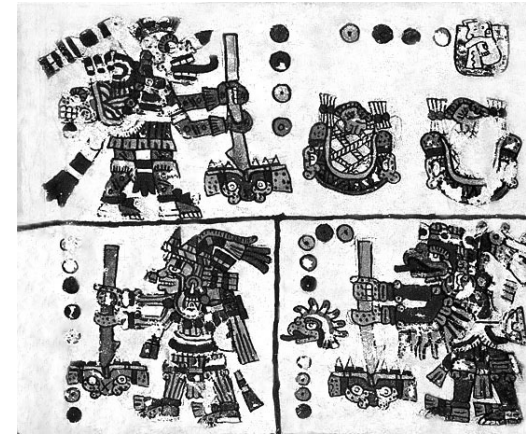


Figura 7.17 Demarcaciones irregulares en el Códice Vaticano B (12)

Demarcación de <i>lixeedao</i>							
lixedao	5		tixe[dao, roto]	5		xidao	5
lixeedao	10		lixedao	10			
lixeedao	18		lixetao	18		lexedao	18
lixedao	22		lixeedao	22			
lixee	38		lexeedao	38			
lixee	42		lixeed[ao, roto]	42		lataçobidao	42
lixeedao	53		lixeedao	53		xedao	53



Demarcación de <i>lixeedao</i>						
		quiagxee 57			guiagxee 57	
lixeedao	58		lixeedao	58		bixedao 58
lixeedao	70		lixeedao	70		
lixeedao	74		lixeedao	74		
		quiagxee 77			gui[roto] 77	
lixeedao	78		lix[eedao, roto]	78		xedao 85
			lixeedao	98		
lijxeedao	102		lijxeedao	102		
lixee	110		lixeedao	110		
lijxeedao	113		lijxee[dao, roto]	113		
		quiagxee 117			guiagxee 117	
lexeedao	118		lijxeedao	118		
		quiagxee 121				
lixeedao	122		lixeedao	122		
			lixeedao	134		
lixee	138		lixeeda	138		xedao 138

Demarcación de <i>lixeedao</i>						
lixee	142		lixeeda	142		
lijxeedao	158		lijxeedao	158		xedao 158
lijxee	165		liixeedao	165		
		quiagxee 173			guiagxee 173	
lijxee	174		lijxee	174		
		quiagxee 177	lijxeedao	177	guiagxee 177	
lijxeedao	178					llexedao 178
lixee	185		lixee	185		
lijxeedao	193		lijxeedao	193		lexedao 193
lijxeedao	197	quiagxee 197	lijxeedao	197	guiagxee 197	
lixeedao	213	quiagxee 213	lixeedao	213	guiagxee 213	
		quixee 221			guiag[xee, roto] 221	lexedao 221
lixee	222		lixeedao	222		xedao 222
			lixee	229		
lixee	233		lixee	233		
lixeedao	238		lijxeedao	238		
Libro 15			Libro 12			Libro 7

Tabla 7.3 Demarcación de *lixeedao*

En su *Vocabulario* fray Juan de Córdova registró varias entradas que contienen la palabra *xeedao*, que siempre refiere a Dios como poder infinito (CV 140v, 192v, 328r). Sin embargo, en las grandes obras in-doctrinales como el *Miscelaneo espiritual* de fray Cristóbal de Agüero (1666), la *Doctrina Cristiana* de fray Pedro de Feria (1567), o la de Francisco Pacheco de Silva (1687), nunca se refiere a Dios como *xeetao*. Entonces parece poco probable que en la Sierra Zapoteca a finales del siglo XVII se utilizara ese término para el dios cristiano, más bien, pareciera que se trata de un concepto zapoteco.

Un análisis morfológico de *lixeedao* resulta en *li+xee-dao*. El prefijo *li+* o *le+* ya ha sido explicado anteriormente. Si *li+* es un prefijo, *-xee* debe ser la raíz verbal de “eterno.ser” (CV 192v).<sup>206</sup> La última partícula significa, obviamente, “sagrado” o “grande.”

Es por el aspecto de eternidad que Córdova propuso la asociación con el Dios cristiano como *xèetào* o “lo eterno sagrado” (CV 140v) y el cielo, en el sentido cristiano, que es *quèchexèe* o “pueblo eterno” (CV 108r). Sin embargo, en la lista de dioses zapotecos de Gonzalo de Bal-salobre había un nombre que puede resolver el problema del significado de *lixeedao* en los libros mánticos. Según el licenciado el “Dios de los

<sup>206</sup> Córdova también proporciona *tixèea* o “derramar.liquor.poluo.o.cosa.menuda” (CV 118r), sin embargo mientras en el Zapoteco del Valle del siglo XVI había aparentemente cierta homofonía, en el zapoteco caxono no parece existir. Así, en el caxono actual la raíz *xee* se encuentra en “fundar” *xe* o *xe* (L180), también reconocible en el difrasismo *tòni-xèe-tòni-cilla* o “principiar.dar.principio.a.todas.las.cosas” de Córdova (CV 328r), mientras “derramar” tiene otra raíz: *že>e* (L211) en la Sierra.

brujos” se llamaba *Lexee*, que sin duda es el mismo al que refieren los libros. Lamentablemente, no proporciona más información sobre esta divinidad. Si se considera el panteón nahua, el gran dios de la magia y negromancia es Tezcatlipoca, cuya existencia y nombre zapoteco son desconocidos. Por otro lado, los dioses que inventaron la adivinación y el calendario eran Cipactonal y Oxomoco, quienes, como pareja primordial, también estaban asociados al inicio de los humanos. En este sentido es interesante notar que Córdova (CV 141r) da una lista de dioses en la que está *coquixèe* como “Dios que dezian que era criador d[e] todo y el increado”.<sup>207</sup> Esta combinación de un dios de la adivinación (o brujos) y un dios criador, hace pensar en una deidad como Cipactonal.<sup>208</sup>

El intento de Córdova de utilizar la raíz *xee* en el campo mántico asociado a lo cristiano, claramente no fue exitoso, pero sí típico para su tiempo. En su afán de convertir a los indígenas al catolicismo, los religiosos buscaban maneras para tener éxito. Una de ellas era adoptar nociones y conceptos religiosos mesoamericanos y proyectarlos en conceptos cristianos similares. El problema con esta práctica era que

<sup>207</sup> La entrada completa de Córdova dice *Piyètào, piyexòo, coquixèe, coquicilla, coquinij*, lo que probablemente son difrasismos. El primero es “piyè grande, piyè fuerte” y el segundo es una combinación de *coqui* con tres raíces verbales de “eterno.ser.” De hecho, cuando *xèe* y *cilla* ocurren juntos, siempre significa “principio” (p. ej. CV 47v, 98r, 113r, 140v).

<sup>208</sup> Quiero también mencionar que la lechuza o búho, un pájaro muy relacionado con adivinación y agüeros, en zapoteco es *màni pixèe* (CV 241v), donde la partícula *-xèe* posiblemente refiere a la mencionada relación.

no se podría verificar si un indígena, cuando utilizaba un término mesoamericano para referir a un aspecto cristiano, pensaba el significado original o el nuevo (Montes de Oca Vega, 2008).

En la periodización del *lixedao* se incluye también el término *quiagxee*, sobre el que se hablará en el siguiente apartado.

### Demarcación de *quiagxee*

Por lo menos 18 de los libros contienen una división que se indica con la palabra *quiag xee* o *xe*, que ocurre cada cierto periodo. En sí, parece tratar de un topónimo, ya que *quiag* se encuentra muchísimas veces en los documentos de archivo en textos sobre tierras. De ese contexto se puede determinar que *quiag* quiere decir “cerro,” aunque en verdad significa “alto” o “alto.lugar” (CV 24r), o “piedra”. Esta última opción tiene su origen en la idea de un “cerro de piedra,” o *tàni-quia* en el zapoteco del valle (CV 273r) que al final fue reducido a sólo *quia*. Esta idea proviene del zapoteco de la Sierra, donde “cerro” es *ya’a* y “piedra” es *yěj*. Aquí la *-j* final está reflejada en la muy marcada *-g* final del *quiag* colonial. Por otro lado, en el apartado anterior, hemos visto *xee* o *xe*, pero falta añadir que en este caso hay otra partícula que considerar. En el zapoteco de la Sierra actual *xe* es un sufijo enfático (B307), una función que también tenía en el Valle durante el siglo XVI (abarrisco, CV 1v). Pero si el de *quiagxee* fuera este sufijo, no quedaría claro el significado del término. Por lo tanto, parece mejor entender *xee* como “eterno,” igual que en el nombre *Lixedao*. Según esta interpre-

tación, *quiagxee* significaría algo como “cerro eterno,” que es interesante por su similitud estructural con *quèchexèè*, el cielo como fue propuesto por Córdova. Si, efectivamente, el fraile utilizó el concepto *quèchexèè* en el discurso evangelizador, probablemente era porque existió un concepto zapoteco paralelo. El Cerro Eterno, *Quiagxee*, sería entonces la morada de *Lixedao*, es decir, el cielo era la morada de Dios. Aunque éstas son suposiciones tentativas, por los pocos datos que existen y el escaso contexto que tenemos para reconstruir la cosmovisión zapoteca colonial, son ideas que merecen verificación.

En 10 libros (libros 1, 2, 4, 13, 34-37, 81, 84) la palabra *quiagxee* ocurre cada siete *xiàa*. Además, en otro grupo de 3 libros (libros 53, 54, 94)<sup>209</sup> hay la misma demarcación de 7 *xiàa*, pero influyen otros aspectos que la complican considerablemente (tabla 7.4) y que aún no se ha podido explicar. Es también llamativo que los escribanos de los libros 53 y 54 marcaron *quiagxee* hasta el *xiàa* 79, incluso en lugares donde no deberían estar según el logaritmo en base 7, y después lo hicieron sólo una vez más. Obviamente, la demarcación del séptimo *xiàa* no es natural al *piyé*, porque 260 no tiene logaritmo en base 7.

Demarcación de <i>quiagxee</i> (cada 7 <i>xiàa</i> )				
		<i>quiagxe</i>	1	
<i>quiag xe</i>	3	<i>quiagxe</i>	3	
<i>quiag xe</i>	5	<i>quiagxe</i>	5	

<sup>209</sup> Como se ha dicho anteriormente, los libros 53 y 54 son variantes, y fueron escritos por el mismo escribano.

Demarcación de quiagxee (cada 7 xiàa)					
				quiagxee	11
		quiagxe	15		
guiagxe	22	quiagxe	22		
quiagxe	25	quiagxe	25		
		quiagxe	28	quiagxehe	29
		quiagxe	30	guiagsehe	30
		quiagxe	33	guiagxee	31
				quiagxee	49
		quiagxe	53	quiagxee	55
quiagxe	61	quiagxe	58	quiagxee	62
				quiagxee	68
				quiogxee	75
quiagxe	79	quiagxe	79	quiagxee	81
		quiagxe	113		
guiagxe	134			quiagxee	135
				quiagxee	159
				quiagxee	160
				quiagxee	171
				quiagxee	172
				quiagxee	180
				quiagxee	211
				quiagxee	212
Libro 53		Libro 54		Libro 94	

Tabla 7.4 Demarcación de quiagxee (cada 7 xiàa)

Los códices Borgia y Cospi muestran una división que contiene una demarcación del séptimo xiàa, pero no la mantienen durante toda la cuenta de 260 (figura 7.18). Por tanto, la secuencia de 7 en los libros zapotecos es una división que no se encuentra en los códices mánticos prehispánicos, pero obviamente tiene un fuerte significado en el mundo cristiano por ser igual a una semana. Además, porque *xee* está tan relacionado con Dios y lo infinito, podría ser que en los piyé se está marcando ese periodo cristiano y, más específico aún, el domingo. Como tal, este ciclo es muy distinto a los otros vistos hasta ahora, porque no atribuye un valor a un periodo sino a un xiàa en particular que ocurre cada siete xiàa.



Figura 7.18 Demarcación de la séptima posición en el Códice Borgia (1-2)

Es interesante notar que la mayoría de los libros que contienen este *quiagxee*, también tienen anotaciones particulares relacionadas con los dos *xiàa* anteriores. Así, el *xiàa* antes de *quiagxee* está anotado con *letobi quiag* o *letola quiag*, que quiere decir “el mismo cerro,” y el *xiàa* anterior

podemos observar que existe una demarcación cada siete *xiàa* y que funcionó en el *piyé* como los otros ciclos discutidos, con la diferencia de que este periodo representa una incorporación de algo ajeno al sistema mántico zapoteco.<sup>210</sup>

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

a ese lleva la glosa *leta yaga* que significa “la cuesta del árbol” o “la cuesta de madera.” También hay que notar que los libros 47 y 49 no contienen referencias al *quiagxee*, pero sí marcan los dos *xiàa* anteriores (figura 7.19).

Obviamente, no queda claro a qué se refieren estos lugares, porque no han sobrevivido relatos que permitan contextualizarlos. Solamente

Figura 7.19 Marcación de Quiagxee con Letobi Quiag y Leta Yaga

<sup>210</sup> Es posible que la demarcación del *quiagxee* en cada siete *xiàa* funcionó como un calendario perpetuo que indicaba la posición de los domingos. Más adelante se discutirá esta posibilidad, así como el calendario perpetuo.



El término *quiagxee* no solamente fue utilizado para marcar el séptimo xiàa, sino también para las trecenas (tabla 7.5). Seis escribanos anotaron en cada décimotercer xiàa el inicio de una nueva trecena (libros 5-7, 30, 63, 76).<sup>211</sup> Estas glosas son un poco superfluas, porque siempre van acompañadas de otras glosas o demarcaciones que tratan la casa de la trecena o la llegada en ella. Tal vez esto explica por qué los libros 5, 6 y 30 solamente marcan algunas de las trecenas con *quia-gxee*. No obstante, parece posible que el término *quiagxee* originalmente pertenecía a la trecena, pero que con la introducción de las semanas europeas se comenzó a utilizarlo en referencia al periodo de siete xiàa.

quiagee	1	quiagyee	1	quiacxee	1	quiagxee:	1	quiazela	1
		guiagjee	14	quiacgxee	14	quiagxee	14		
		guiagjee	27	quiacgxee	27	quiagxee	27		
				quiacxee	39				
quixee	40	guiagjee	40	quiacgxee	40	quicgxee	40		
		quiagjee	53			quiagxee	53		
quias	67	guiagjee	66						
quiasee	79	guiagjee	79	q[ue]axee	79	quiegxee	79	quiazee	79
quiaxee	92	guiagjee	92	quixee	92	quigxee	92	quiace	92
		guiagjee	105			quicgxee	105		

<sup>211</sup> Los libros 5 y 30 son copias.

	guiagzee	118	quixee	118	quicgxee	118		
	guiazee	131	qiagee	131				
	guiagjee	144	quiagxee	144	quiagxee	144		
	guiagzee	157	quaxee	157	quiagxee	157		
	guiagzee	170	q[ui]axee	170	quiagxee	170		
	guiagzee	183	quiacgxee	183	q[ue]agxee	183		
	guiagzee	196						
	guiag zee	209	quiagxee	209	quiagxee	209		
	guiagzee	222	q[ui]axee	221	quegxee	222		
	guiagzee	235	quiaçee	235	quigxee	235		
	guiagzee	248	yacgxee	248				
Libros 5 y 30	Libro 7		Libro 63		Libro 76		Libro 6	

Tabla 7.5 Demarcación de *quiagxee* (cada 13 xiàa)

Finalmente, en dos de los tres libros que contienen la demarcación de *lixedao* (libros 12 y 15) se marcaba también varias veces *quiagxee*, pero solamente en unas xiàa. Los xiàa son 57, 77, 117, 173, 177, 197, 213 y 221, además de que en el libro 15 se marcó también el xiàa 121. Las que terminan en -7 parecen estar relacionadas con veintenas y particularmente con el signo *xoo* o movimiento, mientras las que terminan en -1 marcaron dos xiàa del signo lagarto y las de -3 marcaron xiàa caña. Hasta ahora no he encontrado una explicación para esta demarcación.



### *Demarcación de tzahui y yelagoti*

La última demarcación se encuentra en 9 libros (17, 19, 20-21, 23-26, 31) y parece indicar xiàa positivos y negativos, y lo hace a través de los términos *tzahui* o “bueno” y *yelagoti* o “muerte” (tabla 7.6). Normalmente van precedidos por la palabra *ni* o *nij* que puede ser el relativo “que,” pero que también parece funcionar como la forma impersonal de haber, “hay” para expresar “es bueno” y “es malo”. Sin embargo, hay algunas variantes. Así, varios libros muestran *niga* o *nica tzahui* que se traducirían como “aquí [es] bueno” y otros ponen la partícula superlativa *-te* como sufijo, tal vez para indicar “es muy bueno”. En los xiàa 158 y 209/210 se indica que son el “segundo bueno” o *guiropa tzahui*, mientras los xiàa 28 y 229 son el “tercer bueno” o *guiyona tzahui*. No queda claro el significado de estas anotaciones.

Los signos más positivos son Conejo (2, 3, 8-11), Hierba (2, 3, 5, 7, 9), Perro (2, 4, 8, 11) y Mono (2, 3, 11), mientras en otros casos parece que el numeral 2 es importante (Jaguar, Lagartija, Viento, Pedernal).<sup>212</sup> Lo que llama la atención es que los xiàa positivos son casi consecutivos dentro la veintena, es decir, Conejo está en la octava posición, Perro en la décima, Mono en la décimaprimer y Hierba en la décimasegunda. Con respecto al lado negativo, hay una preferencia por los signos de Movimiento (1, 2, 13) y Serpiente (2, 3), aparte de otros cuatro xiàa específicos: 1-Águila, 4-Jaguar, 8-Hierba y 12-Conejo. Mientras Co-

nejo y Hierba son claramente positivos, la combinación específica con el prefijo ordinal 12 y 8, respectivamente, los convierten en negativo. Esta observación complica el análisis, porque el valor mántico de un xiàa no es necesariamente una simple suma de los valores del signo y de la posición del prefijo ordinal.

Lamentablemente, no existen fuentes zapotecas que nos informen sobre los valores mánticos de los xiàa o sus componentes. Es, por tanto, que se tienen que consultar las del centro de México, pero aun así no hay mucha información sobre xiàa específicos. Varios códices mánticos contienen tablas de la veintena con los númenes de los signos y otras con los patrones de los numerales, pero siempre dejan mucho espacio para la interpretación dada la naturaleza ambivalente de los dioses. Asimismo, las fuentes escritas sobre la adivinación y la religión mesoamericana proporcionan datos valiosos, pero a menudo son también enigmáticos. La fuente más informativa sobre el valor adivinatorio de los xiàa del tonalpohualli es el cuarto libro del Códice Florentino de Sahagún. Una comparación de los xiàa positivos y negativos zapotecas y náhuatl aclara que no corresponden significativamente, lo que no nos debe extrañar sabiendo que estos valores probablemente variaban de región en región e incluso de especialista en especialista.

<sup>212</sup> Solamente en un libro, cuatro posiciones son consideradas positivas: 1-Serpiente, 8-Lluvia, 11-Movimiento y 12-Casa.

<i>Tzahui y yelagoti</i>							
2							niga tzahui 2-Viento
8	ni tzahui 8-Conejo					nij tzahui	
11	ni tzahui 11-Mono						
24							yegobee 11-Lagartija
28	ni tzahui 2-Conejo	q[ui]yonani tzahui	ni tzahite		nij tzahui	guiyona ni tzahui	ni tzahui
30			ni tz[a]hiite 4-Perro			tzahuite	
37			nica tzahi 11-Movimiento			nijca tzahui	
43							ni naniti 4-Casa
48	ni tizahui 9-Conejo				nij tzahui		ni tzahui
50		nij tzahui 11-Perro					
54	ni tzahui 2-Jaguar	quiropa ni tzahui	ni tzahi		nij zahui	ni tzahui	catzahui [53]
61			ni colag titza 9-Lagarto		ni golag titza	nij colag titza	ni calag titza
63			sa titza tzahi 11-Casa			sa titza - tzahui	ni zaa titza

<i>Tzahui y yelagoti</i>							
68		ni tzahui <i>3-Conejo</i>	ni colaba cona betao <i>3-Conejo</i>	ni tzahui		nij colaba gona b[e]t[a]o	ni golaba gona b[e]to
72					ni zahui <i>7-Hierba</i>		
73	nij quinalao heto gaca <i>8-Caña</i>		ni q[ui]nalo eto caca		ni quinalao yeto goca	nij q[ui]nalao eto gaca	ni guinalao eto caga
82	tza chinua <i>4-Viento</i>		ni tzahi		tza chinoa	tza chinohua	tza chinoa
88			ni yeto tzahi <i>10-Conejo</i>		tzahui	nij eto tzahui	ni tzahui
91							ni naniti <i>13-Mono</i>
99							ni tzahui <i>8-Lluvia</i>
103		tzahuinij <i>12-Casa</i>					
105		tzahuinij [106] <i>2-Muerte</i>		nijtza <i>1-Serpiente</i>		ni tzahui	
108							ni tzahui <i>4-Conejo</i>
112	nij yelagoti <i>8-Hierba</i>	nij yelagoti	ni yelagoti		ni yela goti	nij yelagoti	ni yelagoti
116			ni yelagosag <i>12-Ʒopilote</i>				
117	nij yelagoti <i>13-Movimiento</i>	nij yelagoti	ni yelacoti cibehi yeba	ni yelagotij	ni yelagoti	ni yelagoti	ni yelacoti

<i>Tzahui y yelagoti</i>							
121							ni za titza 4-Lagarto
128	nij tzahui 11-Conejo	nij tzahui	ni tzahi		ni tzahuij	nij tzahui	
132	ni tzahui 2-Hierba	tzahuinij	ni tzahite		ni tzahui	ni tzahuite	ni yelacona
134			ni yelagoti 4-Jaguar			ni yelagoti	catzahui
145	ni yelagoti 2-Serpiente	nij yelagoti	ni yelogoti		ni yelagoti	ni yelagoti	
152	ni tzahui 9-Hierba	nij tzahui	lagoso bita		ni tzahui	lagoso bidao	ni yelagozag yelagona
157	ni yelagoti 1-Movimiento	nij yelagoti	ni yelagoti		ni yelagoti	ni yelagoti	ni yelacoti
158			guiropa ni tzahi 2-Pedernal			quiropani tzahui	
168	nij yelagoti 12-Conejo	nij yelagoti [169]	ni yelagoti			ni yelagoti	ni yegoti
171			ni tzahi 2-Mono			ni tzahii	
172		nij tzahui 3-Hierba	ni tzahi				ni yelacona
184	ni tzahui 2-Lagartija	nij tzahui [183] 1-Casa			ni tzahui		
185			ni yelagoti 3-Serpiente			ni yelagoti	ni yelacoti
190			ni tzahi 8-Perro			nij tzahui	ni tzahui

<i>Tzahui y yelagoti</i>												
197	ni yelagoti 2-Movimiento		ni yelacoti					nij yelagoti		ni yelacoti		
209			ni tzahi 1-Agua	quiropa ni tzahui				ni tzahui		ni tzahui		
210	tzahui [211] 3-Mono	quiropa nij tzahui 2-Perro	nitzahite					tzahuite		ni tzahui [211]		
229	quiona nij tzahuij 8-Agua	nij tzahui [230] 9-Perro	guiyo ni tzahi [228] 7-Conejo	nij tza [230]			guiona ni tzahui	quiyona ni tzahuite		yona [ni tzahui, 230]		
235	ni yelagoti 1-Aguila	nij yelagoti	ni lacoti	ni yelagoti				ni yelagoti		ni yecoti		
252	ni tzahui 5-Hierba	tzahuinij	ni tz[a]hi					nij tzahui		ni tzahui		
	Libro 17	Libro 20	Libro 19	Libro 21	Libro 23	Libros 24-26	Libro 31					
nitzahui	8							nij tzahui	8	nigatzahui	2	
nitzahui	11									yegobee	24	
nitzahui	28	q[ui]yonani tzahui	28	nitzahite	28		nij tzahui	28	guiyona nitzahui	28	nitzahui	28
				nitz hiite	30				tzahuite	30	ninaniti	43
									nijca tzahui	37		
nitizahui	48	nijtzahui	50				nij tzahui	48			nitzahui	48
nitzahui	54	quiropa nitzahui	54	nitzahi	54		nij zahui	54	nitzahui	54	catzahui	53
				nicolag titza	61		ni golag titza	61	nij colagtitza	61	nicalagtitza	61

				sa titza tzahi	63				satitza - tzahui	63	nizaatitza	63	
		nitzahui	68	nicolaba cona betao	68	ni tzahui	68		nij colaba gona b[e]t[a]o	68	ni golaba go na b[e]to	68	
								ni zahui	72				
nijquinalao hetogaca	73			ni q[ui]nalo eto caca	73			niquina lao yetogoca	73	nij q[ui]nalao etogaca	73	niguinalao etocaga	73
tzachinua	82			nitzahi	82			tzachinoa	82	tzachinohua	82	tzachinoa	82
				ni yeto tzahi	88			tzahui	88	nij eto tzahui	88	nitzahui	88
											ninaniti	91	
											nitzahui	99	
		tzahuinij	103										
		tzahuinij	106			nijtza	105				nitzahui	105	
											nitzahui	108	
nijyelagoti	112	nijyelagoti	112	ni yela goti	112			ni yela goti	112	nij yelagoti	112	niyelagoti	112
				ni yelago sag	116								
nijyelagoti	117	nijyelagoti	117	ni yelagoti cibehi yeba	117	niye lagotij	117	niye lagoti	117	ni yelagoti	117	niyelacoti	117
nijtzahui	128	nij tzahui	128	nitzahi	128			nitzahuij	128	nij tzahui	128	nizatitza	121
nitzahui	132	tzahuinij	132	nitzahite	132			nitzahui	132	ni tzahuite	132	niyelacona	132
				niye lagoti	134					ni yelagoti	134	catzahui	134
niyelagoti	145	nijyelagoti	145	niye logoti	145			niye lagoti	145	ni yelagoti	145		



nitzahui	152	nijtzahui	152	lagosobita	152			ni tzahui	152	lagosobidao	152	niyelagozag yelagona	152
niyelagoti	157	nijyelagoti	157	niye lagoti	157			niyelagoti	157	ni yelagoti	157	niyelacoti	157
				guiropa nitzahi	159					quiropani tzahui	158		
nijyelagoti	168	nijyelagoti	169	niye lagoti	168					ni yelagoti	168	niyegoti	168
				nitzahi	171					nitzahii	171		
		nijtzahui	172	nitzahi	172							niyelacona	172
nitzahui	184	nijtzahui	183					nitzahui	184				
				niye lagoti	185					ni yelagoti	185	niyelacoti	185
				nitzahi	190					nij tzahui	190	nitzahui	190
niyelagoti	197			niye lacoti	197					nij yelagoti	197	niyelacoti	197
				nitzahi	209	quiropa nitzahui	209			ni tzahui	209	nitzahui	209
tzahui	211	quiropa nijtzahui	210	nitzahite	210					tzahuite	210	nitzahui	211
nixozi xinani	214			nixoxi xinani	215			xoci xinani	214	ni xoci xinani	215		
quiona nij tzahuij	229	nijtzahui	230	guiyo nitzahi	228	nijtza	230	guiona nitzahui	229	quiyona nitzahuite	229	yona [nitzahui, 230]	229
niyelagoti	235	nijyelagoti	235	nilacoti	235	niye lagoti	235			ni yelagoti	235	niyecoti	235
nitzahui	252	tzahuinij	252	nitzhi	252							nitzahui	252
Libro 17		Libro 20		Libro 19		Libro 21		Libro 23		Libros 24-26		Libro 31	

Tabla 7.6 Demarcación de tzahui y yelagoti

### La cuenta de 365 xiàa

Mientras el sistema mántico se basa principalmente en la cuenta de 260, es obvio que la de 365, también tenía su influencia sobre la suerte. Es, por tanto, que 47 libros contienen un registro de los portadores del año, organizados en 4 listas de 13 años, lo que produce un ciclo de 52 años que representa el “siglo” mesoamericano:

yagxoo	yaghee	yagchina	yagcuia
yolaa/ yolala	yochina	yolobia	yoxoo
gueochina	yolobia	yoloxoo	gueolaa
lobia	laxoo	laa/ calaa	lachina
yooxoo	yolaa	yoochina	yolobia
cualaa	cuachina	cualobia	cuaxoo
bilachina	bilobia	bilaxoo	bilaa
nalobia	xoo	laa	lachina
yoloxoo	yolaa	yoochina	yolobia
bilaa/ laha	bilachina	bilobia	bilaxoo/ laxoo
lachina	lobia/ nalobia	laxoo	laa
nobia	benexoo	binee	benechina
yecexoo	quecee/ yecee	quecechina	quezobia

Tabla 7.7 El “siglo” zapoteco

Es importante observar que todos estos libros dan el nombre de *biyee* a esta cuenta de 365, mientras que en los documentos administrativos coloniales siempre refieren al año como *yza*. Sin embargo, Córdova (CV 30v) incluye a ambos: *yza* y *piyè*, para la entrada de “año” que sugiere

que en el contexto adivinatorio el periodo de 365 xiàa se llamaba *piyé* y en el contexto administrativo y en el de la vida cotidiana se refería a *yza*.

Los portadores son los que se conocen del sistema calendárico zapoteco: Xoo (movimiento), Ij<sup>213</sup> (viento), China (venado) y Pija (hierba), pero es interesante que los cólanij organizaron los piyé de 365 xiàa en grupos de 13. Esas “columnas” de 13 piyé se nombraban *yaga* o árbol, tronco:

*nij betapa yaga biyee* (Libro 24)

*nij be+ tapa yaga biyee*

REL CMP+ 4 árbol biye

*Aquí están los cuatro troncos del biyé.*<sup>214</sup>

*ni betapa yaga biye q[ue] xotao xози reo probansa biye* (Libro 19)

*ni be+ tapa yaga biye que xotao-xози= reo probansa biye*

REL CMP+ 4 árbol biye REL abuelo- padre= 1pl probanza viejo

*Aquí están los cuatro troncos del piyé de nuestros antepasados;*

*es la vieja probanza.*

*ni yçollao guibaba guitaa yaga biyee guitapa goçio* [Libro 85a]

*ni y+ çollao gui+ baba guitaa yaga biyee gui+ tapa goçio*

REL PL+ POT/comenzar POT+ ser.contado todo árbol piye POT+4 cocijo

*Aquí se comienza a contar todos los troncos del piyé, los cuatro Cocijo.*

<sup>213</sup> Recuerda que la partícula de conexión *-la* convierte el signo *ij* en *laa*.

<sup>214</sup> Tavárez (2010: 76) traduce esta frase como “Here are the four time counts”; claramente no considera el sustantivo *yaga*.

Por razones matemáticas hay, entonces, un tronco o árbol de Movimiento, uno de Viento, otro de Venado y, finalmente, otro de Hierba. A cualquier mesoamericanista esos árboles recuerdan a los de las cuatro direcciones cardinales, como fueron representados en la famosa primera página del Códice Fejérváry-Mayer (figura 7.20) o en las más complicadas páginas 49-53 (abajo) del Códice Borgia (figura 7.21). Sin embargo, hay una gran diferencia entre los árboles de esas páginas y los de los libros mánticos zapotecos. Mientras que los árboles zapotecos están asociados a los periodos de 13 ciclos de 365 xiàa, los del Grupo Borgia refieren a ciertas divisiones en la cuenta de 260 periodos. Esto quiere decir que el contexto de ambos grupos de árboles es totalmente distinto y, por tanto, no se puede equipararlos sin más evidencia argumental.<sup>215</sup>

En 19 de los libros que contienen referencias al piyé de 365 xiàa, también se encuentran anotaciones que indican lo que parecen ser verbos de movimiento asociados a ciertos xiàa. Éstas siempre antecede-

<sup>215</sup> Otro argumento podría ser que los 4 árboles zapotecos son como los que sostienen el cielo (López Austin, 1994: 19-21). Sin embargo, no hay ninguna evidencia de la existencia de tales árboles. Las fuentes citadas para sostener la idea de 4 árboles que apoyan el cielo son la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el *Chilam Balam de Chumayel* (2006) y la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa (Tozzer, 1941). En la primera fuente hay cuatro hombres y solamente dos árboles (*Historia de los mexicanos*, 2002: 34-37), en la segunda se levantaron 4 árboles en las cuatro direcciones, pero no hay indicación de que soporten el cielo, y en la tercera de Landa refiere a 4 Bacabs que mantienen el cielo (Tozzer, 1941: 135-136). En los Códices Borgia (49-53, arriba) y Vaticano B (19-23, arriba) se representan cuatro dioses cargando el cielo.

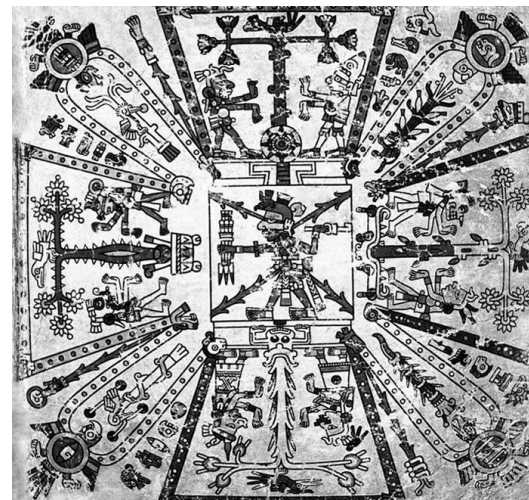


Figura 7.20 Los árboles en el Códice Fejérváry-Mayer (1)

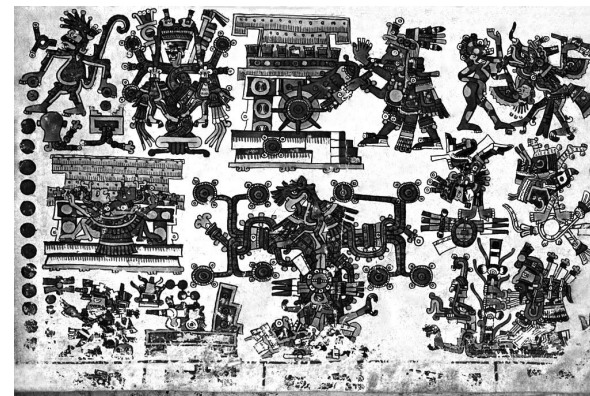


Figura 7.21 Los árboles en el Códice Borgia (49)

den los árboles. Aunque se observa variación, la secuencia más común es la siguiente:

1er tronco	2o tronco	3er tronco	4to tronco
yetaa bilaa yela yoholaba llea yolobia o yohochina	yelaa yolaa llea yochina yeta bilopa	yela yoolaa llea yolaa yeta bilala	yela yochina yeta bilaba o bilala

Tabla 7.8 Anotaciones asociadas a los troncos

Si, efectivamente, la primera parte de las glosas son verbos, trataría entonces de su forma potencial: *y-* o *ø*. Las raíces son un poco más difíciles, pero *etaa* parece ser “venir” o *idə* (B145), cuya forma potencial es *yidə*. La segunda raíz, *ela*, posiblemente es “llegar al lugar de origen del hablante” o *ela'*, cuya forma potencial es efectivamente *yela'* (B118). Finalmente, *llea* sería la forma potencial (*la'*) de “llegar al lugar que no es el origen del hablante” o *la'* (B149). Si este análisis es correcto, no se entiende el movimiento ni la secuencia que marcan las distancias entre los xiàa. Se supone que está dentro del piyé de 365 xiàa, pero ni si quiera esto es seguro. Aunque existen problemas con identificar específicamente algunos xiàa, las variantes tampoco dan luz a una identificación del logaritmo de la secuencia:

1er tronco	2o tronco	3er tronco	4to tronco
7/10-Viento/Caña [202/62/163/153] <sup>216</sup>	2/5/9-Viento [2, 122, 22], 5/9-Caña [213, 113], 5-Flor [200]	2/5/9-Viento [2, 122, 22], 5/9-Caña [213, 113], 5-Flor [200]	2/5/9-Venado [67, 187, 87]
2/3/5/9-Conejo [28/68/148/48]	2/5/9-Venado [67, 187, 87]	2/5/9-Viento [2, 122, 22], 5/9-Caña [213, 113], 5-Flor [200]	10-Conejo [88] o 7/10-Casa [163, 23], 7/10-Zopilote [176, 36]
2/3/5/9-Caña [132, 172, 252, 152] o 2/5/9-Venado [67, 187, 87]	7/10-Pedernal [228, 88]	7/10-Casa [163, 23], 7/10-Zopilote [176, 36]	

Tabla 7.9 Xiàa relacionados con los troncos

Mientras que no se puede identificar el logaritmo de la secuencia, hay un segundo grupo de anotaciones que se entiende mejor. En sólo 3 libros (47, 49, 55) los cólanij han apuntado información que se parece mucho a las anotaciones anteriores; en este caso no hay ningún problema con la identificación de la secuencia.

<sup>216</sup> Estos números indican la posición en la cuenta de 260.

<i>Libro 47, 1er tronco</i>	<i>2o tronco</i>	<i>3er tronco</i>	<i>4to tronco</i>
yeladao yahlab [VIII-5]	yeladao yahlaha [XIII-5]	yeladao yolopa [XVIII-5]	yeladao yaalaalla [III-5]
yeladao cualagniza [IX-6]	yeladao cualaachii [XIV-6]	yeladao cualapag [XIX-6]	yeladao cualachii [IV-6]
yeladao biladelah [X-7]	yeladao bilina [XV-7]	yeladao billaaloo [XX-7]	yeladao bilazehe [V-7]
yeladao nalaa [XI-8]	yeladao nalao [XVI-8]	yeladao chila [I-8]	yeladao yalana [VI-8]
leh yohlobia [XII-9]	leha yahlahoh [XVII-9]	leha yahlaa [II-9]	leha yochiina [VII-9]
yeta bilaa [XIII-10]	yeta bilopah [XVIII-10]	[yeta bilala] [III-10]	yeta bilaba [VIII-10]
yeta lachii [XIV-11]	yeta lapag [XIX-11]	yeta lachii [IV-11]	yeta lagniza [IX-11]
yeta benonhuina [XV-12]	yeta benelao [XX-12]	yeta benezehe [V-12]	yeta benetelah [X-12]
yeta ychiino yezelao [XVI-13]	yeta ichiino yechila [I-13]	ychiino yezezehe [VI-13]	yeta yezellao [XI-13]

Tabla 7.10 Los 9 xiàa antes del inicio del tronco

Inmediatamente quedan claras las similitudes con las listas anteriores. Se trata de los mismos verbos, seguidos por un xiàa de la cuenta de 260. En este caso a la raíz *-ela* se le ha añadido *-dao* que expresa que algo es grande o sagrado, pero también puede indicar que se hace algo

con admiración.<sup>217</sup> Otro elemento nuevo es *ychiino*, con el enigmático prefijo *y-* seguido por el número “13,” que tiene sentido por estar relacionado con el xiàa decimotercero.

Las cuatro listas indican cuatro periodos de nueve días, divididos en periodos más pequeños de cinco y cuatro xiàa, respectivamente. Todos terminan en el xiàa que precede el primer xiàa del tronco siguiente.<sup>218</sup> Quiero decir, la primera lista termina con 13-Zopilote que es el xiàa anterior a 1-Movimiento, el xiàa que inicia el año del primer tronco. Asimismo, la segunda lista termina con 13-Lagarto, que precede el xiàa 1-Viento, que es el portador que encabeza el segundo tronco. Esta lógica explica por qué estas listas fueron escritas arriba de los troncos, ya que representan periodos anteriores al inicio de la nueva cuenta de 356 xiàa.

En cuanto a la función de los periodos de 9 xiàa se puede referir a los testimonios que acompañan los libros mánticos, que describen varios rituales relacionados con el nuevo año. Obviamente, en este caso se trata del nuevo año cristiano que inicia el primer día de enero, pero los rituales relacionados claramente tienen su origen en los que se hicieron para el inicio del piyé zapoteco:

[...] solo la costumbre de hazer sacrificios de comun tres beses al año, la una al tiempo de tomar las varas los offizia[le]s de repu[bli]ca nuebam[en]te electos p[or] el Mes de Henero, la otra al tiempo de sembrar

<sup>217</sup> Ejemplos son: *t+òna-tào=ya* o “oir algo con admiración” (CV 288v) o *tì+nñaa-tào=ya* o “Admirarse como en éxtasis” (CV 10r).

<sup>218</sup> Sebastián van Doesburg, comunicación personal, 21 de noviembre de 2015.



p[or] fin de febrero y la otra al tiempo de sasonar y hazer la fiesta titular p[or] el Mes de Agosto, que de bienes de la comu[nida]d, se costean, comprando en cada ocasion tres o quatro guaxolotes los quales, en la casa del nuevo gov[ernad]or, deguellan y ofrezan a el serro de Sempualtepe-q[ue] a q[ui]e[n] han tenido ellos y sus antepasados p[or] Dios y en donde hasta el tiempo de las diligencias hechas p[or] d[ic]ho fr[ay] Mig[ue]l se iban a ofrezar q[uan]do avia enferm[eda]d no llobia o abia otra alguna ness[ecida]d que el mismo que ha salido electo gov[ernad]or en cada año deguella d[ic]hos gallos diziendo unas palabras de venerasion en obsequio de d[ic]ho serro a q[ui]e[n] tambien expressam[en]te ofresen d[ic]ho sacrificio: Y que la sangre de d[ic]hos gallos degollados la recogen en un plato o tiesto, y la hechan en la lumbr[e] p[or] no verterla en otra p[ar]te y que cosidos y sasonados a su usansa los comen todos los del pueblo con unos tamales de frijol; Y que antes de hazer el sacrificio aiunan de dia de tal suerte que solam[en]te hazen una comida y de noche se abstienen de sus mugeres en los sacrificios de las baras nueve dias, en los de las siembras tres, y en los de el tiempo de la sazón de sus milpas seis; Y q[ue] despues de todo lo dicho ban a ensender candelas en la Yg[lesi]a y quemar copale: y que para hazer lo d[ic]ho señalan los dias los que son m[ae]stros que los sacrificios del comun p[ar]a las siembras y los q[ue] se hazen al tiempo de sasonar se hazen en casa del Alcalde y todos los natura[le]s obserban lo dicho; q[ue] han creido que de hazer lo dicho les han de venir los buenos susessos y que el d[ic]ho serro es capaz de hazerles bien y mal: (AGI México 882, ff. 815r-v).

Esta cita describe perfectamente bien un ritual que se hizo antes, cuando las autoridades tomaron posesión en el cabildo. Hay otros ejemplos en que el periodo de abstención y rituales duraba 7 días,

pero posiblemente esa diferencia con los 9 xiàa registrados en los libros zapotecos fue causada por la introducción de la semana europea. Sin embargo, lo que no cambió fue la naturaleza pública de este periodo. Como se ha dicho anteriormente, la cuenta de 365 xiàa tenía una función pública, mientras que la cuenta de 260 era más bien para el uso personal o privado. El testimonio citado habla sobre una ceremonia en que toda la comunidad participaba, lo que confirma ese uso público.

En diez libros se relacionan los troncos con los puntos cardinales y el centro.<sup>219</sup> Que realmente trata de troncos está evidenciado por la introducción de las anotaciones del libro 82, que dice: *niti betapa yaga biye* o “estos cuatro árboles del biye.” Después siguen 4 breves frases que comienzan con el nombre del primer piyé que encabeza el respectivo tronco: *yagxoo* (1-Movimiento), *yagguee* (1-Viento), *yagchina* (1-Venado) y *yagcuia* (1-Hierba). A estos sigue el verbo auxiliar ir en su forma perfectiva, *y+ag* o *y+eag* (*chej*, B117), y la forma estativa del verbo estar, *çoo* o *tzoo* (*chzo*, B228). Las frases terminan con los terminos para las direcciones:<sup>220</sup>

<sup>219</sup> Libros 18, 42, 47, 49, 82, 88, 89, 90, 95, 97. No todos los libros contienen anotaciones extensas. Así, el libro 88 solamente muestra una anotación en el primer tronco. Véase Tavárez (2008: 43-45) para una breve explicación de estos periodos.

<sup>220</sup> Hay muy poca variación en este esquema. Sólo el libro 82 muestra otro patrón, pues parece utilizar la forma transitiva de la raíz *çoo* (*chzo*, B228) pero sin proporcionar el sujeto. La diferencia entre las formas transitivas y intransitivas se expresa en sus aspectos. Además, la primera parte de las direcciones, *zo-*, lo escribe como *co-*.



*biyee yagxoo yagçoo zoçila*

*biyee yag-xoo y+ ag- çoo zo- çila*  
*piye 1- movimiento PRF+ ir- EST/estar región- principiado.ser*  
*El piyé 1-Movimiento va a estar en el este.*

*biyee yagguee bitaçoo rohua yeag yetzelao*

*biyee yag-guee b+ ita- çoo rohua y+ eag yetzelao*  
*piye 1- viento CMP+ venir- EST/estar boca POT+ ir mundo*  
*El piyé 1-Viento viene a estar donde va al mundo.*

*biyee yagchina yagçoozotzee*

*biyee yag- china y+ ag- çoo zo- tzee*  
*piye 1- venado PRF+ ir- EST/estar región- anochecido.ser*  
*El piyé 1-Venado va a estar en el oeste.*

*biyee yagcuia yagçoo zothola cahui leo*

*biyee yag-cuia y+ ag- çoo zo- thola cahuileo*  
*piye 1- hierba PRF+ ir- EST/estar región-escurecido.ser escurecido.ser*  
*El piyé 1-Hierba va a estar en el norte y el sur.*

Si se comparan las anotaciones se puede concluir que el primer tronco, el de Movimiento, está asociado al este, mientras el cuarto, el de Hierba, se relaciona con ambos el norte y el sur. Los troncos de Viento y Venado alternan entre el centro (el mundo) y el oeste.

Estas relaciones entre los puntos cardinales y los portadores del año son relativamente difíciles de evaluar, ya que existe poco material para compararlas. El glosista del Códice Tudela (77v-78r, 97r, 104r, 111r, 118r) indica que cada año estaba asociado a un árbol y los árboles, a su vez, tenían una relación con las direcciones. Así, Caña está relacionado con el oriente, Pedernal con el norte, Casa con el Poniente y Conejo con el sur. Los portadores del año en el Códice Borgia (49-52, arriba) tienen la misma relación. Sin embargo, uno se puede preguntar si por las asociaciones expresadas en esas fuentes, el portador Xoo o Movimiento, que tiene una asociación con el oriente, es equiparable al portador Caña, que tiene la misma. Por los pocos datos a nuestra disposición, por ahora parece mejor no hacerlo.

Finalmente, en 3 libros (24, 31, 32), terminando los troncos, se escribió un texto:

*nij betapa yaga biyee betza chinohua lani*

*nij be+ tapa yaga biyee be+ tza chino- hua- lani*  
*REL CMP+ 4 arbol biye CMP+ tener 13- AD7- periodo*  
*Aquí estan los cuatro troncos del piyé que tienen trecenas.*

*probansa que xози xo dao reho nero cati co (cua) coyepi*

*probansa que xози- xodao reho nero cati co+ cua co+ yepi*  
*probanza POS padre- abuelo 1pl primero cuando CMP+ ser CMP+ subir<sup>221</sup>*  
*la probanza de nuestros antepasados. Primero fue cuando subió.*

<sup>221</sup> *Chep*, B122.

*gobitza cogeleo gotaniçadao* [Libro 24]  
*gobitza co+ ge leo go+ ta niça- dao*  
*sol CMP+ fundarse<sup>222</sup> tierra CMP+ poner<sup>223</sup> agua- grande*  
*el sol, se fundó la tierra, se puso el agua grande.*

En este texto se relaciona el ciclo de 52 cuentas de 365 xiàa, o sea el *xiuhmolpilli* en náhuatl, el siglo mesoamericano, con el inicio del tiempo. Generalmente, en los documentos pictóricos, el inicio del *xiuhmolpilli* está representado por la ceremonia del Fuego Nuevo. Cronológicamente, y según las fuentes tenochcas, se apagaban todos los fuegos en el señorío a finales de 52 cuentas de 365 y, al salir el sol el siguiente día, se hacía un fuego que representaba la primera salida del sol. En las fuentes oaxaqueñas no existe ninguna representación de esta ceremonia como inicio de este ciclo cronológico, sino que es utilizada para indicar un nuevo tiempo simbólico. Es decir, en Oaxaca un Fuego Nuevo representaba el inicio del mundo o el inicio de un linaje de gobernantes. Entonces, la íntima relación entre los 4 troncos

<sup>222</sup> *Chxe*, compl. *gwxe*, B201. Esta ocurrencia de <g> para el fricativo sonoro /ʒ/ es un clásico de la filología hispana (Martinet, 1955). Lo que es fascinante en este caso es su apariencia tardía, a finales del siglo XVII, mientras su uso en el castellano y lenguas indígenas generalmente terminó a finales del siglo XVI. Sería un ejemplo de una fosilización en los documentos zapotecos de la Sierra Norte. No solamente lo encontramos en este libro 24, sino también en los libros 31 y 32 en un contexto casi idéntico. Otro ejemplo del mismo uso de <g> en el siglo XVII se encuentra en el título de San Bartolomé Lachixova (AGN, Tierras 812, Exp. 2, ff. 28r-30r) que contiene *riquixoghe* para “declarar” o *chyixjue’è*.

<sup>223</sup> Poner cosas anchas o llanas o largas, *tàaya, còtaya* (CV 319v).

y el inicio del mundo continuaba desde tiempos prehispánicos hasta el siglo XVIII cuando los cólanij la registraban en los libros mánticos.<sup>224</sup>

Otros dos libros (31, 32) elaboran aún más el texto, pero también proporcionan un cambio radical:<sup>225</sup>

*nigaa betapa yaga biye betzea chinohua lani gue*  
*nigaa be+ tapa yaga biye be+ tzea chino-hua- lani gue*  
*aquí CMP+ 4 árbol biye CMP+ tener<sup>226</sup> 13- ADʒ- periodo POS*  
*Aquí están los cuatro troncos del biyé que tienen treceñas de*

*xotao xocireho probaza biexo gati goca goxoguiga*  
*xotao- xoci= reho probaza biexo gati go+ ca go+ xogui- ga*  
*abuelo- padre=ʔpl probanza viejo cuando CMP+ ser CMP+ destruir<sup>227</sup>-EMF*  
*nuestros antepasados; la vieja probanza. Fue cuando se destruyó*

*biye cota nizatao cana coca goge<sup>228</sup>*  
*biye co+ ta niza- tao cana co+ ca go+ ge*  
*biye CMP+ poner agua- grande en.aquel.entonces CMP+ ser CMP+ fundarse*  
*el biyé. Se puso el agua grande. Fue cuando se fundó,*

<sup>224</sup> En el Códice Borbónico 21-22 el *xiuhmolpilli* también está relacionado con el inicio del tiempo a través de la representación de los inventores del tonalpoualli, Cipactonal y Oxomoco, con los primeros dos troncos y de los fundadores y destructores de los soles mesoamericanos, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, con el tercer y cuarto tronco.

<sup>225</sup> Para una traducción alternativa, véase Farriss (2014: 163-164) y Tavárez (2008: 43, 44).

<sup>226</sup> B204, *chžaʷ*, tener.

<sup>227</sup> CV 135v, Destruyir yermando, *tizòhuia, coxo*.

<sup>228</sup> El escribano del libro 32 anotó *coque* aquí, que parece ser un error.

*gocila yetzelao xotiola xocahui*

go+ cila yetze- laoo xo- tiola xo- cahui

CMP+ comenzar pueblo- tierra región- oscurecido.ser región-oscurecido.ser  
 amaneció<sup>229</sup> el mundo, en el norte, el sur.

*xozila xotze gati goca goyepi*

xo- zila xo- tze gati go+ ca go+ yepi

región- amanecer región- anochecer cuando CMP+ ser CMP+ subir  
 el oriente y el poniente. Fue cuando subió

*gobitza goge yetzelao (Libro 31)*

gobitza go+ ge yetze- laoo

sol CMP+ fundarse pueblo- tierra

el sol, se fundó el mundo

La introducción es idéntica a la del texto previo, mientras que la parte sobre el inicio de mundo es muchísimo más elaborada y similar a los textos alfabéticos como reflejos de la rica tradición oral. La gran diferencia está en “Fue cuando se destruyó el piyé.” Esta frase cambia dramáticamente el significado de todo el texto, porque parece indicar

<sup>229</sup> La traducción está basada en el verbo *ti+cilla=ya* o “princiadas.ser.assi [dar principio a todas las cosas]” (CV 328r). Que es la raíz de *tecilla* o la mañana (CV 257v) y *gocilla* para el oeste, como lugar donde comienza el día (CV 243v).

que había un fin del piyé, de la probanza de los antepasados.<sup>230</sup> Y que después de ese fin, se inició el mundo. Si esta interpretación es correcta, entonces parece que el autor se refiere a la refundación del mundo después de la llegada de los españoles. O sea, se trata de la fundación del mundo cristiano en Mesoamérica, pero en términos de la fundación del mundo prehispánico.

La fundación del mundo cristiano es un tema muy común en los llamados “Títulos Primordiales” que fueron producidos en el mismo tiempo que los libros mánticos (Oudijk y Romero Frizzi, 2003). Después de casi 200 años de intercambio cultural es normal encontrar elementos cristianos en expresiones culturales indígenas. Más aún, es muy probable que los mismos autores de los libros mánticos y los títulos no consideraran ajenos a su propia cultura muchos de los aspectos cristianos que nosotros, como historiadores, estimamos “influencias europeas.” El análisis del legajo México 882 demuestra que la oposición entre lo indígena y lo español o europeo no era tan radical, sino que se mezclaba fluidamente. Para muchas de las peticiones se rogaba a una

<sup>230</sup> Todo el significado de esta frase se base en la traducción de la raíz *xogui* como la forma completiva de *zohui* o “destruir.” En sí, la raíz *xohui* o “recibido.ser” (CV 345r) parece más apropiada para este contexto, pero su forma completiva lleva el prefijo *pi-*. Otra posibilidad sería la raíz *zobi*, cuya forma completiva es *coxobi*, relacionada con frotar una cosa sobre otra, como en “afilarse” o “bruñir.” Sin embargo, su significado en el texto es impreciso. También he considerado que podría ser *coxo-quij*, o “humo [de fuego]” (CV 223v) como una posible referencia al Fuego Nuevo, pero otra vez no ofrece una traducción satisfactoria dentro el texto.

divinidad zapoteca o mixe y, a la vez, se quemaba velas en el altar de un santo. Sin duda, la supervivencia de rituales con aspectos no-católicos en la Sierra Norte, también era debido al relativo aislamiento de la misma región. Pero esto no quiere decir que los pueblos no supieran lo que no se podía mostrar a los religiosos o a otros españoles.

### *Los apéndices*<sup>231</sup>

Los libros mánticos no sólo incluyen representaciones de los piyé de 260 y 365 xiàa, sino que en 19 libros también plasman ciertos esquemas y dibujos. Estos últimos forman parte de la segunda fase del ritual mántico. Mientras en la primera fase el cólanij consultaba el piyé para determinar las potenciales fuerzas que regían sobre cierto xiàa o periodo en correspondencia a la solicitud del consultante, en la segunda fase había que determinar cuál remedio tenía que aplicar. Para la determinación existía una serie de acciones desde echar granos de maíz hasta contar frijoles (véase Tedlock, 1982: 132-147). Al parecer, que los apéndices corresponden a esta segunda fase e indican ciertos patrones o esquemas, formados por granos de maíz, para ser contados por el cólanij.

En los libros solamente vemos los esquemas que fueron utilizados por el especialista durante la consulta. Sin embargo, es muy probable que gran parte de la práctica nosea visible, porque los libros no son explicativos. La única manera de reconstruir el uso de los esquemas es a través

<sup>231</sup> El uso de este término no quiere sugerir que esta parte de los libros mánticos sea menos importante, simplemente hace referencia a su posición en la parte final de los libros.

de analogías con la práctica adivinatoria actual. Por ejemplo, Barbara Tedlock, en su estudio de la mántica quiché, indica que “la sangre del especialista habla” mientras que está contando.<sup>232</sup> Si algo similar estaba involucrado en el ritual mántico zapoteco del siglo XVII, no podemos recuperar esta parte, pero sí entender el uso de los patrones.

### *El esquema de las casas*

Uno de los esquemas más claros en su estructura es el que corresponde a la división del piyé de 260 xiàa entre los 3 niveles cosmológicos. En la parte analítica de las divisiones de las trecenas, vimos que muchas contenían anotaciones sobre el movimiento del piyé por las casas de la tierra, del cielo y del inframundo. Es precisamente esa división la que se encuentra representada en 5 libros (11, 37 [2x], 94, 97). El ejemplo más claro es el del libro 11 (figura 7.22).<sup>233</sup>

En los 3 niveles el cólanij indicó que se trata de las 3 casas mencionadas y en cada una hay 5 círculos que representan un xiàa cada uno. En el sexto xiàa e sale del nivel cosmológico y durante los siguientes xiàa viaja hasta el próximo nivel. Esta división de las trecenas hemos

<sup>232</sup> Véase también la breve descripción de Fabrega y Silver (1973: 147-156) sobre la sangre en el contexto de la curación.

<sup>233</sup> Tavárez (2008: 41-45) ha descrito este esquema como “Una de las más detalladas representaciones gráficas del cosmos zapoteco colonial”, una opinión que no comparto como se verá más abajo.

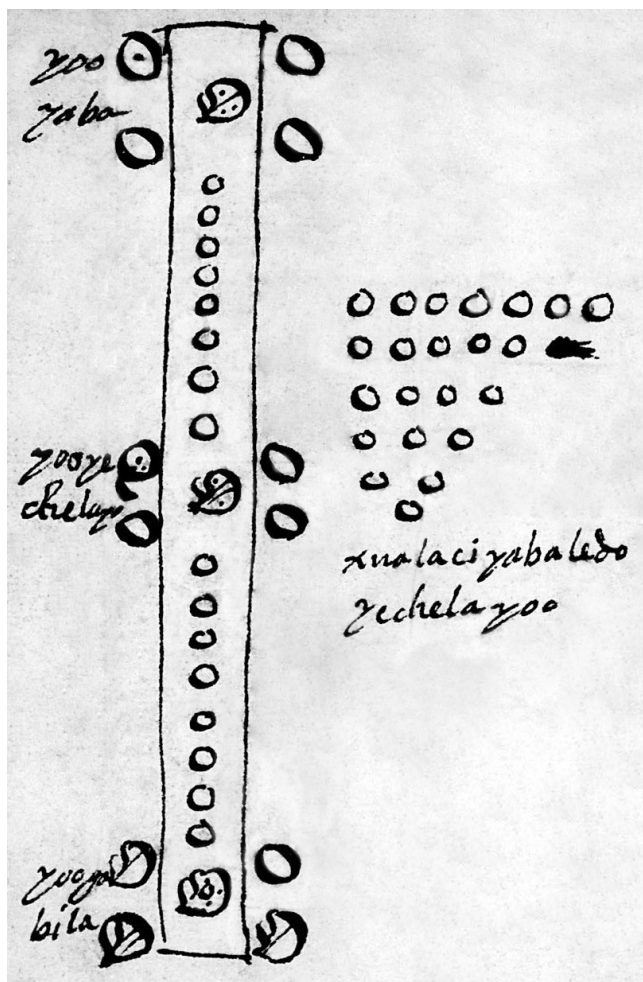


Figura 7.22 Esquema de las casas del cosmos (libro 11)

discutido antes, porque es la de 5 y 8 xiàa.<sup>234</sup> Seis de los siete libros contenían esta división, indicando un movimiento entre los 3 niveles cosmológicos. Entonces, estos esquemas son representaciones gráficas, o tablas compuestas (Boone, 2007: 75-78), de lo que estos 7 libros indican de forma alfabética. Los esquemas de los libros 37, 94 y 97 son aún más rudimentarios (figura 7.23).

Mientras que los dos últimos todavía cuentan con las glosas indicando los niveles, el esquema del libro 37 solamente plasma los círculos. Para un especialista esto no era un problema, porque con su conocimiento completaba toda la información faltante.

Los esquemas de los libros 11 y 94 contienen además otra cuenta. En el caso del último se trata de 2 series de 7 puntos que suben y bajan, asociadas a la casa de la tierra y a la del inframundo. Lamentablemente, no hay más información sobre su función. Sin embargo, el esquema del libro 11 contiene una segunda cuenta con un texto abajo: *xua laci yaba ledo yechelayoo*. La primera palabra ocurre con mucha frecuencia en los apéndices, aunque con algunas variantes (*xoa*, *xohua*, *xohoa*). Hay dos traducciones comunes para esta palabra. La primera es como la forma estativa o potencial del verbo estar o *chxoa* (B205), pero no es muy productiva porque el con-

<sup>234</sup> Tavárez (2008: 43; 2012: 350) se equivocó cuando contó 9 niveles entre las casas del mundo, el cielo y el inframundo, cuando claramente hay 8. Es probable que se dejó influenciar por el modelo del cosmos nahua representado en el Códice Vaticano A, ff. 1v-2r (Anders y Jansen, 1996) y particularmente promovido por Alfredo López Austin (1996: I: 61-68). Sobre el tema del cosmos nahua, véase también Nielsen y Sellner Reunert (2009, 2015), Díaz Álvarez (2015) y Oudijk (en prensa).



texto sugiere una función como sustantivo. La segunda opción es traducir *xua* como maíz o *xoa'* (B359). Esta opción sugiere que los esquemas sean representaciones de patrones formados por granos de maíz que el cólanij ponía sobre una mesa para ser contados. La traducción de *xua* como grano de maíz produce el siguiente resultado:

*xua laci yaba ledo yechelayoo*

*xua laci yaba ledo yeche- layoo*

*maíz delgado cielo todo pueblo- tierra*

*Los maíces delgados<sup>235</sup> del cielo y todo el mundo.<sup>236</sup>*

Parece probable que el texto refiere a todo el esquema y no sólo a la segunda cuenta de 23 círculos. Este “título” del esquema tiene mucho sentido, porque trata precisamente de los dos temas mencionados. Lamentablemente no se sabe para qué tipo de solicitud el cólanij consultaba este esquema.

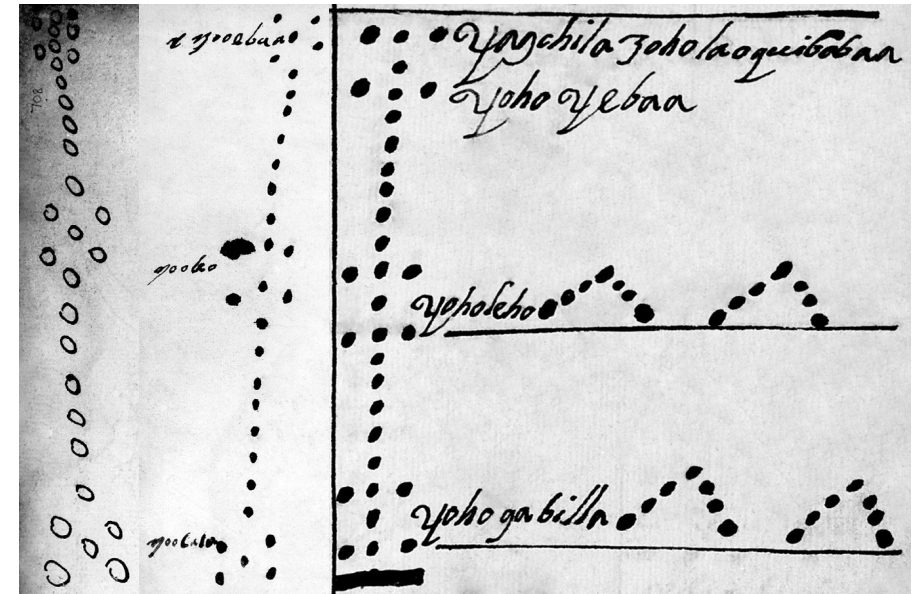


Figura 7.23 Esquemas de las casas de cosmos (libros 37, 94, 97)

<sup>235</sup> Es el maíz que sale hacia la punta de las mazorcas (Zaira Hipólito López, comunicación personal).

<sup>236</sup> Tavárez (2011: 198; 2012: 350-352) sugiere una traducción muy diferente: “Los señores del turno del Cielo, terminan en la Tierra”. El significado de esta frase parece oscuro, pero el autor basa su traducción en la idea de que *xua* es lo mismo que *xoana* (señor), *laci* es un cognado del actual *laz* o “turno” (B284) y que *ledo* es una forma de la raíz verbal *edo* (acabarse, B113). Para mí el cognado *xua* y *xoa'* para maíz es menos forzado y, además, existe la práctica de contar maíces en la adivinación mesoamericana. Entonces, *laci* se convierte en un adjetivo *las/ láce* o “delgado” (B282, CV 116r) y otras cosas hechas pequeñas (El cognado colonial de *laz*, “turno” o “parte” es *laça* o “vez”; CV 424v). Finalmente, aún hoy en día *ledo* quiere decir “todo” (B289, 520).

David Tavárez (2011: 196-198; 2012: 350-354) interpretó estos patrones de granos de maíz como representaciones del “universo como una estructura de nueve niveles encima de la superficie de la tierra y nueve niveles bajo ella” y, con ello, los libros mánticos serían una representación del “continuum espacio-temporal en el que la estructura del tiempo estaba estrechamente relacionada con el espacio cosmológico”. Sin embargo, a mi manera de ver los libros, no hay nada de tiempo, ni de cosmología. Los *xiaa* de la cuenta de 260 pueden colap-



sar sobre la cuenta de los 365 días y tener los mismos nombres, pero su función no es medir el tiempo, sino indicar el valor adivinatorio de cada xiàa o cadena de xiàa. La determinación de este valor tenía como consecuencia una manifestación en el tiempo y en el espacio en forma de un ritual, llevado a cabo en cierto momento y en cierto lugar. Pero no podemos confundir uno con el otro; uno es la acción mántica y el otro es la respuesta que esta acción tiene en el mundo.

Asimismo, el esquema de las casas no tiene nada que ver con el “espacio cosmológico” más que, en el cosmos zapoteco, se consideraba la existencia de la tierra, el cielo y el inframundo. No hay ninguna razón para suponer que había 9 niveles arriba y abajo de la tierra, porque el esquema es simplemente una representación gráfica de la división de la trecena en 5 y 8 xiàa y sus asociaciones mánticas con los niveles del cosmos y los movimientos entre estos.

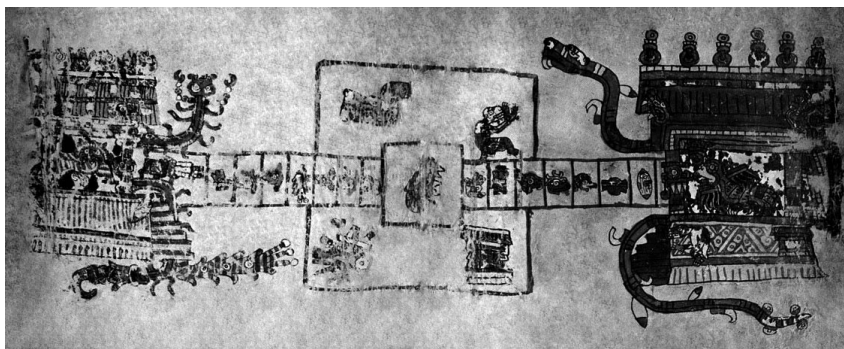


Figura 7.24 Esquema de las casas del cosmos en el Códice Vaticano B (15-16)

En el Códice Vaticano B, láms. 15-16, encontramos una confirmación del esquema en el contexto mántico (figura 7.24). Al lado izquierdo hay un templo de la muerte hecho de huesos, corazones y calaveras, con estrellas de la noche y cuchillos en el techo y un buho adentro. De su escalera sale sangre, mientras un ciempiés envuelve el templo. Todos son símbolos relacionados con el inframundo y la muerte. Al lado derecho hay otro templo, con joyas en el techo, un papagayo adentro y una serpiente con estrellas, cuchillos y uñas envolviéndolo. La riqueza de este segundo templo contrasta fuertemente con el aspecto mortuario del primero. Ahora bien, ambos templos están conectados a través de una serie de signos, cuyo orden se ha entendido solamente de forma parcial (Anders y Jansen, 1993: 199-203). Se comienza a contar con el signo de lagarto en el centro para después ir a la esquina izquierda inferior donde encontramos el signo viento, el siguiente en la serie. De allí continúa en forma de reloj: casa, lagartija y serpiente. Ahora se dirige hacia el templo de la muerte a través de los siguientes 8 signos, comenzando con muerte y terminando con caña, justo en la puerta del templo. Así llegamos a una división de una trecena en 5 y 8 xiàa.<sup>237</sup>

El siguiente paso comienza con el glifo de jaguar, enfrente del búho. No puede estar en el centro precisamente por el posicionamiento del pájaro. Después del signo jaguar sigue el del águila que se encuentra en el techo, en la esquina derecha superior del cuarto. Luego, una

<sup>237</sup> Es interesante notar que Anders y Jansen (1993: 203) cometieron el mismo error que Tavárez (2008: 43; 2012: 350) en contar 9 signos entre el cuadro en el centro y el templo de la muerte.

vez más, se sigue en forma de reloj: en la esquina izquierda superior aún se puede distinguir la cabeza de un zopilote, en la esquina inferior izquierda el signo de movimiento y, finalmente, el de pedernal en la última esquina. Entonces, tenemos 5 signos como en el centro del esquema. Para el regreso a ese centro tenemos que ignorar los signos que fueron dibujados como parte de la primera vuelta, e imaginarnos los signos que siguen al de pedernal. Los 8 siguientes son: lluvia, flor, lagarto, viento, casa, lagartija, serpiente y muerte, para completar otra vez una división de la (segunda) trecena en 5 y 8 xiàa.

Terminada la segunda trecena, simplemente continuamos la cuenta de los 5 siguientes xiàa, ignorando los signos dibujados en el códice: venado, conejo, agua, perro y mono. Llegado a este punto, nos dirigimos hacia el templo de riqueza con el siguiente signo, que es hierba. Observamos que, efectivamente, este signo está dibujado como primer signo en la serie de ocho que va hacia el templo: hierba, caña, jaguar, águila, zopilote, movimiento, pedernal y lluvia. Con ello terminamos la tercera trecena. Obviamente, en el templo de la riqueza contamos en la misma forma que en el de la muerte: flor, que está justo arriba del pico del arará, para seguir con lagarto, en la esquina izquierda superior, viento, casa y lagartija, y después el reloj. Así se puede contar por toda la cuenta de 260, yendo del centro al templo de la muerte, regresando al centro, para ir al templo de riqueza. Si ahora tornamos las 2 láminas del códice y las ponemos al lado del esquema de los libros zapotecos, entendemos aún mejor lo que está pasando:

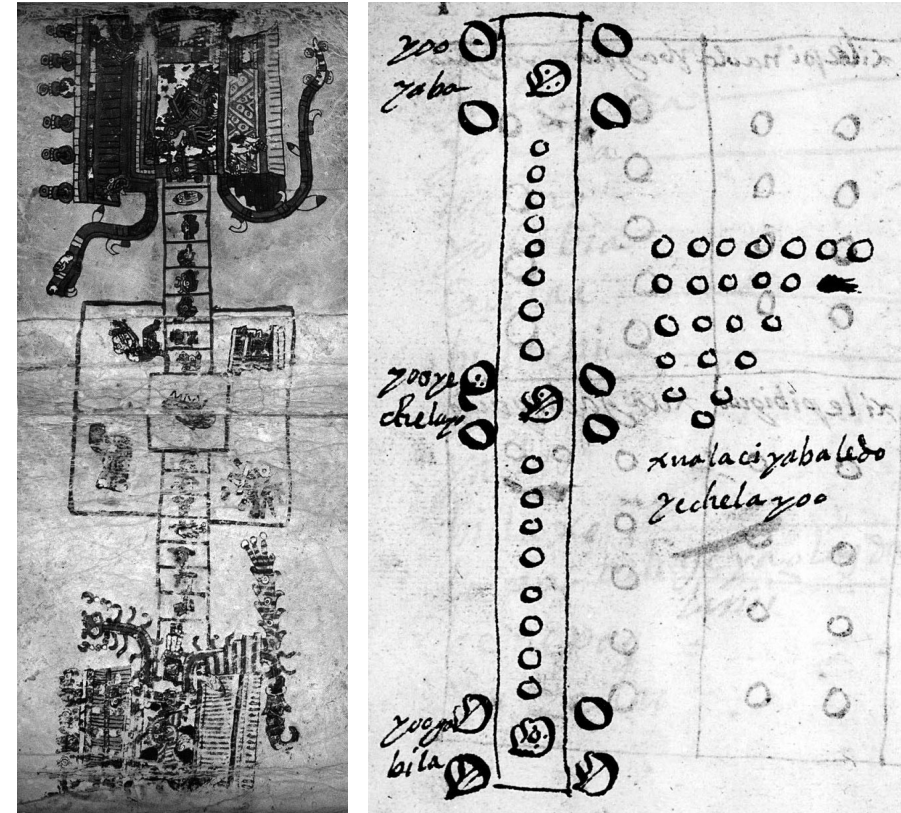


Figura 7.25 Comparación de esquemas del Códice Vaticano B y libro 11

Entonces, *yoo yaba*, la casa del cielo, es el templo de riqueza, mientras *yoo gabila*, la casa del inframundo, es el templo de la muerte. Los cinco signos en el centro representan, por tanto, *yoo yechelayo*, la casa de la tierra/



mundo. Ambas representaciones son esquemas para contar las trecenas divididas en 5 y 8 xiàa, pasando por el cielo, la tierra y el inframundo.

### *El esquema de la milpa*

Hay otra serie de esquemas que incluye algunos libros que claramente fueron escritos por el mismo cólanij o copiado de uno de estos (libros 5, 6, 62, 66)<sup>238</sup> y una variación al mismo tema (libro 72). Es importante notar que los libros 5 y 6 fueron escritos por el mismo cólanij, mientras el libro 62 es muy similar, pero con ciertas variaciones. Parece muy probable que son documentos que fueron copiados uno del otro o de otro libro desconocido. El libro 66 es más similar en su contenido al libro 62, pero claramente fue hecho por otro escribano.

El esquema ocupa una página y tiene 5 círculos en la parte inferior, separados de los demás por una línea horizontal. Después hay una fila vertical de 7 u 8 círculos, seguido por otra fila horizontal de 5. Finalmente, otra fila vertical de 7 círculos y una fila horizontal de 5. En su alrededor hay 4 grupos de 13 círculos y en la parte inferior, a los dos lados de la figura principal, grupos de líneas y la palabra *bijee*. En la parte superior, y en libros 5 y 6, separados por marcos, otra vez dos grupos de líneas con la palabra *bijee*.

Aunque la estructura del esquema central parece muy similar al del esquema anterior, hay una diferencia importante: la distancia del nivel

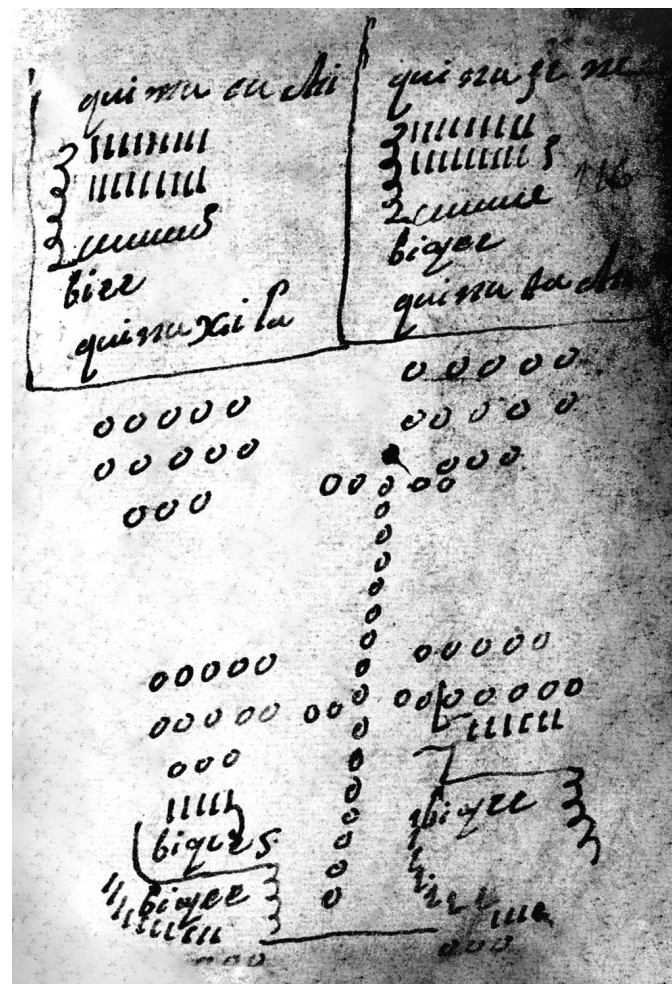


Figura 7.26 Esquema de la milpa (libro 5)

<sup>238</sup> Hay unas variaciones entre los esquemas que parecen deberse a errores.

medio al nivel es solamente 7 xiàa.<sup>239</sup> Siempre es peligroso caer en un tipo de numerología en estos casos, pero parece ser posible que se trata de un error que después fue copiado en los otros libros. La razón para pensar que es un error es que 7 xiàa en este contexto simplemente no tienen sentido. La lógica hace pensar que deben ser 8 xiàa, formando así otra vez la división de la cuenta de 260 entre los 3 niveles cosmológicos. Alrededor de este esquema central hay 4 grupos de 13 círculos que serían entonces trecenas que forman un subciclo de 52 xiàa.

En las partes inferior y superior del esquema se encuentran varios grupos de líneas que podrían ser velas. Cada grupo está relacionado con una glosa que se lee *biyee*. Probablemente trata del piyé de 260 xiàa y no el de 365, por la presencia del esquema de los niveles cosmológicos. En el legajo que acompaña los libros mánticos los testigos refieren múltiples veces el uso de velas en sus rituales y ceremonias, por lo que no sería extraño encontrarlas en este contexto.<sup>240</sup>

<sup>239</sup> En el caso del libro 6 son solamente 6 posiciones, lo que parece ser un error. Asimismo, en el libro 5 la distancia del nivel bajo al nivel medio son solamente 7 posiciones, posiblemente otro error, ya que en el nivel bajo son 6 círculos.

<sup>240</sup> La Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Colección Antigua 839) tiene un librito en náhuatl del siglo XX con “Posturas para cazadores,” que muestra varios esquemas adivinatorios que incluyen muchas “candelas de cera”. Obviamente, hay una considerable distancia temporal y cultural entre este libro y los de la Sierra Zapoteca del siglo XVII, pero quise llamar la atención del lector sobre esta posible continuidad en la práctica mántica. Sin embargo, también es probable que las líneas representen otro tipo de ofrenda, como los bultos de zacate o palillos atados.

Los dos grupos de líneas en la parte superior están asociados a 4 glosas que comienzan con *quina* o *quiña*, que pueden referir a sembreras o a bultos (CV 375r, 313v). Los calificativos son un poco más difíciles:

<i>cachi</i> - precioso	<i>xene</i> - grande
<i>xila</i> - caliente	<i>tachi</i> - vacío <sup>241</sup>

No sabemos cómo se utilizaba estos esquemas para establecer un equilibrio entre las fuerzas potencialmente dañinas y las provechosas. No obstante, en una sociedad agrícola y, por tanto, totalmente dependiente del clima, lo más normal es que dentro de los rituales mánticos gran parte estuviera dedicada a las milpas y la siembra. Así, al contar a través del patrón del esquema principal, el cólanij tenía ciertas asociaciones con diferentes tipos de milpa. Es posible que, fijándose en su sangre que le hablaba mientras contaba, el especialista pudiera determinar cuándo, cuáles y dónde hacer ciertos rituales.

<sup>241</sup> *Cachi* es amarillo (*gašə*, B256), pero en los documentos coloniales funciona como un adjetivo que expresa valor y preciosidad. En la Sierra Norte *xen* es simplemente “grande” (B352), aunque Córdoba lo registra como “ancho” (*naxèni*, CV 27v). Normalmente, *xila* refiere a “merced” o “algodón”, pero también tiene el sentido del calor de algo. Así, Córdoba registra “ardor de cuerpo” o “bochorno” (*xillàa*, CV 37r, 57r), que en la Sierra ha sobrevivido en *la* o “caliente” (B427). Finalmente, *tachi* (*daš*) sigue teniendo el mismo significado desde el siglo XVI, “vacío” (CV 419v, B240). Hay otras posibles traducciones, sin embargo, el objetivo aquí es plantear un contexto relacionado con la práctica adivinatoria. Con las traducciones propuestas es posible establecer asociaciones mánticas, no obstante, otras traducciones podrían funcionar igualmente bien.

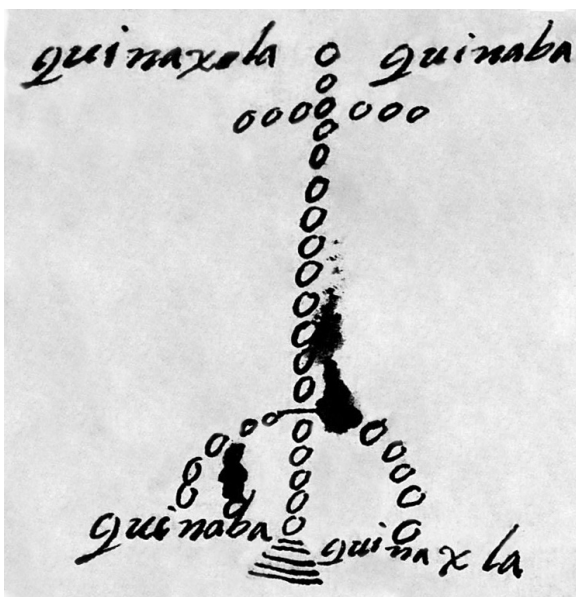


Figura 7.27 Esquema de la milpa (libro 72)

El libro 72 contiene un esquema similar a los anteriores, pero con cierta variación (figura 7.27). Ahora estamos ante un patrón que se parece mucho a una cruz atrial con glosas en sus cuatro esquinas, otra vez glosas que comienzan con *quina* o *milpa*. Sin embargo, las partes calitativas son diferentes: *xola* y *ba*. Ambos morfemas son muy conocidas de textos coloniales, pero normalmente ocurren juntos *-xolapaa-* para expresar riqueza (CV 360v), pero los significados individuales son distintos: *xola* = sombra (B360, CV 385r), *paa* = abundancia (B4, CV

3r). Sin duda, el significado del compuesto y el de las partes influía en la forma en que el cólanij utilizaba el esquema, aunque no podemos precisar cómo.

Los términos utilizados en los esquemas discutidos nos llevan a 2 otros dos esquemas (libros 42 y 97). En estos hay cuatro grupos de cinco puntos, conectados por líneas formando una X, y dos grupos de cuatro puntos arriba y debajo de la misma. Obviamente, tenemos algo similar al esquema de los niveles cosmológicos: los 5 puntos conectados forman un nivel cosmológico, mientras los 8 puntos son los *xiàa* entre cada nivel, pero ahora dividido en grupos de cuatro. Entonces, estos dos esquemas representan cuatro trecenas que en conjunto forman un grupo de 52 *xiàa*:

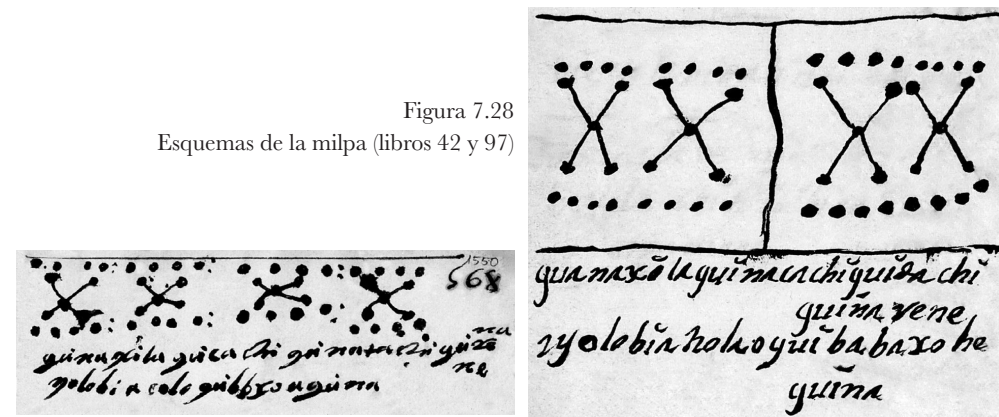


Figura 7.28  
 Esquemas de la milpa (libros 42 y 97)



Los dos esquemas van acompañados de un largo texto:

*guina xola quicachi* [sic] *guinatachi guinarene*  
*yolobia çolo guibbxoa* [sic] *guina* (libro 97)

*guanaxola guinacachi guidachi* [sic] *guiñarene*  
*yolobia tzola guibaba xohe* [sic] *guina* (libro 42)

*guina xola* *gui* [na]<sup>242</sup> *cachi* *guina* *dachi* *guiña* *rene*  
*yo-* *lobia* *tzola* *gui+* *baba* *xoa* *guina*  
*milpa* *sombra* *milpa* *precioso* *milpa* *vacío* *milpa* *sangre*  
*5-* *hierba* *POT/comenzar* *POT+* *ser.contado* *maíz* *milpa*  
*Milpa de sombra, milpa preciosa, milpa vacía, milpa de sangre.*

*En 5-Hierba se comienza a contar los maíces de la milpa.*

Como veremos más adelante, el comienzo de la cuenta en el xiàa 5-Hierba no es casual. Nueve xiàa antes del inicio del piyé de 365, tuvo un lugar especial en el sistema mántico zapoteco, aunque no está muy claro por qué.

El libro 87 muestra el mismo esquema con glosas similares, pero solamente consiste en 3 grupos de 5 puntos (figura 7.29). Inmediatamente se

<sup>242</sup> La ocurrencia de *gui-* o *qui-* en estos 2 textos, así como en un esquema similar en el libro 87, abre la puerta a una lectura alternativa. Según Córdova (CV 288r, 428v), “Ofrenda que se ofrece en cumplimiento de voto” o “Voto lo que se p[ro]mete” es *quij*, *quèe*, *guij* o *guee*. Los esquemas podrían, entonces, referir a esos compromisos, por lo que el sufijo *na+* sería el de un adjetivo. Sin embargo, hay dos argumentos en contra de esta traducción. Varias de las glosas escriben *ña* en vez de *na* por lo que no puede ser un prefijo y los dos textos de los libros 42 y 97 identifican el esquema como *xoa guina* o “cuenta de a milpa.”

reconoce la similitud con los dos esquemas anteriores. Incluso, el cuadro a la izquierda contiene la glosa (*yo*)*lobia* o 5-Hierba para indicar que en ese xiàa se comienza a contar. Asimismo, las glosas sobre la milpa refieren las mismas cualidades: *guisila* o “milpa caliente,” *guicatzi* o “milpa preciosa,” *guinarene* o “milpa de sangre” y *lapa* para “[milpa] abundante.”

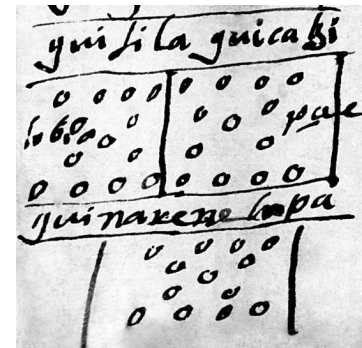


Figura 7.29  
Esquema de la milpa (libro 87)

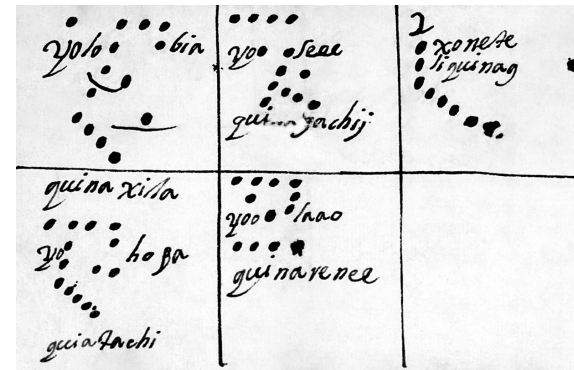


Figura 7.30 Esquema de la milpa (libro 94)



El libro 94 contiene varios folios con patrones de puntos y anotaciones. Uno de estos refiere también a la milpa, pero el esquema de puntos no tiene nada que ver con los arriba discutidos. (figura 7.30).

Ahora hay 5 cuadros con esquemas de puntos cuyo patrón no es evidente. El primer cuadro contiene 14 puntos y la glosa *yolobia* o 5-Hierba. El segundo cuadro está dañado, pero parece contener la glosa *qui[na]gachij* o milpa preciosa. Además, hay 13 puntos, otra vez sin patrón aparente, y la glosa *yoseee* o 5-Serpiente. El siguiente cuadro es el que se encuentra al izquierdo inferior, que refiere a *quinaxila* y *quiatachi* [sic] o milpa caliente y milpa vacía, respectivamente. El xiàa mencionado en el cuadro es *yolopa* o 5-Pedernal y está asociado a un esquema de 14 puntos. El cuarto cuadro se relaciona con la milpa de sangre o *quinarenee*, tiene 12 puntos y el día *yoolao* o 5/11-Mono. El último cuadro contiene una fila de 9 puntos y la glosa *xonete liquinag*, de la que la segunda palabra parece estar relacionada con “algo caído” o “derrumbado” (B213, *ch-yinj*).

La cantidad de puntos no parece tener un sentido mántico porque, dentro del sistema, no constituyen números significativos, ni su suma: 14 - 13 - 14 - 12 (- 9).<sup>243</sup> Además, no está claro si se debe incluir los puntos del quinto cuadro. Sin embargo, la distancia entre los xiàa glosados es distinta a la cantidad de puntos dibujados, por lo que no hay una

<sup>243</sup> Es posible que el último punto del cuarto cuadro sea un error que se intentó borrar. Si es el caso, la cuenta remonta a 52, un número mántico perfecto.

aparente relación entre puntos y glosas. Parece entonces que hemos llegado al límite de la interpretación de este esquema.

El Códice Vaticano B 9-11 (figura 7.31) muestra una serie que contiene una marcación sorprendentemente similar a la que acabamos de ver en el libro 94.<sup>244</sup> Comienza en la esquina izquierda inferior con el signo Hierba, que corresponde a *Yolobia* o 5-Hierba en los libros zapotecos. En el siguiente cuadro sólo el signo Serpiente está representado y corresponde a *Yoosee* o 5-Serpiente zapoteco. De hecho, si uno comienza con 5-Hierba y cuenta los puntos que lo separan de Serpiente, se llega a 5-Serpiente. Asimismo, contando a Mono en el siguiente cuadro, resulta que corresponde a *Yoolao* o 11-Mono. Siete xiàa más adelante se encuentra un pedernal que es precisamente *Yolopa* o 5-Pedernal. En el Vaticano B la serie continúa con otros tres cuadros para cubrir un periodo de 80 xiàa, pero los libros zapotecos no van tan lejos. Ahora bien, no se ha podido identificar de forma definitiva la función de la serie en el códice (Anders y Jansen, 1993: 191-193; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1994: 261-264), pero no parece estar relacionada con la milpa, ni con la agricultura (figura 7.31).

La importancia de los esquemas que parecen estar relacionados con la milpa o, más amplio, con la agricultura, evidentemente se manifiesta a partir de la naturaleza agrícola de la sociedad zapoteca colonial. Es, por tanto, normal que los testimonios repetidamente refieran a

<sup>244</sup> La serie tiene su paralelo en el Códice Fejérvary Mayer 30-32, abajo, pero con una marcación distinta.

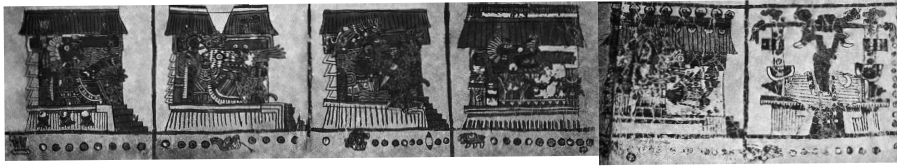


Figura 7.31 Demarcación dentro de un periodo de 80 xiàa en el Códice Vaticano B (9-11).

ceremonias comunales para garantizar que haya suficiente lluvia o que los insectos no invaden el campo para destruir la siembra. Asimismo, hay múltiples registros de rituales individuales para las sementeras e incluso que tuvieron lugar en ellas:

Y sin embargo de todo lo suzedido me llevo de alli a pocos dias, Joseph Gregorio a su sementera a donde yze sacrificio en mitad de la millpa siguiendome por el libro que tenia en la mano (que ya le abia allado a donde mi padre le tenia) de a donde saque nombrarse el dios de las aguas a quien azia aquel sacrificio para que para que [sic] nos embiase agua para las sementeras (AGI, México 882, f. 306v, Fabián de Vargas de Betaza).

No quiere decir que los esquemas discutidos aquí fueron utilizados en rituales, como ha descrito Fabián de Vargas, sino que formaban parte de una amplia práctica que intentamos entender a través de la descripción y el análisis de algunas de sus partes.

### *Las cuentas*

Como hemos visto anteriormente, varias de las cuentas comienzan en cierto xiàa. Este aspecto de la práctica mántica es evidente en mu-

chos de los esquemas plasmados en los libros zapotecos. Aunque no está clara la función de todos los esquemas, la práctica de contar es bien conocida en las descripciones etnográficas. Particularmente, el trabajo de Barbara Tedlock (1982: 133-171) ilustra cómo los especialistas manejan las cuentas adivinatorias. Mientras realiza las cuentas, el especialista siente rayos, tensiones, o señales que le informan sobre las intenciones y disposiciones de los señores o dueños de los días. Los esquemas representados en los libros probablemente formaban parte de prácticas similares.

La gran mayoría de los esquemas que comienzan en un xiàa particular, tienen su inicio en el primer xiàa de la cuenta: *yagchila* o 1-Lagarto. Sin embargo, también hay un pequeño grupo que comienza en *bilaxoo* o 10-Movimiento, *yologniza* o 3/5/9-Agua, y *yoolao* o 5/9-Mono/Zopilote/Flor.

### *Cuentas de yagchila*

Las cuentas aparentemente más simples son las que se encuentra en 3 libros (52, 53, 54) y consisten de 7 círculos en una fila vertical. La del libro 54 sólo lleva una glosa que dice *yagchila zolao* o “[en] 1-Lagarto comienza”, mientras la del libro 52 dice *xoa guachaa* o “maíces calientes” (*huacháa*, CV 68r; *chža’a*, B234). Parece probable que esta cuenta esté relacionada con el complejo calor-frío, tan importante para la determinación del estado físico de una persona. Sin proporcionar un estudio profundo, Clews Parsons (1936: 118-119) notaba la relación

entre el aire y el calor del cuerpo en Mitla. Así, dolores de cabeza fueron causados porque uno pensaba mucho, calentando la cabeza, y “entonces el aire se pega”. Asimismo, Julio de la Fuente (1949: 313-316) describe cómo el calor y el frío determinan el estado de salud y que “el que se encuentra en una condición de extremo, [...] se encuentra en particular peligro y debe guardarse un equilibrio apropiado si se desea mantener o restaurar la salud”. Más recientemente, Eugene Hunn (2008: 160-162), en su estudio sobre flora y fauna zapoteca, menciona el fenómeno, sin profundizar. La relación entre el complejo de calor-frío y la salud no es exclusiva de los zapotecos, es, más bien, un fenómeno mesoamericano con ejemplos conocidos en los mixes y mixtecos (Reyes Gómez, 1992; Katz, 1992). Por tanto, no es de extrañar encontrar ese complejo en los libros mánticos.

La cuenta registrada en el libro 53 contiene más información

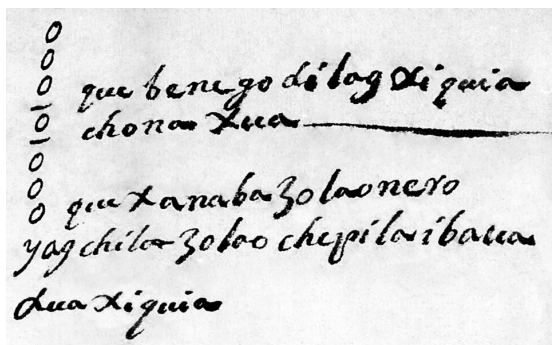


Figura 7.32 Cuenta de la culpa (libro 53).

El “título” de la cuenta es *xua xiquia*, que quiere decir algo como “maíces de la culpa, delito o deuda” (*quia*, CV 102v, 116r; *xya*, B364).<sup>245</sup> En sí puede parecer que es muy diferente a la cuenta del calor, pero si esta última efectivamente está relacionada con el complejo calor-frío, puede ser que el delito es producto de un desequilibrio del calor y el frío. Por otro lado, puede ser que se trata de una, en apariencia, misma cuenta con dos funciones distintas. Los demás textos explican más sobre la cuenta:

*que bene godilag xiquia chona xua*

*que xana bazolao nero*

*yagchila zolao chepila ibaua*

*que bene go+ dilag xiquia chona xua*

REL persona CMP+ buscar culpa 3 maíz

*que xana- ba+ zolao nero*

REL abajo ya POT/comenzar primero

*yag- chila zolao ch+ epi -la i+ baua*

*t- lagarto POT/comenzar POT+ subir -la<sup>246</sup> PL+ contar*

<sup>245</sup> Durante la Colonia *quia* y *tola* significaban culpa, pena, delito o pecado. En la Sierra Norte *xya* ha tomado el significado de daño, deuda y delito (B364), mientras que *xtol* es culpa y pecado (B364).

<sup>246</sup> Este sufijo es problemático. Brook Lillehaugen comunicación personal, 10 de noviembre de 2015) me proporcionó 2 opciones. La primera es de Quiavini donde hay un *-laa* que expresa respeto hacia el sujeto: *Idäuläa'mn*, “Comamos, por favor” o *Gwehläa'* “Por favor, vete.” La segunda opción viene del Arte de Córdoba: *nácati-la-ya*, donde no entendemos la función del sufijo. No parece influir mucho en el significado del verbo, por lo que lo dejo sin traducción. Finalmente, quiero también indicar que tal vez se refiere al adjetivo *la* (B278), que aquí funcionaría como un adverbio, para producir algo como “subir calientemente.”

*De la gente que busca su culpa en 3 maíces.*

*De abajo ya comienza, primeramente.*

*En 1-Lagarto comienza a subir la cuenta.*

La lectura va desde abajo hacia arriba y, aparentemente, son los 3 últimos xiàa los que son las relevantes para la petición. De hecho, dos líneas horizontales separan las tres primeras y los tres últimos xiàa.

No era solamente la cuenta simple de 7 maíces la que el cólanij podía utilizar para resolver una solicitud que tenía que ver con *xiquia* o culpa. Los mismos libros 53 y 54, en las mismas páginas de la cuenta de 7, contienen otros esquemas más complejos. Mientras el del libro 54 es muy escueto en la información adicional, pues solamente tiene una glosa *yagchila zolao chepila iuaba*, en 1 Lagarto comienza a subir la cuenta, y el del libro 53 plasma unos textos largos, aunque similares a los de la cuenta de 7.

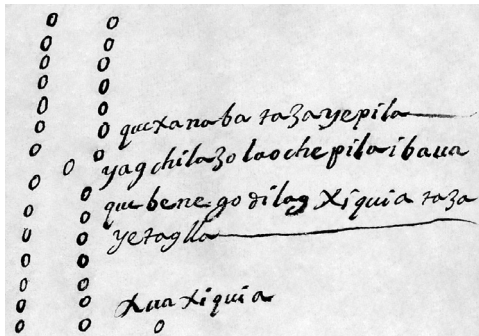


Figura 7.33 Cuenta de la culpa (libro 53).

A primera vista el orden de las frases parece un poco caótico, pero la traducción de las frases logra explicarlo:

*que xana bataza yepila*

*yagchila zolao chepila ibaua*

*que bene godilag xiquia taza yetaglla*

que	xana	ba+	t+	aza	y+	epi	-la		
REL	abajo	ya	HAB+	entrar	GF+	subir	-la		
	yag-	chila	zolao	ch+	epi	-la	ibaua		
	1-	lagarto	POT/comenzar	POT+	subir	-la	cuenta		
	que	bene		go+	dilag	xiquia	t+	aza	
							y+	etag - lla	
	REL	persona		CMP+	buscar culpa	HAB+	entrar		
						GF+	bajar	-la	

*De abajo ya entra a subir.*

*En 1-Lagarto comienza a subir la cuenta.*

*La gente que busca su culpa entra a bajar.*

Entonces, la cuenta inicia en 1-Lagarto en medio del esquema, en el punto central, y de allí va subiendo o bajando según la necesidad de la solicitud.

Los libros 53 y 54 incluyen otro esquema que comienza en 1-Lagarto, llamado *xua yoho gobana* o “maíces de la casa del ladrón”. Mientras el esquema del libro 55 solamente contiene esa frase y otra que indica que se comienza en 1-Lagarto, el del libro 53 es mucho más informativo.



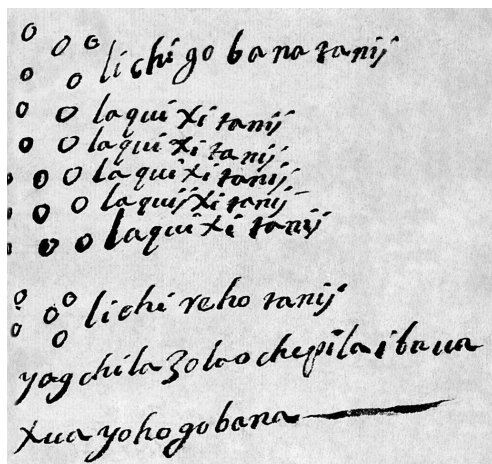


Figura 7.34 Cuenta del ladrón (libro 53)

Los 5 puntos inferiores se asocian con *lichireho tanij* o “nuestro hogar el cerro” y los superiores con *lichigobana tanij* o “el hogar del ladrón del cerro”. Las 5 filas de tres puntos que separan esos hogares tienen la misma glosa: *laquixi tanij* o “entre la hierba del cerro”. La palabra *quixi* normalmente refiere a algo silvestre, pero también a un terreno no cultivado (*yixə*, B391). Estas frases no ayudan a aclarar el contexto, por lo que no se puede determinar para qué servía esta cuenta.

Los libros 37 y 54 contienen un esquema simple de 13 círculos. Como con los esquemas anteriores, el del libro 54 no tiene anotaciones, solamente la indicación que se comienza a subir la cuenta desde 1-Lagarto: *yagchila zolao chepila ibaua*. Sin embargo, el mismo esquema en el libro 37 muestra una profusa anotación.

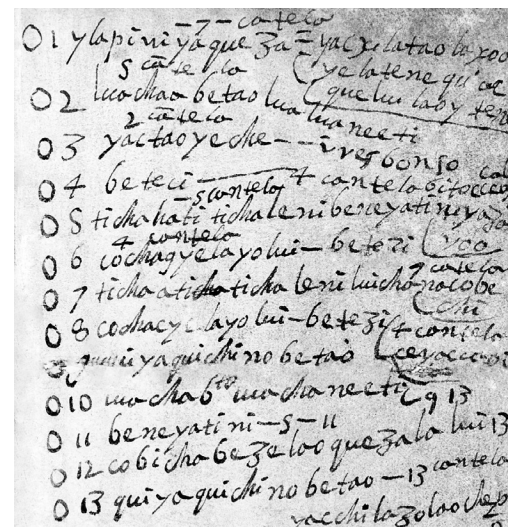


Figura 7.35 Cuenta de los 13 granos del maíz (libro 37).

Entonces, hay ciertas asociaciones con cada *xiàa* que, evidentemente, se relacionan con una trecena. No se trata de 13 asociaciones distintas, sino de 4 pares:

*xiàa* 2 y 10

*huacha betao huacha neeti*

*hua+ cha betao hua+ cha neeti*<sup>247</sup>

*ADJ+ bueno dios ADJ+ bueno neeti*

*El hermoso dios, el hermoso neeti.*

<sup>247</sup> El texto del segundo *xiàa* es un poco distinto: *huachaa betao huachaa neeti*. Sin embargo, probablemente trata un paralelismo o difrasismo, por lo que parece que el autor cometió un error.

xiàa 5 y 7

*ticha hati ticha leni bene yatini yaza yoo* (pos. 5)

*ticha hati ticha leni huichana cobechi* (pos. 7)

*ticha-* *hati* *ticha-* *leni* *bene-* *yati=* *ni* *y+* *aza* *yoo*  
*huichana* *co+* *bechi*  
*palabra-* *blanco* *palabra-* *sagrada*<sup>248</sup> *persona-* *blanco=* *3* *POT+* *sembrar tierra*  
*huichana* *AGT+* *mañoso.ser*

*El escrito verdadero y elegante de la gente*<sup>249</sup> *que siembra la tierra.*  
*de Huichana servidora.*<sup>250</sup>

xiàa 6 y 8

*cochag yela yohui - betezi*

*co+* *chag* *yela* *yohui* *betezi*

<sup>248</sup> Parece un paralelismo: Córdova (CV 182v; 376r) registra “Escriptura verdadera” como [tí-cha-]na+yáti y “Sentido sp[irit]ual della assi [de la escritura sacra]” como *xilèni*. Esta última palabra se puede analizar morfológicamente como: *xi+l-èni=ni* o POS+conexión-sentir=3. La raíz *èni* quiere decir “sentir,” pero es utilizada en el contexto de entender algo. Por otro lado, *yati* está asociada a algo blanco, limpio o elegante (CV 56r; 153v; 218r; 245v).

<sup>249</sup> En los textos se encuentra ambos *peni* o *peniati* para indicar gente en general.

<sup>250</sup> Probablemente refiere a la diosa del agua y criadora Huichana. En los libros zapotecos la encontramos como protectora de la comunidad, muy similar al santo patrón. De hecho, *copechi*, o variantes de esta palabra, refiere a un oficial, un servidor (CV 287v) y probablemente viene de la raíz *pèche* o “mañoso ser” (CV 257, véase también “abil.persona”, CV 2r). Por otro lado, hay también la posibilidad de que Huichana se trata de la llorona. La raíz *bechi* también puede referir a sonidos que hacen seres vivos (p. ej. “Sonar boz de hombre o bestia”, CV 386v), lo que explica *Copèchihuina* para “lloradora assi” [a voces] (CV 251v).

*POT+* *juntar* *NOM* *dividir*<sup>251</sup> *??*

*Juntar la división. - Betezi*

xiàa 9 y 13

*quiya quichino betao*

*qui+* *ya* *qui+* *chino* *betao*  
*POT+9* *POT+* *13* *dios*

*Los nueve y los trece dioses.*

Los textos parecen ser anotaciones que en sí no tienen mucho sentido, pues seguramente en la práctica fueron interpretados por el cólanij según el contexto de la solicitud. Incluso, puede ser que estas frases son un tanto esotéricas a propósito. Es decir, sólo el cólanij del libro 37 tenía conocimiento de cómo interpretar la información de este esquema. Cuatro de las 5 frases que sobran son poco más que apuntes:

*yactao yeche* (xiàa 3)

*yac-* *tao* *yeche*  
*cerro-* *grande* *pueblo*

*El cerro grande, el pueblo.*

*beteci* (xiàa 4)

*beteci*

??

*Beteci.*

<sup>251</sup> Curiosamente también podría referir a mixtecos, basado en la entrada para intérprete mixteca o *Conñijnóhui*, [conñij-] *quela-yóhui* (CV 236r) en que *co+nñij* es AGT+decir.



*beneyatini* (xiàa 11)

*bene-*      *yati=*      *ni*

*persona-*    *blanco=*    *3*

*La gente.*

*cobicha bezelao quezalahui* (xiàa 12)

*cobicha*    *bezelao*    *queza-*    *lahui*

*sol*      *pezelao*    *bueno*<sup>252</sup> -*común*

*El sol, Pezelao, la contribución comunal.*

Probablemente, Yatao no refiere a los difuntos ancestros, sino al cerro como símbolo de la comunidad. En la Sierra Norte casi todos los pueblos tienen cierto cerro con el que se identifican. La palabra *beteci* ocurre también en asociación con el sexto y octavo xiàa, pero más bien como un tipo de nota añadida a la frase principal. Lamentablemente, no he encontrado su significado.

La frase asociada al primer xiàa es de difícil traducción: *ylapini-ya queza*. No está claro cómo analizar la primera parte de la palabra *yla-*. Podría tratarse del enigmático prefijo *y-* seguido por el también

<sup>252</sup> Esta palabra claramente está relacionada con bondad, preciosidad y virtud (Smith Stark 2002b: 118-119). Este concepto se ha convertido en lo que es “Lo que pide a los parientes y amigos el que se quiere casar, para ayuda a la costa” (CV 247r) y “Presentes con que se ayudan para el casamiento” (CV 326r), que obviamente es la famosa Guelaguetza de hoy en día. Sin embargo, la combinación de *queza* con *lahui*, o “comunal,” tal vez refiere al *tequio* o el *gozona*, las contribuciones comunales actuales.

problemático *la-*. El primero se encuentra en múltiples documentos coloniales de la Sierra y hasta ahora nadie ha podido explicar su función o naturaleza. El prefijo *la-* ocurre muchas veces como un tipo de nominalizador. Sin embargo, también podría tratarse de un error del escribano que, tal vez, quiso decir *yela-*, un nominalizador para conceptos abstractos. *Pini* normalmente refiere a cosas transparentes (CV 77r, 98v), pero también podría estar relacionado con semillas (CV 327v, 427r; B27).<sup>253</sup> El sufijo *-ya* es de primera persona singular, pero para ello se esperaría un prefijo posesivo que no está. Finalmente, *queza* seguramente se puede traducir como bonito o elegante.

La frase principal va acompañada de unas anotaciones que no parecen formar una frase, sino que corresponden a una serie de lugares: = *yacxilatao baxoo yelatene qu(.) quehui lao yetene*. El primer lugar, *yacxilatao*, podría ser Cerro de la Pluma o Ala Grande o Cerro de Algodón Grande. *Yelatene* puede referir a la mítica Laguna de Sangre y al final menciona un palacio (*quehui*) en Yetene. Cuando no hay un contexto sintáctico siempre es difícil traducir y este caso no es una excepción.

El cólanij añadió referencias sobre cantidades de candelas que, se supone, se tenían que quemar en relación con los xiàa (tabla 7.11).

Sólo el noveno xiàa no está asociado a candelas, mientras el décimo y decimoprimeros tienen 2 números que podrían referir a candelas o no. Asimismo, el decimosegundo xiàa simplemente tiene “13.” Final-

<sup>253</sup> La semilla también está relacionada con una genealogía (CV 205r), probablemente por la idea de que una semilla representa el origen.

mente, al tercer xiàa fue añadido *i resbonso* o “1 responso”, aunque no hay una clara relación con la muerte.

1: 7 ca[n]tela	6: 4 cantela	11: 5 - 11
2: 5 ca[n]tela	7: 7 ca[n]tela	12: 13
3: 2 ca[n]tela	8: 4 cantela	13: 13 cantela
4: 4 cantela	9:	
5: 5 cantela	10: 9 13	

Tabla 7.11 Ofrendas de velas

Entonces, el esquema de los 13 puntos es en sí bastante simple con cada xiàa en relación con cierta asociación. Los significados de estas asociaciones se han perdido con el olvido de la tradición del cólanij. Sin embargo, a partir de las descripciones etnográficas de la práctica mántica sabemos que este tipo de asociaciones, con frases que son difíciles de entender, son muy comunes.<sup>254</sup> Asimismo, se ha incorporado el uso de cierta cantidad de velas con cada xiàa. Otra vez, no queda claro cómo estas velas estaban relacionadas con la práctica mántica, además de que el valor o significado de las velas no era fijo de un cólanij a otro, ni de un pueblo a otro.

<sup>254</sup> Véase particularmente el séptimo capítulo de Tedlock, 1982.

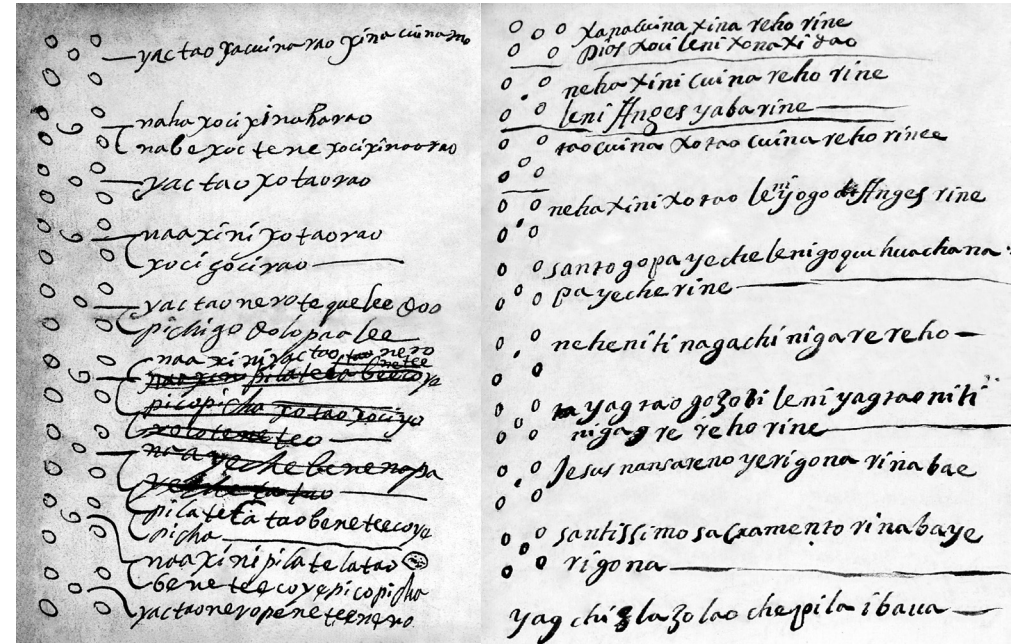


Figura 7.36 Cuentas de peticiones (libros 37 y 53)

Otros tres esquemas (libros 37, 53 y 57) muestran una fila vertical de 9 grupos de 5 círculos. Mientras el del libro 57 solamente plasma el esquema, los otros dos contienen amplios textos asociados con cada grupo. No obstante la similitud entre los esquemas, el del libro 53 hace referencias a entidades cristianas, algo que no es el caso en el esquema del libro 37.

Aunque la cuenta comienza en 1-Lagarto, según el libro 53, no hay indicaciones de cómo contar después. Quiere decir, es posible que el

valor de cada texto esté relacionado con 5 xiàa o simplemente con uno. En el primer caso esta cuenta consiste en 45 xiàa, mientras en el segundo en sólo 9. Si consideramos estos esquemas como representaciones de, por ejemplo, patrones de maíces puestos sobre una mesa para la adivinación o revelación a través de “la sangre que habla”, se los podría identificar con los agrupamientos de semillas y cristales de un especialista en Momostenango (Tedlock, 1982; figuras: 28-30).

Las frases del esquema del libro 53 son las siguientes:

*xana cuina xina reho rine Dios xoci leni xonaxidao*

*xana- cuina xi+ na= reho r+ in= e Dios xoci leni xonaxi- dao*  
*señor*<sup>255</sup>- REV POS+ madre= 1pl HAB+ decir= 3 dios padre y  
*señora- grande*

*Estimado señor, Madre nuestra, hablan. Dios padre y la estimada señora.*

*neha xini cuina reho rine leni Angeles yabarine*

*neha xini- cuina= reho r+ in= e leni Angeles yaba r+ in= e*  
*ahora*<sup>256</sup> hijo-REV= 1pl HAB+ decir= 3 y angeles cielo HAB+ decir= 3

*Ahora, nuestros estimados hijos, hablan. Y los Ángeles del cielo, hablan.*

*tao cuina xotao cuina reho rinee*

*tao- cuina xotao- cuina= reho r+ in= ee*

<sup>255</sup> *Xana* refiere ambos a señores y señoras, pero la razón de traducirlo aquí como la forma masculina es que en las frases de este esquema se hace referencia a pares. De hecho, en la segunda parte de esta frase mencionan Dios Padre y la Virgen.

<sup>256</sup> Normalmente, “ahora” o “hoy” es *naha* o *na'a* (CV 13r, B304), pero hay 2 documentos coloniales donde se escribe *neha* (AVA, Civil Leg. 10, Exp. 3, f. 3r y 26r).

*abuela- REV abuelo- REV= 1pl HAB+ decir= 3*

*Nuestros estimados abuelas y abuelos, hablan.*

*neha xini xotao leni yogo Angeles rine*

*neha xini xotao leni yogo Angeles r+ in= e*  
*ahora hijo abuelo y todos angeles HAB+ decir= 3*

*Ahora, hijos de abuelos y todos los Ángeles, hablan.*

*santo gopa yeche leni goque huachanapa yeche rine*

*santo go+ pa yeche leni goque hua+ cha n+ apa yeche*  
*r+ in= e*

*santo AGT+ guardar pueblo y señor ADŷ+ bueno EST+ guardar pueblo*  
*HAB+ decir= 3*

*El santo guardián del pueblo y los Señores hermosos*<sup>257</sup> *que protegen el pueblo, hablan.*

*neheniti nagachi niga rereho*

*nehe niti na+ gachi niga r+ e= reho*  
*todavía EST/perder ADŷ+cubrir/oscurito aquí HAB+ vivir= 1pl*

*Aún está perdido lo escondido, donde vivimos.*

*yagtao gozobi leni yagtao niti niga rereho rine*

*yagtao gozobi leni yagtao niti n iga r+ e= reho r+ in= e*

<sup>257</sup> Parece más obvio traducir *huacha* como un nombre del señor, pero en otros esquemas, que se discutirán más adelante, no funciona tal traducción.

*difunto cosecha y difunto perder aquí HAB+ vivir= 1pl HAB+ decir= 3*  
*Ancestro Gozobi y ancestro Niti que vivimos aquí, hablan.*

### *Jesus nansareno yerigona rinabae*

*Jesus nansareno yeri gona ri+ naba= e*

*jesus nazareno vela ofrenda HAB+ pedir= 3*

*Jesús Nazareno; la vela de la ofrenda se pide.*

*santissimo sacramento rinabaye rigona*

*santissimo sacramento ri+ naba yeri gona*

*santísimo sacramento HAB+ pedir vela ofrenda*

*El santísimo sacramento; se pide la vela de la ofrenda.*

### *yagchila zolao chepila ibaua*

*yag- chila zolao ch+ epi- la ibaua*

*1- lagarto POT/comenzar POT+ subir- la contar*

*En 1-Lagarto comienza a subir la cuenta.*

Los primeros dos grupos se asocian con entidades cristianas a las cuales se pide velas. La incorporación de velas la vimos en la cuenta anterior, pero también hay múltiples referencias a ellas en los testimonios de los pueblos. Son identificadas como ofrendas de uso radicalmente diferente al de los rituales católicos, donde hay velas sacramentales, que simbolizan a Dios como la luz, y velas votivas, que simbolizan el voto o la promesa en una petición. Considerar una vela como una

ofrenda quiere decir establecer una relación recíproca, donde la vela funciona como el “pago” para el favor que uno pide.

Los dos siguientes grupos tienen asociaciones con dos entidades religiosas indígenas. Ninguna es conocida de otra fuente, por lo tanto, poco se puede decir de ellas. *Yagtao* fue traducido en el *Bvulario de la lengua Castellana y zapoteca nexitza* (p. 67) como “deffunctos”, pero un maestro de Yateé dijo que era en el sentido de los ancestros. En este texto están relacionados con la siembra y “lo perdido”. En la cuenta anterior *yagtao* lo mencionaron junto con *yeche* o el pueblo, pero tampoco proporcionaba más información sobre su significado. *Niti* o “lo perdido” también figura en la cuarta línea, emparentándose con *nagachi* o “oscuro/escondido”. Lo que es interesante es observar que estas entidades eran consideradas locales porque “viven aquí.” Hay, entonces, un contraste entre lo cristiano, no de aquí, y lo indígena, de aquí.

Después hay dos grupos cuyas asociaciones representan una mezcla del mundo indígena y occidental, donde el santo patrón y los coqui protegen el pueblo, mientras que los hijos de los abuelos y los Ángeles simplemente están. Esta organización de los seis primeros grupos muestra el reconocimiento de los dos mundos, pero, a su vez, la convergencia y creación de un nuevo mundo; un mundo indígena actual en que los dos orígenes se entremezclaron sin poder distinguir el uno del otro. Esta nueva realidad y las parejas de entidades a que se dirige el especialista durante el ritual de la adivinación, nos recuerda fuertemente a las palabras registradas por Barbara Tedlock (1982: 160) en un contexto similar:

Ven, alcalde justicia. Ven, primer regidor, segundo regidor. Ven, secretario, tesorero. Hoy en este día, hoy en esta hora, ustedes dan una luz clara; y también que el rayo hoja amarilla rayo hoja blanca se mueve, el rayo amarillo el rayo blanco, dan la claridad a la luz (traducción del autor).

Las asociaciones de los tres últimos grupos siguen con las parejas de entidades cristianas e indígenas, cargando cada grupo con un valor, con una indicación que el cólanij pudo utilizar para su adivinación o revelación mientras que contaba los xiàa. Según el mismo esquema, estas indicaciones no solamente eran palabras silenciosas interpretadas por el especialista, sino que fueron pronunciadas por los antepasados y Jesús mismo. Casi todas las frases terminan con la palabra *rine* o hablan. Fueron las entidades que hablaban y comunicaban sus mensajes al cólanij, quien era la persona capaz de escucharlos. Otra vez, el estudio de Barbara Tedlock proporciona paralelos cuando, durante el contar de las semillas y cristales, la sangre habla y entonces el especialista dice:

*Uchapom rachi, cache'.* (Ya lo tiene agarrado, lo dice).

*La kastzij ri cabij la.* (¿Es seguro que es usted que habla?)

*Tz'onoj, cache.* (El preguntar, lo dice) (Tedlock, 1982: 163).

Estas relaciones proporcionan un contexto que nos hacen entender la práctica de la cuenta mántica. Mientras el cólanij contaba los maíces desde 1 Lagarto, recibía señales, sea por la sangre o sea por otra vía. Estas señales venían de las entidades que regían cada xiàa o grupo de

maíces, indicando al cólanij lo que tenía que pronosticar o responder en relación con la petición del consultante. Asimismo, a través de las señales el cólanij podía determinar que el consultante tenía que hacer una ofrenda de una vela a Jesús Nazareno o hacer cierto ritual para los señores hermosos. Así, los esquemas representados en los libros zapotecos son instrumentos que ayudaron al especialista a fijar los rituales que eran oportunos y los lugares en los cuales hacerlos.

Como se ha dicho arriba, el esquema del libro 37 no contiene las referencias cristianas que encontramos en el del libro 53:

*yactao xacuina [sic] rao xina cuina rao*

*yactao cuina- rao xina- cuina- rao*

*difunto REV- grande madre- REV- grande*

*Muy estimado ancestro, muy estimada Madre.*

*naha xoci xinaharao nabexoc tene xocixinoorao [sic]*

*naha xoci xina- rao nabexoc tene xoci- xina- rao*

*ahora padre madre-grande ¿? ¿? padre-madre- grande*

*Ahora, padre de la estimada Madre nabexoc tene padre de la estimada Madre.*

*yactao xotaorao*

*yactao xotao- rao*

*difunto abuelo- grande*

*Ancstro, estimado abuelo.*



*naa xini xotaorao xoci gocirao*

*naa xini xotao- rao xoci gocirao*

*ahora hijo abuelo- grande padre ¿?*

*Ahora, hijo del estimado abuelo, padre de Gocirao.*

*yactao nerote que leedoo pichigo dolopaa lee*

*yactao nerote que- lee doo pichigo do lopaa- lee*

*difunto principio POS- 3pl todo<sup>258</sup> cepa todo tronco- 3pl*

*Ancestros, el principio vuestro; por cepa, por tronco vuestro.*

*na xini yactoo nero*

*na xini yactoo nero*

*ahora hijo difunto primero*

*Ahora, el hijo de los ancestros es primero.*

*pilatelatao bene tee coyepicha<sup>259</sup>*

*pila- tela- tao bene- tee co+ yepi cha*

*7/10- perro- grande persona- malo CMP+ subir día*

*Pilatelatao, hombre malo que subió al día.*

*naa xini pilatelatao bene tee coyepi copicha*

*naa xini pila- tela- tao bene tee co+ yepi copicha*

*ahora hijo 7/10- perro- grande persona- malo<sup>260</sup> CMP+ subir sol*

*Ahora, hijo de Pilatelatao, hombre malo que subió<sup>261</sup> al sol.*

*yactao nero pene tee nero*

*yactao nero pene- tee nero*

*difunto primero persona -malo primero*

*Los ancestros son primeros. Los hombres malos son primeros.*

Aunque el contenido es bastante diferente al esquema anterior, a la vez hay muchos paralelos. Comenzando con el primer grupo; en el libro 37 se trata de Yatao, los difuntos o ancestros, quienes son los fundadores o padres primordiales. Su equivalente en el libro 53 es el Santísimo Sacramento, la encarnación de Cristo en la Eucaristía. No queda claro si la referencia al “hombre malo” o *benetee* sea una adaptación colonial o si tenía otro significado.

En el segundo grupo del libro 37 rige el hijo de Pilatelatao, mientras en el siguiente grupo es Pilatelatao mismo quien influye en el valor. Hasta ahora Biladeladao sólo fue conocido como el fundador de San Juan Tabaá, registrado como tal en el Lienzo y Título del mismo pue-

<sup>260</sup> Córdova proporciona *tee, tète* y *tòla* para “maldad” (CV 254r) y de allí [*pèni*]*tète* para pecador (CV 306r). Sin embargo, para formar expresiones relacionadas con el pecado, durante la Colonia, en la Sierra se utilizaba *tola* o *xihui*. De hecho, hoy día pecado es *do[ɔ]* (B249). En el zapoteco moderno de la Sierra *de'e* ha sobrevivido en el sentido de una persona mala y en asociación con el diablo o *de'e guxiye'* (B241, 242).

<sup>261</sup> La forma *goyepi* es del verbo intransitivo *chep* (B122), mientras la misma forma del verbo transitivo es *gwlep* (B155).

<sup>258</sup> *do*, B248.

<sup>259</sup> Tal vez el cólanij cometió un error aquí y quiso decir *coyepi copicha* como en la frase asociada al segundo grupo.

blo. Sin embargo, en este caso parece un personaje mucho más “mítico” tomando en cuenta que subió al sol y al día, algo cuyo significado tampoco está muy claro. Las contrapartes en el libro 53 son significativas, el segundo grupo pertenece a Jesús, obviamente el hijo de Dios, y el tercer grupo está asociado a dos aspectos de los ancestros, el padre primordial. Entonces, en los 2 esquemas hay paralelos entre el hijo de un dios/ancestro y el mismo dios/ancestro.

En los siguientes grupos los paralelos no son claros, si no es que Yatao, asociado al origen y principio, equivalga al santo patrón. Sin embargo, en el sexto y séptimo grupo hay otra vez fuertes similitudes entre los dos esquemas. En ambos libros el sexto grupo está asociado a hijos de abuelos, mientras el siguiente grupo se relaciona con los mismos abuelos o abuelo. Lamentablemente, no tenemos más información sobre quién es Gocirao, pero es la contraparte de los Ángeles. Los mismos Ángeles aparecen en el octavo grupo del libro 53, esta vez junto con ciertos hijos. Estos no tienen ninguna relación con el mismo grupo en el libro 37, donde mencionan 2 veces un padre de una estimada madre. Finalmente, el último grupo está relacionado con el padre y la madre. En el libro 37 se refiere otra vez a Yatao y una madre sin especificar. Su contraparte en el libro 53 consiste en un señor y señora sin identificar, y el Dios cristiano junto con Xonaxidao, quien durante la Colonia y hasta hoy día es la Virgen.

El libro 37 contiene un esquema muy particular que comienza en 1-Lagarto

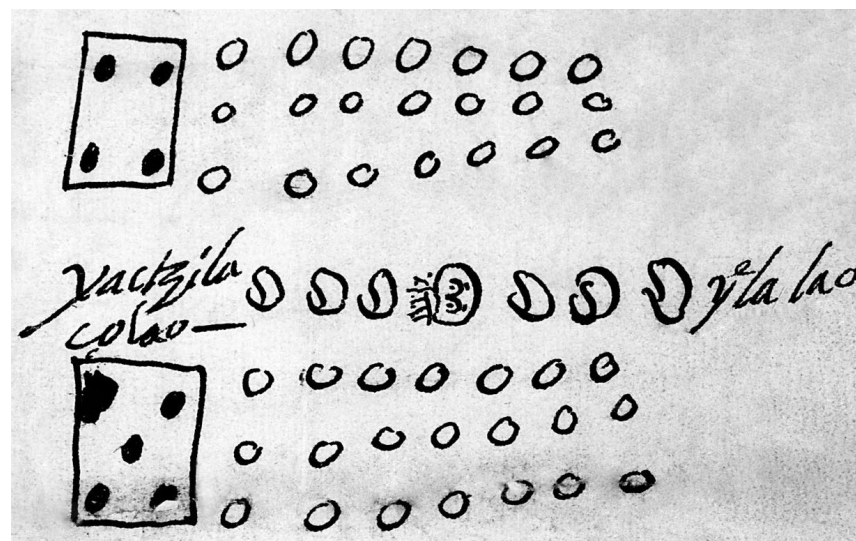


Figura 7.37 Cuenta del dolor (libro 37)

Lo que podría funcionar como un título es *yelalao*, posiblemente “dolor” (B380, *yel* > *la*). En la parte superior e inferior se encuentran 3 filas horizontales con 7 círculos y a la izquierda un cuadro. El superior contiene 4 puntos y el inferior 5. No es claro si esto es un error o si así era el esquema. Las dos partes están separadas por 7 signos que recuerdan a los 5 *xiàa* del cielo, la tierra y el inframundo del esquema de los niveles cosmológicos. Si efectivamente tienen el mismo significado, estos signos representarían 7 *xiàa* más.

Así los números, se observa que el esquema no representa ciclos conocidos. La parte superior contiene 25 *xiàa*, o 33 si el cuadro vale

para cada fila horizontal. Para la parte inferior son 26 o 36 xiàa. Si el cuadro superior representa un error y debe tener 5 puntos, entonces se podría llegar a 26 xiàa. Juntando estas 26 con las de la parte inferior se tendrá un total de 52, lo que sí tiene un significado mántico. Sin embargo, hemos visto que tal ciclo no tiene importancia en los libros zapotecos, además de ignorar los 7 posibles xiàa que dividen las dos partes. Para no caer en numerología y no buscar soluciones forzadas, por ahora no se puede proponer una manera de contar este esquema.

### Cuentas de 16 y 28

Los libros 37, 52, 53, 94 y 97 contienen cuentas representadas por cuatro filas horizontales de cuatro o siete puntos o círculos cada una. Un primer grupo de estas cuentas se encuentran en los libros 52, 94 y 97.

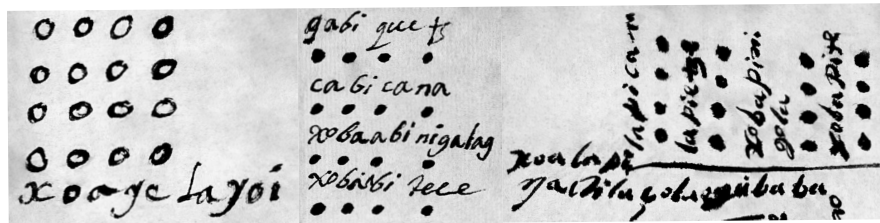


Figura 7.38 Cuentas de 16 granos de maíz (libros 52, 94 y 97)

La cuenta menos anotada es la del libro 52, pero que proporciona un título *xoa yelayoi* o maíces de humildad<sup>262</sup> o maíces redondos. El esquema del libro 97 tiene un título distinto, *xoa lapi* o, maíces cosechados,<sup>263</sup> que posiblemente indica que la función es diferente, aunque el formato es igual. Este último esquema también indica que la cuenta comienza en 1-Lagarto: *yachila çolao quibaba*. Las anotaciones de los libros 94 y 97 son muy similares:

<i>lapiçana</i>	<i>gabi quetz</i>
<i>lapietze</i>	<i>cabicana</i>
<i>xoba pinigola</i>	<i>xobaabi nigalag</i>
<i>xoba pite</i>	<i>xobaabi tece</i>

Igual que las anotaciones de los esquemas anteriores, en el caso de estas cuentas su traducción es muy complicada por la falta de cualquier contexto. Pero se complica aún más porque, aparentemente, uno de los escribanos cometió errores, tal vez en copiar un libro más antiguo. Así, *lapi* y *gabi* funcionan como si fueran la misma palabra. Según Córdova (CV 18v, 346v) *cabij* puede estar relacionado con “redondez,” igual que *yobi*, que encontramos en el título del esquema. Pero esto no

<sup>262</sup> Debido a las múltiples posibilidades, la traducción es complicada. Si *yoi* es cognado de *yohui* o *yobi* en el Vocabulario de Córdova, el significado sería “estimación” (CV 190v, 276v) o “humildad” (CV 223r).

<sup>263</sup> La raíz de cosechar es *elap* (B119) con un estativo *nlap*, que podría entonces ser el adjetivo *lapi* de la anotación. Sin embargo, Córdova (CV 78v, 94v) aclara que la raíz es *llàpa*, por lo que no queda claro el cambio de *-a* a *-i*.

aclara mucho sobre el sentido de esta cuenta. Para *cana* hay múltiples posibles traducciones, pero normalmente hacen referencia a suciedad (CV 172v, 256r) o a tiempos pasados o futuros (B40). *Etze* o *quetz* significa “pueblo”.

Xopa puede ser “seis”, “maíz” o “desgranar”. pero con las tres traducciones hay problemas. Mientras que en el Valle de Oaxaca “maíz” es *xopa*, en la Sierra Zapoteca es *xoa*, variante que se encuentra en los libros mánticos. Para la traducción como “seis” hay un problema con el contexto: seis mujeres (*nigola*) y seis ampollas (*pitèe*, CV 27v). En el esquema no hay ninguna indicación que se puede relacionar con 6. Finalmente, *xopa* puede ser el potencial de “desgranar”, *chxoba*’ o de “agarrar”, *chxobe* (B206), pero estos verbos no son muy productivos en este contexto. Entonces, por ahora no se puede proponer nada mejor para entender estos esquemas.

Los libros 37, 53 y 54 contienen esquemas que son idénticos al anterior, pero las anotaciones indican que su naturaleza es distinta.

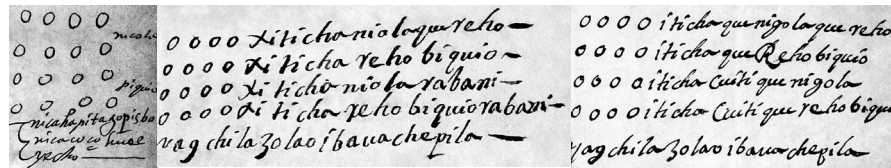


Figura 7.39 Cuentas de hombres y mujeres (libros 37, 53 y 54)

El esquema de libro 37 solamente tiene 2 breves glosas: *nicola*<sup>264</sup> y *piquio* que refieren a femenino y masculino, respectivamente. Sin embargo, los de los otros dos libros son más explicativos:

libro 53

*xiticha niola que reho*  
*xiticha reho biquio*  
*xiticha niola rabani*  
*xiticha reho biquio rabani*  
*yagchila zolao ibaua chepila*

xi+ ticha [que] reho  
 xi+ ticha [que] reho  
 xi+ ticha [cuiti que] reho  
 xi+ ticha [cuiti que] reho  
 yag- chila zolao i+ baua  
 POS+ palabra [POS]  
 POS+ palabra [POS]  
 POS+ palabra [pequeño POS]  
 POS+ palabra [pequeño POS]  
 1- lagarto POT/comenzar PL+

libro 54

*iticha que nigola que reho*  
*iticha que Reho biquio*  
*iticha cuiti que nigola*  
*iticha Cuiti que reho biqui*  
*yagchila zolao ibaua chepila*

niola que reho  
 biquio  
 niola r+ aba= ni  
 biquio r+ aba= ni  
 ch+ epi la  
 mujer POS 1pl  
 1pl hombre  
 mujer HAB+ guardar= 3  
 1pl hombre HAB+ guardar= 3  
 cuenta POT+ subir- la

Las palabras de las mujeres de nosotros.

Las palabras de nosotros, los hombres.

Las palabras [pequeñas] de las mujeres vírgenes.

<sup>264</sup> Normalmente se escribe *niola* en los documentos coloniales, que corresponde a *no'ola* (B312) en el zapoteco actual.

Las palabras [pequeñas] nuestras, los hombres vírgenes.<sup>265</sup>

En 1-Lagarto comienza la cuenta a subir.

Lo más obvio parece concluir que esta cuenta está relacionada con parejas o el matrimonio, pero hay tan poca información que no se puede decir mucho más.

Un esquema muy similar al de la cuenta de 16 es otro que se plasma en los mismos libros 53 y 54, pero que es una cuenta de 28 con 4 filas de 7 círculos, llamada *xua bidinag* o “cuenta del derrumbadero o despeñadero”. En los documentos administrativos de la Sierra Norte es bastante normal encontrar referencias a los derrumbaderos como parte del paisaje, pero en el contexto mántico no queda claro cuál sería su significado. Cada fila tiene una frase asociada:

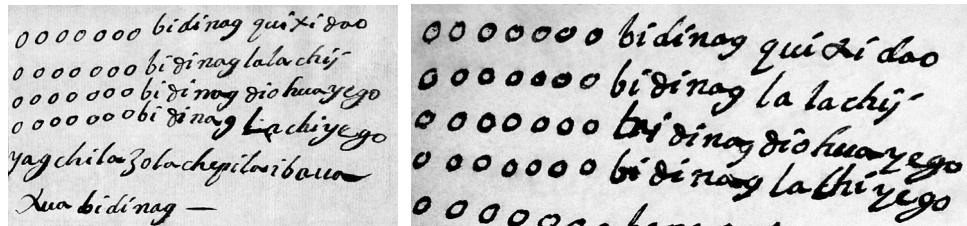


Figura 7.40 Cuentas de los derrumbaderos (libros 53 y 54)

*bidinag quixidao*

*bidinag lalachij*

*bidinag diohua yego*

*bidinag lachi yego*

Son entonces cuatro tipos de derrumbaderos. Comienza abajo en 1 Lagarto y el primer grupo de 7 círculos va acompañado por el derrumbadero del llano del río (*lachi yego*), seguido por el de la orilla del río (*diohua yego*). El tercer grupo está asociado a un llano (*lalachij*) y finalmente el último grupo a un campo (no labrado) grande (*quixidao*). Puede ser que este esquema fuera más bien usado para determinar los lugares donde uno tenía que hacer rituales, lo que no necesariamente quiere decir que sea en un derrumbadero, sino que los 4 lugares pueden ser asociativos. Mientras el esquema refiere a ciertos derrumbaderos, pueden ser indicaciones que el cólanij debe interpretar. De hecho, los testigos mencionan muchos lugares en dónde hacer sus rituales, pero solamente una vez refieren a un derrumbadero. En Yalalag hicieron ofrendas de perrillos en *Bitinag Ychaa*, una cueva (AGI, México 882, f. 309r). Pero, también hay algunas descripciones de lugares que podrían calificar como *bidinag*.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> La traducción está basada en el uso de *rabani* o *rabaani* para referirse a la Virgen María en la *Doctrina cristiana* de Pacheco de Silva (1689) y en el *Confessionario en Lengua Zapoteca Nezitza* de la Biblioteca Juan de Córdova.

<sup>266</sup> Las autoridades de Temascalapa describen “y en otro paraje llamado Yagobeni que esta media legua de su Pue[b]lo en un cumbbrero debajo de un peñasco grande que llaman Yaesachi” y las de Lachirioag dicen: “el prim[er]o uno llamado Yabeso, sitio en una caída de un serro junto al río (AGI, México 882, ff. 359v y 156r).”



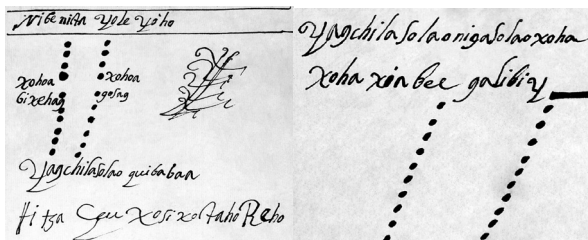


Figura 7.41 Cuentas de la casa (libro 94)

### Cuentas de 20

Los últimos esquemas que comienzan en 1 Lagarto son dos que se encuentran en el libro 94 y otro del libro 85a. Aunque los dos primeros son idénticos, el hecho de que estén en un mismo libro sugiere que la función de cada uno es distinta.

Como he dicho, ambos esquemas se comienzan a contar en 1 Lagarto (*yagchila solao quibabaa*), pero en el segundo se ha añadido *niga solao xoha* o “aquí comienzan los maíces”. El primer esquema parece tener un tipo de título un tanto esotérico, que dice *Nĩ benita yole yoho* o “Que se hizo manifiesto en la casa” y una mano distinta aclaró que estas son “las palabras de nuestros antepasados” o *ttitza queu* [sic] *xosi xotaho Reho*.

Los esquemas mismos consisten en 2 filas verticales de 10 puntos cada una. En el primer caso cada fila tiene su propia anotación: *xohoa bixehag* la de izquierda y *xohoa gosag* la de derecha, o “maíz en pedazos” y “maíz junto o encontrado”.<sup>267</sup> El segundo esquema tiene una glosa

<sup>267</sup> Zaira Hipólito López (comunicación personal, 28 de noviembre de 2017) me sugirió esta traducción basada en los equivalentes modernos *bixhaj* y *gzag*.

que dice: *xoha xiabee galibiy*, pero posiblemente quiere decir *xoha xiabee*, *xoha galibiy*. Lamentablemente, no he encontrado traducción para estos últimos términos, ni entiendo la función del esquema.

El tercer esquema de este grupo lo proporciona el libro 85a y es el más complejo, pues parece representar un tipo de mapa mántico (figura 7.42).

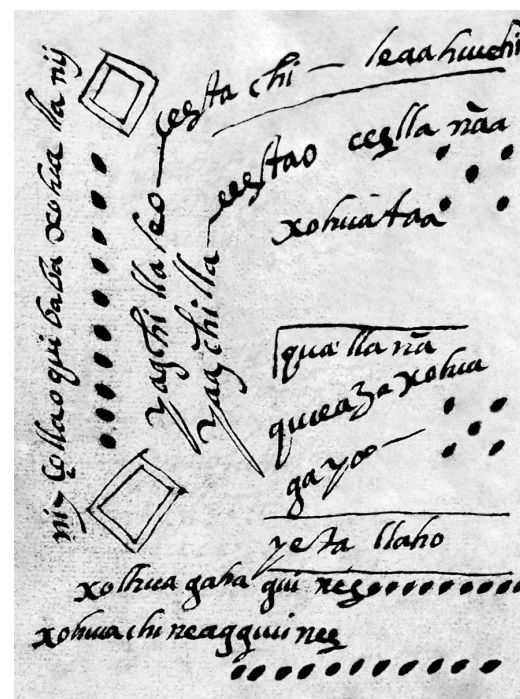


Figura 7.42 Esquema de las pirámides (libro 85a)

El texto en la parte izquierda superior indica que “que comienzan a contar los maíces de los periodos” o *nij collao quibaba xohua llanj*. Justo a la derecha hay una fila vertical de 10 puntos, encajados entre 2 rombos. Más a la derecha se encuentran dos renglones con una curva, ambos comenzando con 1 Lagarto. El primero está asociado a *cee tachi leaa huechi*, mientras el segundo se relaciona con *cee tao* y *cee llaña*. *Cee* o *zehe* refiere probablemente a lo que son las pirámides o las ruinas en general (CV 99r: cu), las cuales hasta hoy en día se destinan para rituales por ser lugares de los antepasados. Entonces tenemos una pirámide vacía (*tachi*) y otra grande (*tao*). Por otro lado, en el tercer topónimo *leaa* es una ladera de un cerro (B288, *le'e ya'a*), mientras *huechij* tiene múltiples posibles significados. Del último lugar no queda claro el significado (*llaña*).<sup>268</sup> Entonces, igual que el esquema de *bidinag* o derrumbadero, este también se relaciona con 4 lugares que pueden ser reales o indicaciones mánticas para el cólanij.

En la parte derecha del esquema se dibujaron 2 grupos de cinco puntos. El primero lleva la glosa *xohuataa* o “maíces sagrados” (CV 95v) y el segundo grupo lleva dos glosas: *quallaña* y *queaza xohua gayoo*. Anteriormente hemos visto *llaña* y no pudimos determinar su significado, aunque en este caso contiene el prefijo de adjetivo *qua-*. La segunda glosa es la forma potencial de la raíz *aza* o entrar, resultando en la frase “entran los maíces de cinco.”

<sup>268</sup> Parece estar relacionado con una mano o *na'* (B303) y *ña* (CV 257v).

La parte inferior del esquema parece tener un tipo de introducción, *yeta llaho* o “viene llaho”, seguido por 2 frases asociadas a 2 filas horizontales de 9 y 11 puntos, respectivamente. La primera dice *xohua gaha guinee* o “maíces de nueve *guinee*” y la segunda *xohua chineag guinee* o “maíces de once *guinee*”. Obviamente, los números corresponden a la cantidad de puntos en cada fila, pero lamentablemente la traducción de las glosas es muy complicada por la falta de un contexto sintáctico.

No obstante los problemas de traducción y contextualización, el mapa puede ser un esquema que se ponía sobre una mesa o sobre el suelo en un ritual de magia. Quiere decir, se colocaba sobre una mesa un patrón de maíces y posiblemente otros objetos para representar el mundo o parte de él. Contar a través de ese patrón, se relacionaba con las señales que recibía el cólanij con el paisaje real. Esto no quiere decir que los *cee* o pirámides mencionadas en el esquema refieren a pirámides concretas que existían en la Sierra Zapoteca, sino parecen funcionar como marcas asociativas, tal vez relacionadas con los ancestros. Pero el paisaje real provocaba, como todavía provoca hoy en día, asociaciones. Así, los vientos del norte son fríos y, por tanto, malos, lo que causa que esa dirección es considerada negativa. Los pueblos tienen ciertos lugares, como cuevas o lagunas, donde van para hacer ciertos rituales, los cuales, a su vez, causan ciertas asociaciones. El esquema representado en el libro 85a es el más explícito en su formato de mapa mántico, pero todos los esquemas discutidos hasta ahora probablemente tenían las mismas relaciones con el paisaje. Esto quiere

decir que el piyé con sus ciclos y cuentas está anclado en el paisaje, ambos de forma conceptual —las direcciones cardinales, las divisiones cosmológicas— y de manera concreta, aspectos reales del paisaje. La geografía real forma, entonces, un cuadro asociativo para los rituales y ceremonias. Es importante reiterar que las consultas adivinatorias tienen una manifestación en el tiempo y en el espacio, por lo que, después de haber consultado un especialista, este mismo o el consultante hará un ritual en cierto momento y en cierto lugar, determinado por los resultados de la consulta. Los esquemas en sí no representan el espacio, ni el tiempo, pero su aplicación en la vida real sí tenía consecuencias en ellos.

*Cuentas que comienzan en otros xiàa*

No todas las cuentas comienzan en 1 Lagarto, por ejemplo, 5 libros contienen esquemas que tienen su inicio en otros puntos. El más común es *bilaxoho* o 10 Movimiento como se puede ver los en los libros 53 y 54 (figura 7.43).

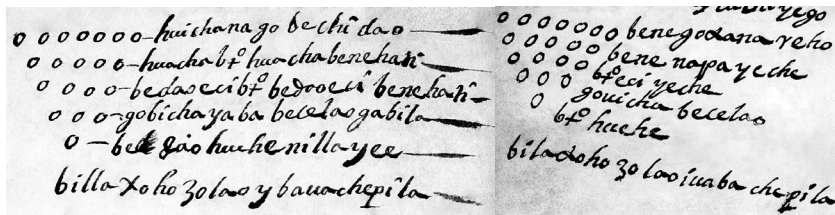


Figura 7.43 Cuentas del pueblo (libros 53 y 54)

El total de los maíces son veinte, por lo que la cuenta cubre una veintena entera. Aunque en los dos esquemas los patrones son similares en cuanto a la disposición de los maíces, los textos asociados son totalmente diferentes, por lo que se supone que la función de los dos esquemas es distinta también. Un análisis de los textos aclara de qué tratan:

*huichana gobechidao*  
*huacha b[e]t[a]o huacha benehati*  
*bedao eci b[e]t[a]o bedoo eci benehati*  
*gobicha yaba becelao gabila*  
*bedao huehe nillayee*

huichana	go+	bechi-	dao			
hua+	cha	betao	hua+	cha	bene-	hati
bedao	eci	betao	bedoo	eci	bene-	hati
gobicha	yaba	becelao	gabila			
bedao	hue+	he	nillayee			
huichana	AGT+	mañoso.ser-	grande			
ADJ+	bueno	betao	ADJ+	bueno	persona-	blanco
niño (?)	¿?	dios	niño (?)	¿?	persona-	blanco
sol	cielo	pezelao	inframundo			
niño	AGT+	beber (?)	guerra			

*Huichana, la gran servidora.*

*Hermoso Betao, hermosa gente.*

*Betao Eci de los dioses, Betao Eci de la gente.*

*El sol del cielo, Pezelao del inframundo.*

*Betao Huehe de la guerra.*

*bene goxana reho*

*bene napa yeche*

*b[e]t[a]o eci yeche*

*gouicha becelao*

*b[e]t[a]o huehe*

*bene go+ xana reho*

*bene n+ apa yeche*

*betao eci yeche*

*gouicha becelao*

*betao huehe*

*persona AGT+ parir 1pl*

*persona EST+ guardar pueblo*

*dios ¿? pueblo*

*sol pezelao*

*dios AGT+ beber (?)*

*Creadora nuestra.*

*Gente que guardan el pueblo.*

*Betao Eci del pueblo.*

*El sol y Pezelao.*

*Betao Huehe.*

Como ya hemos visto en varios de los textos de las cuentas, es muy común el uso de paralelismos. En este caso los volvemos a encontrar, incluso, algunos se repiten aquí. Además, resulta que las anotaciones de los 2 esquemas son muy similares, no obstante, sus aparentes diferencias. Ambos comienzan con referencias a Bedao Huehe. Y el esquema del libro 53 añade que está relacionado con la guerra o pleitos. El elemento que califica el dios parece consistir en un prefijo agentivo, *hue-*, seguido por una raíz verbal *-he*. Ahora, estas raíces cortas son muy difíciles de traducir, pero en ambas lenguas, del Valle de Oaxaca del siglo XVI y la Sierra Norte actual, *-ye*, *-èe* o *-e'ej* significa “beber” (CV 54r, B114). La segunda posición está asociada al sol y a Pezelao, el dios del inframundo. Esta misma combinación la encontramos en la penúltima posición de la cuenta de 13 (libro 37), formando un tipo de pareja de contrastes entre el cielo y el inframundo.

El tercer grupo de maíces es más complicado, porque el cólanij del libro 53 parece distinguir entre *bedao* y *betao*, aunque esta segunda variante sólo ocurre en abreviatura. Ahora, aunque por la ortografía distinta de la abreviatura puede parecer que *b[e]t[a]o* y *bedao* sean diferentes palabras, es probable que “bt<sup>o</sup>” era una abreviatura “congelada”. O sea, “bt<sup>o</sup>” era la abreviatura estandarizada desde el siglo XVI, cuando posiblemente se pronunciaba como *betao*, aunque en el siglo XVII cam-

biara a *bedao*. Otro problema es el significado de la palabra *eci*.<sup>269</sup> No obstante estos problemas, parece que el tercer grupo está relacionado con 2 manifestaciones del dios Betao Eci: el de los dioses y el del pueblo, equiparando *beneati* y *yeche* como un mismo concepto.

Las frases del penúltimo grupo, el de cinco maíces, parecen ser muy diferentes entre sí. Pero si se toma en cuenta el esquema de 9 veces 5 maíces del libro 53, las diferencias desaparecen. En ese esquema, el quinto grupo se asociaba al santo patrón y su paralelo “los señores hermosos (huacha), que guardan el pueblo”. Quiere decir, el dios y la gente hermosos del libro 53, son la gente que guardan el pueblo.

Con el último grupo se relaciona la diosa del agua y creadora Huichana, aquí otra vez con el calificativo *gobechidao* o “servidora,” igual que en la cuenta de 13 del libro 37.<sup>270</sup> Sin ningún problema se puede equipararla con *bene goxana* o “creadora” de la misma posición en el esquema del libro 54. De hecho, Córdova (CV 141r) describe la diosa

<sup>269</sup> Normalmente, *eci*, o *ceci* en el Valle, aparece como prefijo de verbos o adjetivos, cuando se aumenta el significado de lo que sigue. Pero, en este caso parece nombrar al dios. En 4 libros (47, 53, 57, 70) se encuentran variantes de la frase *ni cue que bedao huehe leni que bedao eci*, que significa “Que es pedazo del dios Huehe y del dios Eci”, en los xiàa 12, 32, 84, 136, 148, 188, 240 y 244. En otros 7 libros (19, 20, 24-26, 31, 32) se hizo una anotación en el xiàa 251 (4 Mono) refiriendo a Betao Eci.

<sup>270</sup> Este paralelo hace sospechar que el cólanij del libro 37 cometió otro error en sus anotaciones de la cuenta de 13, cuando en la segunda y décima posiciones escribió *huacha betao huacha neeti*. Por su similitud con la frase de este libro, parece posible que no debe ser *neeti*, sino *beneati*. Asimismo, en este mismo esquema del libro 37, las posiciones 4, 6 y 8 tenían la glosa *betezi* o *betezi*. Ahora parece probable que se trata de *bet<sup>o</sup> ezi*.

Huichana como: “Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan”.<sup>271</sup>

Estos dos esquemas parecen estar relacionados con el bienestar y seguridad de la comunidad. Los testimonios de la investigación producen muchos datos sobre rituales en los que participaba todo el pueblo, pero en ningún momento explicitan el ritual, por lo que no se puede profundizar más sobre la función de estos esquemas.

Dos otros esquemas comienzan en 10 Movimiento. Los libros 94 y 97 muestran dos cuentas que parecen idénticas, pero que contienen unas diferencias, aunque posiblemente por errores del cólanij:

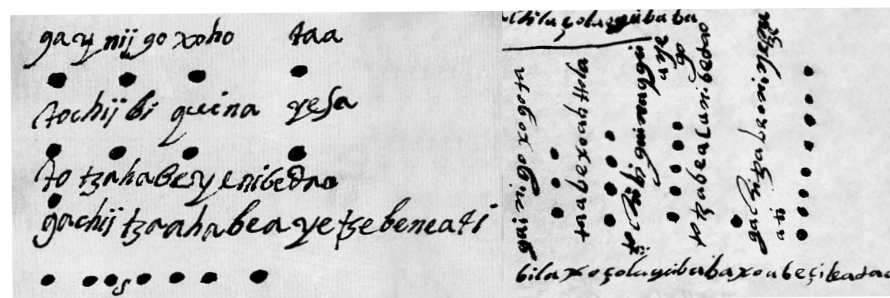


Figura 7.44 Cuentas de 10 Movimiento (libros 94 y 97)

<sup>271</sup> Juan Francisco Torralba (1800: 57r) registró entre las partes del cuerpo *huichaana* para “la boca de la madre,” que quiere decir la vagina.



Solamente la cuenta del libro 97 va acompañada por un texto sobre su inicio: *bilaxo çola guibaba xoa beçileadaa* o “en 10 Movimiento se comienzan a contar los maíces CMP+eçilea-daa.” La similitud entre las dos cuentas sugiere que la del libro 94 también tiene su inicio en 10 Movimiento. Ahora bien, la distribución y la cantidad de puntos son distintas en los esquemas. La cuenta del libro 94 muestra 4 filas horizontales de 7, 1, 4 y 4 puntos desde abajo, mientras que el del libro 97 muestra 5 filas de 8, 1, 5, 4 y 3 puntos. Sin embargo, un análisis de los textos muestra que son muy similares:

Libro 94

*gay nijgo xoho taa*

*tochijbi quina yesa*

*to tzaha beye ni bedao*

*gachij tzaaha bea yetze beneati*

*gay nij go+xoho taa*

*to+chijbi quina yesa*

*to tzaha b+eye=ni bedaoto*

*gachij tzaaha be+a yetze beneati*

*¿? REL CMP+estar petate*

*HAB+asustar chile cuchillo*

*uno dia CMP+oir=3 dios*

Libro 97

*gai nigo xogota*

*taa bexoah ttola*

*tochibi guinag gaa yego*

*to tza bea cani bedao*

*gachi tza beni yetze naati*

*gai ni go+xogo ta*

*taa be+xoah ttola*

*to+chibi guinag gaa yego*

*tza be+a cani bedao*

*gachi tza b+eni yetze n+aati*

*¿? REL CMP+poner petate*

*petate CMP+sembrar culpa*

*HAB+asustar chile 9 rio*

*uno dia CMP+bailar solo dios*

*siete dia CMP+bailar pueblo gente*

*Gay que está el petate.*

*Se asusta al chile yesa.*

*Un día oyeron a Bedao.*

*Siete días bailaba la gente.*

*siete dia CMP+hacer pueblo AD7+blanco*

*Gai que está el petate.*

*En el petate se puso la culpa.*

*Se asusta al chile de nueve ríos.*

*Un día sólo bailaba Bedao.*

*En siete días se hizo el pueblo blanco.*

Los textos son suficientemente similares para sugerir que vienen de una misma fuente o, incluso, que uno es copia del otro. A la vez, las diferencias sugieren que uno de los dos contiene varios errores, y lo más probable es que sea el libro 97 por ciertas incongruencias gramaticales.<sup>272</sup>

De todas maneras, el texto parece muy esotérico con significado oscuro. En las primeras dos líneas las anotaciones refieren directamente a la cantidad de maíces puestos en la mesa,<sup>273</sup> que en esta ocasión explícitamente representan xiàa. Quiero decir, la primera fila del libro 94 va de 10-Movimiento hasta 3-Casa, la segunda fila se refiere al valor del xiàa 4-Lagartija, la tercera al de los xiàa 5-Serpiente a 8-Conejo, y, finalmente, la última fila está relacionada con 9-Agua hasta

<sup>272</sup> En la frase *taa bexoah ttola* se esperaría alguna preposición. Mientras en el libro 94 se refiere a un tipo de chile o un carrizo, en el libro 97 hay una extraña referencia a 9 ríos. Es difícil imaginar un dios bailando. Me parece que la parte *beni yetze naati* es una mezcla de *yetze beniaati* o “pueblo gente-blanco (= la gente).

<sup>273</sup> Aquí hay otra indicación que el cólanij del libro 97 cometió un error, porque dibujó 8 puntos cuando la anotación claramente menciona siete o *gachi*.

12-Hierba. La cuenta del libro 97 es un poco diferente. Suponiendo que hay un error en la primera fila (8 puntos deben ser 7), la tercera va de 5-Serpiente hasta 9-Agua, la penúltima de 10-Perro a 13-Caña y la última de 1-Jaguar a 3-Zopilote; cerrando así una veintena completa.

### *Las cuentas de yolagnica*

Los libros 78 y 97 contienen cuentas que comienzan en *yolagnica* o 2/3/5/9-Agua. Lo difícil es identificar el *xiàa* preciso, 249, 29, 109 o 9, respectivamente, pues no sirve para determinar la función de estas cuentas. Peor aún, las anotaciones no solamente son muy breves o inexistentes, sino que, además las cuentas son distintas

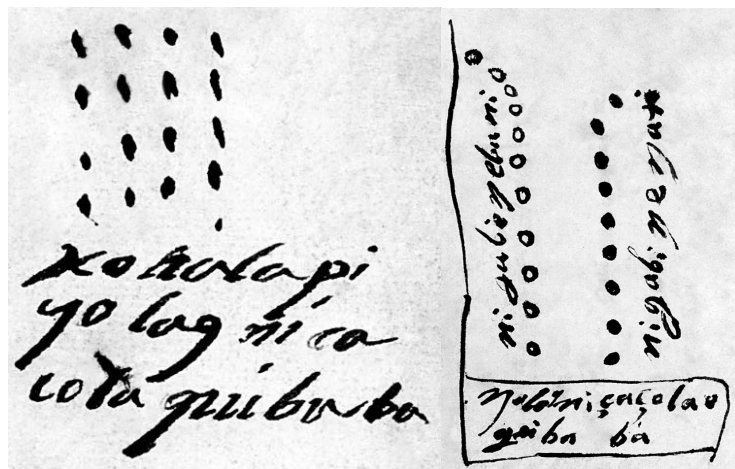


Figura 7.45 Cuentas de *yolagnica* (libros 78 y 97)

La primera cuenta de *yolagnica* se encuentra en el libro 78 que muestra 4 filas horizontales de 4 puntos cada una (figura 7.45). Una glosa lee: *xohalapi yolagnica cola quibaba* o “Los maíces cosechados. En *Yolagnica* se comienza a contar”. Un esquema idéntico, con el mismo título, lo hemos visto en los libros 94 y 97, pero en esa ocasión la cuenta comenzaba en 1 Lagarto. Se sugiere, entonces, que esta cuenta puede comenzar en dos diferentes *xiàa*. Lamentablemente, el esquema no contiene más anotaciones, por lo que no se puede determinar si su significado es similar a las de los libros 94 y 97.

La segunda cuenta de *Yolagnica* es la del libro 97 que muestra una división de una veintena en 11 y 9 *xiàa* (figura 7.45). La primera división va acompañada de la glosa *niga biye bani* o “aquí está el piyé de la vida,” mientras la segunda lleva la glosa *niga biye yati* o “aquí está el piyé hermoso”. Una cuenta similar la encontramos en el mapa mántico del libro 85a, donde se representa una fila de 9 y 11 maíces, pero las asociaciones parecen ser diferentes. Es, por ello, que no se puede llevar más lejos la interpretación de este esquema.

### *La cuenta de nopia*

Solamente hay un registro de esta cuenta. El libro 37 muestra dos esquemas que “en 12 Hierba comienzan a contar”, *nopia colao quibaba*.

Como hemos visto en otros esquemas, la cuenta comienza en el centro. En este caso es el *xiàa* de 12 Hierba, que es el decimosegundo en la cuenta de 260. De allí salen 4 filas de 3 círculos, formando un

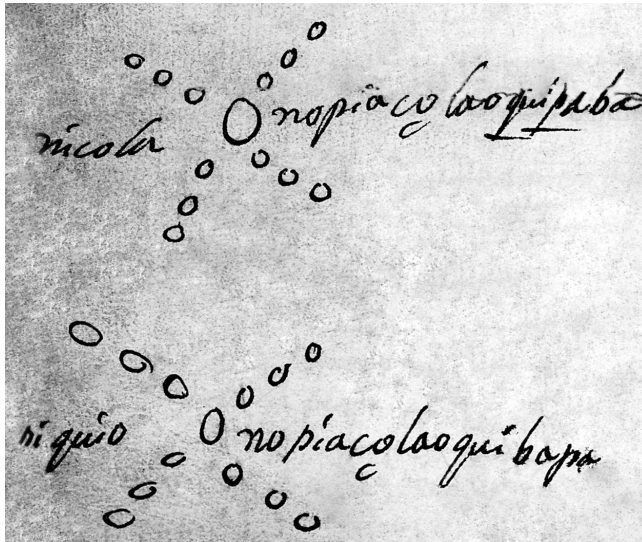


Figura 7.46 Cuenta de hombres y mujeres (libro 37)

tipo de “X,” que en realidad es una división de una trecena. El esquema superior está relacionado con *nicola* o “mujer” y el inferior con *piquio* o “hombre”. En el mismísimo libro 37 ya habíamos visto otra cuenta relacionada con hombres y mujeres, pero era un esquema de 4 filas horizontales de 4 puntos. La presencia en un mismo libro de dos esquemas de la misma naturaleza sugiere que su función era distinta.

### *La cuenta de yoolao*

La última cuenta que comienza en un *xiàa* particular es una cuenta registrada en el libro 97 (figura 7.47).

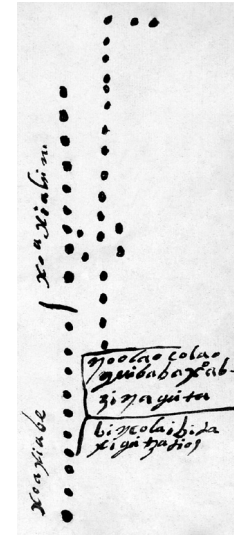


Figura 7.47  
Cuenta de la maldad (libro 97)

Esta cuenta es bastante problemática. La primera dificultad es determinar el *xiàa* en que comienza, porque ambos, el prefijo ordinal y el signo, son compartidos entre varios *xiàa*. Así, hay por lo menos 9 diferentes posibilidades para traducir *yoolao*: 2/3/9-Mono, 9-Caña, 2/5/9-Zopilote y 5/9-Flor. Otro problema son las cantidades de maíces representadas. Desde abajo hay 4 puntos, seguido por 5 puntos con uno en el centro y finalmente 13 puntos. Ahora bien, individualmente 4, 5 y 13 son números que tienen cierta relevancia mántica, pero juntos llegan a 22, lo que no significa nada. En sí, el esquema es similar al de los niveles cosmológicos, si no fuera por los números.

Al lado izquierdo encontramos 2 filas verticales de 10 y 9 puntos, respectivamente, que resultan en otro número extraño: 19. El libro 94 contiene una división de la veintena en 2 series de 10 de las cuales la primera tiene el mismo título que la fila de 10 en este esquema: *xoa xia-be* o “maíces malvados-be”. Parece, entonces, que una fila de 10 y otra de 9 es un error y que debe ser una división de una veintena. La segunda fila lleva el título *xoa xialini* o “maíces malvados-lini”. Hay pocas dudas que este *xia* es el *xi'a* actual (B354), que está relacionado con algo malo. Sin embargo, la traducción en este contexto es más complicada. Hoy en día, *xi'a* es un adjetivo que significa “malvado”, pero también puede ser un sustantivo: enemigo. Lo encontramos también en verbos compuestos como *chonxi'abo'on* o “hacerlo con mal intento” (B172) o verbos simples como *chxi'a* o “ser egoísta” (B2013). Además, *xi'a* o *xia* está relacionado con *xya* o “daño” o “delito” (B364) y que resulta en verbos como *chbia xya* o “tener culpa” (B80). Durante la Colonia, se escribía la forma poseída de *xya* como *xiquia*. De hecho, en los libros 53 y 54 hemos visto esquemas de *xoa xiquia* o “maíces de la culpa o de la deuda”, cuyo formato eran además similar del esquema del libro 97.

### Otros esquemas

Los libros 42, 52, 94 y 97 contienen esquemas que consisten en 1 hasta 4 “X”. Los más simples son los de los libros 52 y 94 (figura 7.48).

El primero no tiene anotaciones, solamente un título, *xoa bideci*. Probablemente es lo mismo que *beteci* que hemos visto en otros esquemas

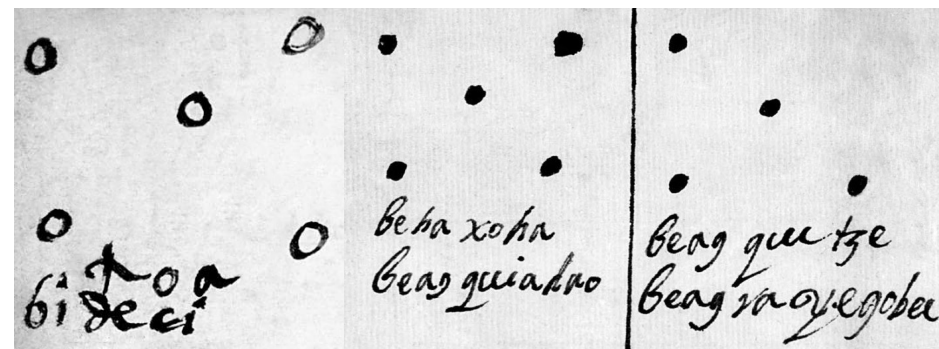


Figura 7.48 Cuentas de los pozos (libros 52 y 94)

y para el que no tenemos traducción. El segundo esquema consiste en 2 “X,” pero tiene 4 glosas por lo que se puede sugerir que realmente es una división de una veintena en 4 grupos de 5 *xiàa*. Los grupos tienen que ver con *beag* o “pozo” (*bej*, B13), algo similar a los *bidinag* o “derrumbadero” y *cee* o “pirámide”, que hemos visto en otros esquemas. Los calificativos de estos pozos son *xoha*, *quiadao*, *quetze* y *rayegobee* o “maíz”, “cerro grande”, “pueblo” y “río-viento”, respectivamente.

Como en los otros esquemas, es muy difícil adjudicar cierto valor o referir a su función dada la poca información que nos proporcionan. Sin embargo, los pozos, como los derrumbamientos y las ruinas, son lugares muy comunes para las ceremonias y rituales. Así, en el pueblo de Lalopa las hacen en *Beaguegua* (511v) y en *Beaglachi* (1255r), mientras los de Yatoni iban a *Guiarabeag* (981v). Los de Yaee iban a *Sinabeag* y *Beaglachiabee* (1311v) y los de Xozaa a *Xabeaglachiyo* (1512r). Toda-



vía hoy en día la gente de Lachirioag van a la laguna de la cruz verde en territorio de Yatee para pedir un buen futuro para niños.

Los esquemas de 4 “X” tienen otros puntos de referencias:



Figura 7.49 Cuentas de las pirámides (libros 42 y 97)

En este caso las “X” están relacionados con las pirámides o los *cee/tze* que inmediatamente nos recuerdan al mapa mántico del libro 85a que también tenía tales referencias. Además, dos de los calificativos son idénticos a los del libro 85a: *dachi* y *dao* o “vacío” y “grande”. Los otros dos, *yetze* y *yeha* o “pueblo” y “mogote”, no tienen paralelo en el mapa.

### Las treceñas de los árboles

Hay 2 esquemas que son similares a otros que hemos visto, pero que, a su vez, son distintos. En los libros 94 y 97 se encuentran cuentas de treceñas cuyas glosas se asocian con árboles (figura 7.50).

Hay un error en el tercer árbol del libro 97 que contiene 9 puntos, pues deberían de ser 8, y lamentablemente la parte superior del esquema del libro 94 está dañada. Contenía más información. Las glosas son las siguientes:

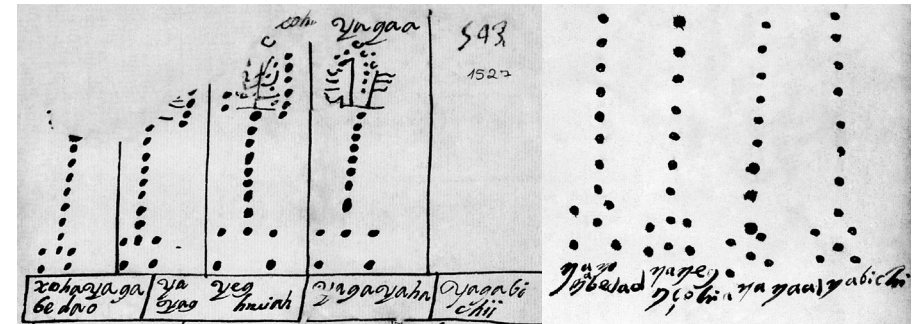


Figura 7.50 Cuentas de los árboles (libros 94 y 97)

<i>xoha</i>	<i>yaga</i>	<i>bedao</i>	<i>yay(o)</i>	<i>ya-</i>	<i>bedao</i>
<i>yayeg</i>	<i>yag</i>	<i>huiah</i>	<i>yeyeg</i>	<i>yçohia</i>	
<i>yaga-</i>	<i>yaha</i>		<i>ya-</i>	<i>yaa</i>	
<i>yaga-</i>	<i>bichii</i>		<i>ya-</i>	<i>bichi</i>	
maíz	árbol	dios	??	árbol-	dios
??	árbol-	anona <sup>274</sup>	??-??		
árbol-	copal <sup>275</sup>		árbol-	copal	
árbol-	zumaque <sup>276</sup>		árbol-	zumaque	
<i>Maíces; Liquidambar<sup>277</sup> Yay(o) Liquidambar</i>					

<sup>274</sup> La anona es *yàgguáal* (Hunn, 2008, parte II, CD). En los documentos coloniales normalmente se refieren a la anona como *yelabicho*.

<sup>275</sup> El copal o bursera glabrifolia es *yàgyaal* (Hunn, 2008, parte II, CD).

<sup>276</sup> El zumaque o rhus oaxacana es *yàgbèch* (Hunn, 2008, parte II, CD).

<sup>277</sup> Actualmente se le llama *yag yavidu* al liquidambar (Zaira Hipólito López, comunicación personal).



<i>Yayeg anona</i>	<i>Yèyeg yçohia</i>
<i>Copal</i>	<i>Copal</i>
<i>Zumaque</i>	<i>Zumaque</i>

Si la traducción es correcta, el resultado son 4 árboles con cierta importancia en la región. Del liquidambar se abstraía una resina llamada *nerebito*, que se usaba en los sahumerios, igual, pues deberían de copal. La anona es un árbol que con frecuencia se encuentra en los documentos coloniales como parte de herencias. mientras el zumaque tuvo su papel en la producción de muebles con taracea por lo que la Sierra Zapoteca era particularmente famosa (Curiel *et al.*, 2011; Corrales, 2011).

Como hemos visto en otras cuentas, es posible que no se trate de referencias literales a los árboles en concreto, sino que representan ciertos valores mánticos relacionados con cuestiones de árboles o vegetación. Los 4 árboles tenían una función en los pueblos de la Sierra durante la Colonia, por lo que se hace referencia a ellos en esta cuenta. Sin embargo, es posible que la cuenta fue consultada en temas relacionados con el cultivo de árboles productivos en general.

### *La cuenta de quixi*

Como ya hemos visto, el libro 37 contiene muchas cuentas, de las cuales 3 son particularmente difíciles de interpretar (figura 7.51).

Lo curioso de estas cuentas es que sus ilustraciones parecen bastante claras, pero su relación con las glosas presenta un problema. El primer

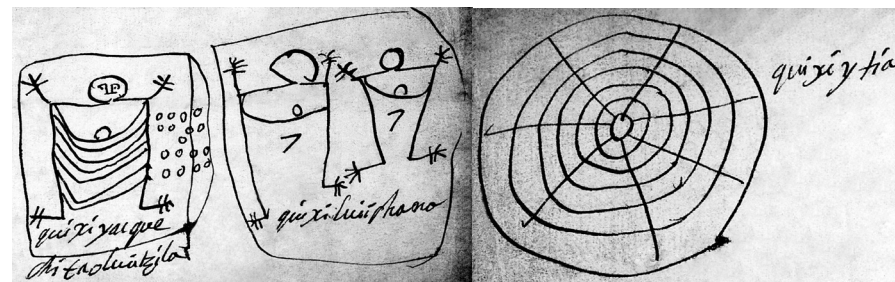


Figura 7.51 Esquemas de *quixi* (libro 37)

dibujo es de una persona con los brazos y piernas extendidas y debajo de su vestido sale un círculo. A su lado se ha dibujado 17 puntos. Al lado, otro dibujo con 2 personajes sin el vestido, pero con el círculo y un “7” en el área del estómago. En el siguiente folio se encuentra una telaraña con 7 círculos concéntricos, divididos en 7 partes. Los 3 tienen glosas distintas:

*quixi yacquechitao huitzila*  
*quixi huichana*  
*quixi ytia*

Los problemas comienzan con la primera palabra, *quixi*. Normalmente, en la posición en que se encuentra la palabra, se esperaría un sustantivo. Córdova proporciona “mierda” o “estiercol” (CV 190r, 268r) y “hierba” (CV 228r), pero la segunda opción parece más probable cuando se considera todas las entradas que comienzan con

*quixi* o *quixi*, seguido por un cualitativo.<sup>278</sup> Sin embargo, los dibujos no muestran nada que se puede relacionar con hierbas o plantas.<sup>279</sup> Una traducción alternativa sería considerar equiparar *quixi* con *quixe* (CV 346r) o *yixiw* (B392) y traducirlo como “red”, que es lo que posiblemente vemos en el tercer dibujo y, tal vez, en el “vestido” del primero.

Las palabras que califican la red o la hierba son más accesibles. Aparentemente, la primera está relacionada con un nombre mántico y personal: Gran 1-Jaguar/Lagarto Huitzila. De hecho, el biyé del mismo libro 37 distingue entre los 2 *xiàa*, escribiendo el primero como *ya-cquechi* (f. 700r) y el segundo como *yagqueche* (f. 703v). Si esta diferencia ortográfica es significativa, el nombre debe ser 1-Jaguar. Este mismo personaje se menciona en un canto ritual en el libro 101 (f. 232r).<sup>280</sup> El segundo dibujo estaba relacionado con Huichana. El nombre que conocemos de la investigación de Gonzalo Balsalobre en la Sierra Sur, donde el maestro Diego Luis dijo que Nochuichana era la “dioça del Río o del pescado o de las Preñadas y Paridas”. Asimismo, el vocabulario de Córdoba proporciona las entradas “dios o diosa de los niños, o

de la generación a quien las paridas sacrificauan” y “agua el elemento del agua” (CV 141r, 14r). En el tercer dibujo la hierba o la red también estaba relacionada con el mismo tema, porque *ytia* traduce como “linaje” (CV 246r) o “generación” (B245).

### Cuentas de *ybagola*

Hay un grupo de 3 cuentas muy diversas, pero que tienen el término *ybagola* en común. Dos de estas ocurren en el libro 11.

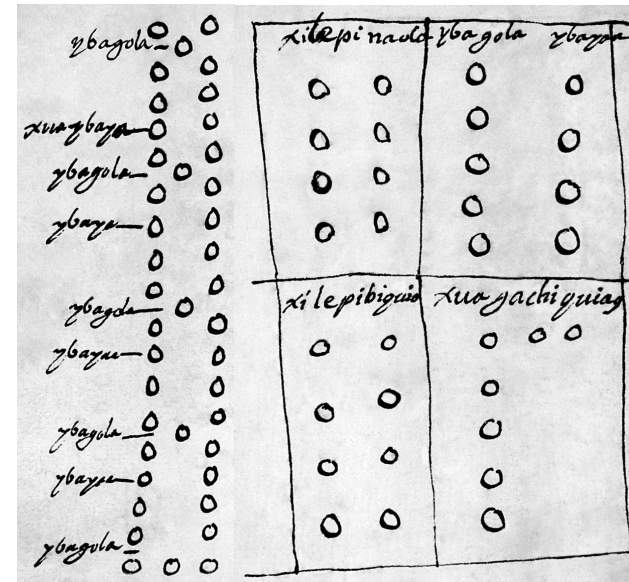


Figura 7.52 Las cuentas de las temporadas secas (libro 11)

<sup>278</sup> La lista es demasiado larga para representar aquí, pero si se introduce *quixi* o *quixi* en <http://www.iifilologicas.unam.mx/Córdoba>, inmediatamente queda claro el punto.

<sup>279</sup> Otras traducciones son “mañana” (*quixij*, CV 257; *güüžj*, B270) o “estéril” (*güüž*, B270), pero en este contexto no parecen funcionar muy bien.

<sup>280</sup> David Tavárez tiene un proyecto que tiene como objetivo la traducción y análisis de cuatro libros de canto que también fueron entregados durante las investigaciones del obispo Maldonado. En sus publicaciones sobre el tema, aún no ha tratado el canto en cuestión (Tavárez, 2000, 2002a, 2006, 2009).

El primer esquema tiene grupos de 5 y 4 círculos alternando. El grupo de 5 círculos está asociado a la glosa *ybagola* y el de 4 a *ybaya(a)*. Estos términos los hemos visto en los periodos de 2 veces 5 *xiàa* y se refieren a la temporada seca y caliente antes del tiempo de la lluvia, mientras que *yaha* se traduce como “verde [no maduro]” (B319) y *gola* como “viejo” (B227). Pero la gran diferencia entre estos periodos y esta cuenta está en que en este caso no son 2 veces 5 *xiàa*, sino 5 y 4 *xiàa*. Es muy particular esta cuenta, tomando en cuenta que 33 de los libros contienen los periodos de 5 *xiàa*. Además, no hay ninguna otra glosa asociada al esquema que pueda aclarar esta divergencia. No obstante, el total de maíces son 40, por lo que trata de 2 veintenetas; un número perfecto para la adivinación.

El otro esquema del libro 11 también contiene en el cuadro superior derecho una cuenta de 5 *xiàa* de *ybagola* y 4 de *ybayaa*. Sin embargo, en este último caso, no queda claro si lo demás del esquema forma parte de la cuenta o si son diferentes. El cuadro inferior derecho muestra 7 círculos y la glosa *xua gachi quiag* o “maíces de 7 piedras”,<sup>281</sup> pero tampoco aclara el uso de esta cuenta, ni la posible relación con el cuadro anterior.

Los últimos dos cuadros muestran 8 círculos en dos filas verticales de 4 círculos. El cuadro inferior lleva la glosa *xilepibiquio* o “POS+lepi

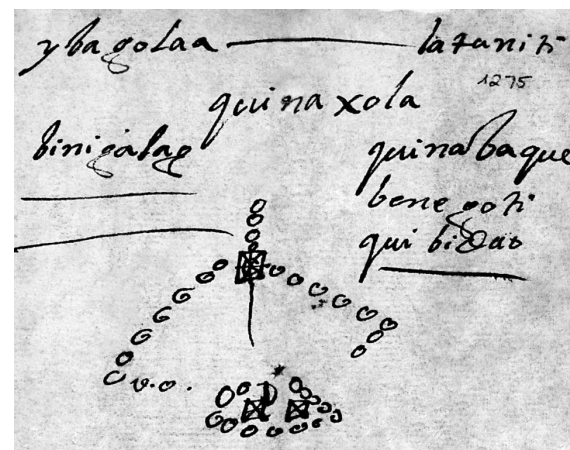


Figura 7.53 Esquema de las temporadas secas (libro 70)

masculino” y el superior *xilepi naola*<sup>282</sup> o “POS+lepi femenino”. Aunque no se ha podido identificar qué es poseído, no parece haber relación con los otros dos cuadros, que en sí tampoco tenían un vínculo claro.

La tercera cuenta de *ybagola* es muy diferente a las anteriores. (figura 7.53).

No es preciso cómo la parte textual se relaciona con la parte figurativa. En esta última vemos a la izquierda 9 círculos y a la derecha otros 8 con en medio 4 círculos y un cuadro pequeño. Abajo hay un grupo de 13 círculos y en medio 2 cuadros más y un medio círculo. No hay ningún paralelo con este esquema en los otros libros mánticos.

<sup>281</sup> También podría ser “cerro,” pero normalmente “piedra” termina en -g (*quiag* o *yag* en ortografía colonial y *yaj* en la actual) y “cerro” en -a (*quia* o *ya* colonial y *ya’a* actual).

<sup>282</sup> Supongo que es un error del cólanij, porque debe decir *niola* o *nigola*.

La parte textual es más clara:

<i>ybagola</i>		<i>lataniti</i>
	<i>quinaxola</i>	
<i>binigalag</i>		<i>quinaba que</i> <i>benegoti</i> <i>qui bidao</i>

La glosa *lataniti* es la que conocemos de los periodos de “4 veces 1 día” que estaban asociados con cuatro lugares. *Lata niti* es traducida como “lugar mermado”. Las glosas *quina xola* y *quina ba* ya hemos visto también, esta vez a los esquemas de las milpas. De hecho, *quina* o *quina* significa “milpa” y *xola* y *ba* las hemos traducido como “sombra” y “abundancia,” respectivamente. Entonces, la frase *quina ba que benegoti qui bidao* se puede traducir como “la milpa abundante de la gente muerta de Bedao”. Finalmente, en esta cuenta se lee *binigalag*, lo que parece referirse a la “semilla germinada”. Con base en las traducciones se puede concluir que esta última cuenta de *ybagola* trata aspectos agrícolas y probablemente está directamente relacionada con la siembra, la limpieza y cosecha de las milpas.

### Tres esquemas más

Nos quedan 3 esquemas más que no caben dentro de ninguna de las cuentas que hemos visto hasta ahora. El primero es una fila de 16 puntos con la glosa *xohua gahbila* o “maíces del inframundo” (libro 78).

Hay varias divisiones de un ciclo de 16, pero ninguna cuenta consiste en 16 *xiàa* sin divisiones.

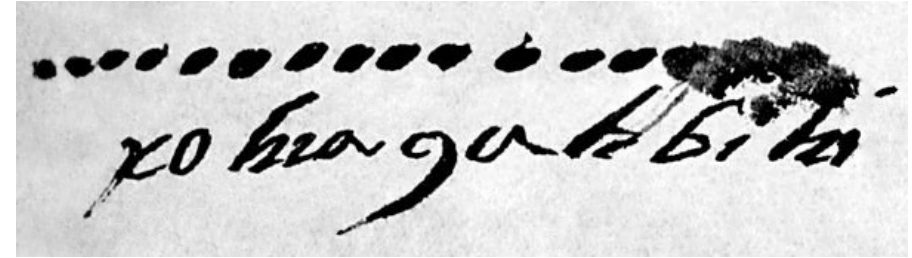


Figura 7.54 Cuenta del inframundo (libro 78)

El segundo esquema es mucho más complejo (libro 11, figura 7.55). En la parte izquierda se encuentran 2 filas verticales de 14 círculos y a la derecha 13 filas horizontales que van de 1 círculo abajo hasta 13 círculos en la fila más arriba. No obstante, el aspecto de 13 filas que terminan en 13 círculos, no queda claro cómo este esquema está relacionado con la cuenta de 260 o con sus respectivos ciclos. El título del esquema, *xua letochiyaba*, presenta unos problemas de traducción. El prefijo *le-* ya conocemos como un tipo de nominalizador, que en este caso es seguido por el verbo *tochij* o “mezclar” (CV 261r, 267r). La última parte del título se encuentra en la palabra para bebidas espesas o salsas: *niça yába* (CV 54v, 370r, 393r). Es particularmente interesante la entrada para “beuida de enfermo” (CV 54v), porque puede ser que este esquema está relacionado con la preparación de una poción medicinal.



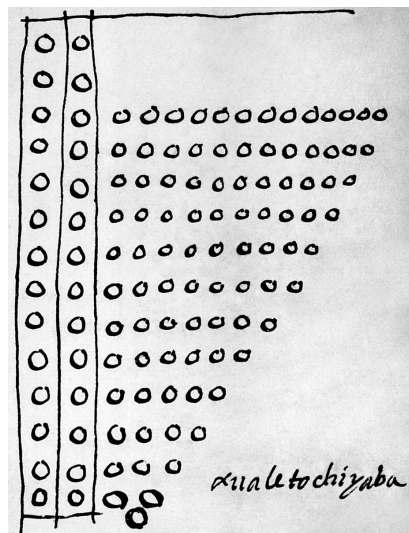


Figura 7.55 Esquema de los enfermos (libro 11)

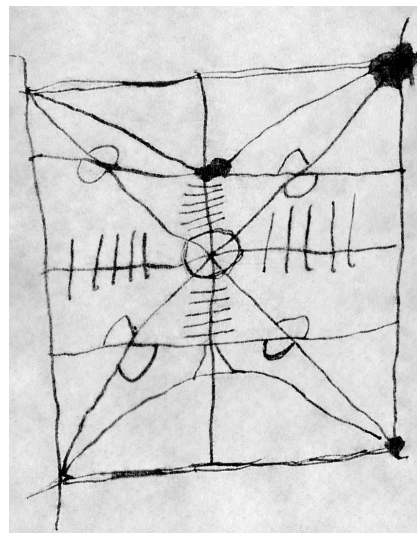


Figura 7.56 Esquema del mundo (libro 23)

El último esquema proviene del libro 23 y es figurativo sin ninguna glosa, lo que complica considerablemente el entendimiento (figura 7.56).

La figura muestra una división en 4 partes, cada una asociada a 5 líneas; las 6 de la parte superior es probablemente un error. El círculo en el centro parece estar relacionado con los otros que se encuentran en las líneas que se dirigen hacia las 4 esquinas, formando un tipo de “X” que hemos visto en muchos esquemas. El cuadro mismo está dividido en 8 rectángulos. A su vez, los rectángulos superiores e inferiores se dividen en dos partes a través de una línea.

Por su formato, el esquema recuerda a la famosa primera página del Códice Fejérváry-Mayer (figura 7.20), que representa las asociaciones mánticas con la organización cosmológica mesoamericana. Obviamente, la complejidad plasmada en esa página contrasta fuertemente con el esquema rudimentario del libro 23.

Tal vez el círculo central corresponde a Xiuhteuctli, el dios del fuego que se encuentra en el centro del esquema del Fejérváry-Mayer y los otros círculos entonces serán los 4 cargadores de año. En ese patrón, las cinco líneas que salen del centro en las 4 direcciones corresponderían a los 4 árboles del Fejérváry. Aunque tal idea suena atractiva, se debe tener cuidado al establecer similitudes en el significado entre representaciones gráficas similares. En el Fejérváry-Mayer no se encuentra una división en 4 periodos de 5 *xiaa* como el esquema del libro 23 claramente muestra. Además, hay una ausencia total de las trecenas en el esquema del libro 23, mientras el del Fejérváry trata precisamente esos periodos. Entonces, puede ser que el esquema es un resto en la memoria de lo que una vez era una representación cosmológica compleja, pero de ninguna forma se puede confirmar tal sugerencia.

### *Reflexión*

El gran *corpus* de libros mánticos de la Sierra Zapoteca representa una fuerte continuidad cultural en la práctica de la adivinación. Los paralelos en los contenidos de estos libros y los códices del Grupo Borgia indican, además, que esta tradición no es exclusiva para los



zapotecos, sino también mesoamericana, aunque seguramente con sus variaciones locales típicas de un pueblo u otro. Asimismo, los libros zapotecos también muestran que la variación existía al interior de una misma región. Tales observaciones invitan a hacer estudios comparativos sobre la práctica adivinatoria en toda Mesoamérica, sin que el marco étnico sea un aspecto limitante. A su vez, tampoco se puede caer en un total relativismo cultural, donde se puedan establecer equivalencias y paralelismos sin observar los límites metodológicos.

De la misma manera que los códices mánticos, los libros zapotecos contienen múltiples formas de dividir las trecenas, la división básica de la cuenta de 260. El estudio de estos patrones parece muy técnico y, sobre todo, matemático, pero es un aspecto inherente a un sistema mántico basado en ciclos de prefijos ordinales y signos, con sus divisiones. Aunque el sistema en sí es relativamente simple, sus múltiples divisiones y asociaciones relacionadas con éstas produce un complejo sistema necesario para poder responder a las consultas sobre un sinfín de asuntos o problemas. Sin embargo, esta gran complejidad tampoco es infinita, pues es sobre todo sobretodo lógica, por lo que no se puede caer en una numerología que permita cualquier solución numérica. El análisis de los libros zapotecos y su comparación con los códices indica que se trata principalmente de trecenas y múltiples combinaciones y derivaciones de estas, así como unas cuentas “típicas” mesoamericanas como las de 20, 9 y 7. La única nueva cuenta que ha surgido de los

libros zapotecos es la de 16, que tiene cierta importancia en el *corpus* y que ocasionalmente encontramos también en los códices mánticos.

Un aspecto importante del análisis de los libros zapotecos ha sido la consideración que son instrumentos de una práctica social que formaba y, en algunas regiones de Oaxaca, continúa formando parte de la vida cotidiana. Los libros mánticos y, por tanto, los códices mánticos, no son libros sagrados como los textos religiosos cristianos o islámicos, por el contrario, son manuales que fueron utilizados en una práctica normal y cotidiana. Son libros de consulta para diagnosticar, para dar prognosis y para proponer acciones que ayudan, alivian o solucionan acciones en el futuro. No son libros explicativos sobre el cosmos y la participación del humano en él, ni sobre las relaciones entre estos humanos y los dioses, aunque están incrustados en el mundo mesoamericano y novohispano indígena donde cada acción y evento está influenciado y, hasta cierto punto, determinado por fuerzas sobrenaturales. Los especialistas mánticos, a través de su consulta de los libros y otras prácticas, pueden observar estas influencias y por medio de ciertas acciones intentar suavizarlas y reforzarlas en beneficio del consultante.

Vistos los documentos mánticos como instrumentos de consulta para cuestiones habituales, es lógico que las diferentes tablas en los códices y las diferentes divisiones en los libros zapotecos tuvieran ciertos objetivos y funciones relacionados con distintas actividades en la vida indígena. Algunas de las funciones se han podido identificar a través de las comparaciones con los códices o a través del análisis de los textos

y glosas añadidos por los escribanos de los libros. Es elemental que la mayoría de sus funciones correspondan a circunstancias comunes de la vida cotidiana, por lo que la agricultura y las relaciones personales figuran fuertemente en los libros. Otras tablas, como las de los matrimonios, tan presentes en los códigos, no se encuentran en los libros zapotecos porque probablemente se podían determinar a través de ciertas prácticas que no se representaban gráficamente. Por otro lado, no ha sido posible identificar las funciones de varias divisiones, por no existir relación con las tablas de los códigos, o porque los textos en los libros son demasiados esotéricos, o por la escasez de glosas y contexto para su interpretación. Tal vez futuras investigaciones puedan esclarecer y profundizar más en estos asuntos.

Los apéndices de los libros zapotecos son testigos de la práctica de contar granos de maíz y, con ello, pasar por la cuenta de 260 durante una consulta. He sugerido que el contar y pasar por la cuenta están relacionados con el fenómeno actual de “la sangre que habla;” mientras el especialista cuenta los granos de maíz, evoca ciertas deidades quienes mandan señales durante la cuenta, que son interpretadas también por él. En este contexto los granos representan los *xiàa* en la cuenta de 260 o en una de sus divisiones. Las diferentes cualidades de cierto *xiàa* y las del día asociado, junto con las posibles señales enviadas por las deidades, ayudan al especialista a diagnosticar la situación sobre la que es consultado y de allí determinar el tipo de ritual, el lugar de realización y las condiciones para ello. Es esta última parte la que vemos

reflejada en los testimonios y las confesiones transcritas en el segundo y tercer volumen de esta publicación lo cual, a su vez, fue discutida por Heinrich Berlin y José Alcina Franch en sus respectivos capítulos.

# 8 | El manuscrito adivinatorio zapoteco de San Antonio Huitepec<sup>283</sup>

RON VAN MEER

Investigador independiente

Guatemala Ciudad, Guatemala

## *Introducción*

En 1980 un manuscrito adivinatorio zapoteco<sup>284</sup> fue encontrado en la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec, distrito de Zaachila. Su importancia radica en que aporta nueva información que sustancialmente mejora nuestro conocimiento acerca de la evolución de la cuenta ritual zapoteca a través del tiempo.<sup>285</sup> En cuanto al contenido, este manuscrito probablemente se remonte a un libro mántico del siglo

<sup>283</sup> Una versión anterior de este trabajo fue publicada en la revista *Cuadernos del Sur* (Meer, 2000). Desafortunadamente allí no se incluyó la reproducción de la página 16 del manuscrito. Nuevas referencias bibliográficas han sido incorporadas al presente texto mientras que nuevos materiales se presentan en los Apéndices 8.2 y 8.3.

<sup>284</sup> Véase Apéndice 8.1 para la reproducción del manuscrito y la transcripción de las glosas.

<sup>285</sup> El autor recibió una copia de este manuscrito del Mtro. Luis Reyes García (†) en la ciudad de Oaxaca en 1988. Él había recibido la copia de un curandero mixteco en San Antonio Huitepec quien le comentó no entender ninguna de las palabras o textos contenidos en el manuscrito. Sin embargo, por información complementaria del investigador mixteco Juan Julián Caballero sabemos que dicha copia le fue proporcionada al Mtro. Luis Reyes García varios años antes, en la primavera de 1980, cuando se encontraba de visita en San Antonio Huitepec para supervisar el trabajo de campo del señor Caballero. Fue entonces cuando un familiar suyo, de nombre José Librado Julián Martínez (†), mostró un cuaderno del cual copiaba a mano varios ejemplares para venderlos a quienes estaban interesados en aprender el lenguaje especializado para las curaciones. Hasta entonces nadie se había percatado en qué lengua estaban escritas las oraciones (zapoteco), ni tampoco que la mayor parte del cuaderno trataba de una cuenta ritual (Caballero, 2009: 40, nota 51).

XVI o XVII, un género discutido en los previos capítulos, del que el presente manuscrito es una copia incompleta y tardía.

En este capítulo haré una descripción formal del documento, seguida de una discusión detallada de la parte adivinatoria, la cual será comparada con otro material mántico zapoteco, tal como lo conocemos y lo encontramos en otras fuentes documentales.

Finalmente, utilizaré los datos sobre la cuenta ritual, tal como se emplea en la actualidad en algunas comunidades zapotecas ubicadas al sur de los Valles Centrales y en la Sierra Sur del estado de Oaxaca.<sup>286</sup>

### *Procedencia del manuscrito*

La comunidad de San Antonio Huitepec está situada al sureste de la ciudad de Oaxaca y hoy día forma parte del distrito de Zaachila, región de Valles Centrales, donde se encuentran diferentes comunidades mixtecas y zapotecas. San Antonio Huitepec (mixteca) está a aproxi-

<sup>286</sup> El uso continuo de la cuenta ritual zapoteca en el siglo pasado fue dado a conocer primero por Pedro Carrasco (1951) y luego fue estudiado más a fondo por Robert Weitlaner, Gabriel DeCicco y Donald Brockington (1958) en la región de los Loxicha en la década de 1950. Pude reunir nuevos datos sobre la cuenta ritual y comprobar su uso continuo en la Sierra Sur (San Agustín y San Bartolomé Loxicha) durante una estancia en estas comunidades desde noviembre de 1987 hasta noviembre de 1988. Dicha investigación sirvió de base para la elaboración de mi tesis de licenciatura titulada: *Xub Xa Wiz, una investigación sobre el calendario ritual zapoteco* (Meer, 1990). Recientemente, hablantes del zapoteco de la región han empezado a involucrarse activamente en la documentación e investigación de la cuenta ritual en diversas comunidades de la Sierra Sur, con resultados muy prometedores (Mendoza Pérez, 2009; Juárez Antonio, Cruz Santiago y Beam de Azcona, 2013; Reyes Ruiz, 2016; Cruz Santiago y Beam de Azcona, 2017).

madamente 25 kilómetros de San Pedro Totomachápam,<sup>287</sup> un pueblo zapoteco colindante. En la época colonial temprana estas dos comunidades, junto con otras, formaban parte del distrito de Los Peñoles.<sup>288</sup> Entonces, no es de extrañar que un manuscrito mántico con textos en zapoteco y español apareciera en una comunidad mixteca vecina.

En el Apéndice 8.2 a este capítulo presento algunas hojas de un manuscrito de San Miguel Mixtepec que contiene anotaciones mánticas tomadas de la cuenta ritual zapoteca. Esta información está fuertemente relacionada con la que encontramos en el manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec, como veremos más adelante.

El padre del actual propietario del manuscrito de Mixtepec era originario de Santa María Lachixío, comunidad zapoteca que colinda con el municipio de San Miguel Mixtepec. Esta información me hace pensar que el origen del manuscrito encontrado en San Antonio Huitepec también lo debemos buscar en las comunidades zapotecas de Santa María Lachixío, San Vicente Lachixío o San Sebastián de las Grutas.

Es interesante observar que la página 16 del manuscrito de Huitepec lleva como título una referencia a una cueva: *Para cueva ) Riño obena*. En varias comunidades zapotecas de la región existen cuevas o grutas como por ejemplo en San Pedro Totomachápam, San Vicente

<sup>287</sup> En el presente texto adaptamos el nombre oficial de San Pedro Totomachápam y no Totomachapan como había utilizado anteriormente (Meer, 2000).

<sup>288</sup> Para una descripción del distrito de Los Peñoles en 1579 véase la *Relación Geográfica de los Peñoles* (Acuña, 1984a: II: 41-55).

Lachixío y San Sebastián de las Grutas. En el caso de San Pedro sabemos que:

“En el pueblo de Totomachapan hay una cueva, la cual vimos por vista de ojos, de inmensa grandeza. Tiene la boca de gran altura, q[ue] habría diez estados a la cumbre. Sale esta boca al sur, y corre al norte. Fuimos por ella más de un cuarto de legua, y volvímonos sin ver el fin porque iba ya, en esta parte, muy peñascosa y con algunas fuentecitas de aguas, por la boca q[ue] viene de la dicha cueva, un buen arroyo de agua. Dentro desta cueva solían, antiguamente, sacrificarse la gente desta tierra, y dicen los naturales [que] venían otras gentes a la dicha cueva a consultar al Demonio y pedir les diese agua,<sup>289</sup> cuando tenían falta de ella. Entramos dentro con lumbres de tea, dentro de la cual hay espacios muy grandes, especialmente por la cumbre, porque, por donde fuimos está angosto.” (Acuña, 1984a: II: 51)

Y en la comunidad de San Sebastián de las Grutas, como ya lo indica su nombre, se encuentra un sistema de cuevas muy grande que era de mucha importancia en la vida ritual de la comunidad a finales del siglo XVI porque allí se ubicaba la morada de *Loçio*, del Dios de los Rayos:

“Declara, que es voz corriente y común en el dicho pueblo de San Sebastián, que todos los indios de él cortan los primeros elotes el día que gobierna el Dios de los Rayos y hacen la penitencia y baños acostumbrados, lo cual les ha visto hacer este declarante, y asimismo es voz corriente que sacrifican

gallinas negras y copal a dicho dios, y que esta declarante ha comido de dichas gallinas sacrificadas, y también llevan elotes cocidos y copal a una cueva honda de piedra, que dista del pueblo como veinte cuerdas, de donde sale un poco de agua y se junta con el arroyo principal, y dentro de ella queman el dicho copal echando de cada elote uno o dos granos en la lumbre que se queme de cada elote, lo que ofrecen al dicho Dios de los Rayos que dicen está en aquella cueva, en agradecimiento de que les envió agua para se diesen las sementeras, [...]” (Vol. 2, AGN-I, Vol. 571, 2a parte, f. 399v).

Además, sabemos que en varias de estas comunidades zapotecas vivían algunos *maestros* o *letrados*. En las actas procesales de San Miguel Sola (el actual Sola de Vega) encontramos por ejemplo a Gabriel Coxo de Lachixío quien tenía un libro adivinatorio y otros especialistas rituales de la misma comunidad. Lo anterior hace sospechar que el manuscrito mántico de San Antonio Huitepec y las anotaciones adivinatorias de San Miguel Mixtepec provienen de una larga tradición del uso de la cuenta ritual registrado en pequeños libritos y manuscritos entre los zapotecos de la parte sur de los Valles Centrales y la Sierra Sur de Oaxaca. Este material constituye la evidencia documental más clara que lo vincula con las copias de los libros mánticos descritos por Gonzalo de Balsalobre a mediados del siglo XVII (Berlin, cap. 4, pp. 137-138).

### *El manuscrito*

El manuscrito está compuesto de 16 páginas numeradas, todas escritas a mano en un cuaderno de notas moderno de papel rayado, que muestran glosas en zapoteco y español. Las primeras trece pági-

<sup>289</sup> Claramente una referencia al Dios de los Rayos conocido en zapoteco como *Cocijo* y *Loçio*.



nas exhiben siempre una misma división en cinco columnas y abren con un encabezamiento formulado en su mayor parte en español y el número de página. En la página 14 se encuentra un texto español en nueve renglones, el único texto largo que aparece en el manuscrito. Las últimas dos páginas (15 y 16), a diferencia de las demás, solo están divididas en dos columnas y carecen de los números de 1 a 13.

La primera parte del manuscrito (páginas 1 al 13) incluye páginas cuya primera columna se compone de números cardinales de 1 a 13, todos escritos en forma arábica. Como es sabido, dichas subdivisiones en 13 posiciones forman períodos relevantes, ya que la cuenta ritual mesoamericana antigua y moderna está basada en la unidad básica de 260 posiciones, dividida en 20 períodos o bloques de 13 posiciones o *trecenas* (Caso, 1967: 4-15, Miles, 1952). En la segunda columna encontramos una serie de palabras. Es obvio que aquí se trata de un total de nueve diferentes términos que aparecen en una secuencia fija y que se repiten a lo largo de las primeras 13 páginas del manuscrito. Las primeras tres páginas del manuscrito muestran las siguientes palabras:

Página 1	Página 2	Página 3
1. <i>Natoriño</i> 1.	1.gosioó	1. Natobilia
2. Iguachoriñe	2. <i>natoriño</i>	2. Bichana
3. Oguilo	3. Iguichoriñe	3. Besu
4. osucui	4. oguilo	4. yuache
5. natobilia	5. osucui	5. osio
6. Bichana	6. Notobilia	6. <i>Natoriño</i>

7. Bexu	7. Bichana	7. Iguichoriñe
8. yuache	8. Bexu	8. Oguilo
9. yocio	9. Natoguache	9. Osucui
10. <i>Natoriñe</i>	10. Igosioó	10. Natobilia
11. Iguichoriñe	11. <i>natoriño</i>	11. Bichana
12. Oguilo	12. Iguichoriñe1	2. (besu) <sup>290</sup>
13. osucui	13. Oguilos	13. Natoguache

Como se puede observar, se trata de términos que se repiten cada vez en series de nueve. Las nueve palabras que aparecen en esta secuencia fija son:<sup>291</sup>

1. Natoriño	5. Natobilia	9. Yocio
2. Lguachoriñe	6. Bichana	
3. Oguilo	7. Bexu	
4. Osucui	8. Yuache	

Efectivamente, esta secuencia es continua en las primeras 13 páginas del manuscrito, aunque para ello tenemos que cambiar el orden de las primeras tres páginas. La última o decimotercera palabra en la

<sup>290</sup> En este caso, por error del amanuense en esta posición aparece el término *Belala* en vez de *Besu*. Sabemos que en la secuencia fija de nueve términos *Bichana* le sigue *Bexu/Besu*, como podemos observar en la primera página. *Besu* sí aparece en el renglón, pero el amanuense lo colocó en la columna central de la página.

<sup>291</sup> Aunque en algunos casos la ortografía de las nueve palabras en el manuscrito varía ligeramente, esto no parece afectar la lectura correcta o interpretación de estos y se debe más bien al amanuense.

primera página es, *Osucui*, que ocupa la cuarta posición en la secuencia fija de las nueve palabras. Por lo tanto, la siguiente palabra en la página 2 debería ser el de *Natobilia*, que ocupa la quinta posición. Sin embargo, el siguiente término que encontramos al inicio de la página 2 es *Igosioó*, mientras que la página 3 si comienza con *Natobilia*. Entonces, se puede deducir que hay un error en el orden de la segunda y tercera página del manuscrito. El orden de las páginas debería ser como sigue: después de la página 1 sigue la página 3, seguida por la página 2. Las demás páginas del manuscrito, de 4 a 12, no requieren corrección alguna. Introduciendo este cambio podemos observar que la secuencia fija de las nueve palabras se restablece:<sup>292</sup>

Página 1	Página 3	Página 2
1. <i>Natorriño</i>	1. Natobilia	1. Igosioó
2. Iguachoriñe	2. Bichana	2. <i>natorriño</i>
3. Oguilo	3. Besu	3. Iguichoriñe
4. osucui	4. yuache	4. oguilo
5. natobilia	5. osio	5. osucui

<sup>292</sup> La aritmética para calcular la posición que debe ocupar cada uno de los nueve términos en la secuencia fija es sencilla. En la primera página del manuscrito el término *Natorriño* ocupa el primer lugar de los trece y adelantándole nueve posiciones lo vuelve en la décima posición de la trecena. Después *Natorriño* debe aparecer nueve posiciones más adelante, o sea en la posición 19 (10 +9). Sin embargo, como cada página contiene una trecena, *Natorriño* saldrá en el sexto lugar de la siguiente página y trecena (19 – 13 = 6). Después ocupará el segundo lugar ((6 + 9) = 15 – 13 = 2) y onceavo lugar (2 + 9 = 11) en la tercera página y trecena y así sucesivamente. Para facilitar su aparición en las primeras tres páginas o trecenas del manuscrito hemos señalado el nombre de *Natorriño* en cursiva.

6. Bichana	6. <i>Natorriño</i>	6. Notobilia [sic]
7. bexu	7. Iguichoriñe	7. Bichana
8. yuache	8. Oguilo	8. Bexu
9. yocio	9. Osucui	9. Natoguahce
10. <i>Natorriño</i>	10. Natobilia	10. Igosioó
11. Iguichoriñe	11. Bichana	11. <i>natorriño</i>
12. Oguilo	12. (besu)	12. Iguichoriñe
13. osucui	13. Natoguache	13. Oguilos

De esta forma las primeras 12 páginas del manuscrito demuestran en total 17 veces la secuencia fija de estas nueve palabras, seguido por tres palabras de la misma secuencia, pero que están fuera del orden establecido (12 [páginas] x 13 [palabras] = 156 = 17 x 9 + 3). La página 13 del manuscrito no empieza con la cuarta palabra de la secuencia, *Osucui*, como se podría esperar, sino con *Natobilia* que corresponde a la quinta palabra en la secuencia fija. No obstante, si contamos desde la página 12 en adelante, tomando en cuenta la secuencia correcta de los términos, podemos comprobar que la vigésima trecena empieza con la palabra de *Natobilia*.

Lo anterior nos lleva a la conclusión de que faltan en el manuscrito siete trecenas, o sea siete páginas enteras.<sup>293</sup> Estas páginas, insertadas entre las páginas 12 y 13 del manuscrito, hubiesen completado este manuscrito mántico. Entonces en lugar de disponer de una cuenta ri-

<sup>293</sup> El hecho que las páginas del manuscrito están numeradas correctamente de 1 a 16 indica que muy probablemente ya le faltaban siete páginas al original en que se basa la presente copia.

tual entera de 260 posiciones, contamos únicamente con 13 [páginas] x 13 [posiciones] = 169 posiciones. Como hemos visto, entre los zapotecos del siglo XVI la cuenta ritual de 260 posiciones consecutivas fue llamada, *piye* o sea “tiempo” o “duración de tiempo” (Córdova, 1578b: 115v). Por tanto, el análisis del manuscrito adivinatorio de Huitepec nos ha indicado que debe ser leído como sigue:

Página 1	Trecena I	Posiciones 1 – 13
Página 3	Trecena II	Posiciones 14 – 26
Página 2	Trecena III	Posiciones 27 – 39
Página 4	Trecena IV	Posiciones 40 – 52
Página 5	Trecena V	Posiciones 53 – 65
Página 6	Trecena VI	Posiciones 66 – 78
Página 7	Trecena VII	Posiciones 79 – 91
Página 8	Trecena VIII	Posiciones 92 – 104
Página 9	Trecena IX	Posiciones 105 – 117
Página 10	Trecena X	Posiciones 118 – 130
Página 11	Trecena XI	Posiciones 131 – 143
Página 12	Trecena XII	Posiciones 144 – 156
[Página falta]	[Trecena XII]	[Posiciones 157 – 169]
[Página falta]	[Trecena XIV]	[Posiciones 170 – 182]
[Página falta]	[Trecena XV]	[Posiciones 183 – 195]
[Página falta]	[Trecena XVI]	[Posiciones 196 – 208]
[Página falta]	[Trecena XVII]	[Posiciones 209 – 221]

[Página falta]	[Trecena XVIII]	[Posiciones 222 – 234]
[Página falta]	[Trecena XIX]	[Posiciones 235 – 247]
Página 13	Trecena XX	Posiciones 248 – 260

Las nueve palabras que figuran en este manuscrito no concuerdan con los nombres de los signos, tal como los encontramos en la cuenta ritual descrita y publicada en el siglo XVI por fray Juan de Córdova en su *Arte en Lengua Zapoteca* (Córdova, 1578b: 117r-122r). Allí encontramos 20 diferentes signos con sus trece prefijos ordinales. Ni tampoco aparecen en los libros mánticos procedentes de la Sierra Norte que datan del siglo XVII (Alcina Franch, 1966, 1993 y en este volumen). ¿Entonces, a qué se refieren estas nueve palabras de este manuscrito mántico? Es necesario encontrar otro material adivinatorio zapoteco en que figuran semejantes series de nueve palabras en una secuencia fija.

#### *Nombres de dioses zapotecos en la cuenta ritual*

A finales de la década de 1950 Roberto Weitlaner investigó una cuenta ritual empleada por los habitantes de algunas comunidades zapotecas ubicadas en la Sierra Sur. Los resultados de dicha investigación fueron dados a conocer durante el *XXXII Congreso Internacional de Americanistas*, celebrado en Copenhague, Dinamarca (Weitlaner *et al.*, 1958). Resultaba ser una cuenta ritual de 260 posiciones que estaba dividida en 20 períodos o bloques de 13 posiciones cada uno y que

constituían nueve términos en una secuencia fija.<sup>294</sup> Según Weitlaner, los nueve términos eran nombres de diferentes dioses o seres sobrenaturales. En total aparecen 29 series de nueve nombres (29 x 9 = 261).

La primera posición lleva dos nombres para que quepan dentro del ciclo de 260 posiciones. Parece justificado hacer una comparación entre estos nueve nombres y los del manuscrito mántico de San Antonio Huitepec, ya que ambas series aparecen dentro de un contexto adivinatorio. Si comparamos las nueve palabras de ambas cuentas resulta que, a primera vista, éstas no son idénticas:

Manuscrito de San Antonio Huitepec	Cuenta ritual de los Loxicha
1. Natoriño	1. Ndozin
2. Lguachoriñe	2. Ndoyet
3. Oguilo	3. Beydo
4. Osucui	4. Ndubdo
5. Natobilia	5. Kedo
6. Bichana	6. Ndan
7. Bexu	7. Mše
8. Yuache	8. Mbaz
9. Yocio	9. Mdi

<sup>294</sup> En la descripción del calendario ritual de San Bartolomé Loxicha, Cruz Santiago y Beam de Azcona (2017: 11) observan que la secuencia sigue el mismo orden reportado por Weitlaner et al. (1958) excepto que Ndozin (Nhwdo'zin) y Ndoyet (Nhwod'guéhd) se transponen. Sin embargo, sospecho que en este caso se trata de un dato anómalo.

Aunque en su estructura ambos sistemas adivinatorios coinciden, resulta que sus términos son diferentes. ¿Cómo podemos explicar esta discrepancia? Se anuncian las siguientes tres explicaciones: i).- los nombres de estas deidades o seres sobrenaturales están anotados en su variante dialectal del zapoteco de Los Peñoles y la de la región de los Loxicha, respectivamente, ii).- la antigüedad de ambas cuentas rituales es diferente, por lo tanto los nombres están escritos en variantes del zapoteco antiguo y moderno, o, iii).- hay diferencias por parte de los amanuenses en la forma de representar gráficamente los fonemas de la lengua zapoteca.

Sabemos que los nombres que aparecen en la cuenta ritual de los Loxicha corresponden al zapoteco moderno hablado en dicha región. Nuestra información sobre el zapoteco del manuscrito mántico de San Antonio Huitepec es mínima. Hasta ahora no disponemos de un buen estudio gramatical, ni de un vocabulario de la lengua zapoteca de aquella región.<sup>295</sup> Por lo tanto nos vemos obligados a recurrir a un

<sup>295</sup> En las últimas dos décadas se han intensificado los estudios de la lengua zapoteca y sus múltiples variantes dialectales. En el caso específico del zapoteco miahuateco, desde 2005 Rosemary Beam de Azcona y el zapoteco-hablante Emiliano Cruz Santiago (†) han llevado a cabo investigaciones sobre la variante de San Bartolomé Loxicha, incluyendo la preparación del *Diccionario del zapoteco miahuateco de San Bartolomé Loxicha*. Cabe mencionar aquí los trabajos realizados por el Instituto Lingüístico de Verano en México, y los estudios más recientes llevados a cabo por el lingüista Mark A. Sicola de la Universidad de Virginia sobre el zapoteco de Lachixío.

estudio de la lengua zapoteca del siglo XVI (Córdova, 1578a-b).<sup>296</sup> De momento podemos partir de la suposición de que también los nombres en el manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec son nombres de dioses o seres sobrenaturales zapotecos. En el referido vocabulario encontramos, por ejemplo, bajo la entrada de “Dios,” la siguiente información concerniente a la existencia de diferentes dioses zapotecos a finales del siglo XVI (CV 140v-141r):<sup>297</sup>

<i>Dioses del infierno</i>	<i>Pitào pežèlao</i>
Dios de los temblores de la tierra	<i>Pitào xoò</i>
Dioses de los animales a quien sacrificaban cazadores y pescadores para que les ayudasen	<i>Cozáana, pitòocozaana</i>
Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificaban	<i>Huichàna, pitào huichana, cochàna, huichàna</i>
Dios de las gallinas	<i>Coquilào</i>
Dios de las mieses	<i>Pitàocozobi</i>
Dios de las lluvias	<i>Cocijo</i>

Tabla 8.1 Algunos dioses zapotecos registrados por fray Juan de Córdova

<sup>296</sup> Afortunadamente hoy día existe la posibilidad de realizar búsquedas y consultas en el diccionario de fray Juan de Córdova utilizando entradas en zapoteco o en el idioma español. Véase <http://www.iifilologicas.unam.mx/Córdova/>.

<sup>297</sup> Thomas C. Smith Stark (2002b) realizó un análisis pormenorizado de términos relativos a la religión zapoteca que figuran en el *Vocabulario en Lengua Çapoteca* de fray Juan de Córdova (1578a), incluyendo un análisis exhaustivo de los nombres de diferentes dioses y diosas zapotecos. Véase también el capítulo 3 sobre la misma materia.

Si comparamos los nombres del manuscrito mántico de Huitepec con los que anotó Córdova en su vocabulario, encontramos dos nombres bastante similares, sino idénticos, a pesar de la gran distancia en tiempo: *Bichana* – *Huichàna* y *Yocio* – *Cocijo*. Esto parece confirmar nuestra hipótesis anteriormente formulada que la serie de nueve palabras del manuscrito constituyen nombres propios de algunos dioses zapotecos. Pero, hasta ahora, solamente hemos encontrado dos nombres. Para poder encontrar el significado de los demás nombres tenemos que compararlos con todos los nombres de dioses que aparecen en diferentes fuentes documentales (Alcina Franch, 1972).

La fuente documental más rica y detallada que nos informa acerca de la religión zapoteca es la conocida obra escrita por el bachiller Gonzalo de Balsalobre y publicada por fray Diego de Hevia y Valdés (1656) titulada *Relación de las Idolatrías, Supersticiones, y Abusos en general de los Naturales del Obispado de Oaxaca*.<sup>298</sup> A diferencia de fray Juan de Córdova, Gonzalo de Balsalobre no nos da ninguna versión o descripción completa de la cuenta ritual y sus comentarios sobre este tema son bastante escuetos. Sin embargo, sí menciona el uso de libritos que contienen la cuenta ritual zapoteca por parte de especialistas rituales,

<sup>298</sup> Véase el Capítulo 4 para el estudio de Heinrich Berlin y el Volumen 2 en esta serie para la transcripción de los expedientes de Balsalobre.



hombres y mujeres, que él describe como *maestros* y *letrados* (Hevia y Valdés, 1656).<sup>299</sup>

Dentro del conjunto de declaraciones, provenientes del mismo proceso inquisitorial de San Miguel Sola destacan las declaraciones dadas por el maestro Diego Luis en 1635 y 1654, respectivamente. Desde el principio Balsalobre tenía en su poder a Diego Luis quien, por su conocimiento íntimo de la religión y de la cuenta ritual, era la autoridad más competente. Además, gozaba de mucha fama como especialista ritual en la región de San Miguel Sola. (Tavárez, 2011). Diego Luis sirvió como testigo clave a lo largo de los procesos inquisitoriales. Muchas veces fue llamado para servir como testigo para leer y explicar el contenido de los libros mánticos que fueron confiscados por Gonzalo de Balsalobre. Sin embargo, la información más importante concerniente a algunos dioses zapotecos la encontramos en dos declaraciones dadas por el *maestro* Diego Luis (Berlin, cap. 4, pp. 128-129).

En el esquema que sigue abajo comparamos estos nombres mencionados por Diego Luis con los que aparecen en el manuscrito adi-

vinatorio de San Antonio Huitepec. Los números que preceden a los nombres zapotecos indican la posición ocupada por ellos en las series de trece y nueve nombres tal como aparecen en las mencionadas fuentes documentales. Es importante señalar que el mismo *maestro* Diego Luis los dio en el orden exacto como aparecen aquí.

<i>Declaración de Diego Luis San Miguel Sola, 1654 (AGN, Inquisición 437, ff. 99r-v)</i>	<i>Manuscrito adivinatorio San Antonio Huitepec, 1980</i>
1.- <i>Liraaquitziño</i> (Dios trece)	1.- <i>Natoriño</i>
2.- Licuicha Niyoa (Dios de los cazadores)	2.- Lguachoriñe
3.- Coqueela (Dios de las riquezas)	3.- Oguilo
4.- <i>Loçucui</i> (Dios del maíz y toda la comida)	4.- <i>Osucui</i>
5.- <i>Leraa Huila</i> (Dios del infierno, demonio)	5.- <i>Natobilia</i>
6.- <i>Nohuichana</i> (Diosa del río o del pescado o de las peñadas y paridas)	6.- <i>Bichana</i>
7.- Lexee (Dios de los brujos o de los ladrones)	7.- Bexu
8.- <i>Nonachi</i> (Dios de las enfermedades)	8.- <i>Yuache</i>

<sup>299</sup> En las palabras del beneficiado Gonzalo de Balsalobre (1656: f. 1r): “*Este y otros maestros que allí ay, y en lengua vulgar, y corriente se llaman Letrados, y Maestros han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su Gentilidad, para lo qual han tenido libros y quadernos manuscritos de que se aprovechan para esta doctrina, y en ellos el vsso, y enseñanza de treze Dioses, con nombres de hombres, y mujeres, a quienes atribuyen varios efectos, assi como para el regimen de su Año, que se compone de doscientos y sesenta días, y estos se reparten en treze Meses, y cada Mes se atribuye vno de dichos Dioses, que lo gobierna según el compartimiento de dicho Año; el qual tambien se divide en quatro tiempos, o rayos; y cada vno destes consta de sesenta y cinco días, que todos quatro ajustan el dicho Año [...].*”

<i>Declaración de Diego Luis San Miguel Sola, 1654 (AGN, Inquisición 437, ff. 99r-v)</i>	<i>Manuscrito adivinatorio San Antonio Huitepec, 1980</i>
9.- <i>Loçio</i> (Dios de los rayos que envía el agua para que se den las sementeras)	9.- <i>Yôcio</i>
10.- Xonatzi Huilia (La mujer del Demonio, a quien sacrifican para los enfermos y los muertos)	
11.- Cosana (Dios de sus antepasados, que está en las honduras del agua, a quien encienden candelas y queman copal antes de pescar)	
12.- Leraa Queche (Dios de las medicinas)	
13.- Liraa Cuec (Dios de las medicinas)	

Tabla 8.2 Comparación de los nombres de los dioses registrados en San Miguel Sola y San Antonio Huitepec

Algunos nombres de ambas listas son idénticos, aunque su ortografía cambia ligeramente. Esto es muy evidente en el caso de los nombres de (4) *Lo-çu-cui* y *O-su-cui* y (9) *Loçio* y *Yôcio*. Luego hay otros nombres que deben ser palabras cognadas: *No-huichana* – *Bichana*, *No-nachi* – *Yuache*. Finalmente, en dos casos encontramos el término *Liraa* o *Leraa*,

cuyo significado es dios en la variante solteca de la lengua zapoteca. Vemos que en el manuscrito de San Antonio Huitepec aparecen (1) *Nato-riño* y *Nato-bilia* (5). En otras palabras, el término *Nato-* debe corresponder con *Liraa* o *Leraa* del listado de Diego Luis. Sabemos que *-tzino* quiere decir “trece”, igual como *-riño*. Existe entonces suficiente evidencia lingüística para comprobar que ambos nombres quieren decir “dios trece”. En el caso de *Leraa Huilia* y *Nato-bilia* tenemos dos palabras cognadas. Ya vimos que las palabras *Leraa* y *Nato* quieren decir “dios”. La palabra *Huilia* o *Bilia* quiere decir “infierno” o “inframundo” (Smith Stark, 2002b: 112). Con razón Diego Luis traduce *Leraa Huilia* como “dios del infierno, demonio”.

Podemos concluir que efectivamente tenemos que ver con una lista de nueve nombres para diferentes dioses zapotecos que en el manuscrito de San Antonio Huitepec además aparecen dentro de un contexto adivinatorio. Queda entonces aclarado el probable significado de muchos de estos nombres gracias a las traducciones y descripciones proporcionadas por el *maestro* Diego Luis. Seis nombres, aparte de ser muy similares, ocupan la misma posición en ambas listas (los nombres señalados con negrita en el esquema de arriba). Combinando estos datos resulta que los nueve nombres del manuscrito de San Antonio Huitepec deben corresponder a los nombres de los dioses o seres sobrenaturales que, además, aunque sea con sus nombres actuales, aparecen en la cuenta ritual tal como se emplea hoy día en algunas comunidades de la Sierra Sur.

<i>Manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec</i>	<i>Cuenta ritual de San Agustín Loxicha</i>
1.- Natoriño (Dios Trece)	1.- Ndozin (Dios Trece)
2.- Lguachoriñe (Significado desconocido)	2.- Ndoyet (Dios de la Novena)
3.- Oguilo (Significado desconocido)	3.- Beydo (Dios de las Riquezas y el Bienestar)
4.- Osucui (Dios del Maíz)	4.- Ndubdo (Dios del Maíz)
5.- Natobilia (Dios del Infierno)	5.- Kedo (Rey de la Maldad)
6.- Bichana (Diosa del Río o del Pescado o de las Preñadas y Paridas)	6.- Ndan (Dios de los Antepasados)
7.- Bexu (Significado desconocido)	7.- Mse (Dios Malévolo)
8.- Yuache (Significado desconocido)	8.- Mbaz (Dios de la Tierra)
9.- Yocio (Rayo, Dios de las Lluvias)	9.- Mdi (Rayo, Dios de las Lluvias)

Tabla 8.3 Comparación de los nombres de los dioses de Huitepec y de Loxicha

El manuscrito mántico de San Antonio Huitepec muestra 18 series completas de nueve nombres de diferentes dioses, más siete nombres sobrantes (13 páginas x 13 posiciones = 169 posiciones = 18 series x 9 + 7).

En cuanto a la ortografía empleada, es notable que los del manuscrito de Huitepec se aproximen a aquellos nombres que aparecen en fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, con respecto a su apariencia en un contexto adivinatorio se relacionan claramente con los nueve nombres de dioses que figuran en la cuenta ritual actual de los Loxicha. Esta estrecha relación se comprueba cuando observamos tanto la posición que ocupan, como el significado que tienen.

#### *Los nombres de los signos en el manuscrito adivinatorio*

La columna central de las páginas 1 a 13 del manuscrito de San Antonio Huitepec siempre da una serie de 13 diferentes términos zapotecos. Algunos términos son de fácil traducción, ya que se trata de palabras comunes. Por ejemplo, en la página nueve del manuscrito hallamos las palabras: *ya-china* y *o-nisa*. En el zapoteco antiguo de finales del siglo XVI *ya-china* significa venado, mientras que *o-nisa* quiere decir agua (CV 421r, 14r). Como es sabido, estos nombres forman parte de los veinte signos de la conocida cuenta mesoamericana de la época prehispánica y al mismo tiempo perduran en sistemas mánticos coloniales y actuales. Por lógica, estos signos aparecen 13 veces en la cuenta ritual de 260, siempre acompañado por un numeral de 1 a 13 (20 [signos] x 13 [numerales] = 260 posiciones).

Hemos visto que el manuscrito mántico de San Antonio Huitepec contiene solo 169 posiciones (13 páginas x 13 posiciones). Aparte de los dos signos “Venado” y “Agua”, hay otros que se pueden traducir:

*lacua* (Conejo), *tela* (Perro) y *xoó* (Temblor).<sup>300</sup> De los demás signos desconocemos el significado o no los podemos reconstruir por el estado fragmentario en que se encuentran. Esto se debe a la falta de una tra

La cuestión se complica aún más cuando en algunos casos el intento de determinar la lectura y traducción de estos prefijos resulta ambigua o imprecisa (Whitecotton, 1982).<sup>301</sup> Surgen los siguientes motivos que explican tal situación. Para empezar, la lengua zapoteca es una lengua tonal de tal forma que una ligera diferencia de tono en las vocales puede dar otro significado a la palabra entera. Comparado con problemas similares encontrados en los estudios de las cuentas rituales en el área oaxaqueña, las cuentas mixtecas (Caso, 1956) y mixe (Lipp, 1983) por ejemplo, parece justificado esperar la aparición de palabras arcaicas o términos especiales en la cuenta ritual zapoteca cuyo significado todavía desconocemos.<sup>302</sup>

Un análisis detallado de los términos de la columna central (prefijo ordinal + signo) que aparecen en el manuscrito adivinatorio de Huitepec

<sup>300</sup> Es importante mencionar que utilizo aquí los signos como aparecen en la cuenta ritual mesoamericana. En la cuenta zapoteca algunos signos no siempre coinciden por completo con la lista mesoamericana. Véanse los estudios de Kaufman (2000), Smith Stark (2002a) y Justeson y Tavárez (2008a, Tablas 1.1 y 1.2), así como el Capítulo 3 en este libro.

<sup>301</sup> Véase Capítulo 3, donde se discute esta problemática basado en los estudios de Kaufman (2000) y Smith Stark (2002a). Justeson y Tavárez (2008) resumen los resultados de estos estudios.

<sup>302</sup> No podemos descartar la posibilidad de que la falta de una ortografía reglamentada dio lugar a que los escribanos antiguos y recientes anotaban los sonidos de la lengua en forma variante, no sistematizada.

pec demuestra que no encontramos todos los 20 signos. Lo que queda es una serie de nombres que son difíciles de interpretar.

Como ejemplo haremos una comparación entre la serie de los nombres de las posiciones que aparecen en las páginas 9 y 13 del manuscrito de Huitepec, que corresponden a la novena y vigésima trecena de la cuenta ritual, con los que fray Juan de Córdova anotó para estas mismas trecenas en su *Arte en Lengva Zapoteca* (Córdova 1578b: 119r-v, 122r). Cabe mencionar que son dos de las trecenas del manuscrito que mayor concordancia demuestran a nivel de los signos y mucho menos a nivel de los prefijos ordinales. En parte esto se explica porque existe cierta variabilidad en los prefijos ordinales utilizados, además influyen la distancia en tiempo y las variantes del idioma zapoteco registradas, la ortografía tan variada y las posibles transposiciones metafóricas.<sup>303</sup>

Página 9 (manuscrito)	Córdova (1578b)	Significado mesoamericano <sup>304</sup>
1. <i>ya-che</i>	<i>Quia-cée</i>	1. Serpiente (pobre)
2. <i>o-la-cua</i>	<i>Pä-la-lannaa</i>	2. Muerte (tizne)
3. <i>ya-china</i>	<i>Pe-chña</i>	3. Venado
4. <i>o-la-cua</i>	<i>Cä-la-läpa</i>	4. Conejo (gota)

<sup>303</sup> Véanse, por ejemplo, los diferentes prefijos ordinales utilizados en la Sierra Norte (Alcina Franch, 1993).

<sup>304</sup> Estudios recientes (Kaufman, 2000; Smith Stark, 2002a) proponen nuevas traducciones para los signos de la cuenta ritual. Donde esto aplica, dichas nuevas traducciones están dadas entre paréntesis detrás de los signos en los sistemas adivinatorios mesoamericanos.

5. o- <i>nisa</i>	Pe-la- <i>quēça</i> <sup>305</sup>	5. Agua
6. na- <i>tella</i>	Coa- <i>tēlla</i>	6. Perro (nudo)
7. bece-la	Pi-lla-loo	7. Mono (mono saraguato)
8. be-la- <i>bella</i>	Ca-la- <i>pīja</i>	8. Hierba
9. be-lo	Qua-lāa-ø	9. Caña
10. be-li- <i>che</i>	Pi-llaa- <i>che</i>	10. Jaguar
11. na-tela	Piña-nnāa	11. Águila (sementera)
12. na-nola	Piña-loo	12. Zopilote (ojo)
13. <i>pici-xoo</i>	<i>Pici-xōo</i>	13. Movimiento (temblor)
Página 13 (manuscrito)	Córdova (1578b)	Significado mesoamericano
1. o- <i>lacua</i>	Quië- <i>lāpa</i>	1. Conejo (gota)
2. be- <i>nisa</i>	Pe-la- <i>quēça</i>	2. Agua
3. na- <i>tella</i>	Ca-la- <i>tēlla</i>	3. Perro (nudo)
4. o- <i>loa</i>	Pe- <i>lloo</i>	4. Mono (mono saraguato)
5. be-la- <i>billa</i>	Pe-la- <i>pīja</i>	5. Hierba
6. ba- <i>losa</i>	Pi-llāa-ø	6. Caña

<sup>305</sup> Es importante señalar que la quinta posición en la novena trecena del manuscrito, *nisa*, es idéntico al término *queça* dado por Córdova, ya que este último término algunas veces intercambia con *nisa* en la cuenta publicada por él (Córdova, 1578b: 204-212). Lo mismo ocurre con la segunda posición de la vigésima trecena.

7. ba-l- <i>iche</i>	Pi-llaa- <i>che</i>	7. Jaguar
8. be-la- <i>na</i>	Piño- <i>naa</i>	8. Águila (sementera)
9. be-la- <i>cua</i>	Pe-loo	9. Zopilote (ojo)
10. be-la- <i>soó</i>	Pi-lla- <i>xōo</i>	10. Movimiento (temblor)
11. be-la- <i>cua</i>	ø-l- <i>ōppa</i>	11. Pedernal (frío)
12. be-la- <i>sa</i>	Piñ- <i>appe</i>	12. Lluvia
13. be- <i>xu</i>	Quië- <i>lōo</i>	13. Flor (cara)

Tabla 8.4 Comparación de posiciones en Huitepec y Córdova (1578b)

Como podemos observar, existen algunas correspondencias entre estas dos trecenas del manuscrito si las comparamos con las de fray Juan de Córdova (1578b: 119r-v, 122r), sobre todo en cuanto a los signos. Raras veces los prefijos ordinales coinciden.

Dejando por un lado supuestos cambios en la ortografía empleada, ocho de los trece signos en cada trecena coinciden (señalados en cursiva en las listas de arriba). Un análisis detallado de todos los signos encontrados en este manuscrito demuestra la misma tendencia. Sólo en pocos casos existe una correspondencia total entre ambas listas, principalmente, referente a los signos y mucho menos en cuanto a los prefijos ordinales. Esto también confirma nuestra reconstrucción del orden de lectura de las páginas del manuscrito tal como la estamos proponiendo aquí.



*Los cuatro términos zapotecos*

En la tercera columna de las páginas 1 a 13 del manuscrito de San Antonio Huitepec encontramos una serie de cuatro términos zapotecos que acompañan siempre a cada una de las posiciones. Se trata de los siguientes términos: *yacabe*, *yalleco*, *gabilia* y *ricauto*.<sup>306</sup> De inmediato surge la idea que estos términos posiblemente tengan que ver con los cuatro puntos cardinales porque es bien sabido que las posiciones también tenían asociaciones mánticas que se articulaban en el espacio. No solamente las posiciones individuales tenían tales asociaciones, sino también períodos mayores de 13, 52 y 65 posiciones (Jansen, 1986; Nowotny, 1961; Loo, 1987).

Sabemos que en el zapoteco de finales del siglo XVI los cuatro puntos cardinales se llamaban (CV 426r; Smith Stark, 2009; Oudijk, 2014):

Oriente parte do[nde] sale el sol çóo-cilla
Poniente çoo-chée
Norte çòo-tola
Medio día o sur çóo-cahui

Tabla 8.5 Los cuatro puntos cardinales

Entonces es improbable que los cuatro términos del libro de Huitepec sean los nombres para señalar los cuatro puntos cardinales. Pero entonces ¿qué significan estos términos? Afortunadamente, uno de los

<sup>306</sup> En el cuaderno con anotaciones adivinatorias de San Miguel Mixtepec (ver Apéndice 8.2) aparecen los mismos cuatro términos zapotecos: *Yacabe* – *Yjeco* – *Gabilia* – *Ricauto*.

cuatro términos *gabilia* sí podemos traducir y es el término para *infierno* [inframundo] que el diccionario español-zapoteco da como *capijlla* (CV 233v).<sup>307</sup> A pesar de que hoy en día existen muchas variantes dialectales de la lengua zapoteca en este caso ambos términos son bastante similares.

Como explica Oudijk (en este volumen) en algunos de los cuadernos o manuscritos adivinatorios de la Sierra Norte aparecen términos zapotecos que acompañan la cuenta ritual que describen cómo las trecenas, o bloques de seis y siete posiciones del *piye*, se mueven a través de los tres niveles cosmogónicos de tierra, cielo e inframundo. Las trecenas están ubicadas en una de las tres plataformas del cosmos, comenzando con la casa de la primera trecena en la tierra (*leo/layoo*), la segunda en el cielo (*yeba/queba*), la tercera en el inframundo (*gabila*) y así sucesivamente. Estos tres términos zapotecos también aparecen en el manuscrito de Huitepec como: *ya-lleco*, *ya-cabe* y *gabilia*. Siguiendo la función de estos y otros términos zapotecos que aparecen en los cuadernos adivinatorios de la Sierra Norte, el término *ricauto* podría ser una forma verbal de un verbo cuyo significado ignoramos y podría

<sup>307</sup> En la cuenta ritual de los Loxicha (véase el artículo sobre este cuenta ritual en este mismo volumen) encontramos también cuatro términos (el primero es un término zapoteco) asociados con las veinte trecenas que completan la cuenta ritual: i).- *Séa* [Sée], ii).- *Siglo de lo dios*, iii).- *Siglo del infierno y*, iv).- *Siglo de la tierra*. En no menos de tres casos se podría tratar de los mismos términos, por lo menos, parcialmente: Siglo de lo dios (referencia al reino celestial, cielo) = *ya-cabe*, Siglo del infierno (referencia al inframundo) = *gabilia*, y, Siglo de la tierra (mundo) = *ya-lleco*.

corresponder al movimiento a través de los niveles (Oudijk, 2017, comunicación personal). Sin embargo, ambas interpretaciones no son necesariamente excluyentes (Jansen y Pérez Jiménez, 2017: 117):

“Es interesante hacer notar que las cuatro (horizontal) direcciones en realidad refieren a los tres (vertical) niveles del cosmos. El Oriente es el Cielo, el lugar del amanecer. Norte y Oeste son Cerro Negro y el Río de Ceniza, que juntos forman un dístico: cerro y agua (*altepetl* en Nahuatl, *yucu nduta* en Mixteco), una endíadys para la comunidad, es decir para el mundo o la superficie de la tierra. Sur como Reino de la Muerte es el inframundo.”<sup>308</sup>

Finalmente, en la página 21 de un cuaderno adivinatorio de San Agustín Loxicha (véase el siguiente capítulo, Apéndice 9.3) encontramos la representación del sol y de los cuatro puntos cardinales: Norte, Sur, Oeste y al Este. Pero, además aparecen los puntos cardinales secundarios o colaterales: Noreste, Sureste, Suroeste y Norte (Noroeste).

Este dato es interesante, porque refuerza la idea de que la cuenta ritual zapoteca, o partes de ella, por lo menos en la actualidad, está relacionada con los puntos cardinales.

<sup>308</sup> “It is interesting to notice that the four (horizontal) directions actually refer to the three (vertical) levels of the cosmos. The East is Heaven, the place of sunrise. North and West are Dark Mountain and River of Ashes, which together form a couplet: mountain and water (*altepetl* in Nahuatl, *yucu nduta* in Mixtec), a hendiadys for the community, i.e. for the world or the earth surface. South as the Realm of Death is the underworld.” (Jansen y Pérez Jiménez, 2017: 117):

### *Las trecenas*

Como hemos visto, el manuscrito consta de 169 posiciones que están ordenadas en períodos de trecenas. Cada trecena lleva un título en español y zapoteco que parece decir algo sobre cada período. Es posible que el título zapoteco sea la traducción del título español.

Encontramos los siguientes títulos de las trecenas con sus posibles equivalentes en zapoteco:

Página 1	Para el cerro ) Riño ricauto
Página 2	Para atajar animales ) (ojo, en toda la tabla hay cierre de paréntesis) Riño bableche bagota
Página 3	Para hacer suerte ) Riño belachebe
Página 4	Oración para agua ) Riño yache baliche
Página 5	Para pedir los vacunos ) Riño bayeche
Página 6	Para la siembra ) Riño exu becena guicha
Página 7	Para susto ) Riño bayeche
Página 8	Para mal informar ) Riño baliche ballete
Página 9	Para el Rayo ) Riño bayeche
Página 10	Para la casa ) Riño bliche bese
Página 11	Para quitar enfermo Riño guila gola
Página 12	Para pedir todos animales ) Riño baliche

Página 13	Para temescal ) Riño baliche bece
Página 14	Este oración sirbe para sacar el hechiso el cuerpo ) Riño baliche bece
Página 15	Oración para mujer
Página 16	Para cueba ) Riño obena

Tabla 8.6 Títulos de las trecenas del manuscrito adivinatorio de Huitepec

Por falta de una ortografía confiable de los títulos es difícil traducirlos. Pero es interesante observar que el título zapoteco de cada trecena empieza con la palabra *Riño*. Encontramos la misma palabra cuando discutimos los diferentes nombres de los dioses y en especial el primer nombre de dicha serie de nueve *Nato-riño*. En el siglo XVII este mismo dios era conocido por el nombre de *Liraaquitziño* por los habitantes de San Miguel Sola. Y este mismo dios también aparece en la cuenta ritual de San Agustín Loxicha, donde su nombre se escribe *Ndozin* (Weitlaner y DeCicco, 1962). Es importante señalar que siempre encabeza la serie de nueve dioses y que en dos instancias su nombre se tradujo simplemente como *Dios Trece*. En el *Vocabulario en Lengua Zapoteca* de Córdova hallamos para el número trece el término *chìno* (CV 412r). Por lo anterior, es muy probable entonces que *Riño* quiere decir período de *trece* [posiciones] o trecena (*chìno* > *tzino* > *Riño* y *zìn*). No he logrado traducir las demás palabras de los títulos. Algunos parecen

contener términos que aparecen en otros lugares en el manuscrito, pero hasta ahora ha sido difícil saber a qué se refieren exactamente.<sup>309</sup>

Enfocándome ahora en los títulos españoles de las trecenas, es interesante notar como cada una parece estar relacionada con una actividad ritual en particular. Por ejemplo, la primera trecena (Página 1) parece apropiada para llevar a cabo un ritual vinculado a un cerro. Por falta de más datos no sé si se trata de un ritual para el cerro, una ofrenda que se debe dejar en el cerro o quizás para algún ser sobrenatural que vive allá. Más explícita es la información sobre la novena trecena (Página 9). Ese período es mencionado en un enlace directo con el rayo, sin que sepamos si, o no, lo tenemos que entender como referencia al Dios de las Lluvias, cuyo nombre en zapoteco, *Cocijo*, significa precisamente rayo (CV 339r). De nuevo, solamente puedo suponer que se trata de instrucciones que parecen indicar que algunas actividades son mejor emprendidas en periodos específicos de la cuenta ritual, de acuerdo con el valor mántico asociado al periodo. Así, los títulos de las trecenas mencionan diferentes actividades rituales que tienen que

<sup>309</sup> En el caso de la primera trecena vemos que lleva como nombre *Riño ricauto*. Sabemos que *Riño* quiere decir trecena y que *ricauto* es uno de los cuatro términos que aparecen en la tercera columna, pero desconocemos su significado. Otro término que aparece frecuentemente, aunque desconocemos su significado, es *bayeche* (también escrito *balleche* y *balleté*). Esta palabra aparece en el título de por lo menos cinco trecenas. En la novena trecena que lleva como título *Para el Rayo* esperaríamos encontrar *osio*/*Igosíoo* en zapoteco, que es el nombre del rayo, pero no es el caso. Por el momento hay solo dos términos que reconozco y que aparecen en los títulos de la sexta y onceava trecena: *guicha* (sol) y *gola* (viejo, antiguo) (CV 383r, 425v).

ver con la agricultura (Página 6: Para la siembra) la curación de enfermedades (Página 7: Para susto) y para el temazcal o baño de vapor (Página 13: Para temascal), entre otras actividades más.

En el caso del temazcal<sup>310</sup> es probable que tenga que ver con el cuidado que deben tener las mujeres que recién han dado a luz. En los documentos relacionados con las investigaciones de Balsalobre se menciona a la diosa *Nohuichana*<sup>311</sup> en relación con la fiesta del temazcal en que participan las paridas: “[...] el cual respondió que, para hacer la fiesta de los temascales de la parida, de ahí a 20 días, que gobernaba la diosa Nohuichana [...]. Antes de entrar al baño de vapor se hacía una ofrenda en su honor. Córdova (1578b: 124v) escribe sobre el uso del temazcal (*Zap. yaa*) entre los zapotecos:

“Quando la parida auia de entrar el Tamascal a acabarse de mundificar con los sudores, primero hazían dentro ciertas ceremonias. Como quemar Yncienso, y derramar de su vino [pulque], y encender candelas después que las vsan.&c.”

En la página 14 del manuscrito aparece una oración que es pronunciada cuando alguien se encuentra mal por haber sido hechizado:

Este oración sirbe para sacar

<sup>310</sup> Para un estudio sobre el uso de baños de vapor en la Mixteca Alta, véase Jansen y Pérez Jiménez (1986).

<sup>311</sup> Como vimos, el nombre esta diosa *Nohuichana* ha de corresponder con el nombre de *Bichana* que aparece en el manuscrito mántico.

el hechiso el cuerpo ) Riño baliche bece  
Bamos saber san Pascual san señor  
Patricio y san Geronimo san Pache san  
Lazaro la cueca al cualla tualla no te  
Santo Domingo santa Teresa de Jesús  
las anima Bendita. Purgatorio y santos  
dudios chana Dios obeche en el Nombre  
del Padre y eterno el sol y la luna  
aurora de la mañana y de mas Estrella  
del cielo el aire e idolatría

Observamos como en este texto se mencionan a varios santos católicos (San Pascual, San Patricio, San Gerónimo, San Lázaro, Santo Domingo, Santa Teresa de Jesús) así como los astros (sol y luna) y otros conceptos católicos, como el purgatorio. Es interesante que el título diga que esta oración sirve para sacar el hechizo del cuerpo. En la actualidad, en tales casos se busca la asistencia profesional y espiritual de una persona o curandero que se conoce también como chupador especializado en curar enfermedades provocadas por hechizos.

El método consiste en que el curandero mete la boca en el lugar doliente del cuerpo humano donde empieza a chupar. Poco tiempo después muestra los objetos chupados del cuerpo, pueden ser piedritas o espinas, que estaban causando el dolor y que fueron metidos allí de forma sobrenatural por una persona malintencionada, muchas veces

un brujo o bruja. Este tipo de curaciones ya era conocido en el siglo XVI como queda comprobado por la información que encontramos en el vocabulario de Córdoba (CV 111r): “*Chupador hechizero q(ue) finge que chupa al enfermo, y dize que le saca huessos palos &c. y vide sacar Pènicocòba*” o “*hombre que saca algo chupando*” (CV 366v).<sup>312</sup>

### *Los iconos, ideogramas y logogramas en el manuscrito*

En las páginas 1 a 13 del manuscrito de Huitepec se observan algunos dibujos y signos gráficos que se parecen a la escritura conocida en la literatura especializada como escritura “Testeriana.”<sup>313</sup> Los manuscritos testerianos o catecismos pictográficos son: [...] *pequeños libritos de papel en formato europeo con dibujos o pinturas que registran los textos cruciales de la doctrina católica en una forma que no procede netamente de la escritura pictórica precolonial, pero que sí está claramente inspirada por ella* (Jansen y Pérez Jiménez, 2015).

En el manuscrito hay cuatro ejemplos de un signo icónico que representa claramente un animal cuadrúpedo de gran tamaño, segura-

mente un venado como veremos después (páginas 2, 5, 9 y 12). En dos instancias, páginas 2 y 5, podemos además observar la representación de lo que parece ser cuernos. Las pequeñas líneas que aparecen en el cuerpo del animal podrían denotar pelo.





Página 2		<i>yachina</i>
Página 5		<i>yachina</i>
Página 9		<i>yachina</i>
Página 12		<i>Yachina</i>

Tabla 8.7 Dibujos de venados

<sup>312</sup> En la actualidad en la comunidad zapoteca de San Pedro Quiatoni a tal especialista se le conoce como *gubesh* o “el que cura con chupar”. Se distingue de las parteras y de otros curanderos, porque extrae las enfermedades “chupando” de las partes del cuerpo donde los objetos extraños se alojan (Núñez Matadamas, 2013: 234).

<sup>313</sup> Glass (1975: 281) opina que la escritura Testeriana ya no muestra elementos provenientes de la escritura pictográfica indígena de la época prehispánica. Sin embargo, Anders (1988) refuta tal opinión y presenta algunos ejemplos muy claros que indican lo contrario. Aunque en la escritura Testeriana aparecen ciertos préstamos de la escritura pictórica indígena, también existen ejemplos en la escritura indígena-naua en que se buscaban nuevas formas para incluir nombres y elementos católicos. Véanse los interesantes estudios de Galarza (1967).



La principal razón para pensar que se trata aquí de la representación de un venado radica en el hecho que siempre el dibujo va acompañado por el término de *ya-china* que no solo quiere decir “1-Venado” sino también es, como hemos visto, uno de los veinte signos de la cuenta ritual mesoamericana.<sup>314</sup>

Desafortunadamente, los demás nombres de los signos no van acompañados por un dibujo, lo cual indudablemente hubiese facilitado la lectura e interpretación de los otros signos.

Entre las grafías restantes del manuscrito aparecen otros íconos, ideogramas y posibles logogramas. En su mayoría se trata de representaciones de seres humanos, partes del cuerpo humano, sobre todo la cabeza, y otros símbolos abstractos como puntos, cruces y rayas (tabla 8.8).

Este manuscrito parece mostrar el uso de íconos de la escritura indígena (el venado) así como signos de la llamada escritura testeriana (los demás íconos, ideogramas y logogramas).

Aunque parece posible que algún tipo de pictografía surgió y se desarrolló en relación a la evangelización a lo largo del siglo XVI, hoy en día los textos testerianos existentes casi todos datan de tiempos más recientes como los siglos XVII, XVIII y XIX (Boone, Burkhart y Tavárez, 2017; Batalla Rosado, 2017). No cabe duda de que la escri-







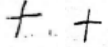

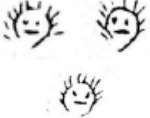

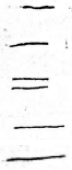
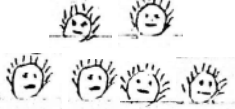
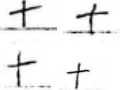


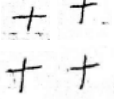
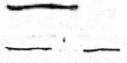
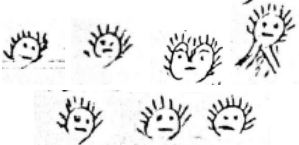

tura testeriana fue desarrollada por escribanos indígenas posiblemente para fines de memorizar la doctrina cristiana (Anders, 1988; Glass, 1975; Jansen y Pérez Jiménez, 2017).

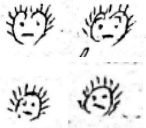




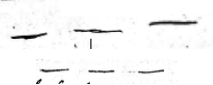

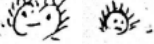

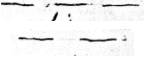


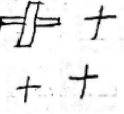
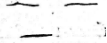

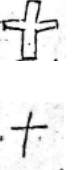
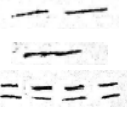

Aunque su nombre moderno se deriva del nombre de fray Jacobo de la Testera, no sabemos quién divulgó este método para facilitar la difusión de la fe cristiana en México, aunque en parte parece ser un método similar a la escritura logográfica prehispánica.<sup>315</sup> El precursor de este método lo hallamos en el uso de grandes cuadros y lienzos pintados con escenas bíblicas y temas parecidos que fueron utilizados por los frailes en la enseñanza del catecismo. En Oaxaca, fray Gonzalo Lucero predicó tanto entre mixtecos como zapotecos, apoyándose con tales cuadros pintados con escenas bíblicas:

“[...] llevaba consigo el siervo de Dios, unos lienzos arrollados con pinturas de los principales misterios de Nuestra Santa Fe, era uno, del estado miserable de un pecador, y servidumbre tan molesta al demonio, y su abominable figura, con llamas del infierno, que padecía, y para donde llevaba sus sirvientes, como de ahí no habían de salir por toda la eternidad; en otro lienzo la gloria, y la majestad de la Santísima Trinidad, y el amor, con que se compadeció de nuestra esclavitud, y perdición, y obligo a que viniese el Hijo de Dios, a hacerse hombre como nosotros, y pagar nuestras culpas, y redimirnos con su muerte abriéndonos el camino del cielo, para donde ha llevado a todos los buenos, y en otro lienzo, les tenía

<sup>314</sup> Tampoco podemos descartar la posibilidad que alguien podría haber dibujado un venado cada vez que aparece la palabra “ya-china” porque, contrario a lo que suele ocurrir con muchos de los otros términos mánticos zapotecos, en la lengua común “china” significa simplemente venado.

<sup>315</sup> En los estudios sobre los catecismos pictográficos se suele considerar a fray Jacobo de la Testera como el inventor y creador de este método. Sin embargo, sabemos que fray Pedro de Gante hizo uso de un sistema semejante antes de la llegada del primero (Anders, 1988: 201).

Pg. 1					
Pg. 2					
Pg. 3					
Pg. 4					
Pg. 5					
Pg. 6					

Pg. 7					
Pg. 8					
Pg. 9					
Pg. 10					
Pg. 11					

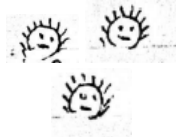
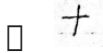


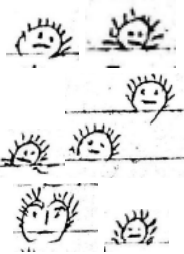


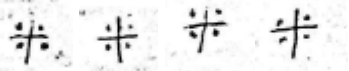

Pg. 12					
Pg. 13					
Pg. 15					
Pg. 16					

Tabla 8.8 Otros dibujos en el manuscrito de Huitepec

pintados a los santos de todos estados, sexos, y edades, resplandecientes, y gozosos, con las insignias los mártires de su pasión. Descubría etas pinturas en los lugares más públicos, y explicándoles muy por menudo lo que significaban: les predicaba sobre ello, con grande espíritu; otros días les mostraba un lienzo de la Princesa de los Cielos y Madre de Misericordia, con los misterios del Santísimo Rosario, y les daba a entender, cuán poderosa era aquella Señora con dios, y lo que gustaba, de que los cristianos la buscasen por medianera, y que los bautizados fuesen sus hijos, y devotos, rezándole en reverencia de aquellos misterios, y como el celo de este nuevo Apóstol, no se atajaba con términos, y lugares, dilatábase a otros, para donde se valía de los bautizados, que sabían las lenguas adonde llegaba, y habiéndoles instruido en las pinturas, les hacía declararlas, con tanto fruto, que eran innumerables los que se convertían, y pedían el bautismo, destando sus errores, trayéndole sus ídolos, y ofreciendo a sus hijos a la fe, que eran los más los niños, que se bautizaban” (Burgoa, 1989b: I: 43)

Más tarde hicieron su aparición los llamados catecismos pictográficos. Según el cronista jesuita José de Acosta (1962, Libro VI: cap. 7):

“También escribieron a su modo por imágenes y caracteres los mismos razonamientos, y yo he visto, para satisfacerme en esta parte, las oraciones del paternóster y Ave María y símbolo y la confesión general, en modo dicho de indios; y cierto se admirara cualquiera que lo viere, porque para significar aquella palabra “Yo pecador, me confieso”, pintan un indio hincado de rodillas a los pies de un religioso, como que se confiesa; y luego para aquella ‘a Dios todopoderoso’, pintan tres caras con sus coronas al modo de la Trinidad: y a la gloriosa Virgen María pintan un rostro de Nuestra Señora y medio cuerpo con un niño; y a San Pedro y San

Pablo dos cabezas con coronas, y unas llaves y una espada, y de este modo va toda la confesión escrita por imágenes y donde faltan imágenes, ponen caracteres, como en qué pequé [...]”

Aunque se han conservado varios ejemplares, la mayoría de estos catecismos proviene de la parte central de México y la mayoría de los ejemplares existentes (incluyendo copias) parecen datar de los siglos XVII, XVIII y XIX (Glass, 1975: 289-295; Boone, Burkhart y Tavárez 2017). Sabemos que algunos provienen de las regiones otomí, mazahua y naua por las glosas que aparecen allí en estas lenguas indígenas. Desconocemos la procedencia exacta de los muchos catecismos pictográficos, ya que allí no aparecen textos ni glosas en una lengua indígena en particular.<sup>316</sup>








Una comparación entre los signos de estos catecismos con las grafías del manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec demuestra semejanzas. Es por eso que propongo que algunos elementos provienen de un catecismo pictográfico (véanse en particular los símbolos

<sup>316</sup> La procedencia exacta de los catecismos pictográficos que se han conservado no es muy clara. Como ya hemos dicho, sólo cuando en el documento aparecen algunas glosas en una lengua indígena específica es relativamente fácil conocer la región de origen. Sabemos que el Manuscrito 35-53 (Museo Nacional de Antropología e Historia, México) proviene de la región mazahua porque en la página 22 de dicho manuscrito están algunas glosas en dicha lengua indígena (Anders, 1988: 232). Últimamente los estudios de este tipo de catecismos pictográficos se han empezado a intensificar. Véanse por ejemplo los recientes facsímiles de los catecismos pictográficos de la *Fondation Martin Bodmer* (Bernand, 2009) y el catecismo de Atzaqualco (Boone, Burkhart y Tavárez, 2017) y los estudios de Gaillemín (2011, 2012, 2014).



que aparecen en las páginas 5,6, 10 y 11 del manuscrito). Insisto en hablar sobre ideogramas porque algunos de los dibujos, aunque a veces son representaciones icónicas de seres humanos, animales u objetos, pueden referirse también a ideas o conceptos más abstractos.

El dibujo del sol en los catecismos puede representar el día, o bien podría leerse como “luz”, “brillante” o “resplandor.”<sup>317</sup> Al mismo tiempo, las figuras humanas provistas de signos en forma de “v” (chevrones) podrían representar a los pecadores, aunque el significado exacto depende del contexto (Anders, 1988: 240). Desafortunadamente, por el estado fragmentario en que se encuentra el manuscrito de San Antonio Huitepec y por la falta de claves contextuales, no podemos interpretar o leer todos los íconos y símbolos.

<i>Dibujo</i>	<i>Representación</i>	<i>Posible significado</i>	<i>Catecismo pictográfico Fondation Martin Bodmer, Cologny (Ginebra)</i>
	Ser humano con brazos levantados con garras y pelo puntiagudo <sup>318</sup>	Ideograma que representa el mal	
	Cabeza humana con hendidura, vista frontal, pelo puntiagudo		
	Cabeza humana vista frontal, pelo puntiagudo		
	Animal a cuerpo completo con cuernos, vista lateral	Signo de “Venado” según la cuenta ritual mesoamericana	
	Cara de animal vista frontal con cuernos		

<sup>317</sup> Como en muchas lenguas indígenas entre los zapotecos de la Sierra Sur se utiliza la palabra *wiz*, que puede significar tanto *sol* como *día*.

<sup>318</sup> En el contexto prehispánico este ícono podría representar la “tierra” como en las representaciones de Tlaltecuhli (Señor de la Tierra) entre los mexicas.

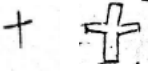

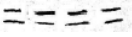
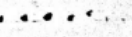



<i>Dibujo</i>	<i>Representación</i>	<i>Posible significado</i>	<i>Catecismo pictográfico Fondation Martin Bodmer, Cologny (Ginebra)</i>
	Cruz	Cruz	
	Rayas paralelas		
	5 puntos de forma horizontal	Numeral 5, quinto	
	Forma geométrica que consiste en dos líneas que se entrecruzan en ángulo recto, en cada cuadrante hay un punto negro	Parecido al quince	
	Cruz formada por tres líneas o rayas que se cruzan	¿Estrella?	

Tabla. 8.9 Los elementos gráficos que aparecen en el manuscrito de San Antonio Huitepec comparados con elementos tomados de un catecismo pictográfico en la colección de la Fundación Badmer, Cologny, Suiza (Bernand, 2009).

Por lo tanto, una lectura e interpretación de estos signos es muy complicada. Solamente podemos tratar de saber por qué elementos estos dos géneros (libro adivinatorio y el catecismo testeriano) se hayan mezclado y reunido en un solo manuscrito mántico zapoteco. Según Jansen y Pérez Jiménez (2015: 84):

“Este texto demuestra cómo los manuscritos testerianos mantuvieron viva una idea general de la pictografía mesoamericana durante la época colonial. Dentro de un contexto dominante de la escritura alfabética, el optar por aprender, recordar y difundir los textos de la liturgia a través de pictogramas al estilo precolonial, fue una decisión consciente.”

Es posible que los elementos pictográficos fueran agregados para ocultar el verdadero significado del manuscrito original, donde los signos sí serían simbólicos. También puede ser que aquí vemos el resultado de un proceso, a través del cual algunos elementos cristianos fueron reinterpretados de acuerdo con la mántica indígena zapoteca. Por último, no hay que eliminar la posibilidad de que estos elementos pictográficos fueron creados e interpretados de acuerdo con la visión indígena de aquel tiempo.

Concluyendo, creemos que hay suficientes evidencias que indican que este manuscrito mántico se remonta a un manuscrito de la época prehispánica y/o colonial temprana, cuyo contenido era predominantemente adivinatorio y ritual. Más tarde le fueron agregados algunos elementos pictográficos cristianos, en forma de ideogramas, que tam-

bién aparecen en los llamados manuscritos testerianos o catecismos pictográficos de México.<sup>319</sup>

### *Las páginas 15 y 16 del manuscrito*

En cuanto al contenido, estas dos páginas difieren notablemente de las demás. Los títulos en español mencionan una “*oracion para mujer*” y otra “*para cueba,*” respectivamente. Aparte de esto, hallamos en cada página dos columnas que cuentan con quince (página 15) y trece (página 16) renglones. En la primera columna encontramos una lista de 8 dioses, falta *Lguachoriñe*, pero que no siga el orden de las secuencias de lo demás del manuscrito. En el siguiente esquema se presentan los nombres de los dioses como están en el manuscrito. En la columna paralela se da los mismos nombres en su forma estandarizada, así como la posición que ocupan en la secuencia fija de nueve dioses para facilitar su reconocimiento y lectura. Aunque la secuencia de los nombres de dioses zapotecos en estas páginas tiene otro orden, se puede reconocer cierta regularidad en ellos, sobre todo en la página 15.

<sup>319</sup> A raíz de recientes investigaciones sobre la escritura testeriana ha surgido un debate sobre la datación de los catecismos pictográficos existentes (Boone, Burkart y Tavárez, 2017; Batalla Rosado 2017). Contrario a lo que se pensaba anteriormente, la mayoría de los ejemplares conocidos (entre originales y copias) datan de los siglos XVII, XVIII y XIX, y existe un solo ejemplar -Humboldt 16- que posiblemente tenga su origen en el siglo XVI (Boone, Burkart y Tavárez, 2017). Sin embargo, lo anterior no invalida la idea que el género de la escritura testeriana como tal haya sido desarrollado a lo largo del siglo XVI en México por la población indígena para memorizar y recitar la doctrina y los rezos litúrgicos (Jansen y Pérez Jiménez, 2017).

Página 15		Página 16	
<i>Bechana</i>	Bichana 6	<i>Bichana</i>	Bichana 6
<i>Berce</i>	Bexu 7	<i>oguela</i>	Oguilo 3
<i>ocio</i>	Yocio 9	<i>Berce</i>	Bexu 7
<i>Natorioño</i>	Natorioño 1	<i>Natoguache</i>	Yuache 8
<i>Bechesena</i>	Bichana 6	<i>ocio</i>	Yocio 9
<i>Oguelo</i>	Oguilo 3	<i>Natorioño</i>	Natorioño 1
<i>osio</i>	Yocio 9	<i>Bichasena</i>	Bichana 6
<i>lgasobilia</i>	Natobilia 5	<i>oguelo</i>	Oguilo 3
<i>Bechana</i>	Bichana 6	<i>Usuque</i>	Osucui 4
<i>berce</i>	Bexu 7	<i>natobilia</i>	Natobilia 5
<i>ocio</i>	Yocio 9	<i>Bichana</i>	Bichana 6
<i>natorioño</i>	Natorioño 1	<i>Bece</i>	Bexu 7
<i>Bechesana</i>	Bichana 6	<i>Natoguache</i>	Yuache 8
<i>Oguela</i>	Oguilo 3		
<i>Osque</i>	Osucui 4		

Tabla 8.10 Posiciones anotadas en las páginas 15 y 16

Aparte de estos nombres, en la segunda columna encontramos los cuatro términos que ya hemos discutido y que muy probablemente se refieren a los tres niveles cósmicos y los movimientos entre estos, y/o los cuatro puntos cardinales, aunque sea de forma simbólica y metonímica.

En la página 15 observamos cómo, en medio de las columnas, aparecen dibujadas cuatro cruces que contienen cada vez cuatro puntos. En la página 16 vemos tres símbolos en forma de una estrella que tal vez tienen un significado similar. De acuerdo con las glosas españolas de estas dos páginas se tratan de una oración para una mujer y para una cueva sin saber a qué se refieren precisamente. Con estas últimas

dos páginas se llega al fin del manuscrito, aunque, como vimos, es más que probable que en algún momento contaba con más que las actuales 16 páginas. En base a la estructura hay que concluir que, por razones desconocidas, faltan por lo menos siete hojas del manuscrito.

### *Conclusiones*

El manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec es una copia moderna (fragmentaria e incompleta) de un manuscrito antiguo de un contenido mántico y ritual. La cuenta de 260 posiciones está dividida en 13 periodos o bloques de trece posiciones (trecenas). En zapoteco tales períodos se señalan con el término *Riño*, que literalmente quiere decir *trece*. Las glosas españolas del manuscrito parecen indicar que ciertas actividades deben ser realizadas en tiempos específicos.

Contrario a los registros conocidos del periodo virreinal, el manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec muestra una cuenta ritual que consiste en 29 series de 9 deidades en 260 posiciones. Cada una de estas posiciones está asociada a términos que son remanentes de los antiguos signos con sus prefijos ordinales. Las posiciones cuentan también con asociaciones con cuatro términos que parecen indicar los valores mánticos relacionados con los tres niveles del cosmos, a saber, la tierra, el cielo y el inframundo, que encontramos también en los libros adivinatorios de la Sierra Norte. Lo anterior no descarta que también están relacionados con los cuatro puntos cardinales.

La influencia española-cristiana en el manuscrito se muestra a través del uso de caracteres latinos y el uso de cifras arábigas, así como la apariencia de nombres de algunos santos católicos y de íconos y símbolos provenientes de los catecismos pictográficos conocidos también como manuscritos testerianos.

En cuanto a la estructura de la cuenta ritual en este manuscrito, se relaciona con la información sobre cuentas similares de los siglos XVI y XVII proveniente de la región de San Miguel Sola (el actual Sola de Vega), el Valle de Oaxaca y la Sierra Norte. Basándonos en la ortografía empleada para escribir los nombres de los dioses, creemos poder fechar el original del presente manuscrito a mediados del siglo XVII.

El contenido del presente manuscrito obviamente se remonta a un códice mántico-ritual de la época prehispánica, cuyo contenido se asemeja a las primeras ocho páginas de los manuscritos Tlamanalli o Cihuacoatl (*Códices Cospi y Borbónico*), porque en estos casos se trata de una cuenta ritual de 260 posiciones en que cada una va acompañada por un dios/a (Anders, Jansen y Loo, 1994: 141-189). Los nombres de los nueve dioses que figuran en este manuscrito aparecen hoy en día también en la cuenta ritual de San Agustín Loxicha en un contexto mántico semejante. Dejando de lado los obvios cambios en la ortografía de los nombres, los nombres de la serie de nueve dioses han conservado allí su función de antaño.

Por consiguiente, mi conclusión es que el manuscrito de San Antonio Huitepec debe tener su origen en una comunidad zapoteca como,

por ejemplo, San Pedro Totomachápam o alguna de las comunidades zapotecas que están ubicadas más al sur como San Miguel Mixtepec, Santa María y San Vicente Lachixío y San Sebastián de las Grutas.

Posiblemente, al igual que en San Agustín Loxicha, hoy en día se siga usando esta cuenta en comunidades zapotecas en el ex-distrito de Los Peñoles o regiones vecinas. Por consiguiente, es probable que existan más manuscritos o libros adivinatorios como el de Huitepec.<sup>320</sup> Sin embargo, queda por probar en un estudio aparte estas últimas dos sugerencias. Por supuesto, tal estudio implicaría una visita detallada a esta región.

Finalmente, la importancia del manuscrito se evidencia aun más cuando observamos cómo la cuenta ritual de San Agustín Loxicha, es considerado a veces como una sobrevivencia al nivel del campesinado en las comunidades indígenas de dicha región. Es mi parecer que algunos investigadores todavía sostienen que el proceso de colonización puso término a la religión indígena de la época prehispánica. Es muy posible que ellos confundan la miseria actual, bajo la cual viven los pueblos indígenas hoy en día en México, con una pobreza a nivel espiritual. Esta posición se asemeja a la de varios grupos no-académicos de influencia nacional que, por un lado, se enorgullecen del patrimonio cultural de la época prehispánica, y por otro son culpables de una discriminación despiadada hacia los actuales pueblos indígenas.

Por consiguiente, es deseable y más aun aconsejable tomar en cuenta que estas comunidades indígenas merecen nuestro respeto y aten-

ción puesto que son el legado del grande y admirado patrimonio mesoamericano, de significación mundial.

### *Post scriptum*

En el Apéndice 8.3 a este capítulo, presento la transcripción de un manuscrito adivinatorio zapoteco con la cuenta ritual de 260 posiciones. Este manuscrito está fechado en el año 1896 y procede de la Sierra Norte. Fue dado a conocer en 2006 (Zanhe Xbab Sa, A.C., 2006: 33-71). Dicho manuscrito es importante porque demuestra como la tradición de la cuenta ritual en dicha región se logró continuar a través de copias de manuscritos anteriores. En este caso tenemos la cuenta completa de 260 posiciones, pero sin referencias a dioses o seres sobrenaturales, ni términos asociados a los puntos cardinales o conceptos asociados. El manuscrito constituye una prueba convincente de cómo en la Sierra Norte algunos libros mánticos o partes de ellos lograron sobrevivir, por lo menos hasta finales del siglo XIX, a través de un largo proceso de copiado.

En el siguiente capítulo describo información interesante, relativa a una cuenta ritual conocida como *shagted* (día señalado). Se trata de una cuenta de 260 posiciones que consiste en la combinación de veinte términos zapotecos que se combinan con los números de 1 a 13. Aunque desconocemos el significado de los nombres zapotecos, su uso sí nos remite a la cuenta ritual, tal como lo encontramos en otras fuentes documentales. Aunque los especialistas rituales que emplean el *shagted* hoy día no nos dan la traducción exacta de cada término zapoteco, si nos describen el carácter o influencia de cada posición.

<sup>320</sup> Efectivamente desde la publicación de este artículo en el año 2000 ha surgido nuevo material mántico. Dicho material es presentado y analizado en los Apéndices 8.2 y 8.3.



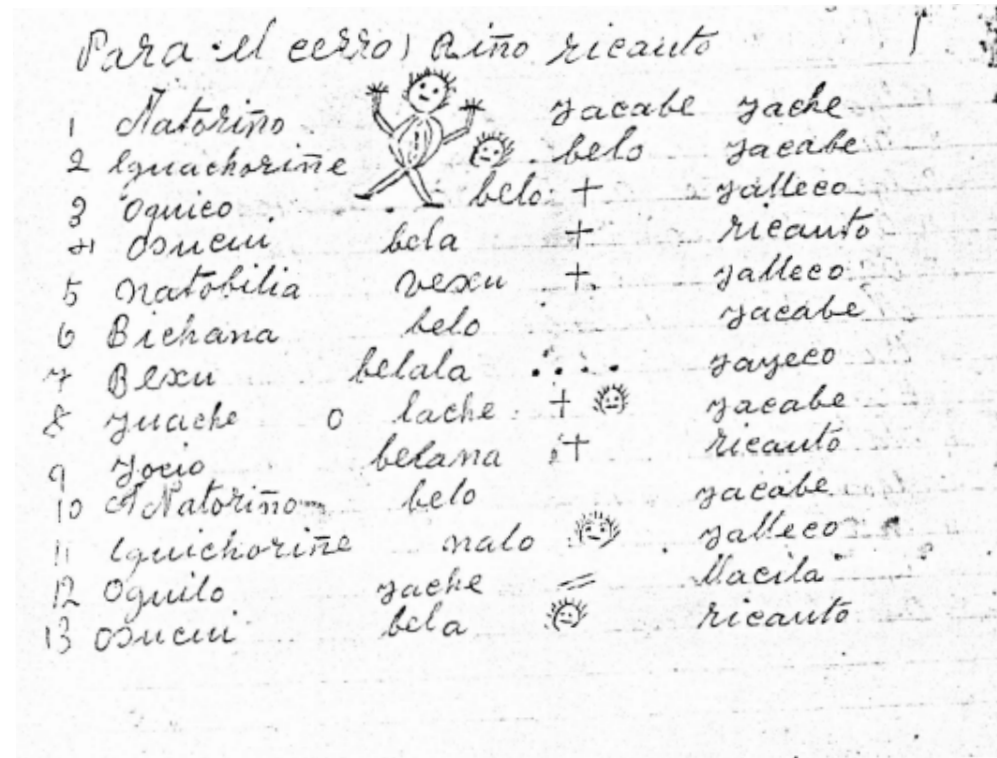
## APÉNDICE 8.1

### Transcripción del manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec

[Página 1]

Para el cerro) Riño ricauto 1


1	Natoriño	yacabe	yache
2	Iguachoriñe	belo	yacabe
3	Oguico	belo +	yalleco
4	Osucui	bela +	ricauto
5	natobilia	vexu +	yalleco
6	Bichana	belo	yacabe
7	Bexu	belala . . . .	yayeco
8	yuache	o lache +	yacabe
9	yocio	belana +	ricauto
10	Natoriño	belo	yacabe
11	Iguichoriñe	nalo	yalleco
12	oguilo	yache =	llacila
13	osucui	bela	ricauto



[Página 2]

2 Para atajar animales) Riño batleche bagota

1	Igosioó	yachina	yalleco
2	natorino	olacua	gabilia
3	Iguichorine	osasa	ricanto
4	Oguilo	onasa	yacabe
5	osucui	belo	yalleco
6	Notobilia	belabe	gabilia
7	Bichana	bexu +	ricauto
8	Bexu	beliche	yacabe
9	Natoguache	onazo	gabilia
10	Igosioo	onaza	yalleco
11	natorino	benazo +	ricauto
12	Iguichorine	benaculla	yalleco
13	Oguilos	bujo lacoca	yacabe



2 Para atajar animales) Riño batleche bagota)

1	Igosioó	yachina	yalleco
2	natorino	olacua	gabilia
3	Iguichorine	osasa	ricanto
4	oguiilo	onasa	yacabe
5	osucui	belo	yalleco
6	Notobilia	belabe	gabilia
7	Bichana	bexu +	ricauto
8	Bexu	beliche	yacabe
9	Natoguache	onazo	gabilia
10	Igosioo	onaza	yalleco
11	natorino	benazo +	ricauto
12	Iguichorine	Benaculla	yalleco
13	oguilos	bujo lacoca	yacabe

[Página 3]

Para hace suerte ) Riño belachebe 3

1	Ñatobilia	Bela	yacabe
2	Bichana	Becila	yalleco
3	Besu	Belanisa	gabília
4	Yuache	Nasu	ricauto
5	Osio	Besela	yacabe
6	Ñatorino	Belana	yalleco
7	Iguichoriñe	nalo	gabília
8	Oguilo	bello	ricauto
9	osucui	alucua	yacabe
10	Natobilia	belala	yalleco
11	Bichana(nalo)	nalo	gabília
12	Belala	besu	ricoto
13	Natoguache	<sup>321</sup>	yacabe

Para hacer suerte ) Riño belachebe 3

1	Ñatobilia	bela	yacabe
2	Bichana	beeila	yalleco
3	Besu	belanisa	gabília
4	Yuache	nasu	ricauto
5	Osio	besela	yacabe
6	Ñatorino	belana	yalleco
7	Iguichoriñe	malo	gabília
8	Oguilo	bello	ricauto
9	osucui	alucua	yacabe
10	Natobilia	belala	yalleco
11	Bichananalo		gabília
12	Belala	besu	ricoto
13	Natoguache		yacabe

<sup>321</sup> Aquí está en blanco y no aparece ningún término zapoteco.

Oracion para agua) Riño yache baliche

1	yosucui	belo	yache
2	lgabilia	natobilia	becila +
3	Ricauto	bichana ola	yacui
4	yacabe	besu belala	yalleco
5	Natoguache	olache	gabilia
6	lgosios	bela	ricauto
7	natorino	belana	yacabe
8	bluichorine	belachina	yalleco
9	Oguilo	beliche	gabilia
10	Osucui	onasa	ricauto
11	Natobilia	oracila	yacabe
12	Bichana	binalo	yalleco
13	Bexu	belanisa	gabilia

[Página 4]

4 Oracion para agua ) Riño yache baliche

1	yosucui	belo	yache
2	lgabilia	natobilia	becila <sup>322</sup>
3	Ricauto	bichana ola	yacui
4	yacabe	besu belala	yalleco
5	Natoguache	olache	gabilia
6	lgosios	bela	ricauto
7	natorino	belana	yacabe
8	bluichoriñe	belachina	yalleco
9	Oguilo	beliche	gabilia
10	Osucui	onasa	ricauto
11	Natobilia	oracila	yacabe
12	Bichana	binalo	yalleco
13	Bexu	belanisa	gabilia





<sup>322</sup> Obviamente aquí se trata de un error en la secuencia de los términos. La secuencia correcta sería: *natobilia* (primera columna), *becila* (segunda columna) y *lgabilia* (tercera columna).

[Página 5]

Para pedir los vacunos ) Riño bayeche 5

1	Natoguache	yacui	ricauto
2	blosio	yachina	yacabe
3	Natorino	belana	yayeco
4	Iguichorine	nalo	gabalia
5	Oguilo	besoó	ricoto
6	osucui	olacua	yacabe
7	Natobilia	belala	yalleco
8	Bichana[nalo]		gabalia
9	Besu	belabe	ricoto
10	Natoguache	belo	yacabe
11	blosigo	olala	yalleco
12	Natorino	belache	gabalia
13	Iguichorine	bexu	ricauto

Para pedir los vacunos ) Riño bayeche 5

1	Natoguache	yacui +	ricauto
2	blosio	yachina	yacabe
3	Natorino	belana	yayeco
4	Iguichorine	nalo	gabalia
5	Oguilo	besoó + 	ricoto
6	osucui	olacua	yacabe
7	Natobilia	belala	yalleco
8	Bichananalo 		gabalia
9	Besu	belabe +	ricoto
10	Natoguache	belo 	yacabe
11	blosigo	olala +	yalleco
12	Natorino	belache	gabalia
13	Iguichorine	 bexu	ricauto



6 Para la siembra ) Riño exu beena guicha

1	Oguilo	yalana baliche ☺	yacabe
2	osucui	yachina ☺	yayeco
3	Natobilia	olacua	gabília
4	Bichana	benisa ++	ricauto
5	Bexu	betela ☺	yacabe
6	Natoguache	belata ☺	yalleco
7	Osubelo	billa — —	gabília
8	Natorino	beena	ricoto
9	Iguichoriñe ☺	beliche	yacabe
10	Oguilo	besulana +	yalleco
11	osucuinato ☺		gabília
12	Natobilia	benalo	ricauto
13	Bichana	bexu ☺	yacabe

[Página 6]

6 Para la siembra ) Riño exu beena guicha

1	Oguilo	yalana baliche	yacabe
2	osucui	yachina	yayeco
3	Natobilia	olacua	gabília
4	Bichana	benisa	ricauto
5	Bexu	betela	yacabe
6	Natoguache	belala	yalleco
7	Osubelo	billa	gabília
8	Natorino	becena	ricoto
9	Iguichoriñe	besulana	yacabe
10	oguilco	besulana	yalleco
11	osucui[nalo]		gabília
12	Natobilia	benalo	ricauto
13	Bichana	bexu	yacabe

[Página 7]

Para susto ) Riño bayeche 7

1	Besuyecua	gola	yayeco
2	Iguachi	belacua	gabilia
3	Osigo	bellila casi	ricauto
4	natoriño	yache	yacabe
5	Iguichoriñe	bechana	yalleco
6	oguilo	olache	gabilia
7	osucui	bela	ricoto
8	Natobilia	nalo	yacabe
9	Bichana	bechila	yalleco
10	Bexu	bela	gabilia
11	Natoguache	yachila	ricauto
12	Osigo	becela	yacabe
13	notoriño	belana	yayeco

Para susto ) Riño bayeche 7

1	Besuyecua	gola	yayeco
2	Iguachi	belacua	gabilia
3	Osigo	bellila casi	ricauto
4	natoriño	yache	yacabe
5	Iguichoriñe	bechana	yalleco
6	oguilo	olache	gabilia
7	osucui	bela +	ricoto
8	Natobilia	nalo	yacabe
9	Bichana	bechila	yalleco
10	Bexu	bela	gabilia
11	Natoguache	yachila	ricauto
12	Osigo	becela	yacabe
13	notoriño	belana	yayeco

8 Para mal informar) Riño baliche ballete

1	Iguichoriñe	Yacui	gabilia
2	Olluachi	bexu +	ricoto
3	Osucui	belache	yacabe
4	Natobilia	belala	yalleco
5	Bichana	Bichana belo	gabilia
6	Bexu	belala +	ricauto
7	Iguachi	belo	yacabe
8	gosigo	belala	yalleco
9	natoriño	belachi	gabilia
10	Iguichoriñe	bexu	ricauto
11	Oguilo	natela	yacabe
12	osucui	belo	yalleco
13	Natobilia	belabe	gabilia

[Página 8]

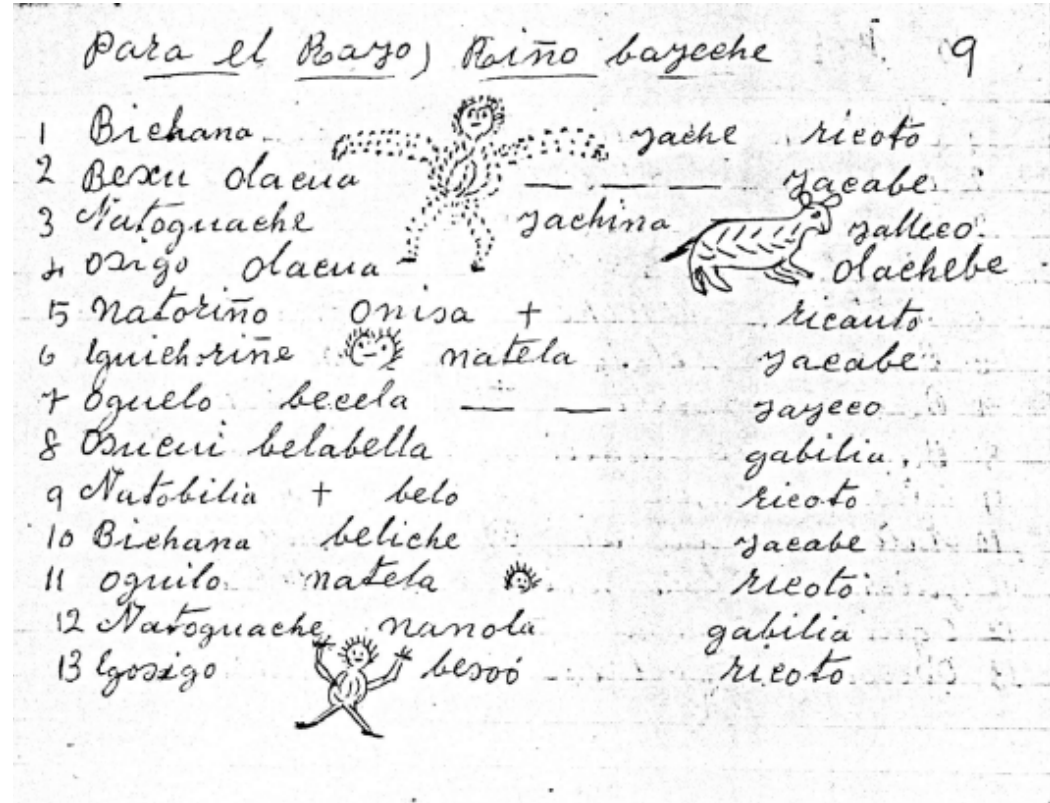
8 Para mal informar) Riño baliche ballete

1	Iguichoriñe	yacui	gabilia
2	olluachi	bexu	ricoto
3	osucui	belache	yacabe
4	natobilia	belala	yalleco
5	Bichana	Bichana belo	gabilia
6	Bexu	belala	ricauto
7	Iguachi	belo	yacabe
8	gosigo	belala	yalleco
9	natoriño	belachi	gabilia
10	Iguichoriñe	bexu	ricauto
11	ogulo	natela	yacabe
12	osucui	belo	yalleco
13	Natobilia	belabe	gabilia

[Página 9]

Para el Rayo ) Riño bayeeche 9

1	Bichana	yache	ricoto
2	Bexu	olacua	yacabe
3	Natoguache	yachina	yalleco
4	osigo	olacua	olachebe
5	natoriño	onisa	ricauto
6	lguichoriñe	natela	yacabe
7	oguelo	becela	yayeco
8	osucui	belabella	gabilia
9	Natobilia	belo	ricoto
10	Bichana	beliche	yacabe
11	oguilo	natela	ricoto
12	Natoguache	nanola	gabilia
13	lgosigo	besoó	ricoto





10 Para la casa ) Riño baliche bese

1	Natorino	yacui	gabilia
2	Iguichoriñe	atacua	yalleco
3	osucui	becila	ricauto
4	Oguilo	belabella	gabilia
5	natobilia	beliche	yacabe
6	Bichana	belala	yalleco
7	Bexu	olachi	gabilia
8	Bache	laguilla	ricoto
9	osio	belasea	yacabe
10	Natorino	yachisui	yalleco
11	Iguichoriñe	bel naee	gabilia
12	Oguilo	onasa	ricoto
13	osucui	belache	yacabe

[Página 10]

10 Para la casa ) Riño baliche bese

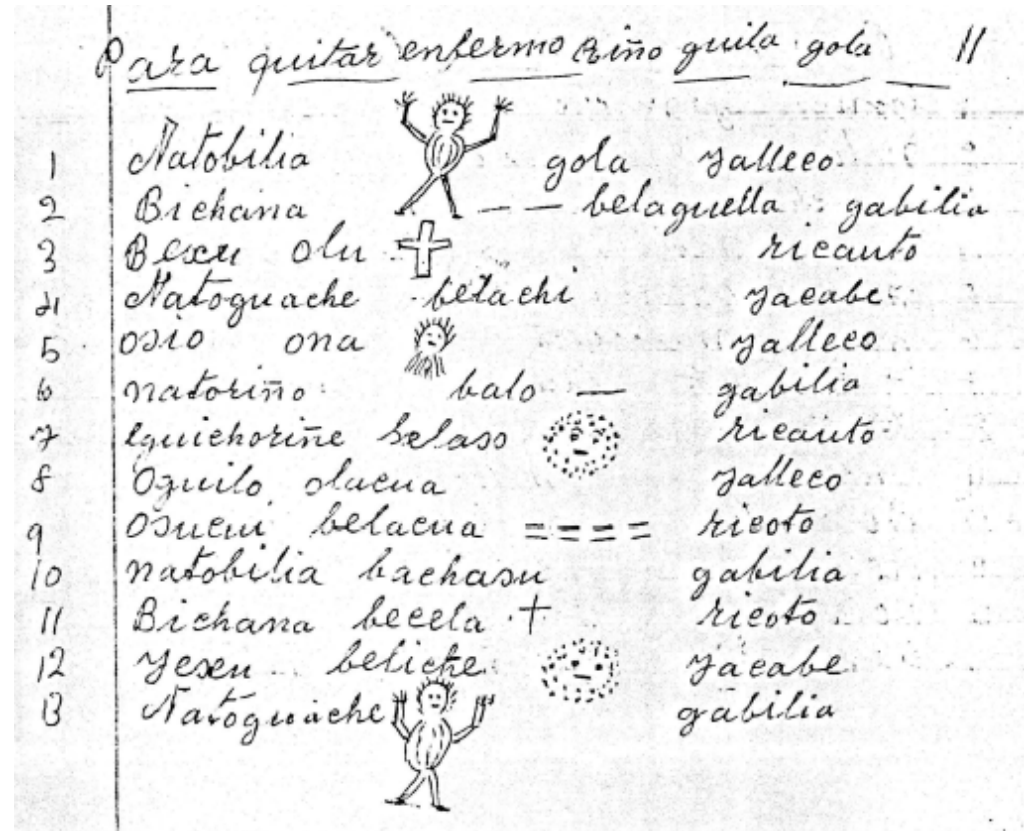
1	Natorino	yacui	gabilia
2	Iguichoriñe	atacua	yalleco
3	osucui	becila	ricauto
4	ogulo	belabella	gabilia
5	natobilia	beliche	yacabe
6	Bichana	belala	yalleco
7	Bexu	olachi	gabilia
8	Bache	laguilla	ricoto
9	osio	belasea	yacabe
10	Natorino	yachisui	yalleco
11	Iguichoriñe	bel naee	gabilia
12	Oguilo	onasa	ricoto
13	osucui	belache	yacabe







[Página 11]

Para quitar enfermo Riño guila gola 11

1	Natobilia	gola	yalleco
2	Bichana	belaguella	gabilia
3	Bexu	olu	ricauto
4	Natoguache	belachi	yacabe
5	osio	ona	yalleco
6	natoriño	balo	gabilia
7	Iguichoriñe	belaso	ricauto
8	oguilo	olucua	yalleco
9	osucui	belacua	ricoto
10	natobilia	bachasu	gabilia
11	Bichana	becela	ricoto
12	yexu	beliche	yacabe
13	Natoguache		gabilia



12 Para pedir todos animales) Riño baliche

1	lgosigo	goguiche	gabilia
2	natorino	bexu usu	ricoto
3	lguichorine	olacua 	yayeco
4	oguilo	yachina 	gabilia
5	yalleco	osucui	belacua
6	gabilia	natobilia	belacina
7	+ Ricauto	bichana	natela
8	 yacabe	besulus . . . . .	
9	yalleco	natoguache	
10	Belabella	gabilia	ososio
11	Belu +	ricauto	natorino
12	Belache	yacabe	oguilo
13	Bexu 	balosa	gabilia

[Página 12]

12 Para pedir todos animales) Riño baliche

1	lgosigo	goguiche	gabilia
2	natorino	bexu usu	ricoto
3	lguichorine	olacua	yayeco
4	oguilo	yachina	gabilia
5	yalleco	osucui	belacua
6	gabilia	natobilia	belacina
7	Ricauto	bichana	natela
8	yacabe	besulus	
9	yalleco	natoguache	
10	Belabella	gabilia	ososio
11	Belu	ricauto	natorino
12	Belache	yacabe	oguilo
13	Bexu	balosa	gabilia

[Página 13]

Para temescal ) riño baliche bece 13

1	Natobilia	olacua	gabilia
2	Bichana	benisa	ricauto
3	Bexu	natela	yacabe
4	Natoguache	oloa	yalleco
5	osigo	belabilla	gabilia
6	natoriño	balosa	ricoto
7	lguichoriñe	baliche	yacabe
8	oguelos	belana	yalleco
9	lgosucui	belacua	gabilia
10	natobilia	belasoó	ricoto
11	Bichana	belacua	yacabe
12	Bexu	belasa	yayeco
13	Natoguache	Bexu	gabilia

Para: Temescal ) Riño baliche bece 13

1	Natobilia	olacua	gabilia
2	Bichana	benisa	ricauto
3	Bexu	natela	yacabe
4	Natoguache	oloa	yalleco
5	osigo	belabilla	gabilia
6	natoriño	balosa	ricoto
7	lguichoriñe	baliche	yacabe
8	oguelos	belana	yalleco
9	lgosucui	belacua	gabilia
10	natobilia	belasoó	ricoto
11	Bichana	belacua	yacabe
12	Bexu	belasa	yayeco
13	Natoguache	Bexu	gabilia

141 Este oración sirbe para sacar el  
hechiso el cuerpo Riño baliche bece

Bamos saber san Pascual san señor  
 Patricio y san Igeronimo san Pache san  
 Lazaro la cueca al cualla tualla no te  
 Santo Domingo santa Yereza de Jesús  
 las anima Bendita Purgatorio y santos  
 dudios chana Dios obeche en el Nombre  
 del Padre y eterno el sol y la luna  
 aurora de la mañana y de mas estrella  
 del cielo el aire e idolatria

Página 14]

14 Este oración sirbe para sacer el hechiso el cuerpo )  
 Riño baliche bece

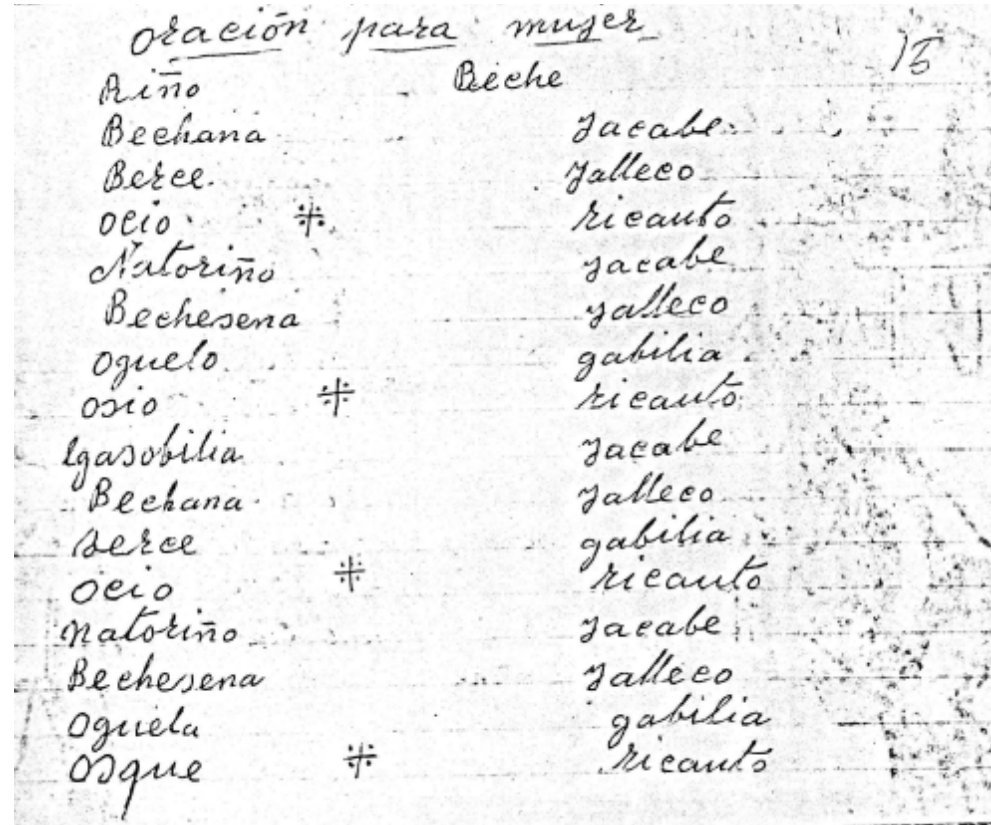
Bamos saber san Pascual san señor  
 Patricio y san Igeronimo san Pache san  
 Lazaro la cueca al cualla tualla no te  
 Santo Domingo santa Teresa de Jesús  
 las anima Bendita Purgatorio y santos  
 dudios chana Dios obeche en el Nombre  
 del Padre y eterno el sol y la luna  
 aurora de la mañana y de mas Estrella  
 del cielo el aire e idolatria.



[Página 15]

Oración para mujer 15

	Beche
Riño	yacabe
Bechana	yalleco
Berce	ricauto
ocio	yacabe
Natorriño	yalleco
Bechesena	gabilia
oguelo	ricauto
osio	yacabe
lgasobilia	yalleco
Bechana	berce gabilia
ocio	ricauto
natorriño	yacabe
Bechesena	yalleco
oguela	gabilia
osque	ricauto





16 Para cueba ) Riño obena

Bichana		ricauto
Oguela	*	yacabe
Berce		yalleco
Natoguache		gabilia
Ocio		ricauto
Natorino	*	yacabe
Bichasena		yalleco
Oguelo		gabilia
Usuque		ricauto
Natobilia	*	yacabe
Bichana		yalleco
Bece		gabilia

Natoguache Fin

[Página 16]

16 Para cueva ) Riño obena

Bichana		ricauto
Oguela		yacabe
Berce		yalleco
Natoguache		gabilia
ocio		ricauto
Natorino		yacabe
Bichasena		yalleco
Oguelo		gabilia
Usuque		ricauto
natobilia		yacabe
Bichana		yalleco
Bece		gabilia
	Natoguache	
		Fin

## APÉNDICE 8.2

### Un cuaderno con anotaciones adivinatorias de San Miguel Mixtepec

#### *Introducción*

A continuación, siguen mis observaciones acerca de algunas anotaciones calendáricas y adivinatorias -tanto en el idioma castellano como zapoteco- que aparecen en un cuaderno que era propiedad del señor Basilio Hernández, oriundo de la comunidad zapoteca de Santa María Lachixío quien posteriormente se mudó a vivir en la comunidad zapoteca de San Miguel Mixtepec, distrito de Zimatlán.

Fue el investigador Bernardo Román Macías Pisano (†) de la Universidad Intercontinental, México, quien en el 2010 muy amablemente compartió conmigo los materiales encontrados por él en dicha comunidad. Esto ocurrió cuando él estaba llevando a cabo visitas de campo como parte de sus estudios sobre la ritualidad zapoteca. Dicha investigación lo llevó a visitar y conocer muchas comunidades zapotecas ubicadas principalmente en los Valles Centrales de Oaxaca. Así fue como estando de visita en San Miguel Mixtepec llegó a conocer al especialista ritual, el señor Abundio Hernández García, con quien entabló una relación de amistad y de respeto.

Por su importancia cito aquí en extenso el párrafo donde Macías Pisano describe al señor Abundio Hernández García, y a su finado padre, el señor Basilio Hernández:

“Especial mención merece el primero de ellos [*don Abundio Hernández García*]. Nació en San Miguel Mixtepec, el 28 de noviembre de 1928, pero su área de acción como especialista ritual se extendió a diversos poblados de los Valles Centrales, la Sierra Sur y el Istmo de Tehuantepec. Su padre, Basilio Hernández, muerto en 1961, fue, a decir del

propio Abundio, quien le instruyó en sus conocimientos y fue a su vez instruido por su abuelo, Antonio o José Hernández, individuo originario de San María Lachixío (poblado vecino de San Miguel Sola del cual procedían varios individuos interrogados en los confesionarios (Méndez, 1657; cit. Por Berlin, 1998:43), que se habría asentado y construido una familia en San Miguel Mixtepec. Sorprende la existencia de individuos como Abundio o su padre en fechas tan tardías, pues ambos desempeñaban todas las funciones atribuidas a los “letrados” en los “confesionarios” del siglo XVII, incluido el manejo del calendario y el ritual de “echar suertes”, efectuado por ellos mediante un complejo cálculo. Si bien los diagnósticos de Abundio y su padre se basaban en la interpretación del calendario y el ritual de “echar suertes”, llamado por ello “consulta”, y ocasionalmente en el consumo de hongos alucinógenos, el tratamiento que daban a sus consultores se basaba comúnmente en la administración de sustancias extraídas de plantas y animales y la cirugía elemental, a la par de la realización de rituales destinados a devolver la salud al sujeto.” (Macías Pisano, 2014: 351).

Los textos con anotaciones calendáricas están escritos en las hojas de un libro que lleva como título *Oráculo Novísimo o sea El Libro de los destinos*. Dicho libro es todavía una publicación popular, de gran divulgación en México y en el mundo, que se vende hasta el día de hoy en los kioscos. Cuenta con una gran circulación y es ampliamente conocido y utilizado por especialistas rituales (curanderos-advinos indígenas, y mestizos) de diferentes regiones de México y Guatemala (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1994: 105; Tedlock, 1983: 134).

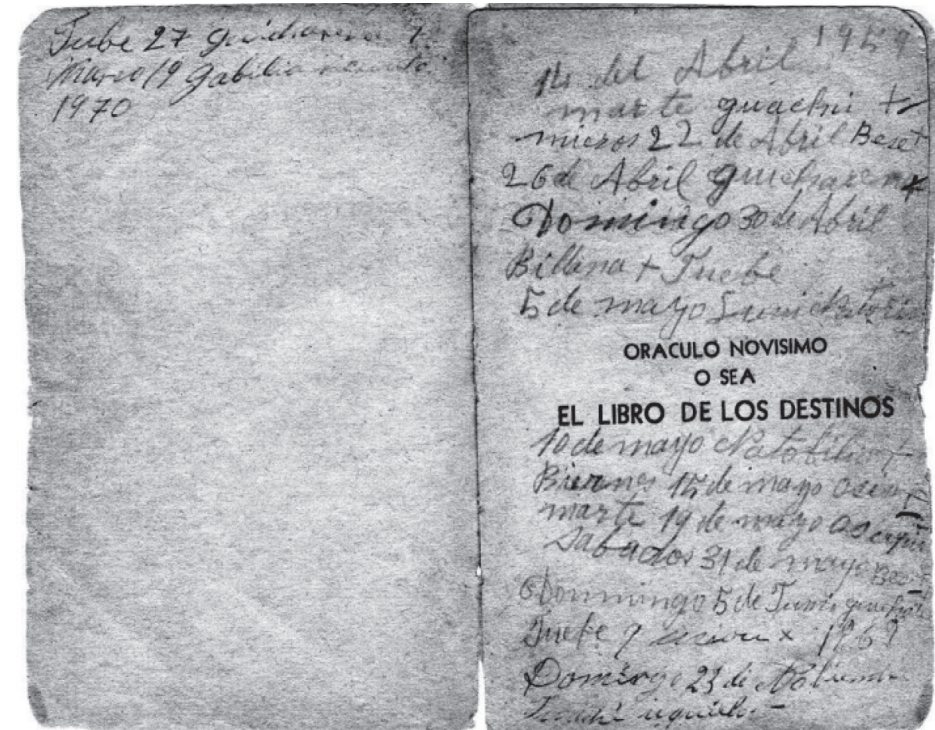


Figura 8.1 Dos hojas del cuaderno del señor Abundio Hernández García con anotaciones calendáricas-mánticas

El ejemplar bajo estudio aquí perteneció al finado padre del señor Abundio Hernández García, especialista ritual de la comunidad zapoteca de San Miguel Mixtepec.

En algunas hojas del libro se encuentran anotaciones escritas con bolígrafo que proporcionan fechas del calendario gregoriano en com-



binación con nombres de los dioses de la secuencia fija, explicados en relación con el libro de San Antonio Huitepec, así como otros términos zapotecos. En la esquina superior a la derecha de la primera página se menciona el año 1.959. Se podría pensar que dicho año corresponde al año en el cual fue adquirido el libro por el padre del señor Hernández García. Sin embargo, y como veremos a continuación, es poco probable porque las primeras anotaciones calendáricas corresponden a diferentes días del año de 1959. Es decir, indica más bien el año en que hay que situar los días que se mencionan en la hoja.

1.959	ORACULO NOVISIMO O SEA EL LIBRO DE LOS DESTINOS
14 del Abril martes guachi + mieros 22 de Abril Bese + 26 de Abril guicharene + Domingo 30 de Abril Billana + Juebe 5 de mayo Luni Natoriño +	10 de mayo Natobilia + Biernes 15 de mayo osio + martes 19 de mayo osucui Sabados 31 de mayo Beses Donmingo 5 de Junio guicha[rene] Juebe 9 usiu x 19.69 Domingo 23 de Nobiembre Juachi uquiolo

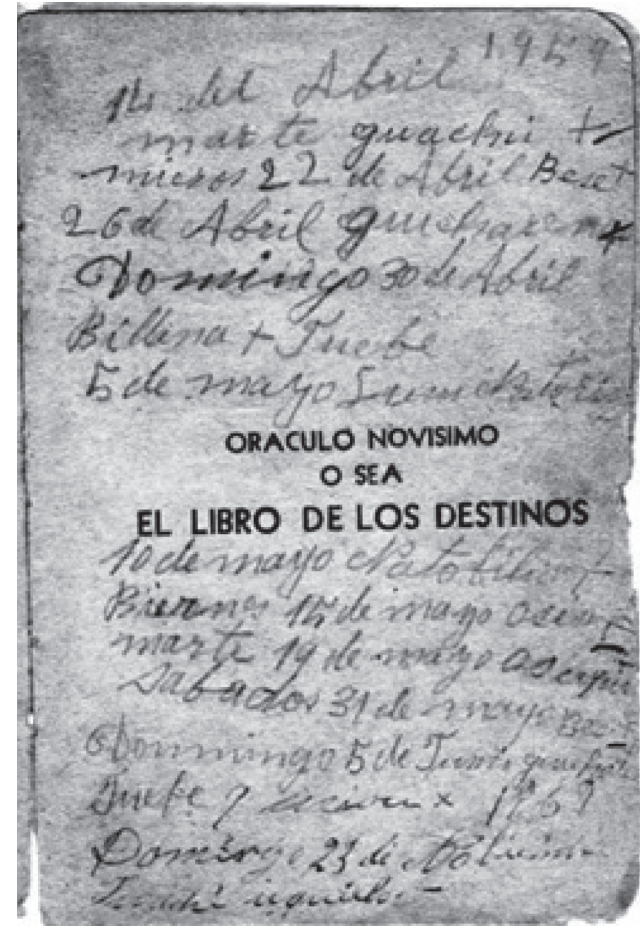


Figura 8.2 Transcripción de las glosas con bolígrafo que aparecen en una página del Oráculo Novísimo

El primer paso de nuestro análisis consiste en corroborar si los primeros cuatro días mencionados efectivamente corresponden a días del mes de abril del año de 1959 o no. Para ello contamos con las siguientes fechas que consisten cada vez del número y nombre del día de la semana:

Número del día	Día de la semana	Mes
14	martes (martes)	Abril
22	mieros (miércoles)	Abril
26	Domingo	Abril
30	Juebe (jueves)	Abril

Tabla 8.11 Algunos días anotados en el Oráculo Novísimo

Comparando esta información con los días del calendario de abril del año 1959, resulta que estos días coinciden perfectamente:

Abril 1959	Día de la semana	Anotación Calendárica
14	Martes	14 <i>martes</i>
15	Miércoles	
16	Jueves	
17	Viernes	
18	Sábado	
19	Domingo	
20	Lunes	

Abril 1959	Día de la semana	Anotación Calendárica
21	Martes	
22	Miércoles	22 <i>mieros</i>
23	Jueves	
24	Viernes	
25	Sábado	
26	Domingo	26 <i>Domingo</i>
27	Lunes	
28	Martes	
29	Miércoles	
30	Jueves	30 <i>Juebe</i>

Tabla 8.12 Relación entre los días anotados y los días del mes de abril de 1959

Cada día en la lista de los días va acompañado por un nombre zapoteco: *guachi*, *Bese*, *guicharen(e)* y *billana*. Sabemos que estos nombres pertenecen al listado de nueve dioses zapotecos que encontramos en diferentes manuscritos adivinatorios zapotecos. La secuencia fija de estos dioses es:

- |                |              |          |
|----------------|--------------|----------|
| 1. Natoriño    | 5. Natobilia | 9. Yocio |
| 2. Lguachoriñe | 6. Bichana   |          |
| 3. Oguilo      | 7. Bexu      |          |
| 4. Osucui      | 8. Yuache    |          |



Aunque existen algunas ligeras diferencias entre la forma de escribir los nombres zapotecos que aparecen en el libro de San Miguel Mixtepec en comparación con los nombres del manuscrito mántico de Huitepec, podemos concluir que en ambos casos se trata de los mismos nombres: *Guachi* ha de corresponder con *Yuache*, *Bese* con *Bexu*, *Guichareñ(e)* con *Lguachoriñe* y *Billana* con *Bichana*. Sabiendo que estos nombres siempre aparecen en una secuencia fija dentro de la cuenta ritual zapoteca, entonces podemos comparar la secuencia de Mixtepec con las de la cuenta de Huitepec.

Si empezamos con *guachi* (que corresponde al martes, 14 de abril de 1959) y lo relacionamos con la secuencia fija, donde este signo ocupa la sexta posición en la lista de nueve, vemos que el siguiente signo en la cuenta de Mixtepec, *bese*, ocupa la misma posición que su cognado, *bexu*, en la cuenta de Huitepec:

Mes de Abril de 1959	Día de la semana	Los dioses/as	Los dioses según el manuscrito mántico de San Antonio Huitepec
14	Martes	<i>guachi</i>	8. <i>Yuache</i>
15	Miércoles		9. <i>Yocio</i>
16	Jueves		<i>Natorriño</i>
17	Viernes		<i>Lguachoriñe</i>
18	Sábado		<i>Oguilo</i>

Mes de Abril de 1959	Día de la semana	Los dioses/as	Los dioses según el manuscrito mántico de San Antonio Huitepec
19	Domingo		<i>Osucui</i>
20	Lunes		<i>Natobilia</i>
21	Martes		<i>Bichana</i>
22	Miércoles	<i>Bese</i>	<i>Bexu</i>
23	Jueves		<i>Yuache</i>
24	Viernes		<i>Yocio</i>
25	Sábado		<i>Natorriño</i>
26	Domingo	<i>guichareñ(e)</i>	<i>Lguachoriñe</i>
27	Lunes		<i>Oguilo</i>
28	Martes		<i>Osucui</i>
29	Miércoles		<i>Natobilia</i>
30	Jueves	<i>Billana</i>	6. <i>Bichana</i>

Tabla 8.13 Correspondencia entre los días anotados y la lista de 9 dioses

De esta forma queda comprobado que las primeras cuatro anotaciones mánticas del manuscrito dan una correlación directa entre cuatro días del mes de abril de 1959 (según el calendario gregoriano) con los nombres de los días según la cuenta ritual zapoteca. Ahora tenemos que revisar las demás anotaciones para poder determinar si las otras anotaciones mánticas siguen este mismo principio de correlación.

Llama la atención que las siguientes fechas mencionadas en el texto de la misma página son todos días que corresponden a los días del mes de mayo. Es lógico suponer que estos han de pertenecer al mes de mayo del año 1959, porque la última fecha mencionada anteriormente era el último día del mes de abril (30 de abril).

Mayo 1959	Día de la Semana	Anotación Calendárica	Mayo 1959	Día de la semana	Anotación calendárica
5	Martes	5 de mayo Luni (lunes)	21	Jueves	
6	Miércoles		22	Viernes	
7	Jueves		23	Sábado	
8	Viernes		24	Domingo	
9	Sábado		25	Lunes	
10	Domingo	10 de mayo	26	Martes	
11	Lunes		27	Miércoles	
12	Martes		28	Jueves	
13	Miércoles		29	Viernes	
14	Jueves		30	Sábado	Sabados 31 de mayo
15	Viernes	Biernes 15 de mayo	31	Domingo	

Mayo 1959	Día de la Semana	Anotación Calendárica	Mayo 1959	Día de la semana	Anotación calendárica
16	Sábado				
17	Domingo				
18	Lunes				
19	Martes	martes 19 de mayo			
20	Miércoles				

Tabla 8.14 Las fechas del Oráculo Novísimo

De los cinco días mencionados en el texto, tres corresponden en cuanto a fecha y día de la semana. Aparentemente el autor de las glosas se equivocó con las demás fechas. Para poder comprobarlo es necesario examinar la secuencia de los nombres zapotecos de los signos correspondientes:

Anotación calendárica	Fecha	Día de la semana	Nombre de dioses
5 de mayo Luni Natoriño	4 de mayo	Luni (lunes)	Natoriño
10 de mayo	10 de mayo	-	Natobilia
Biernes 15 de mayo osio	15 de mayo	Biernes	Osio
Marte 19 de mayo osucui	19 de mayo	Marte (martes)	Osucui
Sabados 31 de mayo Beses	31 de mayo	Sabados (sábado)	Bese(s)

Tabla 8.15 Las fechas del Oráculo Novísimo y los nombres de los signos

Sin tomar en cuenta, por el momento, los nombres de los días de la semana y sólo contando los días transcurridos entre las fechas dadas, podemos calcular la secuencia de los nueve dioses en zapoteco. El día 5 de mayo recibe el nombre de *Natoriño*. Este nombre ocupa la primera posición en la secuencia fija. Entonces, el día 10 de mayo debería llevar *Bichana* (1a posición + 5 = 6a posición en la secuencia fija de 9). Sin embargo, el libro de Mixtepec tiene *Natobilia* asociado al 10 de mayo, que ocupa la 5a posición en la secuencia fija. Podríamos pensar que el autor cometió un error al fechar el primer lunes del mes de mayo de 1959 en 5 de mayo, cuando en realidad correspondía al día 4 de mayo. Repitiendo el cálculo esto nos da como resultado el día *Natobilia* (1a posición + 4 = 5a posición en la secuencia de 9). Si aplicamos esta corrección para calcular al resto de las posiciones que aparecen en el texto esta solución nos crea nuevos problemas.

Mayo 1959	Día de la semana	Secuencia de dioses	Mayo 1959	Día de la Semana	Secuencia de dioses
4	Lunes	<i>Natoriño</i>	21	Jueves	Yocio
5	Martes	Lguachoriñe	22	Viernes	Natoriño
6	Miércoles	Oguilo	23	Sábado	Lguachoriñe
7	Jueves	Osucui	24	Domingo	Oguilo
8	Viernes	Natobilia	25	Lunes	Osucui

9	Sábado	Bichana	26	Martes	Natobilia
10	<i>Domingo</i>	<i>Bexu</i>	27	Miércoles	Bichana
11	Lunes	Yuache	28	Jueves	Bexu
12	Martes	Yocio	29	Viernes	Yuache
13	Miércoles	Natoriño	30	Sábado	Yocio
14	Jueves	Lguachoriñe	31	<i>Domingo</i>	<i>Natoriño</i>
15	<i>Viernes</i>	<i>Oguilo</i>			
16	Sábado	Osucui			
17	Domingo	Natobilia			
18	Lunes	Bichana			
19	<i>Martes</i>	<i>Bexu</i>			
20	Miércoles	Yuache			

Tabla 8.16 La secuencia de los signos

Si analizamos las fechas calendáricas a partir del martes 15 de mayo podemos observar que la secuencia es correcta con respecto al día de la semana y la secuencia de los nombres zapotecos se restablece en sus nueve posiciones conocidas. Esto también nos lleva a concluir que el día 31 de mayo fue un domingo y no un sábado.

<i>Anotación calendárica</i>	<i>Nombre de dioses</i>	<i>Secuencia fija de los nueve nombres zapotecos</i>
<i>Viernes 15 de mayo</i>	<i>Osio</i>	<i>Yocio</i>
Sábado 16 de mayo		Natoriño
Domingo 17 de mayo		Lguachoriñe
Lunes 18 de mayo		Oguilo
<i>Marte 19 de mayo</i>	<i>Osucui</i>	<i>4. Osucui</i>
20 miércoles		5. Natobilia
21 jueves		6. Bichana
22 viernes		7. Bexu
23 sábado		8. Yuache
24 domingo		9. Yocio
25 lunes		1. Natoriño
26 martes		2. Lguachoriñe
27 miércoles		3. Oguilo
28 jueves		4. Osucui
29 viernes		5. Natobilia
30 sábado		6. Bichana
<i>Sabados 31 de mayo (domingo)</i>	<i>Bese(s)</i>	<i>Bexu</i>

Tabla 8.17 Las fechas y su correspondencia con los signos

Hasta ahora hemos podido comprobar que las siguientes fechas corresponden a días de los meses de abril y mayo del año 1959: 14 de abril (guachi), 22 de abril (guicharine), 30 (31) de abril (Billana), 15 de mayo (osio), 19 de mayo (osucui) y 31 de mayo (Bese[s]).

Como siguiente paso tendremos que analizar si las fechas arriba mencionadas son correlativas o no. Hemos podido establecer la siguiente sincronología: el día jueves 30 de abril del 1959 (calendario gregoriano) = Billana (Bichana) (que ocupa la 6a posición en la secuencia fija de nueve nombres).

<i>Fecha</i>	<i>Anotación calendárica</i>	<i>Secuencia fija de los nombres zapotecos</i>	<i>Notas</i>
<i>Jueves 30 de abril</i>	<i>Billana</i>	<i>Bichana</i>	
<i>Viernes 1 de mayo</i>		<i>Bexu</i>	
<i>Sábado 2 de mayo</i>		<i>Yuache</i>	
<i>Domingo 3 de mayo</i>		<i>Yocio</i>	
<i>Lunes 4 de mayo</i>	<i>Natoriño</i>	<i>Natoriño</i>	Corrigiendo Luni 5 de mayo por lunes 4 de mayo.
<i>Martes 5 de mayo</i>		<i>Lguachoriñe</i>	
<i>Miércoles 6 de mayo</i>		<i>Oguilo</i>	
<i>Jueves 7 de mayo</i>		<i>Osucui</i>	
<i>Viernes 8 de mayo</i>		<i>Natobilia</i>	
<i>Sábado 9 de mayo</i>		<i>Bichana</i>	
<i>Domingo 10 de mayo</i>	<i>Natobilia</i>	<i>Bexu</i>	
<i>Lunes 11 de mayo</i>		<i>Yuache</i>	
<i>Martes 12 de mayo</i>		<i>Yocio</i>	

Fecha	Anotación calendárica	Secuencia fija de los nombres zapotecos	Notas
Miércoles 13 de mayo		Natoriño	
Jueves 14 de mayo		Lguachoriñe	
Viernes 15 de mayo	Osio	Oguilo	

Tabla 8.18 Las fechas con corrección

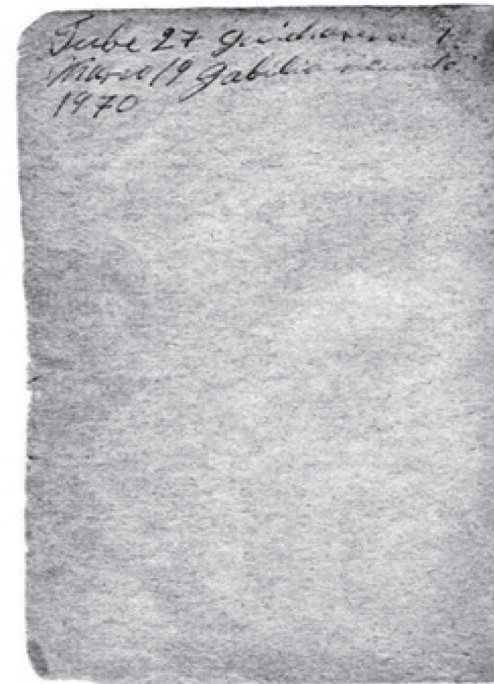
En base a este análisis podemos concluir que la primera secuencia (que comprende el periodo entre el 14 de abril y 4 de mayo) se rompe después del lunes 4 de mayo (señalada como 5 de mayo en el texto). La anotación calendárica 10 de mayo *Natobilia* es anómala. La segunda secuencia empieza con el viernes 15 de mayo (Osio) y termina el domingo 31 de mayo (Bese[s]). Aunque hemos podido demostrar que ambas secuencias corresponden a días específicos de los meses abril y mayo del 1959 también es evidente que la correlación entre los días y los nueve nombres en zapoteco cambió.

La tercera secuencia se compone de dos fechas: el domingo 5 de junio y el jueves 9.

Anotación calendárica	Nombre zapoteco asociado
domingo 5 de junio	guiacharene
Lunes 6 de junio	

Anotación calendárica	Nombre zapoteco asociado
Martes 7 de junio	
Miércoles 8 de junio	
Jueves 9 (de junio)	<i>usiu</i>

Tabla 8.19 Más fechas del Oráculo Novísimo



Jube 27 Guicharene 1  
 Marzo 19 Gabilia ricauto  
 1970

Figura 8.3 Transcripción de las glosas con pluma de otra página del Oráculo Novísimo



Al final de la primera pagina encontramos la anotación *Domingo 23 de Noviembre Juachi uquielo*. Esta fecha corresponde al año 1969. En la siguiente página encontramos la fecha: *Jube 27 Guicharene 1*. Igual como la fecha anterior, esta fecha corresponde al mes de noviembre, 1969. Es la última fecha correspondiente al año 1969. Por último, aparece la fecha *Marzo 19 gabilia ricuato 1970* que era un día jueves.

Llama la atención que el día 23 de noviembre va acompañado por dos nombres zapotecos: *Juachi* y *uquielo*. Aunque sabemos que en la cuenta ritual zapoteco aparecen dos nombres zapotecos asociados a un mismo día (sólo una vez en cada cuenta ritual de 260 días), esto no parece ser el caso aquí porque no se trata de dos días seguidos según la secuencia fija de nueve.

Noviembre 1969	Nombres zapotecos	Secuencia fija empezando con Juachi	Secuencia fija empezando con uquielo
Domingo 23	Juachi uquielo	8. Yuache	3. Oguilo
Lunes 24		9. Yocio	4. Osucui
Martes 25		1. Natoriño	5. Natobilia
Miércoles		2. Lguachoriñe	6. Bichana
Jueves 27	guicharene	3. Oguilo	7. Bexu

Tabla 8.20 Correlación de fechas y signos

### Otras anotaciones en zapoteco

Ahora nos toca analizar el último párrafo que aparece en el cuaderno y que se difiere bastante del resto de las anotaciones en el librito. Llama la atención que, en este texto, dividido en cuatro renglones, no aparece ninguna palabra española:

Usiv	ricuato	yacabe	y yeco	gabilia	ricuato
[.]belle	uachi	Natoriño	uquelo	usucui	
Ricuato	yacabe	yeco	Ricuoto	yacabe)	y yeco
Billan)	belle	Juachi	Natobilia+		

Tabla 8.21 Transcripción de cuatro renglones con glosas zapotecas que aparecen en el manuscrito

La cantidad de palabras por cada renglón varía de entre 4 hasta 6. Encontramos los siguientes 12 términos zapotecos:

Palabra zapoteca	Variante ortográfica	Frecuencia
Usiv		1x
Ricuato	Ricuoto	4x
Yacabe	Yacabe)	3x
Y yeco	Yeco	3x

Palabra zapoteca	Variante ortográfica	Frecuencia
Gabilia		1x
[..]belle	belle	2x
Uachi	Juachi	2x
Natoriño		1x
Uquelo		1x
Usucui		1x
Billan)		1x
Natobilia		1x

Tabla 8.22 Palabras zapotecas y sus variantes

Combinando los resultados obtenidos hasta ahora podemos diferenciar 13 diferentes palabras zapotecas que aparecen en el manuscrito entero:

1	Natoriño/natoriño	8	Juachi/uachi
2	Guicharene/juicha rene	9	Usiu/usiv
3	Oquelo/uquelo	10	Jacabe/yacabe
4	Osucui/usucui	11	Ricuato/ricuoto
5	Natobilia	12	Gabilia
6	Billana/billan)	13	Yyeco/yeco
7	Bellē/belle		

Tabla 8.23 Palabras que aparecen en el texto con sus variantes ortográficas

Este análisis demuestra que además de los nueve nombres zapotecos que ya conocemos porque aparecen en la secuencia fija de los nueve dioses/as, aparecen cuatro términos zapotecos que no habíamos encontrado todavía: jacabe/yacabe, ricauto/ricuoto, gabilia, yyeco/yeco.<sup>323</sup> Reconocemos el término *gabilia* que significa infierno/inframundo. Estos términos zapotecos, como habíamos visto en el manuscrito de Huítepec, son términos asociados a los tres niveles cósmicos, los cuatro puntos cardinales y demás conceptos relacionados.

Aunque en el caso del manuscrito de Mixtepec se trata de un fragmento con anotaciones calendáricas sueltas, aisladas de una cuenta ritual completa de 260 posiciones, el contenido coincide muy bien con el manuscrito de Huítepec como comprueba la siguiente comparación:

	San Miguel Mixtepec	San Antonio Huítepec
1	Juachi/uachi	Yuache
2	Ricuato/ricuoto	Ricauto
3	Bellē/belle	Bese
4	Guicharene/juicha rene	Lguachoriñe
5	Billana/billan)	Bichana
6	Jacabe/yacabe	Yacabe
7	Natoriño/natoriño	Natoriño
8	Natobilia	Natobilia

<sup>323</sup> Con excepción del término “ricauto” que aparece en la anotación calendárica correspondiente al día 19 de marzo, 1970.

	<i>San Miguel Mixtepec</i>	<i>San Antonio Huitepec</i>
9	Usiu/usiv	Yocio
10	Osucui/usucui	Osucui
11	Oquelo/uquelo	Oguilo
12	Gabilia	Gabilia
13	Yyeco/ yeco	Yayeco/ yayeco

Tabla 8.24 Comparación entre las palabras de los dos manuscritos adivinatorios

Aunque algunas palabras aparecen escritas con variaciones ortográficas, encontramos coincidencias en todas. En el manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec encontramos una trecena (periodo de 13 posiciones) que se compone de: lista de nueve deidades que se repiten en secuencia fija, el signo con su prefijo ordinal y uno de los siguientes cuatro términos zapotecos: *yacabe*, *yalleco*, *gabilia* y *ricauto*.

### Conclusiones

Las anotaciones calendáricas sueltas que aparecen en el *Oráculo Novísimo* indudablemente hacen referencia a la cuenta ritual zapoteca de 260 posiciones que se compone de una serie de nueve nombres de deidades o seres sobrenaturales zapotecos que aparecen en una secuencia fija.

Las secuencias de posiciones más largas se rigen por fechas según el calendario gregoriano correspondientes a algunos días de los meses de abril y mayo de 1959 que además van acompañados por su equivalen-

te en la cuenta ritual zapoteca. Finalmente, también, hay fechas que corresponden a días de los años 1969 y 1970.

Tomando en cuenta que el señor Abundio Hernández García heredó este librito de su padre, quien murió en 1961, es muy probable que los días que corresponden al año 1959 fueran calculados por éste mientras que su hijo, el señor Abundio Hernández García es responsable de las demás anotaciones calendáricas que aparecen en el libro. A su vez, el padre del señor García Hernández fue instruido por su padre quien fue originario de la comunidad zapoteca de Santa María Lachixío, ubicada en el distrito Sola de Vega.

Como sabemos, el origen de la cuenta ritual zapoteca se remonta a muchos siglos atrás. Su existencia en el distrito de Sola de Vega fue documentada a mediados del siglo XVII por Gonzalo de Balsalobre, beneficiado de San Miguel Sola, hoy Sola de Vega. Aunque los diferentes manuscritos y libritos adivinatorios fueron confiscados y destruidos por Balsalobre, parece ser que algunos ejemplares sobrevivieron y dieron origen a los manuscritos mánticos modernos. Lo mismo ocurrió más al sur en la región de los Loxicha y de los Coatlans.

Por lo anterior, podemos concluir que el uso de la cuenta ritual zapoteca y la distribución de manuscritos mánticos zapotecos en la actualidad en el estado de Oaxaca son mucho más amplios de lo que se había pensado anteriormente. Además de la región de los Loxicha y Coatlans, podemos agregar la región donde están ubicadas las co-

municipios zapotecos de San Miguel Mixtepec - Santa María Lachixío y San Antonio Huitepec.

La información mántica que aparece en él parece basarse en información parcial que proviene de una cuenta ritual completa. Desafortunadamente, el resto del manuscrito ha sido destruido por ratones lo cual nos imposibilita hacer un análisis más extenso de su contenido.

Es posible que el texto de Mixtepec corresponda a algunas anotaciones hechas por su antiguo propietario, mientras que la secuencia completa de las posiciones de la cuenta estaba contenida en las hojas ahora desaparecidas.

Aunque la información es bastante fragmentaria, por lo menos nos permite establecer que:

- i) el texto definitivamente contiene nombres de diferentes dioses zapotecos con nombres idénticos a los que aparecen en el manuscrito de San Antonio Huitepec;
- ii) aunque la secuencia de las fechas que aparecen anotadas no siempre es correcta, parece ser que por lo menos algunas de las fechas del calendario gregoriano mencionadas en el texto sí son correctas y corresponden a varios días de los años de 1959, 1969 y 1970;
- iii) en base a la información escrita la secuencia de la serie de nueve dioses zapotecos no puede reconstruirse completamente.

Podemos concluir que existe una continuidad cultural impresionante si tomamos en cuenta el uso continuo de manuscritos mánticos entre los zapotecos (incluyendo su distribución a través de copias manuscritas en una región bastante extensa). En varios manuscritos (San Antonio Huitepec y San Miguel Mixtepec - Santa María Lachixío) aparecen nombres zapotecos de dioses que ya encontramos documentados a partir del siglo XVII en la región de San Miguel Sola (el actual Sola de Vega) y comunidades vecinas. Además, es importante recordar que el uso de la cuenta ritual entre los zapotecos muchas veces va acompañado por la práctica de adivinar con granos de maíz.

## APÉNDICE 8.3

### La sobrevivencia de la cuenta los veinte nombres de las posiciones de la cuenta ritual zapoteca

Otro nuevo documento para el estudio de la cuenta ritual zapoteca es la transcripción de un manuscrito mántico con los 260 nombres de los días en zapoteco, fechado en 1896 y proveniente de la Sierra Norte, la cual fue dada a conocer y publicada por primera vez por Javier Castellanos y su equipo de investigación (Zanhe Xbab Sa, A.C., 2006: 33-71). Aunque en dicho manuscrito solo aparecen los nombres de las posiciones en zapoteco (prefijo ordinal + nombre del signo) es una prueba convincente de cómo en la Sierra Norte algunos libros mánticos o partes de ellos han logrado sobrevivir por lo menos hasta finales del siglo XIX a través de copias.

Finalmente, el uso continuo de una cuenta ritual basada en 260 posiciones, basada en la combinación de veinte nombres de los signos y los 13 prefijos ordinales, en la comunidad zapoteca de San Pedro Quiatoni, distrito de Tlacolula, es sorprendente, por decir lo menos (Núñez Matadamas, 2011, 2013, s.f.). Aunque aparentemente ya no se entienden los significados de cada uno de los 20 términos zapotecos que figuran en esta cuenta ritual, éstos sí poseen un carácter adivinatorio. El hecho que esta cuenta ritual sigue viva y en pleno uso en el siglo XXI es extraordinario.

Esto nos lleva a concluir que es muy posible que en el futuro cercano siga surgiendo nuevo material adivinatorio proveniente de la región zapoteca o bien algún manuscrito desconocido. Lo que queda claro también es que cada nuevo material mántico que se da a conocer, no solo enriquece el corpus sino también nos permite aprender más sobre la fascinante trayectoria recorrida por la cuenta ritual desde tiempos remotos hasta la actualidad.



### *Un manuscrito de la cuenta ritual zapoteca de 1896*

Con excepción de la cuenta ritual descrita y publicada por fray Juan de Córdova a finales del siglo XVI (1578b) y los diferentes manuscritos mánticos de la Sierra Norte (Alcina Franch, 1993; Oudijk, en este libro), que todos datan de finales del siglo XVII y principios del siglo XVI-II, desconocíamos otros ejemplos de manuscritos mánticos zapotecos de los siglos subsiguientes que contienen los 260 posiciones. Podríamos incluir aquí el manuscrito de San Antonio Huitepec como ejemplo de una cuenta ritual moderna, pero sabemos que se trata de una copia que retoma el contenido de un manuscrito original del siglo XVI o XVII.

Recientemente, en la literatura especializada se ha reportado un manuscrito mántico muy interesante proveniente de una comunidad zapoteca *xidza* ubicada en la Sierra Norte del estado de Oaxaca, que está fechado en el año 1896 y cuya transcripción adaptada ha sido publicada por Javier Castellanos y su equipo de investigación.

“En esta columna aparece el nombre en zapoteco antiguo, tal como aparece en el calendario de 1896 que se consultó y que nos permitieron utilizar en una comunidad de la sierra norte, comunidad que habla el zapoteco de la variante *xidza*. La mayoría de estos nombres son aún inteligibles entre los actuales zapotecos. Los nombres en donde persisten dudas por parte del equipo [de investigación], su traducción es un acercamiento.

La escritura utilizada en el viejo calendario, parece que tiene cierta inconsistencia, en el sentido que en algunos casos una misma palabra fue escrita de diferente manera, por ejemplo: casa lo escriben a veces *yoho* en otras

*yo*; lluvia a veces es *guio* y a veces es *yio*. Para tomar una decisión sobre el significado recurrimos a los calendarios que aparecen en el libro de José Alcina Franch [sic], *La Religión entre los zapotecos*, pero estos calendarios padecen de lo mismo.” (Zanhe Xbab Sa, A.C., 2006: 29)

Aquí nos interesan los nombres antiguos copiados del manuscrito original que aparecen en la segunda columna en el estudio (Zanhe Xbab Sa, A.C., 2006: 33-71). Está claro que se trata de una cuenta que está dividido en períodos de trece posiciones o trecenas. Como el propósito del estudio es revalorar y promover el uso del nombre propio zapoteco entre los zapotecos se le presenta como cuenta ritual que consiste de 20 *trecenas* lo cual equivale a 260 días de la cuenta ritual mesoamericana.

Si comparamos los prefijos ordinales y nombres de los signos de esta cuenta de 1896 con los términos que aparecen en los manuscritos mánticos de la Sierra Norte hay una concordancia total (Alcina Franch, 1993; Oudijk, en este libro), observando mínimas diferencias producto de las diferentes variantes dialectales del idioma zapoteco en que están escritos.

No obstante, las traducciones ofrecidas por Castellanos y su equipo (Zanhe Xbab Sa, A.C., 2006) para cada uno de los 260 términos que aparecen en el manuscrito mántico, no convencen porque no toman en cuenta lo que sabemos por otras fuentes documentales acerca de la estructura y funcionamiento de la cuenta ritual zapoteca.

En este sentido nos hace recordar del estudio clásico de otro investigador hablante del zapoteco istmeño, Wilfrido Cruz, sobre la cuenta

ritual. En su clásica obra *El Tonalamatl Zapoteco* (1935) trató de traducir cada una de las 260 posiciones utilizando palabras y términos zapotecos que de cierta forma se asemejaban a los vocablos registrados en la cuenta de 260 publicada por fray Juan de Córdova a finales del

siglo XVI (1578b). Por ser el zapoteco una lengua tonal, tal método da lugar a la formulación de muchas suposiciones e interpretaciones sin fundamento, que no toman en cuenta cómo muchos de estos términos son nombres arcaicos que se utilizaron dentro del contexto particular de la cuenta ritual.<sup>324</sup>

Trecena 1	Trecena 2	Trecena 3	Trecena 4	Trecena 5	Trecena 6	Trecena 7	Trecena 8	Trecena 9	Trecena 10
Yag Chilla	Yag Uechij	Yag China	Yag Laoho	Yaglaa	Yag Llanaa	Yag Quepag	Yag(B)Cuia	Yag cez	Yag Gopa
Guio Laa	Guiolina	Guiolaha	Guio Chila	Yoholachi	Guio China	Guioholaoh	Guiolaha	Guiollana	Guio Lapag
Guiolala	Guiolao	Guiologniza	Guiolaha	Yoholiina	Guiollaba	Guiochila	Guiolachi	Uiochina	Quiolao
Galachi	Galaxoho	Calatela	Galaala	Galalao	(Ga)Llagniza	Callaha	(Gala)Llinaa	Gallaba	Ga Lachilla
Yooceez	Yolopan	Yolao	Yoholachi	Yoxoho	Yotelaa	Yollala	Yollaho	Yollogniza	Yohollaha
Cualanaa	Cualapag	Cualobia	Gualacez	Gualopa	Cuallao	Cualachi	Cuaxoho	Cuatella	(Cua)Gallaa
Bilachina	Bilalao	Bilaha	Bilalana	Bilapag	Bilobia	Billacez	Billopaa	Billalao	Billachi
Labaa	Lachilaa	Lachij	Llachina	(Ga)Laoho	Llaha	Lañaa	Llapag	Labiya	Lacehez
Yooglogniza	Yoholaha	Yolinaa	Yollaba	Yohchila	Yohollachi(Ja)	Quiochina	Guiolao	Yoholaha	Yohollana
Bilatela	Bilaha	Bilalao	Billagniza	Bilalaa	Biylaña	Billaba	Bilachilla	Bilachi	Billachina
Yaallaoho	(Ya)Lachii	Yaxo)Laxeho	(Y)Atelaa	(Ya)Lallaa	(Ya)Laoho	Ya)Llagniza	Llaha	(Ya)Lliinaa	Nallaa
Benobiaa	Yohocez	Binepaa	Benelao	Binechi	Binexoho	Benetela	Binella	Benelao	Binegnisa
Queceze	Quece(La)Naa	Quecepag	Quezobiaa	Quecezez	Guezopa	Yellelao	Quecechij	Quecexo	Quecetela

<sup>324</sup> Tampoco el poeta y lingüista zapoteco Victor de la Cruz† se escapa de presentar traducciones bastante burdas o libres de cada uno los diferentes nombres de las posiciones de la cuenta de 260 del siglo XVI (Cruz, 1995 y 2007). Aunque sí analiza estudios anteriores hechos sobre los nombres de las posiciones, no toma en cuenta la estructura morfológica de los mismos: un prefijo ordinal + un signo.

<i>Trecena 11</i>	<i>Trecena 12</i>	<i>Trecena 13</i>	<i>Trecena 14</i>	<i>Trecena 15</i>	<i>Trecena 16</i>	<i>Trecena 17</i>	<i>Trecena 18</i>	<i>Trecena 19</i>	<i>Trecena 20</i>
Yag Quillao	Yag Quechij (Lachi)	Yag Xoho	Yag Tella	Yag Quella(La)	Yagquillao	Yag Niza	Yag Quice	Yag Quina	Yag Llabaa
Guiolabia	Guio Lloceg	Yohlopa	Yohollao	Yolachi	Yohxoho	Guio Tella	Guio Llala	Yoholao	Yologniza
Guio Llaha	Guio Llanaa	Guio Lapag	Yollabia	Yollocez	Yollopa	Guiollao	Gioa Chilla**	Yohoxoh	Yohotella
(Ga)Lachiy	Lachinaa	Gallao	Gallaha	Callana	Gallapag	Lobiya	Llaocez	Callopa	Calaba
Yohollina	Yollaba	<b>Yohochilaa</b>	Yollachi	Yochina	Yohllao	Yohollaha	Yohollana	Yohollapag	Yoholobia
Cuallao	Cua Lagniza	Cua Llaha	Guallin	Guallaba	<b>Cuachila</b>	Cualachi	Cuachina	Cuallaog	Cualaha
Bilaxoho	Billtela	Billala	Billalao	Billagniza	Bilalao	Billina	Billalaba	<b>Billachila</b>	Bilahachi
Bilopa	Nallao	Lachij	(La)Xoho	Yatella	Llala	Llahao	Llagniza	Llaha	Lliña
Ogiollapa	Yollobia	Yoholocez	Yollopa	Yohollao (Nisa)	Yollachi	Yohoxoho	Yohotella	Yoholalla	Yoholao
Billao	Billaha	Billana	Billapag	Billabine	Billacez	Billopa	Billalao	Billachi	Billaxoh
<b>Llachina*</b>	Balachi ¿?	Llachina	Nallao	Laha	Yallana	Llapag	Lobiya	Llacez	Lopaa
Binece	Benehuina	Nalaba	<b>Benechilla</b>	Binechi	Binechina	Benellao	Bine	Benelana	Bi Nopa
Quecezel (La)	Quecellao	Quezagniza	Queceze	Quecelina	Quecellaba	<b>Quecechilla</b>	Quecechi	Quecechina	Quecellao

\* Aquí debería aparecer el nombre *chilaa/chilla o chilaa*.

\*\* Por error aparece aquí el nombre de *chilla*, mientras que en esta posición debería aparecer el nombre *lachi/lachii/lachij*.

Tabla 8.25 La cuenta ritual según un manuscrito de la Sierra Norte fechado en 1896 (Zanhe Xbab Sa, A.C., 2006: 33-71).

# 9 | Los ciclos del tiempo: la cuenta ritual entre los zapotecos en la actualidad

RON VAN MEER

Investigador independiente

Guatemala Ciudad, Guatemala

*In memoriam: Nemesio Gaspar Román*

## *Introducción*

El uso continuo de la cuenta ritual zapoteca en Oaxaca fue registrado por primera vez en la literatura científica por el investigador mexicano Pedro Carrasco en 1951 (Carrasco, 1951). Durante una gira de campo por diferentes comunidades zapotecas de la Sierra Sur en 1949 logró recoger versiones parciales de lo que describió como una cuenta ritual. Siguiendo estos indicios, y alentado para tal fin por el investigador Alfonso Caso,<sup>325</sup> Roberto J. Weitlaner decidió visitar la región para indagar más sobre dicha cuenta ritual. Weitlaner formó un pequeño grupo de inves-

---

<sup>325</sup> En aquel tiempo Alfonso Caso estaba ocupado con detalladas investigaciones sobre los calendarios prehispánicos y sus diversas manifestaciones en el México antiguo y contemporáneo. Para tal fin había elaborado un cuestionario detallado que dio a Weitlaner para que le sirviera de guía durante sus visitas de campo. Una recopilación de los resultados de dichas investigaciones fue publicada por Caso en 1967. Discute brevemente la cuenta ritual que fue encontrado por Carrasco (1951) y luego investigado más a fondo por Weitlaner (1958). Pero a Caso le costaba ubicar esta cuenta ritual zapoteca. No logró decidirse si se trataba de una cuenta ritual degenerada o de la sobrevivencia de algunas combinaciones de nombres de dioses y números que provenían de una cuenta anterior, cuyo origen se remontaría a más de mil años antes de Cristo (Caso, 1967: 33).

tigadores consistiendo en Donald Brockington y Gabriel DeCicco. En varias ocasiones, juntos y de forma individual, empezaron a recorrer la región de los Loxicha, aunque concentraron sus investigaciones sólo en ciertas comunidades.<sup>326</sup>

Luego es importante mencionar la reexaminación y análisis crítico de la información adivinatoria recogida por Weitlaner y otros en la región de los Loxicha por parte de Peter van der Loo en el marco de su estudio sobre los códices del llamado Grupo Borgia (van der Loo, 1987). No solo logra corregir algunas de las conclusiones equivocadas de Weitlaner, sino también demuestra de forma convincente que la cuenta ritual zapoteca no difiere significativamente de la cuenta ritual mesoamericana, como siempre se pensaba.<sup>327</sup>

En 1987-1988 y durante casi un año pude llevar a cabo un estudio de campo en los Loxicha, sobre todo en la comunidad de San Bartolomé Loxicha, con el fin de juntar más información y documentar el

uso de la cuenta ritual en dicha región. Los resultados de dichas investigaciones fueron utilizados para la tesis de maestría presentada en la Universidad de Leiden, Holanda (Meer, 1990).<sup>328</sup>

### *Nuevas investigaciones sobre la cuenta ritual de los Loxicha*<sup>329</sup>

En la última década se ha intensificado la investigación sobre la cuenta ritual zapoteca y temas relacionados. En primer lugar, destaca la publicación original de la profesora Mendoza Pérez, oriunda de San Agustín Loxicha, quien en 2009 publicó su libro *Loxicha Un Tesoro de la Cultura Zapoteca* (Mendoza Pérez, 2009). Una parte de dicho libro está dedicado a la cuenta ritual (Ibid: 86-111) y también incorpora datos muy interesantes sobre las creencias de la comunidad de San Agustín Loxicha; sobre el ritual de la ciénaga, así como sobre otros rituales y costumbres basados en testimonios orales y escritos recogidos por la autora. Con respecto a la cuenta ritual, incluye una descripción detallada y indica cómo estos se sitúan en los años gregorianos de 2006 y

<sup>326</sup> Concretamente, en las comunidades de San Bartolomé y San Agustín Loxicha, y Magdalena y Santa Lucía Miahuatlan. Más tarde Gabriel DeCicco también visitó la región de los Coatlans para documentar el uso de la cuenta ritual allí.

<sup>327</sup> Hago aquí también mención de la tesis de maestría de Charles Markman de la Universidad de Carolina del Norte, del año 1971. Sin embargo, su investigación no arrojó datos nuevos sobre la cuenta ritual zapoteca como tal y se basa única- y exclusivamente en una revisión de la literatura conocida hasta aquel momento sobre la cuenta ritual de los Loxicha (Markman, 1971). Finalmente, Donald L. Brockington (1972) intentó esclarecer el significado de algunos signos calendáricos que aparecen en la escritura jeroglífica zapoteca en Monte Albán y otros sitios comparándolos con los datos recogidos sobre la cuenta ritual zapoteca en los Loxicha. Pero, como él mismo reconoció, dicho intento fracasó.

<sup>328</sup> Durante mi investigación recibí el apoyo desinteresado de muchos de los habitantes de San Bartolomé Loxicha, entre los cuales se destacó don Nemesio Gaspar Román†, quien fue un gran conocedor y promotor de la cultura y lengua zapoteca o *distè*. Dedicó este trabajo a la memoria de él. Además, visité San Agustín Loxicha y estuve un par de semanas en la comunidad de Santa Catarina Loxicha.

<sup>329</sup> Es importante mencionar también que existen importantes estudios sobre las cuentas rituales todavía en uso en diferentes regiones culturales del estado de Oaxaca como, por ejemplo, entre los Mixes (Lipp, 1991; Duinmeijer, 1996, 1997; Rojas Martínez Gracida, 2013, 2014; Reyes Gómez, 2017) que facilitan estudios comparativos sobre la cuenta ritual mesoamericana en la actualidad.



2007, proporcionando una traducción de los términos mánticos. Finalmente, reproduce dos páginas de un cuaderno de notas relacionado con algunas fechas de la cuenta ritual (Ibid: 159).

Un aporte muy especial y valioso al estudio de la cuenta ritual en Loxicha lo constituye el trabajo en marcha de los lingüistas Rosemary Beam de Azcona y Emiliano Cruz Santiago (oriundo de San Bartolomé Loxicha), quienes, como parte de sus estudios sobre las lenguas zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca, han también investigado la cuenta ritual (Cruz Santiago y Beam de Azcona, 2017). Emiliano Cruz Santiago, junto con el conocedor de la cuenta ritual, Juan Juárez Antonio, hizo una presentación muy original en la ciudad de Oaxaca en 2013 sobre la cuenta de Loxicha -desde una perspectiva *emic*-, en que explicó el uso de la cuenta en San Bartolomé Loxicha.<sup>330</sup> Otro lingüista, Mikko Benjamin Salminen (2014), discute de paso el tema de la cuenta ritual en su libro sobre la variante zapoteca de San Agustín Loxicha,

<sup>330</sup> Dicha conferencia intitulada *Wüiz nó xgáab: 'El pensamiento y los días' a través del calendario ritual en los Loxicha* fue la octava y última conferencia de la serie *Encuentros después del fin del mundo* presentada por Juan Juárez Antonio y Emiliano Cruz Santiago, el 25 de octubre de 2013. Formaba parte de un ciclo de conferencias patrocinado por la Fundación Harp Helú Oaxaca, A.C. y la Biblioteca de Investigación Juan de Córdova. La videgrabación de dicha conferencia puede ser consultada en Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=aqE-VOF93cG0>). En 2015 el joven y talentoso lingüista zapoteco Emiliano Cruz Santiago falleció inesperadamente, consecuencia de una grave enfermedad y la falta de una atención médica oportuna. Siempre será recordado por sus significativos aportes que hizo al estudio de la lengua zapoteca de la Sierra Sur de Oaxaca, y en especial de su comunidad natal San Bartolomé Loxicha.

aunque para ello se basa en los datos proporcionados anteriormente por Mendoza Pérez (2009).

De igual manera se destaca el trabajo realizado por el joven investigador zapoteco Juan Reyes Ruiz (2016) y los valiosos aportes que hace con respecto al sistema de salud y conceptos relacionados entre los zapotecos de la Sierra Sur, concretamente en las comunidades de Santo Domingo de Morelos y San Agustín Loxicha. Su trabajo de tesis incluye una discusión y análisis sobre los conceptos de salud, enfermedad, curaciones, prácticas rituales y el papel de los especialistas rituales con respecto a la lectura de maíz y el uso continuado de la cuenta ritual zapoteco entre los habitantes de las comunidades estudiadas.

Muy relevantes también para el estudio de la cuenta ritual y los dioses o seres sobrenaturales que allí aparecen, son los estudios del investigador mexicano Damián González Pérez (2014, 2016) basados en sus investigaciones de campo llevadas a cabo entre los zapotecos de la Sierra Sur, con énfasis en la cosmovisión y ritualidad agrícola zapoteca.

### *La estructura de la cuenta ritual en la actualidad*

Como veremos más adelante, los datos que Carrasco logró recoger en lo que es la primera descripción de la cuenta moderna en los Loxicha fueron bastante incompletos (Carrasco, 1951). Decía que los especialistas en el manejo de esta cuenta ritual eran conocidos en zapoteco con el nombre de *šanʒak*. Son ellos quienes consultan la cuenta, echan suertes para adivinar y conducen rituales y ceremonias.

Carrasco (1951) sólo presentó los nombres de las veinte trecenas y las actividades propicias correspondientes a cada período:

4 períodos de 12 o 13 posiciones	
<i>Ze</i>	Es el tiempo para ritos agrícolas, cortan elotes, los llevan a la iglesia y los ponen sobre el altar, se cura también el espanto
<i>Škaulodios/ Šablodios</i>	Bueno para ir a rezar a la iglesia o curar de espanto.
<i>Škaugobil/ Šabdola/ Šabgabil</i>	Conectado con los muertos, ir al panteón a rezar o a dejar flores.
<i>Škablyu/ Šablyu</i>	Igual a <i>šablodios</i> , para pedir lluvia al Creador de la lluvia, se toma nanacate
4 ó 7 períodos de a 13 posiciones	
<i>Significado y actividades propicias para cada período</i>	
<i>Ze yačil</i>	El que tiene pleito, ahí paga su deuda, ayuna siete días.
<i>Ze yalu</i>	Es para arreglar una cosa con el Rey de la Tierra, como el que pide herencia.
<i>Ze yatiudan</i>	Se paga deuda de los que faltan a padres o madres.
<i>Ze wi</i>	Es para bendecir la milpa.
<i>škaulodios</i>	Pensamiento a Dios. Es el período bueno para ir a la iglesia.
<i>škaugobil</i>	Pensamiento de ánimas. Período relacionado con los muertos.
<i>Škablyu</i>	Pensamiento al Rey de la Tierra.
<i>Ze</i>	Período para llevar la criatura a la ciénaga, y para bendecir la milpa, el rancho de ganado o la casa nueva.

Tabla 9.1 Las trecenas de Loxicha según Carrasco (1951)

Aunque Carrasco registró partes de una cuenta ritual, el poco tiempo disponible no le permitió indagar más sobre el funcionamiento de esta cuenta o su estructura.<sup>331</sup> La primera versión completa de dicha cuenta se la debemos al investigador Roberto Weitlaner, quien en 1958 publicó una cuenta ritual proveniente de San Agustín Loxicha (véase Apéndice 9.1). Primero, es importante repetir aquí las circunstancias bajo las cuales los investigadores en el año 1956 lograron finalmente obtener una versión completa de la cuenta.<sup>332</sup>

La investigación que se llevó a cabo, tropezó, durante las primeras semanas de nuestra estancia en San Agustín, con ciertas dificultades, debido a la obstrucción de parte de ciertos sectores. Se obtuvieron esquemas calendáricos que no dieron mayores secuencias que las obtenidas en las investigaciones anteriores. Parecen sistemas elaborados inventados por ciertos zahoríes con fines pronosticarios y personales y que han adquirido por tales razones fama en la región. Afortunadamente, se logró obtener un pequeño cuadernillo que, escrito en un zapoteco poco inteligible, dio una lista de 9 nombres de días al lado de los numerales 1 al 13. Ambas

<sup>331</sup> Es probable que Carrasco entendió mal la descripción de su informante, quien parece haber descrito una cuenta entera de 260 posiciones. Ésta comenzaba con las 4 trecenas de *Ze* que describió, seguida por la trecena *Ze yačil*, a su vez seguida por las 3 trecenas de *Škaulodios*, *Škaugobil* y *Škablyu*. El siguiente período de 52 posiciones comenzaba con la trecena *Ze yalu*, seguida por las mismas 3 trecenas de *Škaulodios*, *Škaugobil* y *Škablyu*. Este patrón continuaba con los períodos de 52 posiciones llamados *Ze yatiudan* y *Ze wi*, cada una seguida por las 3 trecenas. O sea, fue una cuenta dividida en 5 períodos de 52 posiciones, divididos en 4 trecenas cada uno.

<sup>332</sup> Véase Apéndice 9.5 para la información adivinatoria recopilada por Weitlaner, DeCicco y Brockington durante sus visitas de campo en la región de los Loxicha.

series se repiten hasta llegar a la suma de 260. Otra buena suerte nos puso en contacto con un informante inteligente quien tradujo los nombres del cuadernito y mostró en forma ingeniosa, por medio de 260 granos de maíz y papeles de estaño, el uso de este sistema calendárico representado (Weitlaner, 1958: \*\*).

Según las descripciones de Weitlaner, la cuenta de 260 está dividida en cinco períodos mayores, llamados *ze*, que contienen cuatro trecenas cada uno, o sea en total 52 posiciones (4 x 13). La primera trecena del *ze* da su nombre al mismo período *ze*. La segunda, tercera y cuarta trecena de cada período *ze* lleva siempre un nombre zapoteco/español en la siguiente secuencia fija: segunda trecena: *Sgablodios*, tercera trecena: *Sgabgabil* y la última y cuarta trecena: *Sgablyu*.

El período *Ze gon* (primer período de 52 días), según la cuenta documentada por Weitlaner, Brockington y DeCicco (Weitlaner *et al.*, 1958), es el siguiente:

<i>Ze Gon</i>		<i>Sgablodios</i>		<i>Sgabgabil</i>		<i>Sgablyu</i>	
1	Mdi ndozin	13	Mbas Widzin	1	Mdi	13	Mše Widzin
2	Ndo'yet	12	Mše	2	Ndozin	12	Ndan
3	Beydo	11	Ndan	3	Ndo'yet	11	Kedo
4	Dubdo	10	Kedo	4	Beydo	10	Dubdo
5	Kedo	9	Dubdo	5	Dubdo	9	Beydo
6	Ndan	8	Beydo	6	Kedo	8	Ndo'yet
7	mše	7	Ndo'yet	7	Ndan	7	Ndozin
8	Mbas	6	Ndozin	8	mše	6	Mdi

9	Mdi	5	Mdi	9	Mbas	5	Mbas
10	Ndozin	4	Mbas	10	Mdi	4	Mše
11	Ndo'yet	3	Mše	11	Ndozin	3	Ndan
12	Beydo	2	Ndan	12	Ndo'yet	2	Kedo
13	Dubdo Widzin	1	Kedo	13	Beydo Widzin	1	Dubdo

Tabla 9.2 Las trecenas de Loxicha según Weitlaner *et al.* (1958)

Hay varios detalles que llaman la atención. Observamos cómo los nombres de las posiciones en la primera columna van de arriba hacia abajo, y los de la segunda columna van en la dirección contraria, de abajo hacia arriba. Así todas las trecenas de esta cuenta van bajando y subiendo. Aunque es la única cuenta ritual zapoteca moderna donde podemos observar este fenómeno, se supone que influye de alguna forma sobre la suerte o influencia que pueda tener un día, como es el caso en la cuenta ritual mixe. Es decir, influye en la suerte si el día pertenece a una trecena que va bajando o subiendo (Loo, 1987: 116-117, 132).<sup>333</sup>

<sup>333</sup> Miller (1956: 58) comenta lo siguiente al observar el mismo fenómeno en una cuenta ritual mixe: “Concretándonos siempre a este cuaderno encontrado en Camotlán, tenemos que, al iniciarse cada trecena, aparece la palabra “Suba” o la palabra “Bajo” en forma alternada; es decir, en la primera trecena aparece “Suba”, en la otra “Bajo”, luego “Suba” y así sucesivamente hasta llegar a la última trecena que está precedida de la palabra “Bajo”. Véase también Loo (1987: 116-117, 132). Investigaciones más recientes no han logrado explicar el significado del “subir” y “bajar” de las trecenas en la cuenta ritual mixe (*ayuuik*). Reyes Gómez (2017: 55): escribe al respecto: “Sobre este punto, debemos admitir que, hasta ahora, nos ha sido imposible determinar las implicaciones de las acciones “subir” y “bajar” que están consideradas, de manera sucesiva y alternada, en cada trecena del calendario *ayuuik*, desde aquel primer cuadernillo que fue mostrado a Miller en Camotlán en los años cuarenta del siglo XX (Miller, 1956).” Sobre este aspecto véase también el capítulo sobre los libros mánticos de Oudijk en este volumen.

Luego vemos cómo cada trecena lleva un nombre zapoteco (sólo el nombre de la segunda trecena lleva un nombre compuesto de palabras zapotecas y españolas) algo ya documentado por Carrasco (1951). Los cuatro nombres son: *ze gon*, *sgablodios*, *sgabgabil* y *sgablyu*. Luego hay una serie de nueve nombres zapotecos que se repiten y nombran a las posiciones de la cuenta. Ya hemos visto estos nombres en el capítulo anterior: *Ndozin*, *Ndoyet*, *Mbeydo*, *Ndubdo*, *Kedo*, *Ndan*, *Mše*, *Mbaz* y *Mdi*. Hay una excepción, en el sentido de que la primera posición de *Ze gon* lleva dos nombres: el noveno y primero de la serie de nueve. Finalmente, cada décimatercera posición va acompañada, además de uno de los nueve nombres, por la palabra *Widzin*, que quiere decir “Día Trece”. O sea, por alguna razón se decide cada vez enfatizar que se trata de la última posición, que se considera un momento delicado o peligroso en el cual es mejor no salir y no emprender ninguna actividad.

### *La serie de nueve dioses en la cuenta ritual zapoteca*

Sabemos que la secuencia fija representa los nombres de nueve deidades o seres sobrenaturales (Weitlaner y DeCicco, 1962).<sup>334</sup> Varios autores han ofrecido traducciones de estos nombres zapotecos, cuyas interpretaciones se pueden resumir de la siguiente forma:

	<i>Nombre zapoteco</i> <sup>335</sup>	<i>Weitlaner (1958)</i>	<i>Mendoza Pérez (2009)</i>	<i>Juárez, Cruz Santiago y Beam de Azcona (2013)</i>	<i>Reyes Ruíz (2016)</i>
1	Ndan	Deidad suprema	Antepasados	Principal, dueño o creador	Antepasados
2	Mše	Aire malo	Aire malo	Pesadilla	Aire malo
3	Mbaz	Creador de la tierra	Tierra	Madre Tierra	Tierra
4	Mdi	Rayo, trueno	Rayo	Señor Rayo	Rayo
5	Ndozin	Imagen, espíritu 13	Dios supremo	Rebeldía	Plaga o desgracia
6	Ndoyet	Espíritu de las novenas	Novena	Novenario	Ayuno (novena)
7	Mbeydo	Riqueza, buenas cosechas, dinero	Abundancia	Recurso	Abundancia
8	Ndubdo	Maíz	Maíz	Alimento, sagrado alimento	Maíz
9	Kedo	Queja grave	Atado al ser maligno	Culpa	Ser maligno

Tabla 9.3 La serie de 9 dioses de Loxicha

<sup>334</sup> Cabe aclarar que según la información recogida por Weitlaner y DeCicco (1962) cada divinidad tiene un aspecto femenino y otro masculino.

<sup>335</sup> Los nombres de estos nueve dioses o seres sobrenaturales fueron registrados por Gabriel DeCicco en la variante zapoteca de los Coatlans y son: *Nžan*, *Mše*, *Ngolaž*, *Ngzi*, *Medoyitin*, *Medogez*, *Unkelo*, *Ngzub* y *Nkedo* (Fondo Weitlaner, Carpeta XXXIV-17).

Existe bastante consenso sobre el significado de los nueve nombres que figuran en la cuenta ritual. A continuación vamos a ampliar la información sobre cada deidad o ser sobrenatural para así contextualizarlos más. Veremos también que cada posición o deidad es considerado bueno, malo o indiferente. Por el valor mántico de ciertas posiciones, ciertos días se prestan para llevar a cabo ciertas actividades o mejor se dejan de hacer (véase Apéndice 9.2).

### 1. *Ndan* (*Mdáan*, *Mdan dó*). -Día bueno-

Es el dios supremo y rey de la tierra a quién se le pide cosas buenas. A *Ndan* también se le conoce como Padre,<sup>336</sup> jefe de la familia (de los dioses), principal, dueño o creador del cielo y de la tierra. Literalmente *Ndan* se traduce como “principal” o “antepasados”.<sup>337</sup> El día en que rige *Ndan* es especial para pedir larga vida y salud (Mendoza Pérez, 2009: 87). Los que nacen en *Ndan* tendrán suerte para bañar y pueden hablar con las ánimas. El día asociado con *Ndan* es el día de los antepasados y también se le llama día del padre, que es el jefe de todos. Es considerado un día bueno.

### 2. *Mšé* (*Mxhé*, *Mpxé*, *Mxé dó*, *Ministro*, *Administrador*). -Día malo-

Literalmente *Mšé* significa “aire malo” o “pesadilla”. *Mšé* es un dios malo que según algunas personas habita en las entradas de las casas.

<sup>336</sup> En un manuscrito adivinatorio procedente de San Agustín Loxicha el término español *Padre* siempre reemplaza el nombre *Ndan* (Mendoza Pérez, 2009: 159).

<sup>337</sup> *Ndan* parece ser la fusión de los términos *Ndo* y *Ann*.

Existen múltiples *Mšé*. Se dice que otro dios, *Kedo*, cuenta con el apoyo de varios *Mšé*, quienes en su nombre ejecutan los castigos, como si fueran sus policías o topiles. Previo a realizar una ofrenda, se acostumbra a ofrecerles a los *Mšé* copal y velas que se colocan en las cuatro esquinas de la ofrenda antes de dar inicio a la ofrenda o ritual como tal. De no hacerlo los *Mšé* puedan estorbar el ritual.<sup>338</sup> Por su apodo también se le conoce como “brujo”, “hechicero” y “mago”. Los días asociados *Mšé* son considerados malos. Cuando un niño nace en un día *Mšé*, entonces saldrá mal, porque es el día del Rey de la pesadilla y del aire malo. Cuando a una persona le pegaba el aire malo podría morir al instante (*din mbi xha*, “le pegó el aire malo”). Se conoce *Mšé* como diablo, cara de murciélago, de la noche, la oscuridad y lo desconocido (Mendoza Pérez, 2009: 87). Según Weitlaner y DeCicco (1962) en San Agustín Loxicha hay tres tipos de *Mšé* que se presentan bajo tres diferentes formas: zacate, piedra blanca y fierro o metal puro.

### 3. *Mbaz* (*Mbáazgool*). -Día bueno-

*Mbaz* (también conocido como *Mbaz gol*) es el creador de la tierra. Sobre *Mbaz* dicen que es “Ministro de la Tierra” o “El peligro más grande que devora” y que es como una fiera. Además, dicen que *Mbaz* habita cerca de tierras de cultivo. Es considerado como Dios de la Humedad. Según don Félix Ortíz *Mbaz* es un día bueno. Una persona

<sup>338</sup> Entre los Tlapanecos, en el estado de Guerrero, se acostumbran a colocar manojos contados en las esquinas de la ofrenda para así alejar malas influencias (Loo, 1987: 194).



que nace en un día asociado con *Mbaz* va a ser curandero y va a poder pedir en el cerro productos de la tierra como maíz, calabazas, animales del monte etc. Va a ser un especialista ritual (*mbwan*).<sup>339</sup> También se dice que es el guardián de los animales, aunque es *Mdi* quien cumple esa función en particular con respecto al venado.

“En mayo, al principio del trabajo o en septiembre, antes de cortar el primer elote se hace un pago a la tierra o a *Mbaz*. Antes de sembrar hacen un cajete en que entierran copal blanco, velitas y en una oración piden permiso al Dios y pagan a la Tierra. Hablan al Dios y a la Tierra. Si no se hace el pago antes de sembrar, puede ocurrir que alguien corte su pie o que venga el Rayo que mate a uno de ellos. Lo hacen el pago para que así no tengan obstáculos durante su trabajo. Algunos tiran mezcal en la tierra y beben un poco.” (Don Anastasio Arellanes R., Santa Catarina Loxicha, 1988).

“Cuando alguien se muere en el camino entonces tienen que traer el alma al final de nueve días. Es un *bwan* quien la regresa, usando copal en pedazos enteros dejándolos en el lugar donde murió. Esta ofrenda de copal es para el *Mbadz* [*Mbaz*], y además rezan un rosario de cinco misterios y una ofrenda de dos partidas de copalito en esta forma:  $(5+7)$  multiplicado por 2 = 24. La primera partida de  $(5+7)$  recibe el *Pše* [*Mše*], y la segunda partida de  $(5+7)$  es para el *Mbadz* [*Mbaz*]. Después sigue el rosario y finalmente tienen que encender un cerillo para encender una vela. También

<sup>339</sup> El *mbwan* (o *mguán*) es el sacerdote indígena quien dirige el ritual en la ciénaga, bendice la milpa, realiza la presentación de los niños recién nacidos y lleva a cabo el matrimonio (Mendoza Pérez, 2009: 82).

recogen un poco de tierra de lugar, la ponen en un pañuelo y lo depositan sobre la tumba donde está la cruz del muerto.” (Texto tomado de las notas de campo de Weitlaner, Fondo Weitlaner, Carpeta XXXIV-2, Doc. 3)

En el día asociado a *Mbaz* se le entrega a la tierra una ofrenda con copal y siete velas por los beneficios recibidos. En este día también se realiza la curación del espanto (Mendoza Pérez, 2009: 87).

“Curación de espanto. La causa de un espanto puede ser un río, o de un animal o de la misma gente. Van a ver a un *mbwan* quien tiene que guardar una novena de cuatro días. La persona que sufrió un espanto parece hinchado, pálido y tiene calentura intermitente. Tienen que ver a un zahorín quien, tomando el pulso, dice: “Está inquieta la sangre, es trémula.” Después de la diagnosis el enfermo tiene que buscar a un *mbwan* para la curación. El *mbwan* tiene que trasladarse al lugar donde ocurrió el espanto en donde reza un rosario de cinco misterios. En seguida, se dirige al Señor de la Tierra [*Mbaz*] suplicándole que suelta el espíritu del enfermo. Para esto tiene que pagar una especie de rescate que consiste en un pedazo entero de copal. Este copal procede de San Miguel Coatlán y vale ahora 50 centavos. El copal se entierra en el mismo lugar habiendo sido cinco o siete pedazos arreglándose en esta forma [*diagrama*]. Los doce pedazos son dedicados al espíritu *Mše*. En caso de que el enfermo no está presente, el *mbwan* extiende la ropa de su paciente sobre el suelo y la sahúma con copal. Si el enfermo está presente lo sahúma a él. En seguida, vicean [sic] a él o la ropa, según el caso. La ceremonia puede hacerse en cualquier hora del día, pero en un día señalado en el calendario. Tiene que ser un día *Mbaz* en uno de los “Tiempos”. La misma ceremonia puede tener lugar también en la orilla de un río en caso que allí sucedió el espanto. En

el caso de que un animal fue la causa del espanto tienen que usar una tira de un cuerno o un palo en la ceremonia y la cual tienen que sahumar.” (Weitlaner, 1961: 27-28, Fondo Weitlaner, Carpeta XXXIV-15)

#### 4. *Mdi (Ndy) -Día bueno-*

Literalmente, *Mdi* quiere decir Rayo y es el dios zapoteco de las lluvias. Él manda lluvias fértiles sobre la tierra que hace crecer los cultivos. Si no se le rinde suficiente homenaje a través de rituales mandará lluvias excesivas que harán daño a los cultivos que empezarán a pudrirse. Su aspecto negativo consiste en su poder de enviar dichas lluvias y como rayo puede matar a personas. En el día asociado a *Mdi* se le dan gracias al Rayo por las cosechas buenas. De lo contrario las cosechas se echarán a perder (Mendoza Pérez, 2009: 87). Sin embargo, en general es considerado un dios benévolo, porque es responsable de mandar las importantes lluvias. Existen diferentes tipos de rayos: el gran rayo *Mdi ndo* que es capaz de arrancar de raíz a los árboles, y otro rayo más débil conocido como *Mdi bix*. Un niño que nace un día asociado a *Mdi* puede ser un *mbwgan* o especialista ritual. Se dice que *Mdi* tiene forma de iguana. Es el dios mejor documentado de la serie de nueve dioses, porque ocupa un lugar prominente en rituales agrícolas, actividades relacionadas con la cacería, y en la tradición oral. Existen cuatro *Mdi* (o cuatro partes de un solo *Mdi*). Cada *Mdi* reside en la cima de un cerro en cada punto cardinal. El único cerro que todavía se conoce es el Cerro Mata de Bule, ubicado cerca de Santa Elena, en

la costa pacífica. Según don Félix Ortíz, el día que rige *Mdi* es muy bueno. La persona que nace en *Mdi* saldrá igual como en *Mbaz*.

Antes de sembrar la milpa se busca complacer a *Mdi* mediante ofrendas:

“Van a bendecir su milpa el día *Ze* (período de trece días). Primero se paga a *Wlizin*, el Ministro del Mundo, medio copal, cinco a siete metros antes de la entrada de la milpa. A *Mdi*, el Rayo y Creador de las Lluvias, se le pagan un copal entero además le ofrecen tortillitas con una salsa de frijoles. Pero no les ponen sal porque *Mdi* no come sal [no se les pone sal porque así se apaga el rayo]. Se hacen tres tortillitas chicas (memelitas) sin sal para *Mdi* y tres con sal para la persona que hace la ofrenda. A *Mše*, otro Ministro del Mundo, se paga con un coconito vivo (guajalote pequeño) y lo entierran en medio de la milpa. Así recibe el mundo. Ahora se mata un guajolote más grande y se le riega su sangre a las cuatro direcciones de la milpa. Después se bendice la milpa en el nombre de Dios.” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988).

#### 5. *Ndozin (Ndo zind, Mdo'dzin, Mdo'zin). -Día malo-*

Literalmente, *Ndozin* se traduce como “Dios Trece” (*Ndo* es dios, *zin* es trece). Es considerado el dios principal que preside la serie de nueve. Con respecto a su función, a veces se lo compara con el presidente municipal. Junto con *Ndo'yet*, *Kedo* y *Mše* dirige algún tipo de tribunal superior divino. Juntos determinan el tipo de sanción. *Mše*, o diferentes *Mše's*, se ocupan de ejecutar dicho castigo. El día del Dios Supremo se

venera en La Ciénaga.<sup>340</sup> En este día se practica la maldad en contra de alguien (Mendoza Pérez, 2009: 87). Según don Félix Ortiz, *Ndozin* es un dios malo y es mejor dejar pasar el día en que manda. Su influencia negativa se refuerza cuando *Ndozin* cae en la última posición de la trecena o *Ndozin widzin*. También es asociado con la muerte.

“Pero ellos de San Agustín [Loxicha] tienen muchísimas creencias. Los de San Agustín, a pesar de que tienen otra creencia más. Por ejemplo, si en este día muere un esposo o esposa cuentan ellos siete meses más, este día que toca al *Dios de todos los Trece* [Ndozin]. Entonces ellos tienen un panteón separado donde entierran perritos. O sea, si se muere la esposa se van a enterrar un perrito macho en el lugar de la esposa. La esposa dice que está en el reino de la muerte. Y si su esposo se murió la esposa tiene que, a los siete meses, enterrar una perrita. No es la misma creencia acá porque aquí se dejó esta costumbre.” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988).

### 6. *Ndoyet* (*Ndó yed*, *Mdo'yéhd*) -Día malo-

Literalmente, su nombre quiere decir “Dios de la Novena”, un período de abstinencia sexual durante uno o varios días. Cuando uno cumpla con las reglas es un día bueno. Sin embargo, se dice que cuando una persona nace en *Ndoyet* va a ser persona mala y pobre, que no sabe trabajar. Además, será tonta para la novena.

<sup>340</sup> La ciénaga o *ró bén* [boca del lodo] es el centro ceremonial más importante en la región de los Loxicha (Mendoza Pérez, 2009: 84, Reyes Ruiz, 2016: 83-84).

“Ndoyet quiere decir un Dios de Abstinencia, un Dios de *yeta*, porque dicen, ellos tienen su creencia. Si van al templo o van a hacer alguna ceremonia tienen que cuidarse cuatro días, no pecar con la mujer o pelearse. Ese quiere decir *yet*, entonces es un Dios de Abstinencia.” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988).

Además de mandar durante un día, *Ndo'yet* también figura como dios de la novena que se debe respetar antes de poder ejecutar algún ritual. Los días en que rige *Ndo'yet*, también se les conoce como “días pesados”. El *mbwan* recomienda hacer novenas de cuatro, siete y nueve días, según sean las culpas. Este día no se puede ir a la ciénaga.

### 7. *Mbeydo* (*Mbey dó*, *Mbéey*, *Mbey dó*) -Día bueno-

Beydo es el “Dios del Bienestar y de las Riquezas”. Su nombre se traduce literalmente como “Serpiente del Agua (*Mbeldo*). Es un dios asociado con la tierra. En esta manifestación es responsable para abundantes cosechas con excepción del maíz que está a cargo de *Ndubdo*.

“Beydo vive en la ciénaga o los cerros altos. Cuando los cerros están cubiertos por neblinas, dicen, allí está.” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988).

En alguna ocasión, en San Agustín Loxicha, *Mbeldo* decidió abandonar la cienega, porque estaba descontento. Su salida iba acompañada por lluvias torrenciales. Durante dichas lluvias una casa con sus habitantes se cayó de un cerro. Todo esto quería decir que *Mbeldo* había

decidido mudarse a otro lugar. Es en la ciénaga donde se acostumbra a presentar el recién nacido a *Mbeldo* o donde las personas contraen matrimonio.

“Tienen un lugar especial para esto, no es cualquier nacimiento de agua. Y allí van, pero esos practican en otra forma. Esos no van a quemar velas, ellos entierran el copal o van a enterrar el copal allí. Adoran donde están los nacimientos del agua. Nace un niño, cuentan sus días (*xub xa wiz*) y dicen ¿En qué día estamos?, es el día de los nacimientos de agua. Ellos dicen que adoran la serpiente. Y la serpiente está allá donde están los nacimientos del agua. Una vez que llegan estos días del nacimiento del agua, ese día van a pagar, van a hacer sus reverencias, allí en ese lugar.” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988)

“*Ceremonia: dedicar el niño a la ciénaga.* Unos días después del nacimiento de un niño, en un día *Wizomdan*, el padre y el zahorí se van a la ciénaga, mientras que la madre con niño se queda en casa. El zahorí lleva copal entero y en pedazos para pagar a *Mše*, que es uno de los ejecutores de los dioses que castigan a la gente que falte en sus deberes. El copal grande es para el Rey de la Ciénaga, *Mzian* que también es Rey de la Humedad. El padre y el zahorí se llevan la ropa del niño y la de la madre y llegando ahí, la rocían y lleva a su casa un cuartito de agua con el cual rocían al niño, la cama y alrededor de la misma.” (Fondo Weitlaner, Carpeta XXI-6 Doc. 1)

Y sobre el nacimiento de agua como lugar para contraer matrimonio sabemos que:

“El matrimonio se celebraba en la ciénaga. La dirigía el *men ndxac* (gente sabia o persona que sabe). Se sacrificaba un coconito (guajolote pequeño).

La ceremonia requería solemnidad y recato, el *men ndxac* poseía autoridad para imponer penitencias a los contrayentes o a los enfermos como era bañarse en la madrugada con agua fría o permanecer en castidad durante tres o nueve días para merecer de Dios perdón a sus culpas. La ciénaga es un nacimiento de aguas pantanosas porque se creía que ahí vive la culebra. Allá era el adoratorio y se ofrecían flores y dinero. Si los contrayentes no cumplían con las indicaciones del *men ndxac*, que se atuvieran a recibir el castigo correspondiente enfermarse de hinchazón y morir.” (Doña Minerva Mendoza Pérez, San Agustín Loxicha, 1988)

*Mbeydo* tiene dos manifestaciones: como *Mzyando* o *Mziando* (una culebra infértil) y como *Mzyan luxc* (una serpiente de riqueza y abundancia). Durante rituales que tienen lugar en la ciénaga, como la presentación de recién nacidos o la contracción de matrimonio, primero se presenta una ofrenda a *Mzyando* para luego sin problemas poder ofrecer otra ofrenda a *Mzyan luxc*. Cada ofrenda se entierra en la tierra y encima se coloca una piedra como marcador. *Mzyando* está asociado con la época seca y *Mzyn luxc* con la época lluviosa. Cuando nace un niño, éste debe ser presentado primero a *Mbeydo* en la ciénaga y luego al santo patrono San Bartolomé.

Una mujer que acaba de dar a luz a un niño debe cuidarse de varias cosas y sobre todo del agua:

“Ellas le temen al agua. Pues una señora, que antes que vaya a la ciénaga, no puede pasar por un arroyo o un río porque no pueden pasar por el agua. Y si es un arroyo chico se lo tapan con hojas para que la señora pase. Para ellas el agua es un peligro porque todavía no han hecho el pago

en la ciénaga. Pero si pasa por un lugar donde hay agua se va a hinchar, se llena la cara y se muere el niño también de hinchazón.

En el año 1917, mi mamá estaba enferma. Se le curaba con medicamentos traídos de Miahuatlan, pero no funcionaban. Ella tenía hinchazón o edema (*gui'*) y no se aliviaba con los medicamentos hasta que un padrino de ella, don Apolinar Cortés tomaba el piule (*me divin*). Y al tomar el piule le habla y la culpa era de su padre porque él no tuvo *yeta* (abstinencia) en los días del nacimiento de la enfermada, porque no había ido a la ciénaga a pagar lo que correspondía a un nacimiento. Hasta que el padre de la enfermada se fue a hacer el pago en la ciénaga se alivió la enferma. A las 24 horas del pago se arrojó agua del cuerpo de la enfermada. Después comenzó a tomar hierbas que contenían hierro y se curaba.” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988)

### 8. *Ndubdo* (*Dubdó, Ndabdó, Ndób dó*) -Día bueno-

El Dios del Maíz se conoce como *Ndubdo* y representa el maíz divinizado. Garantiza una buena cosecha de maíz, siempre y cuando se le propicia con rituales. Según don Félix Ortiz, el día que rige *Ndubdo* es bueno para sembrar la milpa. Este día se sacrifica en la ciénaga el coconito, o guajolote, cuya sangre se riega en la milpa para que la cosecha sea buena.<sup>341</sup> También se pide perdón por los pecados cometidos, así como una larga vida (Mendoza Pérez, 2009: 879).

<sup>341</sup> Véase el volume 3 (435r-v) para una descripción de un sacrificio de coconetes para garantizar una buena cosecha en San Bartolomé Yaxoni.

### 9. *Kedo* (*Kedó, Yalkée, Yalke dó*) -Día malo-

A veces se traduce *Kedo* como “Rey de Maldad” o “Delito más grande” en el sentido de una persona que hace cosas injustas. Los días en que rige *Kedo* se le pueden invocar para hacer mal a alguna persona. Este es el día de la justicia y de la traición. Se le pide al ser maligno que suelte al que está amarrado o al que fueron a entregar al panteón por medio de ritual. También se pide castigo para el que hace el mal (Mendoza Pérez, 2009: 87).

Según don Félix Ortiz no es posible emprender algo bueno en este día, porque es un día peligroso. Por consecuencia, la persona que nace un día asociado a *Kedo* será un hombre muy bravo y con poca paciencia.

“Yo me acuerdo todavía que aquí estuvo un señor que fue tío de mi mamá, que era muy violento porque mataba dentro de 24 horas. Cuando él quería dentro de 24 horas mataba a una persona. Tomaba una vela y la bañaba con chile con que se iba al templo. Quién sabe cómo eran sus oraciones, pero el mismo piule les enseña qué hablar. No es que sean oraciones que están escritas, el mismo piule les enseña las palabras que van a hablar. Entonces dentro de las 24 horas mataba a una gente.

Una vez dice una señora que dio un machetazo a un burro de él y luego él va y reclama a la señora. “Yo fui a ver que cerca de su milpa hay huellas de sangre que cortaron a mi burro,” dije, “y tú lo hiciste.” Dice la señora: “A poco soy la dueña de tu burro para que le estoy cuidando. Tú eres el dueño y a mí me lo preguntas. Si tu burro está haciendo daño, daño está haciendo. Si está comiendo mi milpa pues a lo mejor alguien lo cortó.”



No dijo la señora que ella lo cortó. “Bueno, si tú no dices que tú lo cortaste, no me niego de pagar el daño”, dijo el señor. “Si hizo daño mi burro yo le pago, pero si dices que no cortaste a mi burro, vas a ver.”

“Qué cosas vas a hacer tú”, dijo la señora. “Tú no vas a hacer nada.”. “Bueno”, dice el señor, “Cuando yo no voy a hacer nada, está bien. ¿Y dices que no cortaste a mi burro? “No”, dice la señora. “Ah, bueno,”

Compró ese señor una vela y le echó chile y se fue al templo. A las 24 horas ya estaba muriendo la señora, le dio una calentura y se quemó todo.

Así estaba otro señor por aquí de Santa Cruz [Loxicha], ese era medio borrachito. Una vez le pregunté “¿Y cómo lo hace Usted? Dice, “Pues es muy fácil, no más conseguirse o hacer cinco cruces, hacer siete cruces, hacer nueve cruces y trece cruces.” Y dice, “Así como están las cruces les prende cinco velas, les prende siete velas, les prende nueve velas, les prende trece velas a Rey Herodes, el Rey Kaifatus, el Rey Pilato y el Rey de la Maldad (*Kedo*). Hacen crucecitas de palitos y las paran. Lo hacen al lado de Occidente (Reino de la Muerte) y a las once o doce horas de la noche. El 5 y 7 corresponde a Dios, y el 9 y 13 a la muerte, así lo creen ellos. Siempre ocupan el día malo para eso. Por eso tienen ellos su calendario, cada último día de un período es que lo hacen [día *Widzin*].” (Don Nemesio Gaspar Román, San Bartolomé Loxicha, 1988)

Cabe mencionar que, como resultado de sus investigaciones sobre los dioses zapotecos del Sur, Weitlaner y DeCicco (1962) presentaron diferentes descripciones del carácter y las funciones de los dioses o seres sobrenaturales, incluyendo datos sobre su sexo y supuestos lazos

familiares. Durante mi estadía en la región de los Loxicha no logré confirmar esta información. Como don Nemesio Gaspar Román me decía alguna vez: “*Los dioses son como ayudantes de Dios, igual como los Ángeles que ayudan a él, porque Dios solo tampoco puede con todo.*”

Puede ser que en las últimas décadas se haya perdido muchos de los relatos detallados proporcionados por Weitlaner y DeCicco (1962) que no lograron sobrevivir en la tradición oral. En el resumen general Weitlaner y DeCicco (1962) escriben: “*Un examen de las múltiples versiones obtenidas en los cuatro pueblos revela una multitud de discrepancias y contradicciones que hacen difícil una síntesis y todavía más precaria resulta una construcción del protosistema jerárquico. Las razones son obvias. No solamente hubo diferenciación de un pueblo a otro, sino que en un mismo pueblo existe a veces tanta confusión en las respuestas que dan la impresión de que cada zahorí da una interpretación muy sui generis tanto de los sobrenaturales como de sus funciones.*”

### *Forma abreviada de la cuenta ritual zapoteca*

Hasta ahora hemos visto versiones completas de la cuenta ritual zapoteca que ocupan varias páginas. En general, en los cuadernos o libritos mánticos, una trecena ocupa una página entera. Sin embargo, existen también diferentes formas para anotar el ciclo completo de 260 posiciones de forma abreviada (véase también Apéndice IV).

El siguiente ejemplo viene de una página del cuaderno adivinatorio de don Félix Ortiz de San Agustín Loxicha (1988):

1	Seagón		6	
2	Lo dios	2		11
3	Siglo del infierno Blagas		7	
4	Siglo de la tierra	3		12
5	Siglo Venerozo Séa la hácha		8	
6	Siglo de los dios	4		13
7	Siglo del infierno		9	
8	Siglo de la tierra		5	
9	Siglo Día Venerozo yatido	1		10
10	Siglo de los dios		6	
11	Siglo del infierno	2		11
12	Siglo de la tierra		7	
13	Siglo Séa Gueí Benerozo	3		12
14	Siglo de lo dios		8	
15	Siglo del infierno	4		13
16	Siglo de la tierra		9	
17	Siglo Séa Velgay		5	
18	Siglo de los dios	1		10
19	Siglo del infierno		6	
20	Siglo de la tierra	2		11

Tabla 9.4 Transcripción del cuaderno de don Félix Ortiz de San Agustín Loxicha

En la primera columna, al lado izquierdo, reconocemos los números 1 a 20 siempre asociados a los nombres de las respectivas trecenas. Entonces, aquí tenemos la representación de un ciclo completo de  $20 \times 13$  posiciones = 260. En las últimas tres columnas a la derecha aparecen diferentes números entre 1 y 13. Algunas trecenas llevan un solo número mientras que otras llevan dos. Estos números indican la posición que ocupa el día asociado a *Ndan* dentro de la trecena correspondiente y, por ende, al mismo tiempo representan todas las apariencias de *Ndan* dentro del ciclo completo de 260 posiciones. En la primera trecena *Ndan* ocupa la sexta posición, o está asociado al sexto día. Este dato nos dice que la primera posición de la cuenta debe corresponder a *Ndozin*.

1.	Ndozin	4.	Ndubdo	7.	Mše
2.	Ndoyet	5.	Kedo	8.	Mbaz
3.	Mbeydo	6.	Ndan	9.	Mdi

Tabla 9.5 La serie de 9 dioses

Si contamos desde la sexta posición nueve posiciones hacia adelante, llegamos a la segunda posición de la segunda trecena ( $6 + 9 [15] - 13 = 2$ ). Efectivamente, vemos en la tercera columna que *Ndan* ocupa la segunda posición de dicha trecena. Si a partir de allí adelantamos otra vez nueve posiciones, llegamos a la onceava posición ( $2 + 9$ ), así

indicado en la quinta columna. Si adelantamos otras nueve posiciones a partir del 11 de la segunda trecena, nos lleva a la séptima posición de la tercera trecena ( $11 + 9 = [20] - 13 = 7$ ). Por ser una posición importante dentro de la cuenta, don Félix Ortiz puede observar en esta página de su cuaderno todas las posiciones que ocupa *Ndan* a lo largo del ciclo de 260.

Gráficamente podemos representar el primer período de 52 posiciones de la siguiente forma:

<i>Seagón</i>		<i>Sgablodios</i>		<i>Sgabgabil</i>		<i>Sgablyu</i>	
1	Mdi Ndozin	13	Mbas Widzin	1	Mdi	13	Mše Widzin
2	Ndo'yet	12	Mše	2	Ndozin	12	<b>Ndan</b>
3	Beydo	11	<b>Ndan</b>	3	Ndo'yet	11	Kedo
4	Dubdo	10	Kedo	4	Beydo	10	Dubdo
5	Kedo	9	Dubdo	5	Dubdo	9	Beydo
6	<b>Ndan</b>	8	Beydo	6	Kedo	8	Ndo'yet
7	Mše	7	Ndo'yet	7	<b>Ndan</b>	7	Ndozin
8	Mbas	6	Ndozin	8	mše	6	Mdi
9	Mdi	5	Mdi	9	Mbas	5	Mbas
10	Ndozin	4	Mbas	10	Mdi	4	Mše

<i>Seagón</i>		<i>Sgablodios</i>		<i>Sgabgabil</i>		<i>Sgablyu</i>	
11	Ndo'yet	3	Mše	11	Ndozin	3	<b>Ndan</b>
12	Beydo	2	<b>Ndan</b>	12	Ndo'yet	2	Kedo
13	Dubdo Widzin	1	Kedo	13	Beydo Widzin	1	Dubdo

Tabla 9.6 La posición de *Ndan* en el primer periodo de 52 posiciones

Esto es básicamente el mismo esquema que Carrasco (1951) encontró en San Agustín Loxicha. Todas las posiciones que *Ndan* ocupa en las primeras cuatro trecenas de la cuenta ritual coinciden con las anotaciones en la página del manuscrito de don Félix Ortiz: 6 - 2 - 11 - 7 - 3 - 12. Sin embargo, lo que esta página no nos dice es ¿qué pasa con el día de la serie de nueve que sobra? Como hemos visto en el capítulo anterior, en un ciclo de 260 posiciones caben perfectamente bien 28 series de nueve deidades ( $28 \times 9 = 252$ ), pero sobran ocho posiciones. Por tanto, de la última serie sobra una deidad o ser sobrenatural. Como veremos a continuación existen distintas formas para solucionar este problema.

#### *Las series de nueve dioses y la doble posición*

La cuenta ritual lleva un total de 260 posiciones, resultado de la multiplicación de 20 signos x 13 numerales. Paralelamente a las posiciones, corre la serie de nueve dioses donde esta serie se repite siempre

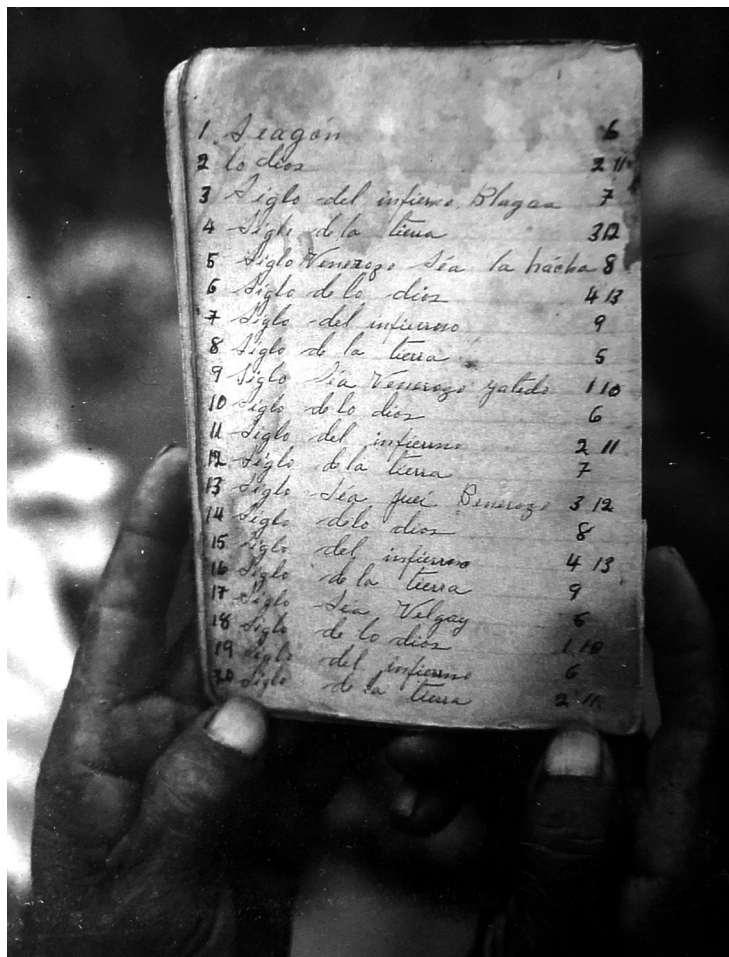


Figura 9.1 Una página del cuaderno adivinatorio de don Félix Ortiz, San Agustín Loxicha (1988).

en la misma secuencia: *Ndan*, *Mše*, *Mbaz*, *Mdi*, *Ndozin*, *Ndoyet*, *Mbeydo*, *Ndubdo* y *Kedo*. Aunque en realidad no importa con qué deidad o ser sobrenatural empieza la serie de nuevos dioses, es común encontrar, por lo menos en los manuscritos y cuadernos conocidos, que *Ndan* o *Ndozin* ocupa la primera posición.

Así es en la cuenta de San Agustín Loxicha registrado por Weitlaner *et al.* (1958), donde la serie de nuevos dioses empieza con *Ndozin*, seguido por, *Ndoyet*, *Mbeydo*, *Ndubdo*, *Kedo Ndan*, *Mše*, *Mbaz*, *Mdi*. La primera posición de la cuenta de 260 recibe dos nombres: *Mdi* – *Ndozin*. Es decir, aquí se combinan el noveno dios de la secuencia fija con el primero: Es el noveno dios, *Mdi*, que sobraba de la cuenta de 260 anterior y que ahora se coloca junto a *Ndozin*, que ocupa la primera posición de la siguiente cuenta. De esta forma los 261 nombres se ajustan perfectamente bien a las 260 posiciones:

Posición	Trecena I	Posición	Trecena XX
1	<i>Mdi Ndozin</i> (9 y 1)	248	<i>Kedo</i> (5)
2	<i>Ndoyet</i> (2)	249	<i>Ndan</i> (6)
3	<i>Mbeydo</i> (3)	250	<i>Mše</i> (7)
4	<i>Ndubdo</i> (4)	251	<i>Mbaz</i> (8)
5	<i>Kedo</i> (5)	252	<i>Mdi</i> (9)

6	Ndan (6)	253	Ndozin (1)
7	Mše (7)	254	Ndoyet (2)
8	Mbaz (8)	255	Mbyedo (3)
9	Mdi (9)	256	Ndubdo (4)
10	Ndozin (1)	257	Kedo (5)
11	Ndoyet (2)	258	Ndan (6)
12	Mbyedo (3)	259	Mše (7)
13	Mdi (9)	260	Mbaz (8)

Tabla 9.7 El doble nombre en la primera posición en Loxicha, según Weitlaner

En la región zapoteca de los Coatlanes se aplica otro método para ajustar los 261 nombres al ciclo de 260 posiciones. Gabriel DeCicco (s/f) informa lo siguiente:

“Este sistema fue perfeccionado de alguna manera en Coatlán, donde se supo que el primer período de 24 horas del nuevo ciclo es considerado conteniendo dos días: *ndan* el primer día y *mše* el segundo. Por consiguiente, el segundo período de 24 horas lleva el tercer nombre de día, *mbaz*. Asimismo, las primeras 24 horas son protegidas por un espíritu descono-

cido anteriormente, *wican*, y se le llama por su nombre. Fue *wican* quien dio el calendario a los Zapotecos.”

Primero, es importante mencionar que aquí la serie de nueve nombres inicia con *Ndan* y no con *Ndozin*. En este caso la primera posición de la cuenta de 260 lleva igual dos nombres: *Ndan* y *Mše*. La segunda posición necesariamente debe llevar el nombre del tercer dios de la secuencia fija, que es *Mbaz*, y luego siguen *Mdi*, *Ndozin*, *Ndoyet*, *Mbyedo*, *Ndubdo* y *Kedo*. El ciclo de 260 finaliza entonces con el dios *Mbaz*.

Posición	Trecena I	Posición	Trecena XX
1	<i>Ndan</i> (1)	248	<i>Ndoyet</i> (6)
	<i>Mše</i> (2)		
2	<i>Mbaz</i> (3)	249	<i>Mbyedo</i> (7)
3	<i>Mdi</i> (4)	250	<i>Ndubdo</i> (8)
4	<i>Ndozin</i> (5)	251	<i>Kedo</i> (9)
5	<i>Ndoyet</i> (6)	252	<i>Ndan</i> (1)
6	<i>Mbyedo</i> (7)	253	<i>Mše</i> (2)



7	Ndubdo (8)	254	Mbaz (3)
8	Kedo (9)	255	Mdi (4)
9	Ndan (1)	256	Ndozin (5)
10	Mše (2)	257	Ndoyet (6)
11	Mbaz (3)	258	Mbyedo (7)
12	Mdi (4)	259	Ndubdo (8)
13	Ndozin (5)	260	Kedo (9)

Tabla 9.8 El doble nombre en la primera posición en Coatlán

Según doña Minerva Mendoza Pérez (2009) los especialistas rituales en San Agustín Loxicha operan la cuenta ritual de tal forma que la primera posición de cada ciclo siempre es *Ndan*. Entonces, para ajustar las 29 series de los nueve dioses (261 nombres) a la cuenta ritual (260 posiciones) simplemente se omite el dios *Kedo*, mientras *Ndubdo* siempre ocupa la última posición del ciclo de 260 (Ibid.: 91):

“El nuevo año dio inicio el día 10 de noviembre de 2006 y finalizará el 27 de julio del 2007, el día de 28 de julio que será el día *Bla Gaz Roo* Día del fuego grande o del Anima en paz, ese día que debía ser *Kedó*, no lo

es porque cada inicio de año se resta un día a la serie de diez días,<sup>342</sup> por tal motivo ese día será *Ndan* y no *Kedó*; porque cada nueve meses se tiene que hacer el ajuste de días. Lo mismo sucedió el día 10 de noviembre, que también debía ser un día *Kedó* sin embargo se inició el año con el día *Ndan* confirmándose la serie de nueve días en cada inicio de año.”

Esquemáticamente esto se ve así:

Posición	Trecena I	Posición	Trecena XX
1	Ndan (1)	248	Ndozin (5)
2	Mše (2)	249	Ndoyet (6)
3	Mbaz (3)	250	Mbyedo (7)
4	Mdi (4)	251	Ndubdo (8)
5	Ndozin (5)	252	Kedo (9)
6	Ndoyet (6)	253	Ndan (1)
7	Mbyedo (7)	254	Mše (2)
8	Ndubdo (8)	255	Mbaz (3)

<sup>342</sup> Aquí es un error, debe ser serie de nueve días.

Posición	Trecena I	Posición	Trecena XX
9	Kedo (9)	256	Mdi (4)
10	Ndan (1)	257	Ndozin (5)
11	Mše (2)	258	Ndoyet (6)
12	Mbaz (3)	259	Mbyedo (7)
13	Mdi (4)	260	Ndubdo (8)

Tabla 9.9 La primera posición en Loxicha, según Mendoza Pérez

Según los especialistas rituales en San Agustín Loxicha la cuenta ritual siempre empieza con *Ndan*, porque se omite *Kedo*. Aunque los días asociados a *Kedó* y *Ndan* aparecen juntos en la primera posición del ciclo de 260, *Ndan* prevalece (Salminen, 2014: 7).

Concluyendo, podemos decir que hemos visto tres diferentes formas para ajustar los 261 nombres de los dioses con la cuenta de 260. Se combinan el noveno y primer dios de la secuencia fija en la primera posición, se combinan los primeros dos dioses de la secuencia en la primera posición, o simplemente se suprime el noveno dios de la última serie de nueve dioses.

Esta última solución también la encontramos en el *Cuaderno Perteneciente de los Siglos del Tiempo*, un manuscrito adivinatorio copiado

por Weitlaner, Brockington y DeCicco en San Agustín Loxicha (véase Apéndice 9.3). Cabe mencionar que allí los nueve nombres de los dioses cambian, aunque conservan la misma secuencia fija. En este cuaderno vemos, por primera vez, que algunos de los nombres en zapoteco están traducidos al español.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Medoguisimo	Medoguete	Grano	Autubido	Anquedo	siandó	Ministrador	Bas	Rayo
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Ndozin	Ndoyet	Mbeydo	Ndubdo	Kedo	Ndan	Mše	Mbaz	Mdi

Tabla 9.10 Traducciones de la serie de 9 dioses

En esta versión de la cuenta ritual la última posición del ciclo de 260 lleva el nombre de *Vas* (Mbaz) que ocupa la octava posición en la secuencia fija. Se optó por omitir el nombre del noveno dios, *Rayo* (Mdi), que no aparece. La primera posición empieza con *Medoguisimo*, nombre que corresponde al de *Ndozin*.

Dos de estas formas para lograr el ajuste entre 29 series de nombres de dioses (261 nombres) y el ciclo de 260 posiciones las encontramos representadas en manuscritos prehispánicos de contenido mántico que forman parte del llamado Grupo Borgia (Anders, Jansen y Reyes García, 1993). Allí la posición 260 lleva el nombre del octavo dios de la

secuencia fija, sin que quede claro qué pasa con el noveno dios (Códice Fejérvary-Mayer y Códice Cospí) (Loo, 1987: 62). Lo mismo ocurre en dos de las cuentas de San Agustín Loxicha.

En la página 20 del *Tonalámatl Aubin* (Aguilera, 1981), un códice de la época colonial temprana, en el último día de la cuenta aparece el octavo dios de la serie de nueve dioses, *Tepoyollotl*, mientras que en la parte posterior de su cabeza aparece *Tlaloc*, el noveno dios de la serie. Entonces, aquí optaron por combinar el octavo y noveno dios en la última posición del ciclo (el día “13 Flor”).

En el primer cuadro de la fila superior a la izquierda, están las representaciones del octavo y noveno dios de la secuencia fija ligados a la última posición del tonalpoalli (13 Flor) (Aguilera, 1981).

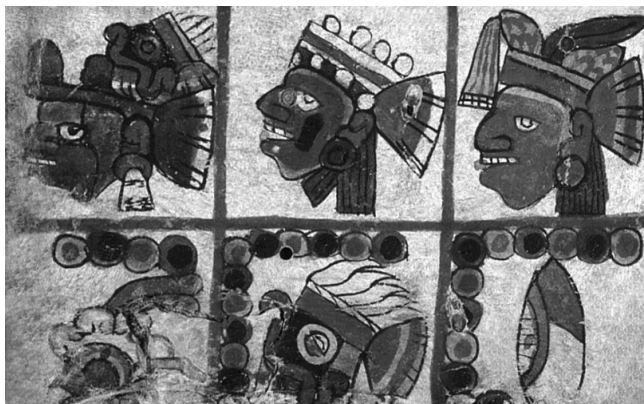


Figura 9.2 Detalle de la página 20 del Tonalámatl Aubin.

### ¿Los nueve Señores de la Noche?

En los estudios sobre la antigua cuenta ritual mesoamericana es común encontrar series de nueve deidades que acompañan a las 260 posiciones del ciclo ritual. En la literatura especializada este conjunto de nueve deidades se lo conoce como los *Señores de la Noche*. Hacen su aparición en varios manuscritos prehispánicos del llamado Grupo Borgia y en códices *nauas*, que datan tanto de la época prehispánica como de la colonial temprana.

El término “*Señores de la Noche*” se lo debemos al cura Jacinto de la Serna, quien en 1656 publicó su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, donde, después de haber explicado el funcionamiento de la cuenta ritual o *tonalpoalli* en *naua*, explica que:

A cada vno destes días, comenzando desde el primero, segun que comenzava la cuenta de ellos desde el primero davan vno de nueve acompañados, los quales decian, que gouernavan la noche, ó presidian en ella, sin tener mas duracion, que desde, que se ponía el Sol hasta que voluia á salir, y llamavan Señores, ó dueños de la noche. (Serna, 1953: 163 [Cap. 8, §4])

Ulrich Köhler (2000) ha investigado de nuevo el tema de los *Señores de la Noche* y ha podido comprobar que la idea que estas nueve deidades trabajaban solo de noche o gobernaban las noches es errónea.<sup>343</sup> La mejor prueba que los dioses de la serie de nueve acompañan siempre a días enteros la encontramos en diferentes códices prehispánicos y coloniales.

<sup>343</sup> A propósito de la serie de los llamados *Señores del Día*, en el mismo estudio Köhler llega a la conclusión que estos tampoco gobernaban un segmento *especifico* de los días sino días enteros.

Por ejemplo, en la página 14 del *Códice Borgia* (Anders, Jansen y Reyes García, 1993) encontramos la serie de nueve dioses y vemos como cada uno de estos acompaña a cada uno de los primeros nueve días.

Lo mismo podemos observar en el *Códice Tudela* (Batalla Rosado, 2002). Es interesante que este código colonial también nos proporciona los nombres nahuas de los nueve dioses. En los folios 98-v y 99-r encontramos las glosas de los nueve dioses: *xutecuitli/ taluizcalpan tecuitli/ piltzín tecuitli/ tzinteotl/ mictlan tecuitli/ chalchih cue/ tlazol teol/ tepel/ quiahthli*, y luego se repite otra vez.

Aunque existen variantes en cuanto a los nombres nahuas de estas nueve deidades, la serie más común es como sigue:

	Nombre nahua	Traducción
1	Xiuhtecuhtli	Señor del Fuego
2	Itztli	Cuchillo Divino
3	Piltzintecuhtli-Tonatiuh	Príncipe noble, dios del Sol
4	Cinteotl	Dios del Maíz
5	Mictlantecuhtli	Señor del Reino de los Muertos
6	Chalchiuhtlicue	Falda de Jade, diosa del Agua de ríos y lagunas
7	Tlazolteotl	Diosa del Tejer y de la Sexualidad
8	Tepeyolotl	Corazón de la Montaña
9	Tlaloc	El Terrestre, dios de la lluvia

Tabla 9.11 La serie de 9 deidades en el sistema mántico nahua

Llama la atención que, del total de nueve dioses, hay solo dos diosas: *Chalchiuhtlicue* y *Tlazolteotl* que ocupan la sexta y séptima posición respectivamente. Cada deidad tiene un aspecto bueno, malo o indiferente, lo cual influye en el carácter y destino del día a que está asociada. Lo mismo ocurre con los dioses que aparecen en la cuenta ritual de los Loxicha, aunque hoy día solo se distingue entre bueno y malo:

	Deidad	Aspecto (Weitlaner) 1958	Aspecto (Mendoza Pérez, 2009)	Serie de Nueve Deidades (nahua)	Aspecto
1.	<i>Ndozin</i>	Malo	Malo	<i>Xiuhtecuhtli</i>	Bueno
2.	<i>Ndoyet</i>	Malo	Malo	<i>Itztli</i>	Malo
3.	<i>Beydo</i>	Bueno	Bueno	<i>Piltzintecuhtli-Tonatiuh</i>	Bueno
4.	<i>Ndubdo</i>	Indiferente	Bueno	<i>Cinteotl</i>	Indiferente
5.	<i>Kedo</i>	Malo	Malo	<i>Mictlantecuhtli</i>	Malo
6.	<i>Ndan</i>	Bueno	Bueno	<i>Chalchiuhtlicue</i>	Indiferente
7.	<i>Mše</i>	Malo	Malo	<i>Tlazolteotl</i>	Malo
8.	<i>Mbaz</i>	Bueno	Bueno	<i>Tepeyolotl</i>	Bueno
9.	<i>Mdi</i>	Ambivalente	Bueno	<i>Tlaloc</i>	Indiferente

Tabla 9.12 Comparación de los aspectos de las series de 9 dioses en el sistema zapoteco y nahua.

Sabemos que entre los zapotecos de la Sierra Norte los dioses también eran considerados buenos o malos:

Ya que sabes leer, yo te daré un libro para que aprendas y sepas contar todos los signos y días del año que en él reconocerás todos los nombres de los dioses que gobiernan el año y sabrás qué dios es bueno y qué dios es malo. (AGI, México 882, f. 310v)

En el caso de la cuenta ritual de los Loxicha:

El día en que un niño nace es importante porque le puede determinar su destino o suerte. El niño que nace en *Mbaz* va a ser curandero o *mbwan* y puede pedir en un cerro diferentes productos de la tierra como maíz, calabazas, animales del monte, etc. Igual destino tendrá un niño que nace en *Mdi*. Antes de iniciarse tendrá que tener una revelación como sueño en el cual se le revela su futuro oficio. En San Agustín Loxicha se dice que el niño nacido en *Dubdo* tendrá muy buena suerte y hasta podrá hablar con las ánimas, pero si nace en un día *Mše*, entonces le irá mal. Si el niño nace en *Mbaz* o *Mdi* será un curandero (*mbwan*) (Fondo Weitlaner, Carpeta XXXIV-15)

A pesar de la distancia en el tiempo y tomando en cuenta que la información proviene de las culturas nahua y zapoteca, es sorprendente que cuatro nombres de los nueve dioses del manuscrito de San Antonio Huitepec coinciden con la serie nahua en cuanto al nombre, la posición que ocupan en la secuencia y el género. Un excelente ejemplo de la continuidad cultural en el ámbito de la cuenta ritual mesoamericana.

<i>Manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec</i>	<i>Nombre nahua</i>	<i>Traducción</i>
1.- Natoriño (Dios Trece)	Xiuhtecuhtli	Señor del Fuego
2.- Lguachoriñe (Significado desconocido)	Itztl	Cuchillo Divino
3.- Oguilo (Significado desconocido)	Piltzintecuhtli-Tonatiuh	Príncipe noble, dios del Sol
4.- Osucui (Dios del Maíz)	Cinteotl	Dios del Maíz
5.- Natobilia (Dios del Infierno)	Mictlantecuhtli	Señor del Reino de los Muertos
6.- Bichana (Diosa del Río o del Pescado o de las Preñadas y Paridas)	Chalchiuhtlicue	Falda de Jade, diosa del Agua de ríos y lagunas
7.- Bexu (Significado desconocido)	Tlazolteotl	Diosa del Tejer y de la Sexualidad
8.- Yuache (Significado desconocido)	Tepeyolotl	Corazón de la Montaña
9.- Yocio ( <i>Rayo, Dios de las Lluvias</i> )	Tlaloc	<i>El Terrestre, dios de la lluvia</i>

Tabla 9.13 Comparación de los nombres zapotecos y nahuas de la serie de 9 dioses.

Si luego comparamos los nombres zapotecos de los dioses que aparecen en el manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec con los nombres zapotecos que figuran en la cuenta ritual empleado en los



Loxicha, llama la atención que varios nombres coinciden (tomando en cuenta las diferencias en las variantes del zapoteco y diferencias ortográficas). También podemos comparar los nombres y dioses de ambos listados tomando en cuenta la descripción del ámbito de cada dios/a y sus atributos o funciones.

<i>Manuscrito adivinatorio de San Antonio Huitepec</i>	<i>Cuenta ritual de los Loxicha</i>
1.- Natorño (Dios Trece)	Ndozin (Dios Trece)
2.- Lguachoriñe (Significado desconocido)	Ndoyet (Dios de la Novena)
3.- Oguilo (Significado desconocido)	Mbeydo (Dios de la Abundancia)
4.- Osucui (Dios del Matz)	Dubdo (Dios del Matz)
5.- Natobilia (Dios del Infierno)	Kedo (Atado a ser maligno)
6.- Bichana (Diosa del Río o del Pescado o de las Preñadas y Paridas)	Ndan (Dios de los Antepasados)
7.- Bexu (Significado desconocido)	Mše (Dios del Aire Malo)
8.- Yuache (Significado desconocido)	Mbaz (Dios de la Tierra)
9.- Yocio (Rayo, Dios de las Lluvias)	Mdi (Rayo, Dios de las Lluvias)

Tabla 9.14 Comparación de los 9 dioses de Huitepec con los Loxicha

En la declaración de 1656, antes citada, del especialista ritual Diego Luis de San Miguel Sola, aparece un listado de trece dioses en el siguiente orden: 1) *Liraaquitzino* (Dios Trece), 2) *Licuicha Niyoa* (Dios de los Cazadores), 3) *Coqueela* (Dios de las Riquezas), 4) *Loçucui* (Diós del Maíz y de toda la comida), 5) *Leraa Huila* (Dios del Infierno), 6) *Nohuichana* (Diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas), 7) *Lexee* (Dios de los Brujos o de los ladrones), 8) *Nonachi* (Dios de las Enfermedades), *Loçio* (Dios de los Rayos), 10) *Xonatzi Huilia* (mujer del Demonio), 11) *Cosana* (Dios de sus Antepasados), 12) *Leraa Queche* (Dios de las Medicinas), y 13) *Liraa Cuee* (Dios de las Medicinas).

Esta información adicional nos permite proponer que *Oguilo* y *Coqueela* son los mismos dioses y que su equivalente en los Loxicha debe ser el de *Mbeydo* como *Dios de la Abundancia*.<sup>344</sup> En el caso de *Nonachi* y *Yuache* cabe mencionar que debe corresponder con *Mbaz*, el Dios de la Tierra, en cuyo día se pueden curar enfermedades como el espanto.<sup>345</sup> Aunque nos faltan algunos detalles para poder concluir que ambos lis-

<sup>344</sup> Es interesante mencionar que uno de los *letrados* o *maestros* identificados por Gonazalo de Balsalobre a mediados del siglo XVII era un Diego Baio [sic] procedente de San Cristóbal, doctrina de Lusicha [Loxicha] (Berlín, cap. 4, p. 134). Este dato comprueba que la cuenta ritual zapoteca también era conocida y empleada en la Sierra Sur.

<sup>345</sup> Además, es interesante comparar los nombres y funciones de los dioses zapotecos con los nueve dioses de la serie nahua. Por ejemplo, el octavo dios en la serie de nueve se llama *Tepeyolotl* (Corazón de la Montaña). En manuscritos pictóricos de las épocas prehispánica y colonial temprana aparece como jaguar. *Mbaz* (Dios de la Tierra) también se le describe como el “peligro más grande que devora, es como una fiera” ofreciendo un interesante paralelo con la forma en que presentan *Tepeyolotl* como jaguar.

tados coinciden totalmente, las coincidencias identificadas hasta ahora son muchas y convincentes. Y, muy importante, ambos listados contienen nombres de dioses zapotecos que figuran dentro de la misma unidad temática: la cuenta ritual de 260 posiciones.

### *La división de la cuenta ritual en períodos menores*

Como hemos visto, en la cuenta ritual las 260 posiciones están organizadas en períodos menores de 13 (treceñas) y 52. En total se trata entonces de veinte treceñas (20 x 13 = 260) y cinco períodos de 52 posiciones (= 260). Según la cuenta ritual de don Félix Ortiz, los nombres de las treceñas (en español mezclado con zapoteco) son:

- 1 *Seagón*
- 2 Lo dios
- 3 Siglo del infierno Blagas
- 4 Siglo de la tierra
- 5 *Siglo Venerozo Séa la hácha*
- 6 Siglo de lo dios
- 7 Siglo del infierno
- 8 Siglo de la tierra
- 9 *Siglo Día Venerozo yatido*
- 10 Siglo de los dios
- 11 Siglo del infierno
- 12 Siglo de la tierra
- 13 *Siglo Séa Guéi Benerozo*
- 14 Siglo de lo dios

- 15 Siglo del infierno
- 16 Siglo de la tierra
- 17 *Siglo Séa Velgay*
- 18 Siglo de lo dios
- 19 Siglo del infierno
- 20 Siglo de la tierra

El nombre de la primera treceña *Seagón* es a la vez el nombre del primer período de 52 días que incluye las treceñas llamadas *Lo dios*, *Siglo del infierno Blagas* y *Siglo de la tierra*. Esto se repite con la quinta treceña que se llama *Siglo Venerozo Séa la hácha* y otra vez se repiten los nombres de las tres siguientes treceñas: *Siglo de lo dios*, *Siglo del infierno* y *Siglo de la tierra*.

### *Los períodos Ze*

Existen en total cinco períodos *Ze* dentro de la cuenta ritual zapoteca. *Ze* es una treceña, aunque se le traduce también como “día.” *Ze* también da el nombre al período de 4 treceñas consecutivas. Según Juárez *et al.* (2013) *Ze* significa ciénaga, siglo de lluvia, dolatría o idolatría, idea de los ídolos, y que está relacionado con la humedad y el inicio de la temporada de la lluvia. La profesora Mendoza Pérez (2009: 88-91) llama a cada una de las veinte treceñas *Sée* (*Ze*) y los llama *días Sée*. Distingue entre los *Sée* básicos que se repiten cinco veces cada uno, hasta completar los 260 de la cuenta ritual:

Nombre zapoteco	Traducción
<i>Sée gon</i>	Sée de la bendición del agua y del mundo
<i>Sée Shgab Liu</i>	Sée de preocupación por la tierra
<i>Sée Blagaz Chen Gan</i>	Sée del infierno, del fuego o de las ánimas
<i>Sée Xhgab Ló Ndó</i>	Sée de Adoración a Dios

Luego dice que existen otros *Sée* menores que se derivan del primero y que son:

Nombre zapoteco	Traducción
<i>Sée Xhgab Lá Yál</i>	Preocupación por la milpa
<i>See Lax Gach</i>	Siclo [sic] del infierno
<i>Yá Te Dó</i>	Siclo de la envidia
<i>Xhgab Jua Li Ley</i>	Siclo de lo que se bendice
<i>Sée Goy</i>	Caer en la trampa

Otras fuentes describen los cinco períodos *Ze* así:

1. *Ze gon/ Seagón/ Sée de la bendición del agua y el mundo*  
*Ze* es un período muy anterior. Es el tiempo de un dios de ellos. *Gon* quiere decir un poco ofrenda (un día más grande). Trece días al corazón del nacimiento de agua o de la serpiente. Van a ofrendar en la ciénaga.

2. *Ze blazgac/ Sée Venerozo el hacha/ Sée del ritual en la ciénaga*  
*Ze* es un período muy anterior. *Blazgac* es siete, una fuerza. Es un día grande.

3. *Ze Yatetan/ Sée Veneroso yatido/ Sée de la envidia*  
*Ze* es un período muy anterior. *Yá* es árbol, *yate* un árbol más grande. *Tan* es madre. *Yatetan* quiere decir árbol madre muy grande.

4. *Ze we/ Sea Guei Benerozo/ Sée de la bendición*  
*Ze* es un período muy anterior. Tiempo de un dios de ellos (día grande). *We* quiere decir cuatro veces más (una fuerza).

5. *Ze blagay/ Sea Velgay/ Sée del ritual en la ciénaga*  
*Ze* es un período muy anterior. *Blagan* significa “entró ánima”, *ann* es ánima. Día menos grande.

Y luego existen tres períodos de trece días que se repiten cinco veces a lo largo de la cuenta ritual de 206:

*Sgablodios/ Siglo de lo dios:* Pensamiento enfrente de Dios, Enfrente a la cara/ojos de Dios, Dedicación a Dios, dedicado a oraciones. Trece días dicen al corazón de Dios.

*Sgabgabil/ Siglo del infierno:* Pensamiento de ánimas, el reino o lugar de las almas/ánimas, en el lugar último, en el lugar olvidado, trece días a las ánimas que ya murieron.

*Sgabluhy/ Siglo de la tierra:* Pensamiento al Rey de la Tierra, pensar/ creer en el mundo, trece días en que creen en el corazón del mundo.

Hay ceremonias y rituales que solo pueden llevarse a cabo en ciertos períodos *Ze* o treceñas específicas. Recordemos cómo Carrasco (1951) ya había señalado esto, diciendo que el período para llevar a la criatura a la ciénaga, y para bendecir la milpa, el rancho de ganado o la casa nueva es el período *Ze*. Por ejemplo, la bendición de la casa y de la milpa se puede hacer en uno de las doce posiciones del período *Ze gon* o *Ze we*, pero nunca la última posición (*widzin*, día trece).

Bendición de la casa. Al lado de la casa, hacia el Oriente entierran un pedazo de copal, igual como lo compraron. En el centro de la casa entierran la sangre de un guajolote tierno como un pollo. Antes de enterrarlo, lo matan. Toda esta ceremonia la conduce un especialista ritual. Primero hacen un agujero en el centro de la casa nueva y el especialista con un cuchillo corta el pescuezo del guajolote y deja caer la sangre en el agujero. El que mató el animal tiene que cortarlo en pedazos y la mujer de la casa lo cuece en seguida como caldo. Toda la familia, exceptuando los niños, participa en la comida. El agujero con la sangre se tapa con tierra. La ceremonia se lleva a cabo amaneciendo. (Copiado de las notas de campo de Robert J. Weitlaner)<sup>346</sup>

Caracterizan la ceremonia como un obsequio al Rayo [*Mdi*] y el copal es dedicado al “Administrador *Ze*”. Explican el sacrificio del guajolote como un preventivo en contra de un incendio que podría causar

el Rayo. El obsequio del copal es dirigido al Administrador para que no haiga accidentes. Siendo terminada la casa, se llama también la ceremonia la “inauguración” de la casa. Desde entonces la familia puede ocupar la habitación. Antes de la bendición no se permite ni hacer lumbre debajo del techo. Para la bendición de la milpa hay básicamente dos maneras para hacer la ceremonia:

En ambos casos se hace en el mes de julio o agosto, pero siempre en un período *Ze*. Antes de la ceremonia no se permite al dueño de la milpa vivir dentro de ella. Cuando el maíz de la milpa alcanza una altura de dos pies, entonces es el tiempo para la bendición. El dueño busca a un *mbwan* [especialista ritual] quien es casi siempre el mismo que bendijo la casa. El dueño ya guardó los cuatro días obligatorios de la novena. Salen ambos a las cinco o seis de la madrugada a la milpa y llevan un coconito chiquito y vivo. Este coconito está dedicado a *Mdi*. Llegados a la milpa, hacen un agujero en el centro de la milpa y entierran el guajolote vivo tomando cuidado de meter antes la cabeza del animal debajo o dentro de las alas. Al mismo tiempo suplican al Rayo (*Mdi*) que protege la milpa en contra de daños del viento. Terminando esto, matan el otro guajolote grande que habían traído y riegan también su sangre en el centro de la milpa. Llevan este guajolote a la casa donde el mismo *mbwan* tiene que cortarlo en pedazos y limpiarlos para que la mujer del dueño los cueza. Todos participan en la comida a excepción de los niños. Desde este día en adelante los dueños pueden comer toda clase de verduras como calabazas, ejotes, etc. y también pueden vivir en la milpa y encender lumbre.

<sup>346</sup> Copias de las notas de campo de Roberto J. Weitlaner que no he encontrado en los acervos del Fondo Weitlaner (Ciudad de México) me fueron proporcionadas muy amablemente por Donald L. Brockington† en 1988.

La segunda manera de hacer la bendición consiste en substituir copal por el guajolote chico. Entierran el copal, suplican al Rayo, matan un coconito grande, riegan la sangre en el centro para la tierra *Mbaz* y proceden después en la misma forma. (Copiado de las notas de campo de Robert J. Weitlaner).

Si comparamos los registros etnográficos de las trecenas, claramente encontramos que son los mismos:

<i>San Agustín Loxicha (1988)</i>		<i>Mendoza Pérez (2009)</i>	
	<i>Nombre</i>		<i>Traducción</i>
1	<i>Seagón</i>	<i>Sée Gon</i>	Sée de la bendición del agua y el mundo
2	Lo dios	Xhgab Lo Ndó	Sée de Dios
3	Siglo del infierno Blagas	Blagaz Xhgab Lá Yal	Sée de la preocupación por la milpa
4	Siglo de la tierra	Xhgab Liu	Sée de la tierra
5	<i>Siglo Venerozo Séa la hacha</i>	<i>Sée Lax Gach</i>	Sée del ritual en la ciénaga
6	Siglo de los dios	Güis Xhgab Lo Ndó	Sée de Dios
7	Siglo del infierno	Blagaz	Sée del fuego
8	Siglo de la tierra	Xhgab Liu	Sée de la tierra
9	<i>Siglo Día Venerozo yatido</i>	<i>Sée Ya Té Dó</i>	Sée de la envidia
10	Siglo de los dios	Sée Xhgab Ló Ndó	Sée de Dios

<i>San Agustín Loxicha (1988)</i>		<i>Mendoza Pérez (2009)</i>	
	<i>Nombre</i>		<i>Traducción</i>
11	Siglo del infierno	Sée Blagaz	Sée del fuego
12	Siglo de la tierra	Xhgab Liu	Sée de la tierra
13	<i>Siglo Séa guei Benerozo</i>	<i>Sée Juan Li Ley</i>	Sée de la bendición
14	Siglo de lo dios	Sée Xhgab Ló Ndó	Sée de Dios
15	Siglo del infierno	Sée Blagaz	Sée del fuego
16	Siglo de la tierra	Sée Xhgab Liu	Sée de la tierra
17	<i>Siglo Séa Velgay</i>	<i>See Goy</i>	Sée del ritual en la ciénaga
18	Siglo de lo dios	Sée Xhgab Lo Ndó	Sée de dios
19	Siglo del infierno	Sée Blagaz	Sée del fuego
20	Siglo de la tierra	Xhgab Liu	Seé de la tierra

Tabla 9.15 Los nombres (español y/o zapoteco) de las 20 trecenas de la cuenta ritual

Algunos de los nombres de las trecenas también los encontramos en los libros mánticos de la Sierra Norte que datan del principio del siglo XVIII.<sup>347</sup> Concretamente, se trata de términos equivalentes para *Siglo de los Dios*, *Siglo del Infierno* y *Siglo de la Tierra*. En varios libros mánticos

347 Para una descripción y análisis de los libros mánticos de la Sierra Norte véase la contribución de Oudijk en este volumen: *El piyé de la Sierra Zapoteca*.



encontramos los siguientes nombres zapotecos que acompañan cada una de las veinte trecenas:

- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| 1. Yoho lleoo           | 11. Yoho leo            |
| 2. Yoho heba            | 12. <i>Yoho gabila</i>  |
| 3. Yoho lao             | 13. Yoho leo            |
| 4. <i>Yoho gabila</i> 1 | 4. Yoho eba             |
| 5. Yoho leo             | 15. Yoho leo            |
| 6. Yoho ebaa            | 16. <i>Yoho gabila</i>  |
| 7. Yoho eba             | 17. Yoho leo            |
| 8. <i>Yoho gabilla</i>  | 18. Yoho eba            |
| 9. Yoho leo             | 19. Yoho leo            |
| 10. Yoho eba            | 20. <i>Yoho gabilla</i> |

No es difícil reconocer el término *gabila* o *gabilla* que en la cuenta ritual de los Loxicha todavía aparece como *gabil*, y significa Infierno o Inframundo. En vez del término *sgab* (pensamiento, preocupación o dedicación) aparece aquí el término *yoho* que quiere decir “casa”. Efectivamente, arriba de cada trecena aparece el dibujo burdo de una casa con techo y puerta, lo cual apoya la traducción de *yoho* como casa.

Los otros tres términos zapotecos (con algunas variantes ortográficas que se encuentran en otros libros adivinatorios) son:

- |                                |                      |        |
|--------------------------------|----------------------|--------|
| 1. Lleoo/ leo                  | <i>leo/layoo</i>     | Tierra |
| 2. Heba/ eba                   | <i>aquebaa/yebaa</i> | Cielo  |
| 3. Lao/leo                     | <i>layoo/ leo</i>    | Tierra |
| 4. Gabilagabila/ <i>cabila</i> | Infierno/inframundo  |        |

<i>San Agustín Loxicha</i>	<i>Sierra Norte</i>	<i>San Antonio Huitepec</i>	<i>Traducción</i>
1. [Diferentes nombres]	1. leo	1. ricauto	1. Tierra
2. <i>Siglo de lo dios</i>	2. <i>quebaa</i>	2. <i>yacabe</i>	2. <i>Cielo</i>
3. <i>Siglo del infierno</i>	4. <i>gabilla</i>	3. <i>gabilia</i>	3. <i>Infierno</i>
4. <i>Siglo de la tierra</i>	3. <i>leo</i>	4. <i>yalleo</i>	4. <i>Tierra</i>

Hay una pequeña diferencia en cuanto a la secuencia de los cuatro términos. Mientras que en la cuenta ritual de los Loxicha el *Siglo del Infierno* ocupa la tercera posición, en los libros mánticos de la Sierra Norte este término ocupa la cuarta posición.<sup>348</sup>

La asociación entre trecenas y estos términos es muy antigua, porque ya la encontramos en el *Código Telleriano-Remensis*, un manuscrito de

<sup>348</sup> Según Oudijk (véase su capítulo sobre los libros mánticos de la Sierra Norte en este volumen, comunicación personal, 2017) lo que ocurre es que en las cuentas modernas zapotecas la secuencia no parece seguir un orden lógico. En los Loxicha, *Siglo Lodios* obviamente corresponde al Cielo, pero de allí saltan al Infierno [inframundo] seguido por la Tierra. En el libro adivinatorio de Huitepec, las asociaciones son con cada día y no con las trecenas, lo que significa un cambio radical si lo comparamos los manuscritos mánticos de la Sierra Norte y la cuenta ritual de los Loxicha. Otro asunto es que, el orden de estos términos en el manuscrito de Huitepec está sin ninguna lógica aparente, ni secuencia fija. En la Sierra Norte es totalmente lógico y regular, mientras que en las cuentas rituales modernas no se observa la misma lógica (Huitepec y Loxicha), ni la regularidad (Huitepec). Entonces, podría ser que las cuentas rituales modernas han cambiado su orden desde la época colonial cuando parecían a lo que podemos observar en los libros mánticos de la Sierra Norte, o se trata de algo diferente.

la tradición nahua que data de la época colonial temprana (Quiñones Keber, 1995). Este códice es de mucha importancia, porque contiene la cuenta ritual nahua con sus divisiones en trecenas. En casi todas las páginas se encuentran comentarios en forma de glosas escritas en náhuatl y español por varios comentaristas.

En los folios 10v y 11r encontramos la cuarta trecena que corresponde a las posiciones que van desde “1 Flor” hasta “13 Hierba”. La trecena está dividida en dos períodos menores de cinco y ocho posiciones. Las primeras cinco posiciones están bajo la influencia de un dios patrono que, según la glosa en náhuatl, se llama *Gueguecoyotl* [Huehuecoyotl], mientras que las últimos ocho posiciones de la trecena están bajo la influencia o protección de una diosa que, según la glosa, se llama *Ixnexli* [también conocida como Xochiquetzal].

En la parte superior de ambas hojas vemos la representación de las posiciones de la cuenta con los glifos y sus numerales. Cada posición va acompañada por una de nueve diferentes deidades. Finalmente, arriba de cada cuadrete encontramos las tres letras “i”, “m” y “b”, que son las letras iniciales de de las palabras: i[ndiferente], m[alo] y b[ueno]. Con estos términos se caracteriza la influencia de cada deidad. Entonces, en el folio 10v aparecen las primeras cinco posiciones de la cuarta trecena de la cuenta ritual (“1 Flor” – “2 Lagarto” – “3 Viento” – “4 Casa” – “5 Lagartija”). Cada posición va acompañada por una deidad cuyo carácter o influencia sobre esa posición se caracteriza como

indiferente [neutral], bueno o malo. El mismo esquema sigue en la siguiente página.

Ahora que hemos visto cómo está estructurada la cuenta ritual en el *Códice Telleriano-Remensis*, es más fácil entender el resto de las trecenas que también contienen información relevante para la cuenta ritual zapoteca.

Trecena	Posiciones	Término	Término cuenta Loxicha
I	1 - 13	[folio perdido] <sup>349</sup>	[diferente término]
II	14- 26	Tierra	Dios
III	27 - 39	Cielo	Infierno
IV	40 - 52	Ynfierno	Tierra
V	53- 65	Cielo	[diferente término]
VI	66 - 78	Tierra	Dios
VII	79 - 91	[no registrado]	Infierno
VIII	92 - 104	[no registrado]	Tierra
IX	105 - 117	[no registrado]	[diferente término]
X	118 - 130	[no registrado]	Dios

Tabla 9.16 Aspectos de las trecenas

<sup>349</sup> Sin embargo, en el folio 13v del Códice Vaticano A, que es una copia del Códice Telleriano-Remensis, encontramos que la primera trecena va acompañada por el término “Cielo” (Anders y Jansen, 1996).



Figura 9.3 Folios 10v y 11 r del Códice Telleriano-Remensis.

Aunque los términos en el Códice Telleriano-Remensis no siguen el mismo orden que los de la cuenta de Loxicha, los tres términos como tal si coinciden. El único ajuste necesario es que debemos considerar que los términos *Cielo* y *Dios* refieren al mismo ámbito divino o celestial. Desafortunadamente, en el códice los términos solo aparecen hasta la sexta trecena, mientras que el primero solo sobrevive en la copia que se hizo de este códice fragmentario. Es importante men-

cionar que uno de los comentaristas del Códice Telleriano-Remensis fue fray Pedro de los Ríos de la Orden de Predicadores, quien, según los comentarios, debe haber pasado un tiempo en la región zapoteca del actual estado de Oaxaca, concretamente en las comunidades de Coatlán y Tetiquipaque (Anders y Jansen, 1996: 23-29). Esta y otras observaciones hechas por fray Pedro de los Ríos relativas a las regiones mixteca y zapoteca, hacen sospechar que pudiera ser que los tres términos –Cielo, Tierra e Infierno- fueron vistos por él o por uno de los otros comentaristas del códice en algún libro mántico zapoteco y fueron copiados a la cuenta ritual nahua que aparece en el Códice Telleriano-Remensis. El estado fragmentario y algo confuso de este códice explica, tal vez, por qué la secuencia de los tres términos no coincide con los de las diferentes versiones de la cuenta ritual zapoteca. Alternativamente, podría tratarse de otra variante regional. Sin embargo, queda comprobado que la relación entre trecenas de la cuenta ritual zapoteca y diferentes términos asociados (por lo menos cuatro) es un rasgo de la cuenta ritual mesoamericana, desde por lo menos la época colonial temprana.

### *La direccionalidad de las trecenas en la cuenta ritual zapoteca*

En los manuscritos pictóricos de las épocas prehispánica y colonial temprana, es común encontrar que las trecenas están distribuidas en el espacio de acuerdo a los cuatro puntos cardinales y los cuadrantes resultantes (Oriente, Norte, Oeste y Sur) que así muestran la relación

de tiempo y espacio. El mismo principio lo encontramos en la cuenta ritual zapoteca de los Loxicha.

Sin embargo, es importante mencionar que dichas referencias direccionales parecen ser de carácter mántico y por consiguiente refieren a conceptos asociados con cada uno de los cuadrantes cosmogónicos, y no a los cuatro puntos cardinales como tal. Por otro lado, en mi opinión estos conceptos (direccionalidad de las trecenas y las asociaciones mánticas correspondientes) no son necesariamente mutuamente excluyentes.<sup>350</sup> No es casualidad, por ejemplo, que en la página 21 de un libro adivinatorio de la región de los Loxicha, intitulado *Calendario perteneciente de los siglos del tiempo*, aparecen además del dibujo del sol no sólo los cuatro puntos cardinales, sino también los puntos cardinales secundarios o colaterales: Noreste, Sureste, Suroeste y Norte (Noroeste) (véase Apéndice 9.3). Este dato es interesante, porque refuerza la idea de que la cuenta ritual zapoteca, o partes de ella, están relacionadas con los puntos cardinales. Según Mendoza Pérez (2009: 88):

*“El año ritual tiene un total de 20 ciclos Sée. Los ciclos Sée representan a los cuatro puntos cardinales que existen en la tierra, que son los puntos del ciclo de la vida, dentro de la cultura indígena.”*

<sup>350</sup> Véase también la discusión en Jansen y Pérez Jiménez, 2017: 117.

Este:	Nacimiento	Sée Gon
Norte:	Dificultades familiares	Sée Xhgab Ló Ndó
Oeste:	Muerte	Sée Shgab Blagaz Chen Gan
Sur:	Dificultades de la tierra	Sée Shgab Liu

Reconocemos los términos *Seagón* [Sée Gon], Sée Xhgab Ló Ndó [Lo dios], *Sée Shgab Blagaz Chen Gan* [Siglo del infierno Blagas] y *Sée Shgab Liu* [Siglo de la tierra]. En otras palabras, cada trecena de la cuenta ritual está asociada con uno de los cuatro puntos cardinales y conceptos asociados:

1	<i>Seagón</i>	Este	Ciénaga
2	Lo dios	Norte	Dios
3	Siglo del infierno Blagas	Oeste	Infierno
4	Siglo de la tierra	Sur	Tierra
5	Siglo <i>Venerozo Séa la hácha</i>	Este	Ciénaga
6	Siglo de los dios	Norte	Dios
7	Siglo del infierno	Oeste	Infierno
8	Siglo de la tierra	Sur	Tierra
9	Siglo <i>Día Venerozo yatido</i>	Este	Ciénaga

10	Siglo de los dios	Norte	Dios
11	Siglo del infierno	Oeste	Infierno
12	Siglo de la tierra	Sur	Tierra
13	Siglo <i>Séa Gueí Benerozo</i>	Este	Ciénaga
14	Siglo de lo dios	Norte	Dios
15	Siglo del infierno	Oeste	Infierno
16	Siglo de la tierra	Sur	Tierra
17	Siglo <i>Séa Velgay</i>	Este	Ciénaga
18	Siglo de los dios	Norte	Dios
19	Siglo del infierno	Oeste	Infierno
20	Siglo de la tierra	Sur	Tierra

Esta asociación entre las veinte trecenas con uno de los cuatro puntos cardinales lo encontramos también en los manuscritos del llamado Grupo Borgia, aunque no coinciden con la cuenta de Loxicha, por la ubicación del Inframundo en el Sur y en el Oeste, respectivamente (Loo, 1987; Anders, Jansen y Loo, 1994).

### *Conclusiones y consideraciones finales*

Los estudios de Pedro Carrasco (1951), Roberto J. Weitlaner, Donald Brockington y Gabriel DeCicco (1958, 1962) marcaron un mo-

mento crucial en los estudios de la cuenta ritual zapoteca, porque se dio a conocer y se logró documentar el uso continuo de una cuenta ritual entre los zapotecos de la Sierra Sur. Desafortunadamente, la peculiaridad de esta cuenta en que solo aparecen series de nombres de nueve deidades y no los 260 nombres distintos de las posiciones (20 x 13) confundió a los investigadores. Hasta el insigne investigador Alfonso Caso estaba perplejo (1967):

¿Se trata de un *tonalpoualli* degenerado que se conserva en parte, por los brujos de la Sierra o de un calendario anterior y del que éste haya tomado algunas de sus combinaciones?

Durante bastante tiempo nuestro entendimiento acerca de la estructura y forma de la cuenta ritual zapoteca estuvo obstaculizado porque las fuentes eran bastante limitadas. Gracias a la documentación de nuevos materiales adivinatorios, como los manuscritos de San Antonio Huitepec y San Miguel Mixtepec, y sobre todo el uso continuo de la cuenta ritual en la región de los Loxicha en la Sierra Sur del actual estado de Oaxaca, el panorama ha cambiado drásticamente. El manuscrito de San Antonio Huitepec es un documento clave para entender la cuenta ritual zapoteca, porque ahí aparece por primera vez en un sólo manuscrito los diferentes componentes de la cuenta ritual: nombres de las posiciones, trecenas, series de nueve deidades y cuatro términos asociados a los cuatro puntos cardinales, los tres niveles cósmicos y el movimiento entre ellos. Referido manuscrito es



así el enlace perdido para poder entender la conexión entre la cuenta ritual zapoteca del siglo XVI (considerado como el modelo clásico) y la cuenta ritual moderna en uso en la región de los Loxicha.

Como hemos visto, el uso continuo de la cuenta ritual de 260 posiciones hoy día en varias comunidades zapotecas forma parte de una tradición viva que posee profundas raíces históricas. El renovado interés en esta cuenta ritual y la participación en su investigación por parte de investigadores zapotecos nos permite analizar mejor la cuenta ritual en sus diferentes manifestaciones.

No siempre se tenía una opinión favorable sobre la posibilidad de que la cuenta ritual zapoteca pudiera sobrevivir los vaivenes del tiempo:

“De igual modo, no existe en estos pueblos, en la actualidad, el más leve recuerdo de ese calendario religioso, que sin duda tuvo que haber sido el blanco de la campaña anti-idolátrica, que implacable, sostuvieron los Padres de la Iglesia para combatir la cultura de la gentilidad, las viejas costumbres y supersticiones aborígenes, para sustituirlas con el nuevo fanatismo que profesaban (Cruz, 1935).”

Por suerte estaba equivocado.

## APÉNDICE 9.1

### La cuenta ritual de San Agustín Loxicha (según Weitlaner, 1958)

<i>I</i>	<i>Ze Gon</i>	<i>Sgablodios</i>	<i>Sgabgabil</i>	<i>Sgablyu</i>			
1	Mdi ndozin	13	Mbas Widzin	1	Mdi	13	Mše Widzin
2	Ndo'yet	12	Mše	2	Ndozin	12	Ndan
3	Beydo	11	Ndan	3	Ndo'yet	11	Kedo
4	Dubdo	10	Kedo	4	Beydo	10	Dubdo
5	Kedo	9	Dubdo	5	Dubdo	9	Beydo
6	Ndan	8	Beydo	6	Kedo	8	Ndo'yet
7	mše	7	Ndo'yet	7	Ndan	7	Ndozin
8	Mbas	6	Ndozin	8	mše	6	Mdi
9	Mdi	5	Mdi	9	Mbas	5	Mbas
10	Ndozin	4	Mbas	10	Mdi	4	Mše
11	Ndo'yet	3	Mše	11	Ndozin	3	Ndan
12	Beydo	2	Ndan	12	Ndo'yet	2	Kedo
13	Dubdo Widzin	1	Kedo	13	Beydo Widzin	1	Dubdo

<i>li</i>	<i>Ze Blazgac</i>		<i>Sgablodios</i>		<i>Sgabgabil</i>		<i>Sgablyu</i>
1	Mbas	13	Ndan Widzin	1	Mše	13	Kedo Widzin
2	Mdi	12	Kedo	2	Mbas	12	Dubdo
3	Ndozin	11	Dubdo	3	Mdi	11	Beydo
4	Ndo'yet	10	Beydo	4	Ndozin	10	Ndo'yet
5	Bey'do	9	Ndo'yet	5	Ndo'yet	9	Ndozin
6	Dubdo	8	Ndozin	6	Bey'do	8	Mdi
7	Kedo	7	Mdi	7	Dubdo	7	Mbas
8	Ndan	6	Mbas	8	Kedo	6	Mše
9	Mše	5	Mše	9	Ndan	5	Ndan
10	Mbas	4	Ndan	10	Mše	4	Kedo
11	Mdi	3	Kedo	11	Mbas	3	Dubdo
12	Ndozin	2	Dubdo	12	Mdi	2	Beydo
13	Ndo'yet Widzin	1	Beydo	13	Ndozin Widzin	1	Ndo'yet

<i>lii</i>	<i>Ze Yatetan</i>		<i>Sgablodios</i>		<i>Sgabgabil</i>		<i>Sgablyu</i>
	Ndan	13	Dubdo Widzin	1	Kedo	13	Beydo Widzin
2	Mše	12	Beydo	2	Ndan	12	Ndo'yet
3	Mbas	11	Ndo'yet	3	Mše	11	Ndozin
4	Mdi	10	Ndozin	4	Mbas	10	Mdi
5	Ndozin	9	Mdi	5	Mdi	9	Mbas
6	Ndo'yet	8	Mbas	6	Ndozin	8	Mše
7	Beydo	7	Mše	7	Ndo'yet	7	Ndan
8	Dubdo	6	Ndan	8	Beydo	6	Kedo
9	Kedo	5	Kedo	9	Dubdo	5	Dubdo
10	Ndan	4	Dubdo	10	Kedo	4	Beydo
11	Mše	3	Beydo	11	Ndan	3	Ndo'yet
12	Mbas	2	Ndo'yet	12	Mše	2	Ndozin
13	Mdi Widzin	1	Ndozin	13	Mbas Widzin	1	Mdi

<i>Iv</i>	<i>Ze We</i>	<i>Sgablodios</i>	<i>Sgabgabil</i>	<i>Sgablyu</i>	
1	Dubdo	13	Ndo'yet Widzin	13	Ndozin Widzin
2	Kedo	12	Ndozin	12	Mdi
3	Ndan	11	Mdi	11	Mbas
4	Mše	10	Mbas	10	Mše
5	Mbas	9	Mše	9	Ndan
6	Mdi	8	Ndan	8	Kedo
7	Ndozin	7	Kedo	7	Dubdo
8	Ndo'yet	6	Dubdo	6	Beydo
9	Beydo	5	Beydo	5	Ndo'yet
10	Dubdo	4	Ndo'yet	4	Ndozin
11	Kedo	3	Ndozin	3	Mdi
12	Ndan	2	Mdi	2	Mbas
13	Mše Widzin	1	Mbas	13	Ndan Widzin

<i>V</i>	<i>Ze Blagay</i>	<i>Sgablodios</i>	<i>Sgabgabil</i>	<i>Sgablyu</i>	
1	Ndo'yet	13	Mdi Widzin	13	Mbas Widzin
2	Beydo	12	Mbas	12	Mše
3	Dubdo	11	Mše	11	Ndan
4	Kedo	10	Ndan	10	Kedo
5	Ndan	9	Kedo	9	Dubdo
6	Mše	8	Dubdo	8	Beydo
7	Mbas	7	Beydo	7	Ndo'yet
8	Mdi	6	Ndo'yet	6	Ndozin
9	Ndozin	5	Ndozin	5	Mdi
10	Ndo'yet	4	Mdi	4	Mbas
11	Beydo	3	Mbas	3	Mše
12	Dubdo	2	Mše	2	Ndan
13	Kedo Widzin	1	Ndan	13	Dubdo Widzin

## APÉNDICE 9.2

### Los nombres de las posiciones según la cuenta ritual en los Loxicha y las actividades propicias para los días asociados

	<i>Nombre</i>	<i>Actividades / propiedades / características del día</i>	<i>Pronósticos para recién nacidos</i>
1.	<i>Ndan</i>	En este día se pedía larga vida y salud, rezar por el alma de las ánimas, pedir por los bienes, pedir logro en el estudio y en el cultivo, pedir inteligencia, para encontrar esposa para pedir hijos (para parejas estériles).	Tendrá suerte para bañar y puede hablar con las ánimas.
2.	<i>Mše</i>	Ofrecer pago a un alma que murió de muerte trágica (se hace con copal o rezo), se reza a las almas de personas que murieron de muerte trágica para no sufrir lo mismo que sufrieron.	Saldrá mal.
3.	<i>Mbaz</i>	Se le entrega a la tierra, una ofrenda con copal y siete ceras por los beneficios recibidos. En este día se realiza la curación del espanto. Se hace pago a la tierra, se ofrece la cera de piedra.	Va ser curandero y puede pedir en un cerro productos de la tierra como calabazas, animales del monte etc. Va a ser un <i>bwgan</i> .
4.	<i>Mdi</i>	En este día se le dan gracias al rayo por las cosechas buenas de lo contrario las cosechas se echarán a perder. Pedir lluvia, agua, bondad. No se puede pedir maldad al rayo porque si se pide maldad eso recae en uno.	Saldrá igual como en <i>Mbaz</i>



5.	<i>Ndozin</i>	En este día se practica la maldad en contra de alguien. En este día no se debe salir, no pedir esposa. Si este día se pensaba iniciar una casa, recibir el servicio, mejor no hacerlo. En este día las personas (nuestros enemigos) piden que no tengamos éxito, nos ponen obstáculos, por eso no terminamos nuestros trabajos,	Pasa razón a <i>Mdi</i> y <i>Mbaz</i> . Va se gente buena (¿pero se supone que es malo?)
6.	<i>Ndoyet</i>	El <i>mgwan</i> [especialista ritual] recomienda hacer novenas de cuatro, siete y nueve días, según sean las culpas. Este día no se puede ir a la ciénaga. En este día se debe empezar un novenario. Pedir los bienes. Un niño nacido en este día hará buenas cosas (será productivo).	Va a ser hombre malo y pobre que no sabe trabajar. Además, será tonto para la novena.
7.	<i>Mbeydo</i>	Se pide prosperidad, trabajo, bienestar, salud, dinero o hijos. Se debe visualizar en cómo obtener dinero. Pedir riqueza, pedir para salir adelante, pedir que tengamos vacas, pedir perdón en algo que fallamos.	
8.	<i>Dubdo</i>	Este día se sacrifica en la ciénaga el coconito. Su sangre se riega en la milpa para que la cosecha sea buena. También se pide perdón por los pecados cometidos y también se pide una larga vida. Pedir la satisfacción del cuerpo. Si uno falló a su santo alimento, en este día se debe de pedir perdón porque si no se hace se recibirá un castigo.	Va a tener bueno en las siembras.
9.	<i>Kedo</i>	Se le pide al ser maligno que suelte al que está amarrado o al que fueron a entregar al panteón por medio de ritual. También se pide castigo para el que hace el mal. Dependiendo de la falta que hayamos cometido, se debe de pedir perdón. Si alguien nos acusa falsamente de algo que no hicimos, en este día se puede hablar y decir que no los hicimos.	Será hombre muy bravo y de poca paciencia.

Fuentes: Notas de campo Roberto J. Weitlaner, Mendoza Pérez (2009) y Juárez *et al* (2013).

## APÉNDICE 9.3

### Cuaderno adivinatorio del señor Eduardo Ambrosio, San Agustín Loxicha (1956)

(FONDO WEITLANER, CARPETAS XXXIV-1. DOC. 1 Y XXIV-4 DOC. 1)

Durante las investigaciones en la región de los Loxicha se compró un libro adivinatorio al señor Eduardo Ambrosio el cual lleva como título: *Calendario perteneciente de los siglos del tiempo*. Desconocemos el paradero actual de dicho libro. Lo más probable es que se extravió, porque, aunque sí se menciona en el inventario de los papeles de Weitlaner (Parceró, Anzures y Molinari, 1998), no lo encontré durante mi visita a dicho archivo en la ciudad de México.<sup>351</sup> Aparentemente las transcripciones de dicha cuenta ritual llevadas a cabo por Weitlaner son los únicos registros que nos quedan de dicho manuscrito. Contamos con una transcripción hecha a mano (borrador, carpeta XXXIV-4. Doc. 1) y una versión posterior escrita a máquina (carpeta XXXIV-1. Doc. 1). Además, hay notas que incluyen una traducción provisional de los nombres que aparecen en dicho librito. Sabemos que el manuscrito tenía en total 23 páginas, aunque la página 22 quedó en blanco.

Nuevamente vemos como en este cuaderno cada página del manuscrito representa un una trecena. Con excepción de la primera trecena, las demás llevan un título compuesto de términos en español y/o zapoteco.

---

<sup>351</sup> Fondo Weitlaner, Carpeta XXI-4. Calendario Zapoteco.

Página 1	[sin nombre]	Página 11	Del infierno
Página 2	Siglos de Dios	Página 12	De la tierra
Página 3	Siglos del infierno	Página 13	Siglos veneroso Sé guei
Página 4	Siglos de la Tierra	Página 14	De Dios
Página 5	Siglos verenos Blasgacha	Página 15	Del infierno
Página 6	Siglos de Dios	Página 16	De la tierra
Página 7	Del infierno	Página 17	Biel Gay
Página 8	De la tierra	Página 18	De Dios
Página 9	Benerosa yaté	Página 19	Del infierno
Página 10	De Dios	Página 20	De la tierra

Cuatro trecenas juntas forman un período mayor de 52 posiciones. La cuenta ritual de 260 entonces se divide en cinco de tales períodos (5 x 52= 260 posiciones). Sabemos que cada período de 52 posiciones toma el nombre de la primera trecena con que empieza. En este cuaderno la primera trecena no lleva nombre, la segunda se llama *Siglos verenos Blasgacha*, la tercera *Benerosa yaté*, la cuarta *Siglos Veneroso Sé guei* y la quinta y última *Biel Gay*. Estos nombres coinciden con los nombres que aparecen en el manuscrito de don Félix Ortiz:

Período I	[sin nombre]	Seagón
Período II	Siglos verenos Blasgache	Siglo Venerozo Séa la hácha
Período III	Benerosa Yaté	Siglo Día Venerozo yatido
Período IV	Siglos veneroso Sé guei	Siglo Séa Gueí Benerozo
Período V	Biel Gay	Siglo Séa Velgay

Los nombres de las demás trecenas aparecen en español:

Nombre españolq	Nombre zapoteco
1. Siglos de Dios	Sgablodios
2. De la tierra	Sgablyu
3. Siglos del infierno	Sgabgabil <sup>352</sup>

*Sgab* quiere decir pensamiento, meditación o dedicación y *lo* significa “en”, o sea *Sgablodios* se traduce como “Pensamiento en Dios”. *Sgablyu* es “Pensamiento en la Tierra”, y *Sgabgabil* “Pensamiento en el Infierno”. Lo anterior implica que los títulos de las trecenas nos comunican que las siguientes 13 posiciones, están dedicadas a Dios, las siguientes 13 a la Tierra y las últimas 13 al Infierno.

Algunos de los nombres de las posiciones que aparecen en este cuaderno varían un poco, en comparación con los nueve nombres zapote-

<sup>352</sup> En su interesante estudio sobre la antigua religión zapoteca, Lind (2015: 248) se equivoca cuando traduce *sgab* con *casa*. Luego (Ibid.: 287) dice que probablemente *sgab* quiere decir siglo lo cual tampoco es válido.

cos que encontramos en otras versiones de la cuenta. Pero, gracias a la explicación que dió el señor Catarino García al equipo de investigadores liderado por Weitlaner, sabemos que *Medoguisimo* es igual a *Mdozin*, *Medoquete* a *Mdoyet*, *Grano* a *Dubdo* (?), *Autobido* a *Byedo* (?), *Auquedo* a *Kedó*, *Dan* a *Mdan*, *Ministrador* a *Mbaz* y *Rayo* a *Mdi*. Es interesante observar que en esta cuenta hay tres dioses que aparecen con su nombre español: *Grano*, *Ministrador* y *Rayo*. Luego contamos con una explicación de cada uno de los nombres de los dioses o sus equivalentes:

- |                       |                       |                       |                   |
|-----------------------|-----------------------|-----------------------|-------------------|
| 1. <i>Grano</i>       | Dubdo?                | 6. <i>Rayo</i>        | Mdi?              |
| 2. <i>Autubido</i>    | Siembra               | 7. <i>Medoguisimo</i> | Dios Santísimo    |
| 3. <i>Auquedo</i>     | Kedu?—justicia        | 8. <i>Medoquete</i>   | Sacerdote         |
| 4. <i>Ministrador</i> | Sirviente             | 9. <i>Dan</i>         | Rey de los Cielos |
| 5. <i>Bas</i>         | Servidor de la tierra |                       |                   |

La secuencia de las series de nueve nombres es fija. La cuenta ritual registrada en este cuaderno empieza con *Medoguisimo*, o *Mdozin*, y termina con *Vas*, o *Mbaz*. Es decir, no sabemos qué pasó con el día sobrante, en esta secuencia, el día *Rayo* o *Mdi*. Otras versiones que hemos visto de la cuenta ritual empiezan en *Mdi Ndozin*, con que las 29 series de 9 nombres de dioses se ajustan a las 260 posiciones.

A partir de la página 9 del cuaderno vemos que además de los nombres de las posiciones, aparece una columna que contiene los números de 1 a 13. A partir de la página 10 se le junta una columna con los símbolos o signos 0 y #. No sabemos qué función cumplen aquí, aunque

sospecho que podrían decir algo sobre el carácter de la opción. Sin embargo, no siempre los mismos símbolos acompañan a los mismos nombres de los días o a los mismos números.

Esto queda comprobado si comparamos, por ejemplo, las secuencias de los nombres, números y símbolos que aparecen en las treceenas X y XI del cuaderno:

Página 10			Página 10		
1	O	Medoguisimo	1	#	Auquedo
2	O	Medoquete	2	#	Siandó
3	O	Grano	3	#	Ministrador
4	#	Autobido	4	O	Bas
5	#	Aunquedo	5	O	Rayo
6	#	Siandó	6	#	Medoguisimo
7	O	Ministrador	7	#	Medoquete
8	O	Bas	8	O	Grano
9	O	Rayo	9	O	Autubido
10	#	Medoguisimo	10	O	Auquedo
11	#	Medoquete	11	#	Siandó
12	O	Grano	12	#	Ministrador
13	O	autobido	13	O	Bas

A partir de la página 14, que contiene la trecena XIV (De Dios), aparece una serie de letras en mayúscula que consiste en total de siete caracteres: L, M, M, J, V, S, D. En el contexto en que encontramos las letras, no es difícil saber que cada letra debe corresponder a la letra inicial del nombre del día de la semana. Entonces la letra L corresponde al día lunes y así sucesivamente hasta terminar con la letra D, o domingo. Y luego la serie empieza de nuevo con la letra L del día lunes.

La cuenta ritual de 260 posiciones en este cuaderno termina con la vigésima trecena llamada *De la tierra*.

En las páginas 21 y 23 aparecen dibujos o pinturas. En la página 21 se trata de la pintura del sol y de los puntos cardinales: Norte, Sur, Oeste y al Este. Aquí también aparecen puntos cardinales secundarios o colaterales: Noreste, Sureste, Suroeste y Norte (Noroeste). Este dato es interesante, porque refuerza la idea de que la cuenta ritual zapoteca, o partes de ella, tiene asociaciones relacionadas con los puntos cardinales. Finalmente, en la página 23 aparece el dibujo de un motivo vegetal, según Weitlaner un árbol.

### *Cuaderno perteneciente de los siglos del tiempo*

#### **Pg. 1.**

Medoguisimo

Medoquete

Grano

Antovido

Anquedo

Siandó

Ministrador

Vas

Rayo

Medoquisimo

Medoquete

Grano

Antovido

#### **Pg. 2. Siglos de Dios**

Auquedo

Siandó

Ministrador

Vas

Rayo

Medoguisimo

Medoquete

Grano

Autovido

Auquedo

Siandó

Ministrador

Bas

#### **Pg. 3. Siglos del infierno**

Rayo

Medoguisimo

Medoquete

Grano

Autovido

Auquedo

Siandó

Ministrador

Bas

Rayo

Medoguisimo

Medoquete

Grano



#### **Pg. 4. Siglos de la Tierra**

Autovido  
Anguedo  
Siandó  
Ministrador  
Vas  
Rayo  
Medoguisimo  
Medoquete  
Grano  
Autovido  
Auquedo  
Siandó  
Ministrador

#### **Pg. 5. Siglos verenos Blasgacha**

Blas  
Rayo  
Medoguisimo  
Medoquete  
Grano  
Autovido  
Auquedo  
Siandó

Ministrador  
Bas  
Rayo  
Medoguisimo  
Medoquete

#### **Pg. 6. Siglos de Dios**

Grano  
Antubido  
Auquedo  
Siandó  
Ministrador  
Bas  
Rayo  
Medoguisimo  
Medoquete  
Grano  
Antubido  
Auquedo  
Siandó

#### **Pg. 7. Del infierno**

Ministrador  
Bas

Rayo  
Medoguisimo  
Medoquete  
Grano  
Autubido  
Auquedo  
Siandó  
Ministrador  
Bas  
Rayo  
Medoguisimo

#### **Pg. 8. De la tierra**

Medoquete  
Grano  
Autobido  
Auquedo  
Siandó  
Ministrador  
Bas  
Rayo  
Medoguisimo  
Medoquete  
Grano

Autubido  
Auquedo

**Pg. 9 Benerosa Yaté****Pg. 10 De Dios****Pg. 11 Del infierno****Pg. 12. De la tierra**

1	Siandó	O	1	Medoguisimo	#	1	Auquedo	O	1	Rayo
2	Ministrador	O	2	medoquete	#	2	Siandó	O	2	Medoguisimo
3	Bas	O	3	Grano	#	3	Ministrador	#	3	Medoquete
4	Rayo	#	4	Autubido	O	4	Bas	#	4	Grano
5	Medoguisimo	#	5	Auquedo	O	5	Rayo	#	5	Autobido
6	Medoquete	#	6	Siandó	#	6	Medoguisimo	O	6	Auquedo
7	Grano	O	7	Ministrador	#	7	Medoquete	O	7	Siandó
8	Autobido	O	8	Bas	O	8	Grano	O	8	Ministrador
9	auguedo	O	9	Rayo	O	9	Autubido	#	9	Bas
10	Siando	#	10	Medoguisimo	O	10	Auguedo	#	10	Rayo
11	Ministrador	#	11	Medoquete	#	11	Siandó	O	11	Medoguisimo
12	Bas	O	12	Grano	#	12	Ministrador	O	12	Medoquete
13	Rayo	O	13	Autubido	O	13	Bas	#	13	Grano

**Pg. 13. Siglos veneroso Sé gueir**

**Pg. 14. De Dios**

**Pg. 15. Del infierno**

**Pg. 16 De la tierra**

#	1	Autubido
#	2	Anguedo
#	3	Siandó
O	4	Ministrador
O	5	Bas
O	6	Rayo
#	7	Medoguisimo
#	8	Medoquete
O	9	Grano
O	10	Autubido
#	11	Anguedo
#	12	Siandó
O	13	Ministrador

O	1	Vas
O	2	Rayo
O	3	Medoguisimo
#	4	Medoquete
#	5	Grano
O	6	Autubido
O	7	Auquedo
#	8	Siandó
#	9	Ministrador
#	10	Bas
S O	11	Rayo
M O	12	Medoguisimo
M#	13	Medoquete

V1			
V	#	1	Grano
S	#	2	Autubido
D	O	3	Auquedo
L	O	4	Siandó
M	O	5	Ministrador
M	#	6	Bas
J	#	7	Rayo
V	O	8	Medoguisimo
S	O	9	Medoquete
D	#	10	Grano
L	#	11	Autubido
M	O	12	Auquedo
M	O	13	Siandó

J	M	O	1	Ministrador
B	J	O	2	Vas
S	V	O	3	Rayo
D	S	#	4	Medoguisimo
L	D	#	5	Medoquete
M	L	#	6	Grano
M	M	#	7	Autubido
J	M	O	8	Auquedo
B	J	O	9	Dán
S	V	O	10	Ministrador
D	S	#	11	Bas
L	D	#	12	Rayo
M	L	O	13	Medoguisimo

**Pg. 17 Biel Gay**

M O 1	Medoquete
M O 2	Grano
J # 3	Autuvido
V # 4	Dán Auquedo
S # 5	Ministrador Dán
D O 6	Bas Ministrador
L O 7	Rayo vas
M O 8	Medoguisimo Rayo
M # 9	Medo Medoguisimo
J # 10	Medoquete
V O 11	Grano
S O 12	Autuvido
D # 13	Auquedo

**Pg. 18 De Dios**

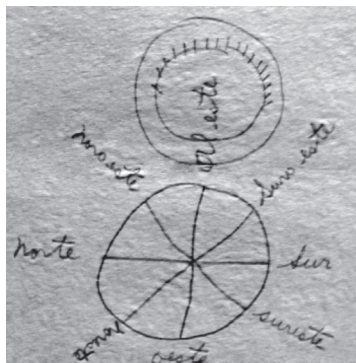
L # 1	Dan
M # 2	Ministrador
M O 3	Vas
J O 4	Rayo
V # 5	Medoguisimo
S # 6	Medoquete
D # 7	Grano
L O 8	Autovido
M O 9	Auquedo
M O 10	Dán
J # 11	Ministrador
V # 12	Vas
S O 13	Rayo

**Pg. 19 Del infierno**

D O 1	Medoguisimo
L O 2	Medoquete
M # 3	Grano
M # 4	Autuvido
J O 5	Auguedo
V O 6	Dán
S O 7	Ministrador
D # 8	Bas
M # 9	Rayo
M O 10	Medoguisimo
M O 11	Medoquete
J # 12	Grano
V # 13	Autuvido

**Pg. 20 De la tierra**

S # 1	Auquedo
D # 2	Dán
L O 3	Ministrador
M O 4	Vas
M # 5	Rayo
J # 6	Medoguisimo
V # 7	Medoquete
S O 8	Grano
D O 9	Autuvido
L # 10	Auquedo
M # 11	Dán
M O 12	Ministrador
J O 13	Vas

**Pg. 21**

[Pintura del sol y de los puntos cardinales]

**Pg. 22**

[Página en blanco]

**Pg. 23**

[Pintura de un árbol]

## APÉNDICE 9.4

### Una cuenta de San Agustín Loxicha

En su libro *Loxicha. Un Tesoro de la Cultura Zapoteca*, la profesora Mendoza Pérez (2009: 159) incluye la reproducción de dos páginas de un cuaderno con la cuenta ritual zapoteca del señor Jesús Sebastián Valencia de San Agustín Loxicha. A continuación, analizo la información adivinatoria que aparece en cada página.

[Página 1]

Año de 2005

7 de Enero, día Padre Viernes  
16 de Enero, día Padre Domingo  
25 de Enero, día Padre Martes  
3 de Febrero, día Padre Jueves  
12 de Febrero, día Padre Sabado  
21 de Febrero, día Padre Lunes  
2 de Marzo, día Padre Miercoles  
11 de Marzo, día Padre Domingo

Año 2005

7 de enero, día Padre, viernes  
16 de enero, día Padre, domingo  
25 de enero, día Padre, martes  
3 de febrero, día Padre, jueves  
12 de febrero, día Padre, sábado  
21 de febrero, día Padre, lunes  
2 de marzo, día Padre, miércoles  
11 de marzo, día Padre, domingo

En la primera página encontramos ocho fechas que, según el título, todas deben corresponder al año de 2005. Cada renglón en el texto empieza con un número, seguido por el nombre del mes, una referencia en español que dice “día Padre”, y el nombre del día de la semana. Por ejemplo, la primera entrada dice: *7 de Enero día Padre Viernes*. Efectivamente el día 7 de enero 2005, era un día viernes. Ahora bien, “día Padre” parece ser una traducción del zapoteco, porque sabemos que *Padre* corresponde al día *Ndan*. Además, *Ndan* fue traducido como “Día de los antepasados” y



también se llama “día del padre”, que es el jefe de todos. En este día se pedía larga vida y salud. *Ndan* es considerado un día bueno o favorable.

La segunda entrada que encontramos corresponde al día domingo 16 de enero. Esto quiere decir que han transcurrido nueve días desde el primer día que aparece anotado en la hoja, el día viernes 7 de enero. Efectivamente el día 16 de enero fue domingo.<sup>353</sup> En otras palabras, desde el día 7 de enero hasta el 11 de marzo transcurrieron 7 períodos de 9 días, lo cual equivale a 63 días. Entonces la información de esta primera hoja nos señala todos los días asociados a *Padre* o *Ndan* y su respectiva posición que ocupa dentro del calendario gregoriano durante los meses de enero, febrero y parte de marzo.

La aparición del día asociado a *Padre* o *Ndan* en el calendario gregoriano en los meses de enero a marzo del 2005:

Enero, 2005						
Domingo	Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado
						1
2	3	4	5	6	7 <i>Ndan</i>	8
9	10	11	12	13	14	15
16 <i>Ndan</i>	17	18	19	20	21	22
23	24	25 <i>Ndan</i>	26	27	28	29
30	31					

Febrero, 2005						
Domingo	Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado
		1	2	3 <i>Ndan</i>	4	5
6	7	8	9	10	11	12 <i>Ndan</i>
13	14	15	16	17	18	19
20	21 <i>Ndan</i>	22	23	24	25	26
27	28					

<sup>353</sup> Podemos asignar números de 1 a 7 a los días de la semana. Si empezamos con el día lunes y le asignamos el número 1, entonces el día martes llevaría el número 2, y así sucesivamente hasta llegar al día 7 que debe corresponder con el día domingo. En este ejemplo el primer día caía en el día viernes (5) y después de haber pasado 9 días el día que le sigue era un día 7, o sea un día domingo ( $5 + 9 = 14 - 7 = 7$ ).

Marzo, 2005						
Domingo	Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado
		1	2 <i>Ndan</i>	3	4	5
6	7	8	9	10	11 <i>Ndan</i>	12
13	14	15	16	17	18	19
20 <i>[Ndan]</i>	21	22	23	24	25	26
27	28					

En la segunda página encontramos diez entradas que siguen un mismo formato que la primera:

[Página 2]

30 de agosto termino Empezó Miércoles 06	30 de agosto, empezó miércoles, 06
31 de Agosto día demonio Jueves 06	31 de agosto, día demonio, jueves 06
1 de Septiembre Emptimbre Viernes Tierra 06	1 de septiembre, empezó viernes Tierra 06
12 de Septiembre termino Tierra Martes 06	12 de septiembre, termino Tierra, martes, 06
13 de Septiembre día día demonio Miercoles 06	13 de septiembre, día demonio, miércoles 06
14 de Septiembre EmpTizo Agua Jueves 06	14 de septiembre, empezó Agua jueves, 06
25 de Septiembre termino Agua Lunes 06	25 de septiembre, terminó Agua, lunes, 06
26 de Septiembre día demonio Martes 06	26 de septiembre, día demonio, martes, 06
27 de Septiembre Enptizo Lodios Miercoles 06	27 de septiembre, empezó Lodios, miércoles, 06
8 de Octubre termino Lodios Domingo 06	8 de octubre, terminó Lodios, domingo, 06

Para empezar con el número 06; esto ha de corresponder al año 2006. Efectivamente, todos los días de la semana aquí mencionados de los meses de agosto a octubre 2006 coinciden con los días del calendario gregoriano. Luego podemos observar en esta página cómo cada tres renglones consecutivos (también fechas consecutivas) conforman un conjunto:

12 de Septiembre termino Tierra Martes 06	12 de septiembre, termino Tierra, martes, 06
13 de Septiembre día día demonio Miercoles 06	13 de septiembre, día demonio, miércoles 06
14 de Septiembre EmpTizo Agua Jueves 06	14 de septiembre, empezó Agua jueves, 06

En este caso la información nos dice que el día martes 12 de septiembre de 2006 terminó en *Tierra*, y que el siguiente día miércoles 13 de septiembre de 2006 era un día *demonio*. Finalmente, vemos que en el día jueves 14 de septiembre de 2006 empezó el período *Agua*. En otras palabras, lo que aquí se señala es que en el día 12 de septiembre terminó un período llamado Tierra, seguido por el día 13 de septiembre que era un día asociado al demonio. En este caso se refiere al hecho que la última posición de una trecena es muy mala y se lo conoce en zapoteco como *Widzin* o *Güis sin* (literalmente significa *día trece* o *día malo*). El 14 de septiembre empieza una nueva trecena, llamada *Agua*. La penúltima posición de dicho ciclo está asociada al 25 de septiembre, seguido por la decimotercera y última posición de la trecena, que está asociado al día 26 de septiembre. Y luego en el siguiente día empieza una nueva trecena, que lleva el nombre zapoteco-español de *Lodios* (literalmente significa cara/ pensamiento en Dios).

25 de Septiembre termino Agua Lunes 06	25 de septiembre, terminó Agua, lunes, 06
26 de Septiembre dia demonio Martes 06	26 de septiembre, día demonio, martes, 06
27 de Septiembre Enptizo Lodios Miercoles 06	27 de septiembre, empezó Lodios, miércoles, 06

Finalmente, en el último texto de esta página podemos ver que en el día domingo, 8 de octubre de 2006, terminó el ciclo *Lodios* y por lógica el siguiente día, lunes 9 de octubre fue un día asociado al *Demonio*, el último de la trecena. Por tanto, el día martes 10 de octubre empezó una nueva trecena.

En resumen, mientras que en la primera página están anotadas todas las fechas en que cae la posición *Padre* (o *Ndan*) en el período de enero a marzo, 2005, en la segunda página hay un registro de *trecenas*. Cada vez se mencionan las dos últimas posiciones de cada trecena, las posiciones 12 y 13 [*Widzin* o *Güis sin*], seguido por la primera posición de la siguiente trecena. Cada trecena lleva un nombre zapoteco. En ambas páginas la cuenta ritual de 260 constituye la unidad básica

## APÉNDICE 9.5

### Notas de Roberto J. Weitlaner, Donald Brockington y Gabriel DeCicco

*Diferentes versiones de la cuenta ritual zapoteca registradas por Roberto J. Weitlaner, Donald Brockington y Gabriel DeCicco durante la investigación de campo en la región de los Loxicha en marzo del 1956.*

Sacado por: D.L. Brockington  
Informante: Catarino García  
Ranchería Copalita,<sup>354</sup> San Agustín Loxicha  
6 de marzo, 1956  
Versión del calendario

1. zomdan
2. zomše
3. zombadz
4. zomdi?
5. zomdozin
6. zomdoyet?
7. zombey                    zo es igual a hoy.
8. zombedyo?
9. zomkeydo?
10. zomdan
11. zomše

<sup>354</sup> Tovalá Copalita es una agencia de policía que pertenece al Municipio de San Agustín Loxicha. En 2010 tenía 374 habitantes.

12. zombadz
13. zomdozin<sup>355</sup>

### *Tiempos del Calendario*<sup>356</sup>

1. škablo-(bueno)
2. gaze (ze)
3. škablodios-(bueno)
4. škabil
5. ladgaz
6. altan
7. škabllyea
8. škablo ze?we?
9. ze?wey?-(bueno)
10. ze gun.
11. Ze lab? Gadz
12. Ze las gače

### *Comentarios*

1. El informante era seguro de los días y los tiempos pero no supo qué día era.

<sup>355</sup> La primera trecena empieza con el Ndan, primera posición en la secuencia fija, que se repite en la décima posición.

<sup>356</sup> Por lógica aquí deberían mencionarse 20 tiempos de 13 posiciones cada uno (20 x 13 = 260 posiciones).

2. Hay tres tiempos buenos y los otros son malos o negativos.
3. El tiempo segundo tiene dos nombres-gaze y ze.

Traducción Provisional de los Nombres en el Libro que se compró al Sr. Eduardo Ambrosio

### *Los Tiempos.*

1. Siglos de Dios  
Dios es igual con šablodios-El Dios
2. Siglos del Infierno  
Infierno es igual a šabgabil
3. Siglos de la Tierra  
Tierra es igual a škablyu

### *Los Días.*

1. medoguisimo es igual a mdozin
2. medoguete “ “ “ mdoyet
3. grano “ “ “ dubdo?
4. antovido “ “ “ beydo?
5. aunquedó “ “ “ kedo?
6. siando (ciénaga donde hay culebra)  
dan es igual a mdan
7. ministrador es igual a mpše

- ministrador (?)
8. vas o bas es igual a mbaz
9. rayo “ “ “ mdi?

Explicación del calendario en el libro que compró el Sr. Eduardo Ambrosio al Sr. Alvino García. pág. 1

### **Pág. 4.**

Siglos de la Tierra  
 Isliu – Tierra en Zapoteco  
 Dios de la Tierra – šublue.  
 Este mes comienza el año

### **pág. 5.**

Blasgacha  
 Planeta de los ministros (ministerios ?)  
 El mes del minister de las sembraduras  
 El Dios patrón es Sachriste.

### **Pág. 6.**

Siglos de Dios  
 Dios de la Tierra  
 El Padre el Mundo  
 El Dios patrón es šru?d Adam.

**Pág. 7**

Infierno

He says that this name is wrong and that is [sic] should be Simple. The month does not have a good or bad merit but is more or less negative.<sup>357</sup>

**Pág. 8**

Tierra

El Astro que manda la lluvia para la cosecha.  
El Dios Patrón es šablyugon.

**Página 9.**

Yaté.

Un planeta del Mundo  
Administrador de algunos trabajos  
El Dios Patrón es vazdu.

**Página 10.**

Dios

El Dios Patrón es Dios Patriarca (Ta?ndu en zapoteco) y El es el Dios Supremo.

<sup>357</sup> Traducción: “El dice que este nombre está equivocado y que debería ser Simple. El mes no tiene un mérito bueno o malo, pero es más o menos negativo.”

**Pág. 11.**

Infierno.

He says this name is wrong and should be ya?we who corresponds to King Neptune.<sup>358</sup>  
Es un tiempo astro.-Boquero del Mar.  
Venero de Agua

**Pág. 12.**

Tierra

Šabliu Vagay  
El ministro de la Tierra  
Los Patrones son los Tres Reyes, Baltazar, Melchor, y Gaspar.  
Este mes comienza el año,

**Pág. 13.**

Še Gueir (?)

Día primero del Dios de Nueve Meses  
wizin go?l ša  
para mujeres embarazadas  
El Patrón es dan?ru – Dios del Belen  
Estamos en este mes ahora

<sup>358</sup> Traducción: “El dice que este nombre está equivocada y que debería ser ya?we quien corresponde al Rey Neptuno.”

**Pág. 14.**

Dios

Un Planeta de los Dioses  
Tiempo del Padre Nuestro – me?šudo (Padre nuestro en zapoteco)  
El Patrón es Jesús

**Pág. 15.**

Infierno

He says this is wrong and should be ti\*zin (Tiempo del Rayo)<sup>359</sup>

**Pág. 16.**

Tierra

Šablyu Vlaz gacha –El Dios Patrón de las Fincas.  
El Patrón es la Virgen de Guadalupe.

**Pág. 17.**

Biel Gay

El Planeta del Espiritur  
Administrador de los Angeles.  
El Patrón es San Rafaél.

<sup>359</sup> El dice que esto está mal y debería ser ti\*zin (Tiempo del Rayo).



**Pág. 18.**

Dios Jehovah es El Patrón  
 El es El Primer Rey de los Cielos. Se llama en  
 zapoteco mad?ando.

**Pág. 19.**

Infierno  
 He says is wrong and should be ye?ya yal ta?n  
 Un Astro de Nuestra Madre.  
 El Patrón es San Joaquín,

**Pág. 20.**

Tierra  
 Šablyu Tedu  
 Terminante de la cosecha  
 El Patrón es Tedu.

**Pág. 1**

Nada aquí.  
 Dios de un prophet.  
 ye?ya?lgoln  
 El Patrón es Niño Jesús.

**Pág. 2.**

Dios  
 Planeta de los Dioses en la Gloria.

**Pág. 3.**

Infierno  
 Es correcto. Se llama gabil. (Infierno)  
 Se llama el mes Vlagaz (entierro)  
 Sacerdote del Dios de la Tierra. (El dios de la  
 Tierra se llama šabliyu we?)

*Explicación de los nombres de los días  
en el libro*

grano	es igual a dubdo?
autubido	“ “ “ siembra
auquedo	“ “ “ kedu? – hustite (justicia?)
siandó	“ “ “ muhina. <sup>360</sup>
ministrador	“ “ “ sirviente. (en Zapoteco es mblizil)
Bases	igual a servidor de la tierra.
Rayo	“ “ “ mdi?
medoguisimo	“ “ “ Dios Santísimo.

<sup>360</sup> Mohína; descontento, enojo, enfado, disgusto

medoquete “ “ “ sacerdote  
 dan “ “ “ El Rey de los Cielos.

Los meses con siandó son meses muhinas<sup>361</sup> y  
 los meses con dan son de los cielos.

Sacado por: G. DeCicco  
 Informante: Alvino García  
 Ranchería Copalita,  
 San Agustín Loxicha  
 9 de Marzo, 1956

Un calendario. En este calendario hay cinco  
 tiempos en cada tiempo teniendo tres días.

Se usa para adivinar.

I Škabliyu-planeta 1°  
 1° zewe  
 día de número para curarse  
 2° gabil  
 día malo – no trabajo  
 3° lodios  
 Rey – Dios del cielo

<sup>361</sup> Ver nota anterior.

- II Vlagay – Planeta 2°  
1° simple  
no es un día capital como los otros –  
son segundos días  
2° mzegon  
aprovechamiento de un tiempo  
3° blazgaz  
visitan las ánimas de la misma  
generación.
- III Vlazgacha – Planeta 3°  
1° mdi?  
Rayo  
2° mdoyet  
un sacerdote  
3° mdubdo  
grano de maíz
- IV Te? Do? – un lugar vivir diario  
1° ngudan  
El rey más amable de la Tierra  
2° mbaz  
servidor de la Tierra  
3° ndo?zin  
rey reglementario

- V Ze gon – Planeta 5°  
1° mdi  
riego del mundo  
2° mbey  
raíz usada en una costumbre  
(nanacatl?)  
3° beydo  
Grano – no es de maíz – de otra cosa.  
(piule?).  
Otro informante, Isidro Pacheco – supo  
de este calendario pero no pudo decirlo.
- Sacado por: G. DeCicco  
Informante: Alvino García  
Ranchería Copalita,  
San Agustín  
Loxicha. 9 de Marzo, 1956

*Un Calendario*  
Este calendario tiene trece tiempos y cada tiempo tiene 13 días. Los días no tienen nombres (véase abajo). Los días se llaman el nombre del tiempo. El calendario comenzó en el día 26 de diciembre. # El Calendario sirve para pronosticar a niños y para curar.

- # - Siempre comienza en el 26 de Diciembre.  
1. škabliyu šblue?  
2. ze we  
3. lodios  
4. gabil  
5. lyulagay  
6. Vlagay  
7. Dios (Patriarca)  
8. Ya yal?  
9. šabliyu  
10. ya?tedu  
11. ze te?dú  
12. Dios (Adam)  
13. Ya?we?  
14. Siga con 1°, etc.

El informante Isidro Pacheco dijo que los nombres para este calendario son números con el primer día que se llamó škabliyu šblue? Número uno y etc., pero el día trece llamó widzin. La palabra Zapoteca para día –wis- sigue siempre el nombre del tiempo y es antes del número.

Sacado por: G. DeCicco  
 Informante: Isidro Pacheco  
 Ranchería Copalita,  
 San Agustín  
 Loxicha. 9 de Marzo, 1956

### *Una Parte de un Calendario*

Este es un calendario de la luna.

Hoy es en el tiempo de ze y es el día mdoyet (9 Marzo).

Mañana esbey

Después esdubdo

Y despuéswidzin (el último día del tiempo ze.)

El siguiente tiempo es škablodios y el primer día es:

kedo?

Los días después kedo? sonmdan

še

badz

mdi

mdozin

bey y siga, otra vez.

Los tiempos después de skablodios son:

škabliubil o šabligaz

(lo mismo)

šabliu

ze y siga otra vez.

Sacado por: R.J. Weitlaner  
 Informante: Bernabé Santiago  
 San Agustín Loxicha.  
 11 de Marzo, 1956

Una Explicación del Calendario en el Libro del Sr. Eduardo Ambrosio.

Este informante era un zahorín pero no es ahora (él nos dijo)

### *Días del calendario:*

1. wizomdan(mdan) – día de los muertos (wizo no es necesario)
2. mpše – no supo más
3. mbaz – para curar un espanto
4. mdi – rayo
5. mdozin – no supo más
6. mdoyet – no supo más
7. mbey – no supo más, pero d? es nanacatl
8. dubdo? – maíz
9. kedo? – falta (delito)
10. comienza otra vez con mdan
11. mpše
12. mbaz

### 13. widzin y también es mdi.

Hoy es dubdo (Marzo 11)<sup>362</sup>

### *Tiempos del calendario:*

1. ze – tiempo de la bendición en la milpa
2. lodios – también se llama šablodios y škablodios- meditar o pensar en Dios.
3. škabilya – también se llama šabgabil – pensamiento del infierno
4. šabiliyu – pensamiento de la tierra
5. Siga con ze y etc. otra vez.

(Todos los nombres ze están en el libro menos ze wei. También, la primer [sic] página del libro no tiene un nombre y, por eso, es muy posible que el nombre de la primer [sic] página es ze wei.)

Ministrador es igual a mpše

Medoquete “ “ “ mdoyet

Mdan y siandó son el mismo día pero este día tiene dos nombres y se puede cambiar cuando quiere.

<sup>362</sup> Esta información coincide con lo que dijo el dato que dio el señor Isidro Pacheco cuando dijo que el día 9 de marzo era un día *mdoyet*. Después de *mdoyet* (9 de marzo), sigue el día *mbey* (10 de marzo) y luego *dubdo* (11 de marzo).

# 10 | La cuenta mántica de San Pedro Quiatoni y San Pablo Lachiriega, notas preliminares

MICHEL R. OUDIJK Y SEBASTIÁN VAN DOESBURG

Con base en noticias iniciales de Ana Cecilia Núñez Matadamas y Ron van Meer

En la preparación de este libro, Ron van Meer, autor de los dos capítulos previos, nos indicó que la investigadora Ana Cecilia Núñez Matadamas, egresada de la ENAH, había encontrado una cuenta de 20 posiciones todavía en uso en el pueblo de San Pedro Quiatoni. Dejó constancia de ella en varias contribuciones; en su página web sin fecha, en su tesis de licenciatura de 2011 y en una publicación de 2013. Agradecemos su permiso de usar partes de su trabajo en la elaboración de este texto. Según sus estudios, fue durante una investigación en 2010 sobre el parto y curaciones relacionadas, que la autora había encontrada un ciclo de 20 nombres de los días usado por el hoy finado curandero (*gubesh*), Joaquín López García de Quiatoni. Ella notó que la cuenta “sirve para interpretar la suerte y el carácter de los niños que han nacido en determinado día o para curar los daños venidos en sueños”. Entre otros usos menciona la construcción de una casa, la cacería, la siembra y cosecha y la limpia de una parcela. Intrigados por esta información, realizamos tres viajes a Quiatoni en las fechas 24-26 de abril, 17-18 de junio y 23-24 de septiembre de 2018.

Existe cierta reserva en Quiatoni y sus agencias para hablar del tema. Siglos de prejuicios culturales y a veces abierta persecución por parte de los sectores sociales dominantes han convertido la cuenta en un tema ambiguo para la conversación con

fuereños. Hoy en día, los grupos protestantes rechazan la cuenta en la comunidad, pero entre los demás que la usan hay una apreciación más positiva por la guía que proporciona en sus vidas. La cuenta lleva el nombre de *Xgab Zee*, ‘la cuenta de los zee’, que es el mismo nombre que los zapotecos del área de pueblos Loxicha dan a su cuenta de las treceñas y los nueve señores. Durante las breves visitas a la región no encontramos contadores de las 20 posiciones en el pueblo de San Pedro Quiatoni mismo, aunque las personas con las que hablamos todos conocían el término *Xgab Zee*. A sugerencia del alcalde, visitamos la agencia de San Pablo Lachiriega, donde encontramos a dos señores contadores, ambos dispuestos a trabajar con nosotros y compartir sus conocimientos sobre las prácticas adivinatorias. El primer contador que conocimos era don Cornelio Cruz López, quien después de la sorpresa inicial de encontrar a dos extranjeros que preguntaban sobre el *Xgab Zee*, nos habló extensamente sobre el uso de la cuenta mántica en la comunidad. Sus consultas tienen lugar en una mesa de la casa principal donde vive con su esposa. Además del libro con la cuenta mántica, también echa maíces y utiliza el Oráculo de Napoleón. Ahora abien, lo particular de su práctica que es el consultante es el que echa los granos de maíz. El segundo contador es don Cristino Santiago, quien tiene un cuarto independiente en la casa, construido específicamente para las consultas. Sus principales instrumentos son su libro de la cuenta mántica y sus maíces. Éstos los esparce sobre

una tela cuadrada puesta en el suelo. Debido a que don Cristino es casi monolingüe en zapoteco, nuestras entrevistas tuvieron lugar con la ayuda de su nieto Victoriano.

Sorprendentemente, ambos señores nos mostraron sus libros mánticos (don Joaquín de Quiatoni no usaba un libro). Agradecemos su generosidad y confianza. Los dos contadores tienen contacto entre ellos y verifican los nombres de los días en sus respectivos libros. El libro de don Cornelio Cruz López es el más claro en su estructura (figura 10.1). En la primera columna tenemos los días de la semana que son importantes, por poseer una carga mántica positiva o negativa para ciertas actividades. La segunda columna refiere los días dentro del calendario gregoriano. No tiene valor adivinatorio, pues sólo sirve para determinar la relación con la cuenta zapoteca. La tercera columna es el registro de las treceñas, indicado aquí con números naturales. Don Cornelio nos aclaró que los números indican cuántas velas o monedas se deben ofrecer en los rituales. La última columna contiene las 20 posiciones. A primera vista se trata de una cuenta de 260 posiciones (13 numerales y veinte signos), relacionada con los días de la semana occidental y calibrada con el calendario gregoriano. Sin embargo, la función actual de los trece numerales no queda clara, ya que en las entrevistas observamos que los dos contadores no los tomaron en cuenta para establecer su diagnóstico. Por lo mismo, la cuenta parece reducirse a un ciclo de veinte posiciones que se repite eternamente.

Sabado	19	7	valax	Viernes	8	1	valax
domingo	20	8	Lint	Sabado	9	2	Lint
Lunes	21	9	való	domingo	10	3	való
Martes	22	10	nallu	Lunes	11	4	nallu
Miércoles	23	11	nalóp	Martes	12	5	nalóp
Jueves	24	12	veliap	Miércoles	13	6	veliap
Viernes	25	13	venaló	Jueves	14	7	venaló
Sabado	26	1	giechil	Viernes	15	8	giechil
domingo	27	2	gie	Sabado	16	9	gie
Lunes	28	3	velial	domingo	17	10	velial
Martes	29	4	velichi	Lunes	18	11	velichi
Miércoles	30	5	vesé	Martes	19	12	vesé
Jueves	31	6	gielan	Miércoles	20	13	gielan
Viernes	1 de	7	nachin	Jueves	21	1	nachin
Sabado	2 JUN	8	nalab	Viernes	22	2	nalab
domingo	3 2018	9	nis	Sabado	23	3	nis
Lunes	4	10	dal	domingo	24	4	DAL
Martes	5	11	gialio	Lunes	25	5	gialio
Miércoles	6	12	velevial	Martes	26	6	velevial
Jueves	7	13	valá	Miércoles	27	7	valá

Figura 10.1 Página del libro mántico de don Cornelio Cruz López y su transcripción parcial

sabado	26	1	giechil
domingo	27	2	gie
lunes	28	3	velial
martes	29	4	velichi
miércoles	30	5	vesé
jueves	31	6	gielan
viernes	1 de junio 2018	7	nachin
sabado	2	8	nalab
domingo	3	9	nis
lunes	4	10	dal
martes	5	11	gialio
miércoles	6	12	velevial
jueves	7	13	valá
viernes	8	1	valax
sabado	9	2	lint
domingo	10	3	való
lunes	11	4	nallu
martes	12	5	nalóp
miércoles	13	6	veliap
jueves	14	7	venaló



El libro de don Cristino Santiago contiene la misma cuenta, pero su organización es distinta a la de don Cornelio:

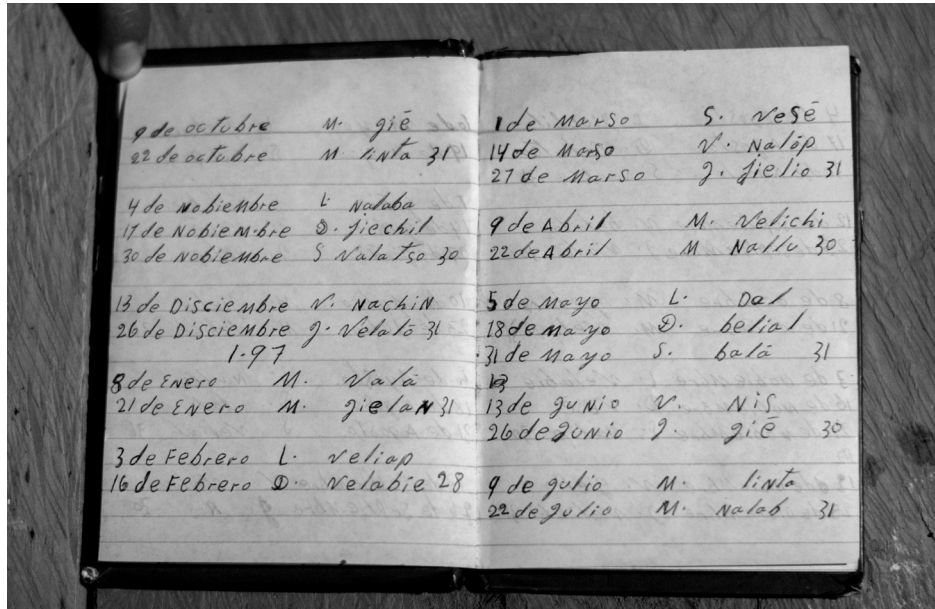


Figura 10.2 Dos páginas del libro mántico de don Cristino Santiago y su transcripción

Ahora vemos que en la primera columna tenemos fechas del calendario gregoriano. Una cuenta rápida indica que cada vez hay 13 días entre una fecha y otra, lo que implica que en este libro se divide en treceñas y sólo se registra el primer día de cada treceña. La segunda columna contiene las primeras letras de los días de la semana en los

9 de octubre	M.	gié	
22 de octubre	M.	linta	31
4 de noviembre	L.	nalaba	
17 de noviembre	D.	giechil	
30 de noviembre	S.	nalatso	30
13 de diciembre	V.	nachin	
26 de diciembre	J.	velaló	31
1.97			
8 de Enero	M.	valá	
21 de Enero	M.	gielan	31
3 de febrero	L.	veliap	
16 de febrero	D.	veliabie	28
1 de marzo	S.	vesé	
14 de marzo	V.	nalóp	
27 de marzo	J.	jielio	31
9 de Abril	M.	velichi	
22 de Abril	M.	nallu	30
5 de mayo	L.	Dal	
18 de mayo	D.	belial	
31 de mayo	S.	balá	31
13 de junio	V.	nis	
26 de junio	J.	gié	30

que cae el inicio de la trecena. La tercera indica el nombre mántico de la primera posición de cada trecena; mientras que la última refiere la cantidad de días de los meses en el calendario gregoriano.

Entonces, este sistema forzosamente provoca que el especialista tenga que contar en trecenas y saberse la serie de 20 posiciones de memoria. Es decir, si la consulta trata del día 17 de octubre, se tiene que contar desde el miércoles, 9 de octubre, hasta el 17 para determinar que es un jueves, con el nombre mántico *Dal*. El modo de contar es con la mano. Con el pulgar se cuenta las articulaciones interfalángicas de 1 a 12, como se ve en la figura 10.3, mientras que el 13 se cuenta con el punto del índice a la articulación del pulgar (figura 10.3).

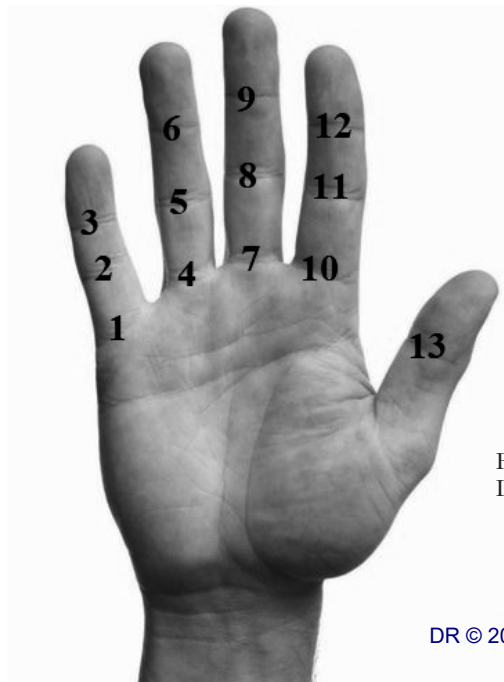


Figura 10.3.  
La cuenta con la mano

En el ejemplo del 17 de octubre de arriba, don Cristino contará la posición 1 en la mano como el 9 de octubre y continuará hasta el 17 de octubre en la posición 9 (la articulación interfalángica superior del dedo medio). Después repetirá la misma cuenta en la mano, pero ahora comenzando en la posición 1 con *gié* y terminando en la posición 9 con *dal*.

Los 20 nombres mánticos de los dos contadores son, con algunas variaciones, semejantes, aunque la ortografía de don Cornelio es mucho más estable y regular. Además, los nombres son casi igual a los que Núñez Matadamas (2011: 162; 2013: 239-241) registró en sus estudios:

	<i>Don Cristino Santiago</i>	<i>Don Cornelio Cruz López</i>	<i>Quiatoni</i>
1	Nachin	Nachin	Naachii
2	Nalaba	Nalab	Nalab
3	Nis	Niss	Nis
4	Dal	Dal	Dal
5	Gielio, [Jielio]	Gialio	Gialio
6	Velabie [belabie]	Velevial	Balabie
7	Valá [való]	Valá	Balaj
8	Valatsa [Valatso]	Valax	Balach
9	Linta	Lint	Linta
10	Baló	Való	Baloj
11	Nallu	Nallú	Nashu
12	Nalop	Nalóp	Nalob
13	Veliap	Veliap	Beliab

	<i>Don Cristino Santiago</i>	<i>Don Cornelio Cruz López</i>	<i>Quiatoni</i>
14	Velaló [Belaló]	Venaló	Belaloo
15	Giechil	Giechil	Guiechil
16	Gié	Gié	Gie
17	Belial [Velial]	Velial	Belial
18	Velich [Velichi]	Velichi	Belich
19	Vesé [Besé]	Vesé	Besse
20	Gielan	Gielan	Guielan

Tabla 10.1 Comparación de los 20 signos de Lachiriega y Quiatoni

Según Núñez Matadamas, don Joaquín López García —quien no tenía un libro— usaba su mano para contar las veinte posiciones: “contada con los dedos y sus falanges, los 13 primeros nombres del índice 3, medio 3, anular 3 y meñique 3 suman 12 el pulgar es tomando [sic] como unidad. Después de contar los primeros 13 se da inicio con el 14 en el pulgar hasta completar los 20 y se inicia de nuevo” (Núñez Matadamas, 2011: 163-164). Aquí reproducimos el esquema que ella incluyó en su tesis de licenciatura.

Ahora bien, aunque a primera vista el ciclo de veinte posiciones parece ser distinto a los veinte signos registrados por fray Juan de Córdova en 1578, un análisis más detallado revela que los nombres de Lachiriega y Quiatoni son los mismos y además siguen el mismo orden, aunque parecen llevar unos prefijos ordinales ‘petrificados’ ya no productivos. Para demostrar esto, tenemos que considerar algunos

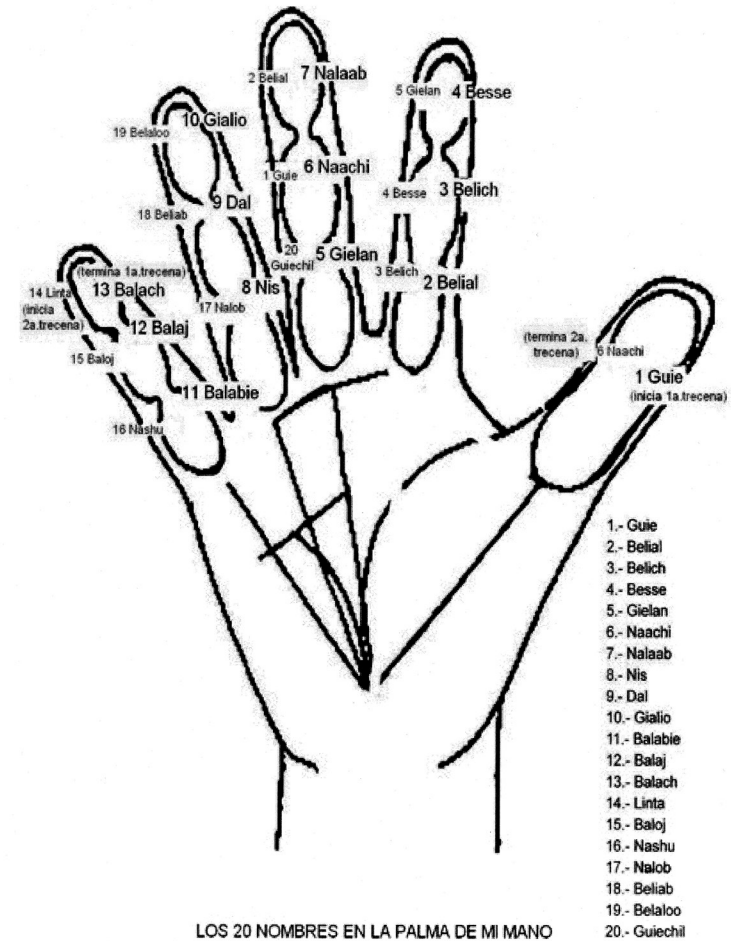


Figura 10.4 Los 20 nombres en la palma de la mano (Núñez Matadamas, 2011: 162)

cambios históricos en la lengua. Uno de los más comunes en el zapoteco es la pérdida de la vocal no marcada, normalmente la segunda vocal, en las raíces bisilábicas, por lo que, a ejemplo, la antigua palabra *nisa*, ‘agua’ se pronuncia hoy en día como *nis*. Además, es importante notar que las consonantes <c>, <p>, <q> y <t> coloniales se han debilitado a <g>, <y>, <b> y <d> en las variantes actuales. Estos mismos procesos afectaron a los nombres de los veinte signos. Primero consideramos los 20 signos del siglo XVI:

1	<i>china</i>	6	<i>pja</i>	11	<i>xoo</i>	16	<i>ij, ø</i>
2	<i>lapa</i>	7	<i>ij, ø</i>	12	<i>opa</i>	17	<i>eela</i>
3	<i>niça, queça</i>	8	<i>eche</i>	13	<i>aphe</i>	18	<i>echi</i>
4	<i>tella</i>	9	<i>maa</i>	14	<i>loo</i>	19	<i>cee, cij</i>
5	<i>loo</i>	10	<i>loo</i>	15	<i>chijlla</i>	20	<i>lana</i>

Tabla 10.2 Veintena de fray Juan de Córdoba sin prefijos ordinales

Analizamos *nachin* o *naachii* como un compuesto formado por el prefijo ordinal *na-* y el signo *chin* que corresponde a *china*, o ‘Venado’, de Córdoba con la pérdida de la *-a* final. El signo *-chii* de Quiatoni sorprende un poco, pero sospechamos que terminaba en una consonante nasal *-n*, que casi no se percibe. En cuanto al prefijo ordinal, en la octava y undécima posición, Córdoba registra el prefijo *ne-* y una vez *na-*. Sin embargo, en los libros mánticos de la Sierra Norte *na-* es mucho

más común en las mismas posiciones, aunque nunca con el signo *china*. Aun así, parece que *nachin* o *naachii* se puede traducir como 8 y, tal vez, 11-Venado.<sup>363</sup>

El mismo prefijo ordinal lo encontramos en la siguiente posición: *na-lab*, pero ahora con el signo que corresponde a *lapa*, o ‘Conejo’, de Córdoba. En el *corpus* de la Sierra Norte 8-Conejo siempre es *laba* o alguna variante cercana, mientras que 11-Conejo se escribe *nalaba*. Sin embargo, Córdoba registra *neläba* para 8-Conejo y *calaläpa* para 11-Conejo. Entonces, *nalab* sería 8 u 11-Conejo.

*Nis* es obviamente *niza*, o ‘Agua’, con la pérdida de la segunda vocal. Pero en Córdoba y en los libros mánticos de la Sierra Norte, este signo siempre lleva un prefijo ordinal. Sin embargo, los libros mánticos indican que a menudo en la serie de los prefijos la octava posición está vacía, como vimos en el caso anterior de Conejo. Aunque 8-Agua se registra como *llagniza* en la Sierra y *cälequeça* en Córdoba, lo único que podemos hacer es sugerir que en la cuenta de Lachiriega y Quiatoni en esta posición el prefijo estaba vacío. Por tanto, *nis* sería 8-Agua.

La próxima posición, *dal*, corresponde a *tella*, o ‘Perro’, de Córdoba, que significa un cambio de la vocal marcada de *e* a *a*. Existe casos donde hay un cambio similar. Por ejemplo, durante el periodo colonial se utilizaba el nominalizador *quela* para formar sustantivos abstractos, como *quela çàa*, “movimiento”. En zapoteco moderno del Valle se ha

<sup>363</sup> Nota que en Córdoba 8-Venado es *nichina*, mientras 11-Venado es *pillachina*.

convertido en *gal* como en *gal rieni* o “conocimiento”. Obviamente, la segunda vocal se ha perdido. Como en el caso de *nisa*, *tella* siempre va con un prefijo ordinal, por lo que aquí sugiero lo mismo que en la posición anterior: 8-Perro.

La siguiente posición está ocupada por *gialio* o *gielio* con el prefijo ordinal *gia/gie-* y el signo *lio*. El prefijo corresponde a la primera posición, *quia* de Córdoba, mientras *lio* debe coincidir con *loo*, o ‘Mono’, el signo que sigue al de perro. Entonces, el significado sería 1-Mono.

En seguida encontramos a *velavie*, *velebia* o *balabie* o alguna variante cercana. Parece que *bia* o *bie* corresponde a *pija* o ‘Hierba’, pero con la consonante debilitada. Córdoba proporciona 2 veces el prefijo ordinal *pe-* en la quinta y novena posición con el signo *pija*, y siempre va con la partícula *la-* para la conexión con el signo. Por tanto, *Velavie*, *velebia* o *balabie* sería 5 o 9-Hierba.<sup>364</sup>

Las dos siguientes posiciones son muy similares. Ambas tienen el prefijo ordinal *ba-*, que es muy inusual en el *corpus* de la Sierra Norte,<sup>365</sup> pero ocurre dos veces en la cuenta registrada por Córdoba. En ambas ocasiones es de la segunda posición, seguido por la partícula de conexión *la-*. Por tanto, *valá* o *balaj* constituyen esta segunda posición, mientras que la partícula *la-* influyó el signo *ij*, o ‘Caña’, cambián-

<sup>364</sup> Sin embargo, Córdoba registra también *pillapija* para 7 y 10-Hierba.

<sup>365</sup> Entre los 25 391 registros de los libros de la Sierra, *ba-* sólo ocurre 2 veces y ambos nombres son errores escribales: *banalobia* en vez de *nalobia* y *bagniza* en vez de *lagniza* (libros 64 y 93, ff. 1210r y 1506r, respectivamente). Hay también *va-* en *valana* o 6-Muerte (libro 42, f. 961r) para *hualana*, que abre una interesante alternativa para los nombres que inician con *ba-*.

dolo a *a*. En el caso de Quiatoni la vocal larga del signo parece haber sobrevivido en una *-j* final. En *valatsa*, *valax* o *balach*, la primera vocal de *eche*, o ‘Jaguar’, ha cambiado *a* por la partícula *la-*, perdiéndose a la vez la vocal final. La variación en este nombre parece ser más bien ortográfica. Entonces, los significados de los nombres son 2-Caña y 2-Jaguar, respectivamente.

Ahora llegamos a una posición complicada, *linta*, que analizamos como *li-nta*. En la cuenta de 260 registrada por Córdoba no existe el prefijo ordinal *li-*, ni el signo *nta*. Sin embargo, en los libros mánticos de la Sierra Norte encontramos *lina* o *linna* para 4, 8, o 11-Águila. Es el único signo con que ocurre este prefijo, que en el Valle de Oaxaca era más bien *ne-*. No queda claro por qué la intrusión de la *t*.

Más fácil es la siguiente posición, *baló* o *baloj*, con el prefijo ordinal *ba-* que corresponde a la segunda posición y *lo/loj*, que es *loo*, o ‘Zopilote’, en Córdoba. Por tanto, la traducción sería 2-Zopilote.

En seguida encontramos a *nallú/nashu* y *nalóp/nalob*, que analizamos como *na-llú/shu* y *na-l(a)-óp/ob*, respectivamente. Ambos tienen el prefijo *na-* que, como hemos visto, corresponde a la octava u onceava posición. *Llú* o *shu* obviamente corresponde a *xoo*, o ‘Movimiento’. La <l> de *nalob* es la partícula de conexión, mientras *ob* viene de *opa*, o ‘Pedernal’, a través de la pérdida de la segunda vocal *a*, y la debilitación de la consonante <p>. El significado de estas posiciones sería, por tanto, 8 o 11-Movimiento y 8 o 11-Pedernal.<sup>366</sup>

<sup>366</sup> Sin embargo, Córdoba registra 7, 8 y 11-Movimiento como *nixóo*, mientras *nelóppa* es 8-Pedernal y *lóppa* es 11-Pedernal.



Las dos siguientes posiciones son fáciles de analizar. *Veliap/beliab* y *velaló/belaloo* se dividen como *ve/be-l(a)-iap/iab* y *ve/be-la-ló/loo*, con el prefijo ordinal *be-* que normalmente corresponde a la séptima o décima posición. Sin embargo, Córdoba proporciona 3 veces este prefijo con el signo lluvia en la quinta, séptima y novena posición, siempre con la partícula *l(a)-* para la conexión con el signo. El signo *ap* o *ab* es el que Córdoba registró como *appe*, o ‘Lluvia’, con la <p> debilitada y la pérdida de la segunda vocal. Por otro lado, el otro signo, *ló/loo* o ‘Flor’, es el mismo que el *loo* de Córdoba. Estas posiciones se traducen, por tanto, como 5, 7 o 9-Lluvia y 7 o 10-Flor.

Para *guiechil*, el prefijo *guie-* debe corresponder a la primera posición, *quia-*, según Córdoba, mientras que el signo coincide con *chijlla*, o lagarto, considerando la pérdida de la segunda vocal. Es decir, *guiechil* es 1-Lagarto. El mismo prefijo encontramos en el siguiente nombre, *gi-é*, en su forma debilitada y reducida. El signo *-e* debe corresponder a *-ij*, o ‘Viento’. Por tanto, *gié* parece ser una forma muy reducida de *quiaguij*, o 1-Viento, de Córdoba o *yaghe* de los libros mánticos de la Sierra.

*Belial* o *velial* se puede analizar como *be-lia-l* en que *be-* es el prefijo ordinal de la séptima o décima posición, *lia-* corresponde aparentemente al elemento *la-* (aunque la presencia de la *i* no queda explicada) que conecta el prefijo con el signo y, por tanto, *-l* es el signo, derivado de *eela*, o ‘Casa’. Ahora bien, la vocal del elemento *la-* influencia en el timbre si el signo comienza con una vocal. Entonces, la partícula *la-* con el signo *eela* produce *laala*. Pero, por la pérdida de la vocal débil,

sólo ha sobrevivido *-laal*. Con estas consideraciones podemos concluir que *belial* corresponde a *pelaala* y sus variantes, que en el biyee de Córdoba tiene muchos significados, pero en la Sierra Norte sólo se traduce como 7 o 10-Casa.

La siguiente posición es *velichi* o *belich*, compuesta por el prefijo ordinal *be-*, el elemento conector *la* y el signo *echi* o ‘Lagartija’ de Córdoba con la pérdida de la vocal final. Se esperaría *belach*, porque el vocal de la partícula *la-* debería haber cambiada la primera vocal del signo en *a*. No obstante, *belich* parece ser la versión moderna de *pelachi* o *pilachi* de las fuentes coloniales. Su significado sería 7 o 10-Lagartija.

*Vesé* o *besse* es relativamente fácil, porque corresponde a *cee* o ‘Serpiente’. Córdoba proporciona *pecée* para 9-Serpiente, que es la traducción que sugerimos para esta posición. Por lo que vemos la última posición; *gielan*. El prefijo *guie-* es el de la primera posición, mientras que el signo, según Córdoba, es *lana* o ‘Muerte’ con la pérdida de la vocal no marcada.

El resultado de este análisis está en la siguiente tabla:

Na-chin[*a]	8 o 11-Venado	Na-llu	8 o 11-Movimiento
Na-lab[*a]	11-Conejo	Na-l[*a]-op[*a]	8 o 11-Pedernal
Nis[*a]	[8]-Agua	Ve-lia-[*a]p[*e]	5, 7 o 9-Lluvia
Dal [<Tella]	[8]-Perro	Ve-la-ló	7 o 10-Flor



Gie-lio	1-Mono	Gie-chil[*a]	1-Lagarto
Ve-la-bie	5 o 9-Hierba	Gi[*e]-é	1-Viento
Va-lá-[*ij]	2-Caña	Ve-lia-[*e][*a]	7 o 10-Casa
Va-la-[*e] tsa	2-Jaguar	Ve-l[a]-ichi	7 o 10-Lagartija
Li-nta	4, 8, o 11-Águila	Ve-sé	9-Serpiente
Ba-ló	2-Zopilote	Gie-lan[*a]	1-Muerte

Tabla 10.3 Traducción de las posiciones de Lachiriega

En realidad, observamos que los únicos prefijos que aparecen son Na-, Gie-, y Va- o Ve-. Inmediatamente queda claro que el orden de los 20 signos es el mismo que el de la cuenta mántica registrada por Córdoba en el siglo XVI y el de los libros mánticos de la Sierra del siglo XVII. Sin embargo, los prefijos ordinales no muestran ningún orden, ni lógica. Lo que parece haber pasado es que los signos han quedado en la memoria conectados con ciertos prefijos como si los nombres de las posiciones se hubieran fosilizado sin ningún aparente patrón. Mientras que puede parecer extraño que se ha preservado en la memoria el orden correcto de los signos, pero no el de los prefijos, en el libro mántico de Huitepec vimos algo similar en la segunda columna del documento, aunque de forma más extrema: en el libro de Huitepec ni se ha mantenido el orden de los signos ni el de los prefijos ordinales, pero sí son nombres antiguos de las posiciones.

### *El uso actual de la cuenta mántica*

En su estudio, Núñez Matadamas incluyó el valor mántico de las veinte posiciones, tal como le fue contado por don Joaquín de Quiatoni, quien, de paso, le mencionó que la cuenta inicia en Guie:<sup>367</sup>

Guie [Viento]	Es como la cabeza de un abuelito, es el día del padre, el principal; son los abuelos o ancestros.
Belial [Casa]	Eso es el día que le hacen brujería [a uno]; cuando le hacen daño [a uno] van al panteón o se van a quejar al cerro. Eso no sé cómo lo hacen, ellos hacen templo, hacen cosa mala. Eso es como persona que le sale como viruela o ronchas, a veces sale en todo el cuerpo, esa cosa mala, es que le hacen daño. El bebé que nace en ese día es enfermizo; se llena de granos o ronchas.
Belich [Lagartija]	Es para tener un hogar, tú tienes que hacer tu casa, un solo lugar, para no estar un año acá, otro allá, en otra parte; tienes que ir [a] hacer tu casa en un solo lugar en donde vas a vivir, que nunca cambies. Es la casa en un solo lugar para toda la vida.
Besse [Serpiente]	Sitio o parcela de trabajo, día especial para construir casa. También <i>Besse</i> es cosa mala.

<sup>367</sup> El texto fue ligeramente redactado usando signos de puntuación.

Gielan [Muerte]	Son dos cosas, también son cosa mala como el <i>Belial</i> , es un día fuerte. Para pedir buena cacería debes barrer el rifle con una vela y llevarla a la iglesia para tener buena caza. Tienes que decir a dios “mi rifle tiene que ser fuerte, con un tiro voy a tirar un venado o cualquier animal”. Es un día fuerte, de cuidado, peligroso; son dos cosas que le trae a la gente.	Nis [Agua]	Es también cuando uno está enfermo, que está muy mal cuando cae ese día en miércoles o día sábado, <i>Nis</i> segundo día, es para ir a la iglesia [para] pedir a dios que sane el cuerpo, que sane todo para librar de cualquier problema; se va a pedir a dios que resuelva los problemas que tiene; se lleva agua, se barre con una moneda de un peso; a ese pesito se baña con esa agua. El que nace en ese día es una persona inteligente, tiene buen trabajo, es de gente lista. En el zapoteco de Quiatoni <i>Nis</i> literalmente es ‘agua’.
Naachii [Venado]	Cuando hacen trampa a la gente, se van a quejar a su nombre allí al cerro o al panteón, a veces llevan miel de abeja; allí lo presenta, por ejemplo al panteón o al cerro; entonces es un enfermo grave, hace que se enferme, llega en un sueño pesado, se ve como nosotros, como cuando platicamos se nos presenta cuando estamos durmiendo; se presenta como si fuera de día y nos dan miel con cariño, pero no sabes que es cosa mala, en el sueño ahí se ve todo, en el sueño hace daño, si no se cuida uno hace que se enferme, va a seguir poco a poco, se va quedando triste, ya no tiene ganas de comer, no tiene ganas de caminar, se va adelgazando el cuerpo poco a poco. Se puede sanar, allí es cuando va el curandero, que es doctor, el que chupa, ese va a chupar que así no le hacen mal.	Dal [Perro]	También es cosa mala; es brujería, a veces se hace cosa mala, van al cerro o al panteón. Da mucho sueño; ya no se deja trabajar, ya no deja hacer nada, si tu eres trabajador te da sueño pesado y no te deja trabajar, te tienes que dormir hasta en la tarde, a las tres, se quita el sueño y ¿qué cosa hizo usted? ya no hace nada, llega el sueño a diario, es pura trampa.
Nalaab [Conejo]	Pedir a dios su trabajo, si eres mujer de estudio pídele a dios para que llegues a estudiar todo lo que tu quieras, ese día se le llama <i>Nalaab</i> . Es pedir a dios todo lo que tú quieras, pedir por tu trabajo, tu hogar o la cosecha.	Galio [Mono]	Ese es cuando una persona va a recoger la cosecha cuando ya está el elote, día de juntar la cosecha en el pedazo cuando está la calabacita, el ejote, el día de la cosecha y se lleva al altar el mero día <i>Galio</i> . Entonces se le hace una oración para agradecerle a dios la cosecha que ya le dieron a usted, la está recibiendo, tú, vas a pedir a dios que la cosecha se deje llevar a tu casa, que no se deje estar en el pedazo, bendice lo que siembra el trabajo y la cosecha. Porque va a morder una culebra o cualquier animal o del rayo, (supongo que es para que aleje los infortunios). Tiene usted que hacer oración por recibir la cosecha, pedir a dios por que la cosecha salga bien, pedir agua, pedir todo lo que es para alimento, es para la vida de uno; son [días] buenos. Es hacer una fiesta por la cosecha. Milpa alta; se da grande en abundancia. Multiplicación de dinero o de la cosecha.

Balabie [Hierba]	Es, por ejemplo, cuando tú siembras una cosa, pero no se da se cae, una semilla de calabaza se siembra no da fruto nada se cae no crece bien, ese es Balabie la cosecha se seca no crece bien o poco, no abunda. Una cosa que no da fruto, la cosecha no rinde.	Baloj [Zopilote]	Los que hacen cacería van a ir al campo a buscar venado; sí encuentra en cualquier rato, pero antes va a ir a la iglesia a pedir para que Dios le dé todo. Se va apareciendo; en cualquier rato allí ya está [el venado].
Balaj [Caña]	Ese es el día del dinero, tú pides a dios el dinero que quieras cosechar, tú pides que rinda tu dinero.	Nashu [Movimiento]	Gente que a diario está enferma; nunca sana, nunca recupera su vida; ese está duro; cualquier cosa tiene que recoger, porque hay cosa buena y cosa mala; es una persona que está bien triste, no come bien, se va quedando flaquita y está bien triste; ese es <i>Nashu</i> .
Balach [Jaguar]	También es cuando tú tienes sueño pesado seguido, cuando no duerme tranquilo en día lunes, miércoles, sábado o domingo, se pide en la iglesia a Dios dejar de ver [mal sueño], alejar las cosas malas; se van a entregar para que no llegue a perjudicar, es cerrar bien la habitación donde duermes porque luego viene el sueño pesado <i>Balach</i> ; es estar con la puerta cerrada para que no entre; cerrar el paso que no vengan los enemigos a hacer mal. Luego vienen a tocar la puerta en la noche y tú no abras; es aire malo que enferma. Lunes es día para pedir arreglar cualquier problema, como es ir a la autoridad en el municipio; allí vas a arreglar el asunto que tiene con la gente que tiene problema: “si yo no ando buscando problema”, ese es el día lunes; es para tapar el paso a cosas malas o que lo quieren perjudicar. Miércoles o sábado es para pedir a dios lo que tú necesitas, pedir a Dios tu trabajo, tu tranquilidad.	Nalob [Pedral]	También cacería; si es una persona que tiene práctica para tirar un venado, vas a ir al panteón; también así como hace rato la vela, barrer a tu rifle en la mañana; vas a ir allá y se le pide a Dios por el venado, y se barre el arma con ella. Como el venado son muy ariscos, corre mucho y tú ya tienes pulso; entonces pasa, es seguro que lo matas.
Linta [Águila]	Cosa linda es buen día, cosas limpias. Que están bien tranquilas, que las cosas estén claras; la memoria para algún trabajo.	Beliach [Lluvia]	Los que nacen ande de acá por allá, nunca va a estar a gusto; no sabe trabajar en una sola cosa, se va caminar el mundo, se anda triste, no encuentra consuelo.
		Belaloo [Flor]	Cuando se enferman los ojos, se pone bien moradito la vista de cosa mala. Pedir a dios en la iglesia cualquier cosa para que rinda el trabajo o el estudio.
		Guiéchil [Lagarto]	Es ir al cerro a pedir por la salud y destruir la cosa mala que le hace daño; es como una casa que se ha de deshacer para hacer de nuevo.

Fray Juan de Córdova (1578b: 116r-v) proporcionó una descripción de los momentos en que se consultaba a un especialista adivinatorio, y las investigaciones de Balsalobre y Maldonado han aclarado aún más el contexto en que la cuenta mántica fue usada. El 24 de septiembre de 2018 hicimos una entrevista con don Tomás López Ángeles, mezclero de San Pablo Lachiriega, sobre las ocasiones en que ha consultado a los contadores. Agradecemos su amable disposición para hablarnos libremente sobre el tema. Escuchándolo, resulta asombroso lo poco que ha cambiado desde el siglo XVI:

*Don Tomás, ¿usted nos puede platicar un poco cuándo las personas acuden a los señores para consultar?*

Acá en los pueblos ellos son como los médicos, como que la gente confía más en ellos que en los propios médicos, que son nuevos acá en la comunidad.

(1) Entonces, cuando hay alguna enfermedad, si un niño no come, pues acuden a él para ver si es un susto o es un mal aire que le pegó, y ya viene él a hacer las consultas; curan al niño, ¿no? ... y muchas veces sí se curan, les quita lo que tienen.

(2) Cuando hay que dar gracias a dios o hacer una ofrenda en la iglesia, igual acuden a él para hacerles preguntas, para saber qué día es viable o qué día es recomendable hacer ese tipo de ofrendas.

(3) También en tiempos de cosecha, también van y le preguntan al señor para ver qué día exactamente hay que ofrendar algo para la

Madre Tierra que nos da el alimento. Entonces casi en todas las ocasiones acuden a él.

(4) Si es bendición para una casa, igual van con él y le preguntan, ya él decide o él sabe qué día es bueno para la bendición de una casa.

(5) También acuden a él cuando, digamos, nace un bebé o para hacer la presentación de un bebé, entonces igual va con él. Bueno, a veces... allí buscan un día dentro de la semana, por lo regular un día bueno, y [él] dice “hay que hacer esto” [gestado] para que el niño crezca, el bebé crezca.

Entonces en casi todas las ocasiones lo ocupan acá en los pueblos, hasta... porque antes no había médicos, son ellos los que..., la gente dependía de ellos, entonces en todo [los ocupaban], y hoy en día, la gente que está ya superada, también..., que está conociendo cosas nuevas, pero... igual acuden a él para que haga algún tipo de trabajo que se llama como... “pedir más por sus trabajos”, ya sea [un] negocio, cualquier tipo de trabajo que tiene que ver con comercio, casi acude la mayoría a él para cualquier... digamos, tipo de limpieas; igual acuden a él. Casi en todo ocupan a los señores que conocen calendario que es, [o] tengo entendido, que lo conocen como un calendario de veinte días, que muy poca gente sabe, únicamente ellos, son unos cuantos acá en el pueblo, que lo saben, la mayoría de nosotros no lo sabemos. La verdad, no sabemos de dónde viene, qué es exactamente. Simplemente, cuando es necesario, acudimos a ellos, nada más.

*Me contó usted que su abuelo sí lo sabía, ¿verdad?*

Sí, lo sabía. Él lo ocupaba; de hecho, cuando crecimos nosotros [y] nos enfermábamos, pues ocupábamos al abuelo,. Mandamos llamar al abuelo para checar a ver si es un susto. Muchas veces, para un niño, por lo regular son sustos; se asustan con el perro, con una culebrita; ya te dicen “no pues, esto es susto”, ya van y hacen un tipo de sacrificio para recuperar el alma o el espíritu del niño. Entonces, siempre pues, se ha ocupado.

*Y usted se acuerda que su abuelo lo hizo de memoria, que no tenía los cuadernitos que a veces ocupan los señores para registrar la cuenta.*

No, que yo haya visto libros así, no, él se guiaba en su maíz, en ... bueno, él es el que sabe, ¿no?, los maíces y allí es donde se da cuenta y dice “no pues, esto es o tal parte” y ya te dice “es hacia el norte, hacia el sur o al este”, ya te dice [en] tal parte, más o menos, te asustaste o algo, pero no tenía ningún libro, o sea se la sabía, pero de memoria.

*¿Aquí no hay leyenda o algo sobre de dónde viene la cuenta, de cómo llegó, de cómo la gente la llegó a conocer?*

No sabría decirle. De lo que sí sabía [es] que ya existía mucho tiempo atrás, mucho tiempo atrás ya existía, porque hay ciertos puntos en los cerros donde siempre se han hecho los sacrificios. Entonces, nos cuentan que desde hace mucho tiempo, no sabría decir desde qué año o datos así...

*Cuando se bendice una casa o cuando hay que dar gracias por la cosecha, ¿cómo se hace el sacrificio, las gracias? ¿Cómo se da la ofrenda?*

Aquí ocupan siempre lo que es la mezcla. Tanto van a la iglesia a rezar, allí dan un poco de ofrenda, un dinerito, y veladoras, [como ofrendan en la casa o el cerro]. Entonces primero va a la iglesia, después regresan a casa. Pues aquí en los pueblos por lo regular lo que ocupan es el mezcal. En un sacrificio lo esencial es el mezcal; mezcal, cigarro y pollo; o algunos que de puro gusto o tienen la capacidad [económica] y ocupan el guajolote.

*¿Y, don Tomás, va uno solo o lleva uno a una persona para hacer el rezo?*

Puede uno llevar varias personas, porque es un agradecimiento a la Madre Tierra. Entonces, pueden llevar a los amigos que quieran, siempre cuando teniendo el mezcal suficiente [risa] para hacer este tipo de sacrificios. [...]

*¿Y el curandero dice qué cerro es el indicado para dar las gracias?*

Ellos son los que dicen cuál cerro, depende de cómo esté la situación según el parecer de ellos y ellos dicen “no pues, podríamos a ir a este cerro, o al otro cerro o vamos acá cerca”. Pero ellos son los que deciden y dicen “no pues, tal parte vamos a ir”. Y ellos son los que checan esto.

*¿Y esto lo pueden checar con el maíz?*

Sí, con el maíz. Sí, se basan en el maíz y en el día ... en el calendario podemos decir, sí.

*¿Y la bendición de una casa, cómo se hace esto, cuál es el evento?*

Cuando es una bendición de casa, pues, por lo regular lo que... se ocupan las mismas cosas, mezcal, el cigarro y las velas, pero lo que agregan allí cuando es una bendición de una casa es el baile. Se le agrega el baile al evento. Hay más mezcal, si es posible, pues, bailar un buen rato y ya. Es lo que se le agrega cuando es la bendición de una casa o de una camioneta, es lo mismo. [...] Y al final se hace un baile, al final conviven, comida y después se acaba. Es como un tipo de fiesta, pues, o un convivio. Entonces se invita a las personas que se pueda, otras personas que se presten y entre más número es mejor.

*¿Y cuando nace un niño, usted nos dice que allí se designa cuál es el día bueno para hacer la presentación?*

Pues igual, los señores, los curanderos, los que saben, ellos son los que deciden qué signo es más fuerte, más resistente. Entonces dicen “no pues, este niño, bueno, se llama tal, pero tal día hay que hacer su presentación” para que ese niño sea más fuerte y no se enferme muy seguido. Entonces ellos son los que indican qué día. Entonces, uno va y le dice “Ya nació mi hijo y ahora ¿qué día me recomienda hacer esto?”. Entonces ya te dicen “bueno checamos”, ellos che-

can su control, su calendario y bueno, [dicen] “nació este día, pero ahora tál día es conveniente ir [para que] el niño sea fuerte y no se enferme mucho”. Sobre todo, se busca que no se enfermen mucho. Van a la iglesia y algunos van al cerro, en la parte más alta a hacer el sacrificio, u otros lo hacen en la misma casa. O sea, las dos cosas: van a la iglesia y el sacrificio que es dentro de la casa. Igual se integra el baile. Conviven un rato (*illegible*) al niño y de alguna manera prepararlos para que sean más fuertes, resistentes a cualquier cosa.

*¿Y a sus niños, ¿cómo les ha ido?*

Ehh, ahí están [risa], ahí están. Pues se hizo todo eso. Nosotros como padres aquí en el campo buscamos que no se enfermen mucho, porque siempre —ustedes saben— existe la envidia y.. esto que el otro..., entonces, sí, lo admito, sí se hizo. Entonces, ahorita los niños ahí van; están sanos, no tienen ninguna enfermedad grave, hay días que no comen, se ponen malitos, pero se quita, se va. Pues ahí andan.

*¡Qué bueno! Muchísimas gracias.*

Los rituales en los cerros o en la casa son entonces parte del uso de la cuenta. Como observó Núñez Matadamas (2011: 148): “los cerros de Quiatoni son considerados las autoridades de un mundo alterno, llamados Principales, y se organizan a la manera de las autoridades



municipales actuales; con un Principal o Presidente, un Alcalde, un Síndico y el Mayor de Vara”. Ella transcribe el siguiente fragmento de una entrevista: “Se sube a medio día con mucho respeto, una persona va a dar el aviso que más tarde subirán a buscarlos para pedir de su favor; se lleva una vela para ver las señales en la forma en que arde u observando el entorno, algún aire, algún animal que esté por allá, algo que deje ver si está de acuerdo para que suban a platicar allá, con los cerros; con que se trata son el Gi’o Duñ, la Peña de Quiatoni; es el Principal; el cerro Nis o cerro de Agua que está enfrente del Gi’o Duñ es el Síndico, y el Alcalde es el cerro de Danigareh o Cerro León. Sube uno a las 12 del día para poner de conocimiento, para fijar la hora de la noche, después suben con los preparativos, las velas, cigarros, mezcal y el presente de una “palomita blanca”, el pollo o gallina. En casa del enfermo se deja una vela y se les pide que no hagan ruido, que se anden con respeto y salen para estar presentes a la hora acordada. Allí se presentan como si estuvieran frente a la autoridad”.

La cuenta mántica de Quiatoni y Lachiriega no existe aislada, sino que forma parte de una práctica adivinatoria más compleja que puede incluir la lectura del maíz o del llamado Oráculo de Napoleón, comentado en la introducción de este libro, para conocer el origen o carácter del problema del consultante y su respuesta o solución. Además, para obtener resultados positivos, la práctica incluye la ejecución de ofrendas y peticiones en la iglesia, en los cerros o en la casa, según las indicaciones del contador. Por lo mismo, la cuenta es parte de una práctica

social en la que se relacionan de manera integral y significativa la vida del consultante, el contador en su función de curandero, técnicas adicionales de adivinación y diagnóstica, y el territorio sagrado.

Las notas aquí presentadas constituyen tan sólo un primer acercamiento al tema, algo reducido por el cierre de la edición de este libro. Aún nos falta mucho que aprender en San Pablo Lachiriega, algo que esperamos hacer en los próximos años.

## Bibliografía

### Documentos pictóricos

Códice Azoyú 2	Véase Vega Sosa y Oudijk, 2012
Códice Bodley	Véase Caso, 1960; Jansen y Pérez Jiménez, 2005
Códice Borbónico	Véase Anders, Jansen y Reyes García, 1991
Códice Borgia	Véase Anders, Jansen y Reyes García, 1993
Códice Colombino	Véase Caso y Smith, 1966; Hermann Lejarazu, 2011
Códice Cospi	Véase Anders, Jansen y Loo, 1994
Códice Fejérváry-Mayer	Véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1994
Códice Laud	Véase Anders y Jansen, 1994
Códice Mendoza	Véase Berdan y Anawalt, 1992
Códice Nuttall	Véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a
Códice Porfirio Díaz	Véase Doesburg, 2001
Códice Selden	Véase Caso, 1964; Jansen y Pérez Jiménez, 2000 y 2007
Códice Telleriano-Remensis	Véase Quiñones Keber, 1995
Códice Tovar	Véase Kubler y Gibson, 1951
Códice Tudela	Véase Batalla Rosado, 2002
Códice Vaticano A	Véase Anders y Jansen, 1996
Códice Vaticano B	Véase Anders y Jansen, 1993
Códice Vindobonensis	Véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b
Fragmento Humboldt 1	Véase Vega Sosa y Oudijk, 2012
Historia de los Mexicanos...	Véase Garibay, 1965 [1979]; Tena, 2002
Histoyre du Mechique	Véase Jonghe, 1905
Primero Memoriales	Véase Sahagún, 1997
Tira de la Peregrinación	Véase Corona Nuñez, 1964
Tira de Tepechpan	Véase Noguez, 1978; Diel, 2008
Tonalámatl Aubin	Véase Aguilera, 1981

## Archivos

### Archivo General de Indias

Ramo Audiencia de México, Vol. 879, Exp. 16  
 Ramo Audiencia de México, Vol. 882 (AGIM)  
 Ramo Contratación, Vol. 5460, N. 2, R. 19  
 Ramo Contratación, Vol. 5790, L. 3, f. 330-331  
 Ramo Mapas y planos-Bulas breves, No. 211

### Archivo General de la Nación

Ramo Indios, tomo 19, Exp. 171  
 Ramo Inquisición, Vol. 437  
 Ramo Inquisición, Vol. 445  
 Ramo Inquisición, Vol. 456  
 Ramo Inquisición, Vol. 457  
 Ramo Inquisición, Vol. 571  
 Ramo Inquisición, Vol. 572  
 Ramo Inquisición, Vol. 573  
 Ramo Inquisición, Vol. 584  
 Ramo Tierras, Vol. 812, Exp. 2

Archivo de la Parróquia de San Miguel Sola de Vega, Bautismos 1608-1681  
 Archivo de la Parróquia de San Miguel Sola de Vega, Defunciones 1563-1678  
 Archivo Villa Alta, Ramo Civil, Leg. 10, Exp. 3  
 Fondo Weitlaner, *Biblioteca* de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH

## Publicaciones

### Acosta, José de

1962 *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México, [1590].

### Acuña, René

1984a *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*. Tomos 1 y 2, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1984b *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Tomo 1, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1986 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. Tomo 2, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

### Agrippa, Henricus Cornelius

1533 *De occulta philosophia*. 3 tomos, Coloniae.

### Agüero, fray Cristóbal de

1666 *Miscelaneo espiritual en el idioma zapoteco*. Viuda de Bernardo Calderón, México.

### Aguilera, Carmen

1981 *El Tonalamatl de Aubin*. Códices y Manuscritos de Tlaxcala 1, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala.

### Alcina Franch, José

1966 “Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII.” En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol VI, pp. 119-133.

1972 “Los dioses del panteón zapoteco.” En: *Anales de Antropología e Historia*, Vol. IX, pp. 9-43.

1993 *Calendario y religión entre los zapotecos*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1998 “Mapas y calendarios zapotecos: siglos XVI y XVII.” En: *Historia del arte en Oaxaca*, Vol. 2, Gobierno del Estado de Oaxaca/ Instituto Oaxaqueño de la Culturas, Oaxaca, pp. 173-191.

### Alliete [Etteilla], Jean-Baptiste

1783 *Manière de se récréer avec le jeu de cartes nommées Tarots*. Amsterdam.

### Alvarez Franklin, Victor

2000 “División de las trecenas en el calendario ritual zapoteco.” En: *Acervos*, No. 17, pp. 34-39.

### Anders, Ferdinand

1988 “¿Hizo o no hizo? Von der Aussagekraft Mexikanischer Schrift.” En: *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann*. Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning (eds.), Brill, Leiden, pp. 193-249.

### Anders, Ferdinand y Maarten Jansen

1988 *Schrift und Buch im alten Mexiko*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

1993 *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

1994 *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

**Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García**

1991 *El libro del Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad; Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

**Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter van der Leo**

1994 *Calendario de Pronósticos y Ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

**Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez**

1992a *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

1992b *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

1994 *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer.* Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

**Apud, Ismael**

2011 “Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Strauss.” En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 30 (2), pp. 337-353.

**Aveni, Anthony**

2012 *Circling the Square. How the Conquest Altered the Shape of Time in Mesoamerica.* American Philosophical Society, Philadelphia.

**Batalla Rosado, Juan José**

2002 *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: La tradición medieval europea de copia de*

códices en América. Colección Thesaurus Americae 4, Madrid.

2017 “Problemática sobre la datación de los catecismos en pictogramas o códices testerianos.” En: *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, Tomo 2, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 45-66.

**Baudot, Georges**

1996 “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos.” En: *Historia de la literatura mexicana. Vol. 1: Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI.* Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (coords.), Universidad Nacional Autónoma de México/ Siglo XXI Editores, México, pp. 287-320.

**Beals, Ralph L.**

1935 “Two Mountain Zapotec Tales from Oaxaca, Mexico.” En: *Journal of American Folklore*, Vol. 48, pp. 189-190.

**Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt**

1992 *The Codex Mendoza.* 4 tomos, University of California Press, Berkeley.

**Berlin, Heinrich**

1957 *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México.* Beitrage zur mittelamerikanischen Völkerkunde 4, Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte, Hamburg.

1988 “Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México.” En: *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo, Oaxaca, pp. 7-89.

**Bernard, Carmen**

2009 *Teotl. Dieu en images dans le Mexique colonial*. Ginebra Fondation Martin Bodmer, Press universitaires de France, Ginebra.

**Bevan, Bernard**

1938 *The Chinantecos and their Habitat*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publication 24, México [Traducción: *Los chinantecos y su habitat*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1987].

**Bvabulario de la lengua Castellena y zapoteca nexitza**

1696 *Bvabulario de la lengua Castellena y zapoteca nexitza*. Manuscrito en la Newberry Library (Ayer Ms. 1702).

**Boege, Eckart**

1988 *Los mazatecos ante la Nación. Contradicciones étnicas en el México Actual*. Siglo Veintiuno Editores, México.

**Boone, Elizabeth Hill**

2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. University of Texas Press, Austin.

**Boone, Elizabeth Hill, Louise M. Burkhart y David Tavárez**

2017 *Painted Words. Nahua Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

**Bricker, Victoria R. y Helga-Maria Miram**

2002 *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua*. Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans.

**Brockington, Donald L.**

1972 *The interpretation of the Zapotec glyphs: being an application of a calendar used today to the study of the writing system found primarily at Monte Alban and in the Valley of Oaxaca*, Manuscrito sin publicar.

**Brundage, Burr Cartwright.**

1979 *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*. University of Texas Press, Austin.

**Burgoa, fray Francisco de**

1989a *Palestra historial de virtudes y exemplares apostólicos*. Editorial Porrúa, México.

1989b *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva Iglesia de las Indias Occidentales*. 2 tomos, Editorial Porrúa, México.

**Butler, Inez M.**

1997 *Diccionario zapoteco de Yatzachi. Yatzachi el Bajo, Yatzachi el Alto, Oaxaca*. Summer Institute of Linguistics, Tucson.

**Caballero, Juan Julián**

2009 *Niu Davi Yuku Yata. Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México)*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden, Leiden.

**Cahn, Robert, y Marcus Winter**

1993 “The San José Mogote Danzante.” En: *Indiana*, Vol. 13, pp. 39-64.

**Campos Moreno, Araceli**

2004 “El conjuro de las habas, texto adivinatorio del virreinato mexicano.” En: *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Mariana Maserera (coord.), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 59-67.

**Cancer Disdier, M. de**

1960 “Los pavos.” En: *Homenaje a Rafael García Granados*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 89-110.

**Carrasco, Pedro**

1951 “Una cuenta ritual entre los zapotecos del Sur.” En: *Homenaje a Alfonso Caso*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 91-100.

**Carrasco, Pedro, Walter Miller y Roberto J. Weitlaner.**

1961 “El calendario mixe.” En: *El México antiguo*, Vol. 9, Hermann Beyer (ed.), Sociedad Alemana Mexicanista, México, pp. 153-171.

**Carrera García, Silvia, y Hermillo Navarro Garza, María Antonia Pérez Olvera, Bernardino Mata García**

2012 “Calendario Agrícola Mazateco, milpa y estrategia alimentaria campesina en territorio de Huauतेpec, Oaxaca.” En: *Agricultura, sociedad y desarrollo*, Vol. 9 (4), pp. 455-475

**Caso, Alfonso**

1928 *Las estelas zapotecas*. Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.

1956 “El calendario mixteco.” En: *Historia Mexicana*, Vol. 5, No. 4 (20), pp. 481-497.



- 1960 *Interpretación del Códice Bodley 2858*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1964 *Interpretación del Códice Selden 3135 (A.2)*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1967 *Los calendarios prehispánicos*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Caso, Alfonso y Mary Elizabeth Smith**

- 1966 *Interpretación del Códice Colombino y las glosas del Códice Colombino*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.

**Castañeda de la Paz y Michel R. Oudijk**

- 2019 *Comentario al Códice Mexicanus*. Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Filológicas/ Instituto de Investigaciones Históricas/ Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México/ Colegio Mexiquense, México.

**Castillo, Cristóbal de**

- 1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*. Traducción y estudio de Federico Navarrete Linares, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2012 *Crónica de Napanla, Estudio, edición y anotación de los Fragmentos sobre la Historia General de Anáhuac, de Cristóbal del Castillo*. Traducción y estudio de Ramón Troncoso Pérez, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

**Cervantes de Salazar, Francisco**

- 1914 *Crónica de la Nueva España*. The Hispanic Society of America, Madrid.

**Chance, John K.**

- 1989 *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. University of Oklahoma Press, Norman.

**Cicerón, Quinto Tulio**

- 1915 *De Divinationes*. C.F.W. Müller (ed.), Teubner, Leipzig.

**Clews Parsons, Elsie**

- 1936 *Mitla. Town of Souls, and other Zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*. University of Chicago Press, Chicago.

**Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah**

- 1974 *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. University of California Press, Berkeley.

**Confessionario...**

- s.f. *Confessionario en Lengua Zapoteca Neztitza*. Manuscrito en la Biblioteca Juan de Córdova, Oaxaca.

**Córdova, fray Juan de**

- 1578a *Vocabulario en lengua zapoteca*. Pedro Charte y Antonio Ricards, México.
- 1578b *Arte en lengua zapoteca*. Pedro Balli, México.

**Corona Nuñez, José**

- 1964 "Códice Boturini o Tira de la Peregrinación." En: *Antigüedades de México*, Vol. 2, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

**Corrales, Juan Manuel**

- 2011 "Muebles virreinales oaxaqueños realizados en zumaque. La marquetería de Villa Alta." En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXVI (1), pp. 57-88.

**Court de Gébelin, Antoine**

- 1781 *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne*. L'Auteur/ Valleyre/ Sorin, Paris.

**Cruz, Victor de la**

- 1995 "Los nombres de los días en el calendario zapoteco piye en comparación con el calendario nahua." En: *Estudios de Cultura Nahuatl* 25, pp. 149-176.
- 2007 *El pensamiento de los binnigula'sa': Cosmovisión, religión y calendario*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ CIESAS/ Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, México.

**Cruz, Wilfrido C.**

- 1935 *El Tonalamatl Zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. Imprenta del Gobierno del Estado, Oaxaca.
- 1946 *Oaxaca recondita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del Estado de Oaxaca*. Publicación privada, México.

**Cruz Santiago, Emiliano**

**y Rosemary G. Beam de Azcona**

- 2017 "El calendario ritual de San Bartolome Loxicha." En: *Cuadernos del Sur*: Julio – Diciembre 2017, Año 2, pp. 6-43.



**Curriel et al., Gustavo**

2011 *Taracea oaxaqueña. El mobiliario virreinal de la Villa Alta de San Ildefonso*. Museo Franz Mayer/ Artes de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

**DeCicco, Gabriel**

s/f *Report on the Zapotec Calendar from the Coatlan and a Analysis of the System*. Documento sin publicar. Fondo Weitlaner: Carpeta XXI-4, Doc. 2.

**Díaz Álvarez, Ana.**

2013 “Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas.” En: *Estudios de Cultura Nahuatl* 46, pp. 159-197.

2014 “Venus más allá de las tablas astronómicas: Una relectura de las láminas 53-54 del Códice Borgia.” En: *Estudios de Cultura Nahuatl* 48, pp. 89-128.

2015 “La pirámide, la falda y una jicarita llena de maíz tostado. Un crítica a la teoría de los niveles del cielo mesoamericano.” En: *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Ana Díaz (coord.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 65-107.

**Díaz del Castillo, Bernal**

1992 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Editorial Porrúa, México.

**Díaz Rubio, Elena, y Jesús Bustamante García**

1983 “Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano.” En: *Revista española de antropología americana*, Vol. XIII, pp. 109-120.

**Diel, Lori Boornazian**

2008 *The Tira de Tepechpan. Negotiating Place under Aztec and Spanish Rule*. University of Texas Press, Austin.

**Doesburg, Sebastián van**

2001 *Códices cuicatecos, Porfirio Díaz y Fernández Leal*. Miguel Ángel Porrúa, México.

**Doesburg, Geert Bastiaan van, y Florencio Carrera González**

1996 *Códice Ixtlilxochitl, apuntes y pinturas de un historiador, con la contribución para un estudio sobre el calendario agrícola mazateco*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, México.

**Domenici, Davide y Laura Laurencich Minelli**

2014 “Domingo de Betanzo’s Gifts to Pope Clement VII in 1532-1533: Tracking the Early History of Some Mexican Objects and Codices in Italy.” En: *Estudios de Cultura Nahuatl* 47, pp. 169-209.

**Duinmeijer, Bob**

1996 *Ayuuk ja’yēt jēts xyībēyē’ebý: de Mixe Kalender van Oaxaca, Mexico*. Tesis de Maestría, Universidad de Leiden, Leiden.

1997 “The Mesoamerican Calendar of the Mixes, Oaxaca, México.” En: *Yumtzilob* 9 (2), pp. 173-206.

**Durán, fray Diego**

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 tomos, Cien de México, CONACULTA, México.

**Escobar, Ángel**

1999 *Cicerón: Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Editorial Gredos, Madrid.

**Fabrega Jr., Horacio y Daniel B. Silver**

1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*. Stanford University Press, Stanford.

**Farriss, Nancy**

2014 *Libana. El discurso ceremonial mesoamericano y el sermón cristiano*. Artes de México, México.

**Feria, fray Pedro de**

1567 *Doctrina christiana en lengua castellana y çapoteca*. Pedro Ocharte, México.

**Flannery, Kent V. y Joyce Marcus**

1983 *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Academic Press, New York.

**Fuente, Julio de la**

1949 *Yálalag. Una villa zapoteca serrana*. Serie científica no. 1, Museo Nacional de Antropología, México.

**Gaillemín, Bérénice**

- 2011 “Images mémorables pour un texte immuable: Les catéchismes pictographiques testériens (Mexique, XVIe-xIXe siècles).” En: *Gradhiva: Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, No. 13, pp. 204-225.
- 2012 “Prier en suivant les sillons: Lecture d'un catéchisme pictographique mexicain conservé à Berlin.” En: *Cahiers des Amériques Latines*, No. 67, pp. 29-53.
- 2014 “Les catéchismes testériens: un corpus homogène?” En: *Nouveaux chrétiens, nouvelles Chrétientés dans les Amériques, xv<sup>e</sup> – xix<sup>e</sup> siècles*. Pierre Ragon (ed.), Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris, pp. 83-104.

**Galarza, Joaquín**

- 1967 “Prénoms et noms de lieux exprimés par des glyphes et des attributs chrétiens dans les manuscrits pictographiques mexicains.” En: *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 56 (2), pp. 533-583.

**Garibay, Ángel María**

- 1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Editorial Porrúa, No. 37, México [Re-edición 1979].

**Gerhard, Peter**

- 1986 *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Gibson, Charles**

- 1967 *Los aztecas bajo el domino español (1519-1810)*. Siglo XXI, México.

**Glass, John B.**

- 1975 “A Census of Middle American Testorian Manuscripts.” En: *Handbook of Middle American Indians, Vol. 14: Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three*. University of Texas Press, Austin, pp. 281-296.

**González Obregón, Luis (ed.)**

- 2002 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Secretaría de Gobernación/ Archivo General de la Nación, México [1912].

**González Pérez, Damián**

- 2014 *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca, México*. Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2016 “De Cocijó al rayo. Acercamiento etnohistórico a la ritualidad agrícola de los zapotecos del Sur de Oaxaca.” En: *Itinerarios*, Núm. 24, pp. 187-214.

**González Torres, Yólotl**

- 2014 “La adivinación por medio del maíz.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 48, pp. 213-233.

**Guevara Hernández, Jorge**

- 1991 *El Lienzo de Tiltepec. Extinción de un señorío zapoteco*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

**Harkness, Deborah E.**

- 1999 *John Dee's conversations with Angels: Cabala, Alchemy, and the End of Nature*. Cambridge University Press, Cambridge.

**Hermann Lejarazu, Manuel A.**

- 2011 *Códice Colombino. Una nueva historia de un antiguo gobernante*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

**Hernández, Christine y Gabrielle Vail**

- 2010 “A Case for Scribal Interaction. Evidence from the Madrid and Borgia Group Códices.” En: *Astronomers, Scribes, and Priests. Intellectual Interchange between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Post-classic Period*. Gabrielle Vail y Christine Hernández (eds.), Dumbarton Oaks, Washington D.C., pp. 333-366.

**Hevia y Valdés, fray Diego de**

- 1656 *Relacion autentica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. Viuda de Bernardo Calderón, México.
- 1892 “Relacion autentica de las idolatrias, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca.” En: *Anales del Museo Nacional de México*, tomo 6, pp. 229-260.
- 1953 “Relacion autentica de las idolatrias, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca.” En: *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio.

dio de Francisco del Paso y Troncoso, Vol. XX, Ediciones Fuente Cultural, México, pp. 337-390.

1981 *Relacion autentica de las idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. Ediciones patronato, Casa de Cultura del Istmo, Juchitán.

1988 “Relacion autentica de las idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca.” En: *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo, Oaxaca, pp. 91-153.

#### Histoire du Mechique

2002 “Histoire du Mechique.” En: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena, Cien de México, CONACULTA, México, pp. 115-168.

#### Historia de los Mexicanos...

2002 “Historia de los mexicanos por sus pinturas.” En: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena, Cien de México, CONACULTA, México, pp. 15-114.

#### Hunn, Eugene S.

2008 *A Zapotec Natural History. Trees, Herbs, and Flowers, Birds, Beasts, and Bugs in the Life of San Juan Gbëë*. University of Arizona Press, Tucson.

#### Jansen, Maarten

1982 *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2 to-

mos, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericano, Amsterdam.

1986 “La división mántica de las trecenas.” En: *Méxicon*, Vol. 7 (5), pp. 102-107.

1988 “Dates, Deities and Dynasties. Non-Durational Time in Mixtec Historiography.” En: *Continuity and Identity in native America. Essays in honor of Benedikt Hartmann*, Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning (coords.). Brill, Leiden, pp. 156-192.

1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Sociedad Estatal Quinto Centenario/ ADEVA/ Fondo de Cultura Económica, Madrid/ Graz/ México.

#### Jansen, Maarten y Gabina Auroa Pérez Jiménez

1983 “The ancient Mexican astronomical apparatus: an iconographical criticism.” En: *Archaeoastronomy*, Vol. 6 (1-4), pp. 89-95.

1986 “Iyadzehe Añute; valor literario de los códices mixtecos. Etnicidad y pluralismo cultural.” En: *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (eds.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 173-212.

2000 *La dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*. Research School of Asian, African, and Amerindian Studies (CNWS), Universiteit Leiden, Leiden.

2005 *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec*

*Highlands, Mexico*. Bodleian Library, University of Oxford, Oxford.

2007 *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural*. Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.

2015 “Tiempo, Religión e Interculturalidad en la Colonia: los catecismos pictográficos de México.” En: *Tiempo y Comunidad. Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. M.E.R.G.N. Jansen y V. Raffa (eds.), Archaeological Studies Leiden University no. 29. Leiden University Press, Leiden, pp. 65-101.

2017 *Time and the Ancestors. Aztec and Mixtec Ritual Art. The Early Americas: History and Culture*, Volume 5, Brill, Leiden.

#### Johnson, Jean Bassett

1939 “The Elements of Mazatec Witchcraft.” En: *Etnologiska Studier*, Vol. 9, pp. 128-150.

#### Jonghe, Édouard de

1905 “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle.” En: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle Série, Vol. 2, pp. 1-41.

#### Juárez, Juan, Antonio Cruz Santiago, Emiliano Cruz Santiago y Beam Azcona

2013 *Wüiz nó xgáab: ‘El pensamiento y los días’ a través del calendario ritual en los Loxichas*. Conferencia de la serie “Encuentros después del fin del

mundo” presentada por Juan Juárez, Antonio y Emiliano Cruz Santiago, el 25 de octubre de 2013. Fundación Harp Helú Oaxaca/ Biblioteca de Investigación Juan de Córdova, Oaxaca.

**Justeson, John y David Tavárez**

2007 “The Correlation between the Colonial Northern Zapotec and Gregorian Calendars.” En: *Skywatching in the Ancient World: New Perspectives in Cultural Astronomy*. Clive Ruggles y Gary Urton (eds.), University Press of Colorado, Boulder, pp. 17-81.

2008 “Eclipse Records in a Corpus of Colonial Zapotec 260-Day Calendars.” En: *Ancient Mesoamerica*, Vol. 19, pp. 67-81.

**Katz, Esther**

1992 “Del frío al exceso de calor: dieta alimentaria y salud en la Mixteca.” En: *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. Paolo Sesia (coord.), CIESAS, México, pp. 99-115.

**Kaufmann, Terrence**

2000 *The Day Names of the Meso-American Calendar*. Manuscrito, 105 pp.

**King, Stacie M.**

2010 *Informe final: Proyecto arqueológico Nejapa/ Tave-la 2009*. Final report submitted to the Consejo de Arqueología and the Centro INAH Oaxaca of the Instituto Nacional de Antropología e Historia of Mexico. Unpublished

manuscript on file, Department of Anthropology, Brandeis University, Waltham.

2012 “Hidden Transcripts, Contested Landscapes, and Long-Term Indigenous History in Oaxaca, Mexico.” En: *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/ Colonial Transitions in Archaeology*. Maxine Oland, Siobhan M. Hart y Liam Frink (eds.), University of Arizona Press, Tucson, pp. 230-264.

**King, Stacie M, Elizabeth R. Konwest y Alex Elvis Badillo**

2012 *Informe final: Proyecto arqueológico Nejapa/ Tave-la, temporada II, 2011*. Final report submitted to the Consejo de Arqueología and the Centro INAH Oaxaca of the Instituto Nacional de Antropología e Historia of Mexico. Unpublished manuscript on file, Department of Anthropology, Brandeis University, Waltham.

**King, Stacie M., Elizabeth R. Konwest, Andrew Workinger, Alex Elvis Badillo y Juan Jarquín Enríquez**

2014 “Más que conquista: Un cuento de dos fortalezas en la región de Nejapa.” En: *Cuadernos del Sur*, No. 19, pp. 21-41.

**King, Stacie M. y Danny A. Zborover**

2015 “Beyond Ethnonyms: Interdisciplinary Research on Mountain Identity in the Sierra Sur of Oaxaca, Mexico.” En: *Engineering Mountain Landscapes: An Anthropology of Social Investment*. Laura L. Scheiber y María Nieves

Zedeño (eds.), University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 131-146.

**Kirchenhoffer, Herman**

1822 *The Book Of Fate Formerly In The Possession of Napoleon, Late Emperor of France; and Now First Rendered into English, From a German Translation, of an Ancient Egyptian Manuscript, Found in the Year 1801, by M. Sonnini, in One of the Royal Tombs, near Mount Libycus, in Upper Egypt*. Printed by J. McGowan for C. S. Arnold, London.

**Köhler, Ulrich**

2000 “Los llamados Señores de la Noche, según las fuentes originales.” En: *Códices y Documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*. Constanza Vega Sosa (coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 507-522.

**Krickeberg, Walter**

1968 *Pre-Columbian American Religions*. Weidenfeld and Nicolson, London.

**Kubler, George, y Charles Gibson**

1951 *The Tovar Calendar*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. XI.

**Laurencich Minelli, Laura**

2012 “From the New World to Bologna, 1533. A gift for Pope Clement VII and Bolognese collections of the sixteenth and seventeenth centuries.” En: *Journal of the History of Collections*, Vol. 24, p. 145-158.



**Levanto, fray Leonardo de**

1766 *Cathecismo de la lengua zapoteca*. Colegio Real de San Ignacio, Puebla.

**Libro de Chilam Balam**

2006 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Traducción de Antonio Mediz Bolio y prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, Cien de México, CONACULTA, México.

**Lind, Micheal**

2015 *Ancient Zapotec Religion. An Ethnohistorical and Archaeological Perspective*. University Press of Colorado, Boulder.

**Lipp, Frank**

1983 *The Mije Calendarical System. Concepts and Behavior*. Tesis doctoral. New School of Social Research. Ann Arbor.

1991 *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*. University of Texas Press, Austin.

**Long, Rebecca y Sofronio Cruz**

2000 *Diccionario zapoteco de San Bartolomé Zoogocho*. Instituto Lingüístico de Verano, México.

**Loo, Peter van der**

1983 "The Tratado of Hernando Ruiz de Alarcón. A link between Precolumbian and Modern Indian Culture in Guerrero, Mexico." En: *Archaeoastronomy*, Vol. 6, pp. 177-185.

1987 *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religión mesoamericana*. Tesis de doctorado, Universidad de Leiden, Leiden.

**López Austin, Alfredo**

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**López Luján, Leonardo, y Marco Antonio Santos**

2012 "El *tepetlacalli* de la colección Leof: imagen cuatripartita del tiempo y el espacio." En: *Estudios de la Cultura Nahuatl* 43, pp. 7-46.

**Macías Pisano, Bernardo Román**

2014 "El Rayo y la Culebra de Agua: deidades desencadenadoras de la alternancia estacional y reguladores de la vida de los especialistas rituales." En: *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comp.), México, pp. 339-366.

**Mair, Lucy**

1970 *Introducción a la antropología social*. Alianza Editorial, Madrid.

**Markman, Charles W.**

1971 *The Calendar of the Loxicha Villages: The Culture History of a Present-day Mesoamerican Ceremonial Almanac*. Tesis de maestría, University of North Carolina, Chapel Hill.

**Meer, Ron van**

1990 *Xub Xa Wiz: een onderzoek naar de oorsprong en ontwikkeling van de Zapoteekse rituele kalender in Oaxaca, México*. Universidad de Leiden, Leiden.

2000 "Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: El manuscrito de San Antonio Huitepec." En: *Cuadernos del Sur*, Año 6, pp. 37-74.

**Mendieta, fray Gerónimo de**

1997 *Historia eclesiástica indiana*. 2 tomos, Cien de México, México.

**Mendoza Pérez, Minerva**

2009 *Loxicha. Un Tesoro de la Cultura Zapoteca*. Oaxaca.

**Mengin, Ernest**

1952 "Commentaire du Codex mexicanus no. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris." En: *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 41 (2), pp. 387-498.

**Mikulska, Katarzyna**

2008 *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad de Varsovia, México/ Varsovia.

2015 *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Colegio Mexiquense/ Universidad de Varsovia, Zinacantepec/ Varsovia.

**Milbrath, Susan.**

- 2010 “Astronomical Cycles in the Imagery of Codex Borgia 29-46.” En: *Skywatching in the Ancient World. New Perspectives in the Cultural Astronomy*. Clive Ruggles y Gary Urton (eds), University Press of Colorado, Boulder, pp. 157–207.
- 2013 *Heaven and Earth in Ancient Mexico: Astronomy and Seasonal Cycles in the Codex Borgia*. University of Texas Press, Austin.
- 2015 “A Seasonal Calendar in the Codex Borgia.” En: *Cosmology, Calendars, and Horizon-Based Astronomy in Ancient Mesoamerica*. Anne S. Dowd y Susan Milbrath (eds.). University Press of Colorado, Boulder, pp. 139-162.

**Miles, Suzanna W.**

- 1952 “An Analysis of Modern Middle American Calendars: A Study in Conservation.” En: *Acculturation in the Americas. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists* Vol. 2, Sol Tax (ed.), University of Chicago Press, Chicago, pp. 273-284.

**Miller, Arthur**

- 1991 “Transformations of Time and Space: Oaxaca, Mexico, circa 1500-1700.” En: *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Susanne Küchler y Walter Melion (eds.), Smithsonian Institution Press, Washington D.C., pp. 141-175.
- 1998 “Espacio, tiempo y poder entre los zapotecos de la Sierra.” En: *Acervos: Boletín de los Archivos y Biblioteca de Oaxaca*, Vol. 3 (10), pp. 17-20.

**Miller, Walter S.**

- 1952 “Algunos manuscritos y libros mixtes del Museo Nacional.” En: *Tlalocan*, Vol. 3 (2), pp. 179-183.
- 1956 *Cuentos Mixtes*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1966 “El tonalamatl mixte y los hongos sagrados.” En: *Summa antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, Antonio Pompa y Pompa (coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 317-328.

**Mönnich, Anneliese**

- 1973 “Las deidades mexicanas llamadas Tonaleque “Señores de los signos de los días”.” En: *Indiana*, Vol. 1, pp. 65-72.

**Montes de Oca Vega, Mercedes**

- 2008 “Los textos de evangelización: recursos lingüísticos.” En: *Tlalocan*, Vol. XV, pp. 131-144.

**Motolinía, fray Toribio**

- 1903 *Memoriales*. Documentos históricos de Méjico, Tomo 1, Luis García Pimentel, México.
- 1990 *Historia de los indios de la Nueva España*. Editorial Porrúa, México.

**Nader, Laura**

- 1969 “The Zapotec of Oaxaca.” En *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 7, University of Texas Press, Austin, pp. 329-359.

**Nicholson, H.B. y Eloise Quiñones Keber**

- 1994 *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Labyrinthos, Culver City.

**Nielsen, Jesper y Toke Sellner Reunert**

- 2009 “Dante’s Heritage: Questioning the Multi-Layered Model of the Mesoamerican Universe.” En: *Antiquity*, Vol. 83, No. 320, pp. 399-413.
- 2015 “Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana.” En: *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Ana Díaz (coord.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 25-64.

**Noguez, Xavier**

- 1978 *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del valle de México*. 2 tomos, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.

**Nowotny, Karl A.**

- 1961 *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften*. Verlag Gebr. Mann, Berlin.
- 1971 “Rituale in Mexiko und im Nordamerikanischen Südwesten.” En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de America Latina*, Vol. 8 (1), pp. 4–38.

**Núñez Matadamas, Ana Cecilia**

- 2011 *Los habitantes del territorio encantado: Construcción y apropiación del espacio entre los zapotecos del Valle de Oaxaca*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2013 “La nube de Quiatoni. El Chit, el Behn Bixloo y el Gubes.” En: *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. III*.



*Pueblos de Oaxaca y Guerrero.* Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 221-244.

s/f *Curaciones previas al parto y nacimiento en San Pedro Quiatoni, Tlacolula, Oaxaca.*

**Oort, Huib-Jan van**

2000 *De Landbouwkalendar van de Dsa Hmïih uit het zuidoosten van de Chinantla, Oaxaca, Mexico.* Tesis de Maestría, Universidad de Leiden, Leiden.

**Oudijk, Michel R.**

n.d. "The Making of Academic Myth." En: *Indigenous Graphic Communication Systems: a Theoretical Approach*, Katarzyna Mikulska y Jeromy Offner (eds.), University Press of Colorado, Boulder.

2014 "Las direcciones cardinales en zapoteco." En: *Lenguas, estructuras y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark.* Vol. 1, Rebeca Barriga Villanueva y Esther Herrera Zendejas (coords.), Colegio de México, México, pp. 395-415.

**Oudijk, Michel R. y María Castañeda de la Paz**

2010 "La colección de manuscritos de Boturini: Una mirada desde el siglo XXI." En: *El caballero Lorenzo Boturini. Entre dos mundos y dos historias.* Museo de la Basílica de la Guadalupe, México, pp. 87-129 y 235-244.

**Oudijk, Michel R.**

y **María de los Ángeles Romero Frizzi**

2003 "Los Títulos Primordiales: Un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI." En: *Relaciones*, No. 95, Vol. 24, pp. 19-48.

**Pacheco de Silva, Francisco**

1689 *Doctrina christiana. Traducida de la lengua castellana en lengua zapoteca nexitza.* Diego Fernández de León, Puebla.

**Paddock, John**

1954 "Inferencias psicológicas en el estudio de los mixes." En: *América indígena*, Vol. 14, pp. 303-314.

**Pandian, Jacob**

1991 *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion.* Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ.

**Parcero, María de la Luz, María del Carmen Anzurez y María Sara Molinari**

1998 *Nuevo catálogo del Fondo Weitlaner.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

**Paso y Troncoso, Francisco del**

1898 *Descripción, historia y exposicion del Códice Borbónico.* Salvador Landi, Florencia [1979, Siglo XXI Editores, México].

**Penagos Belman, Esperanza**

1997 "Cuerpo y milpa: espacios paralelos en la cultura mazateca." En: *Simbólicas*, Marie-Odile Marion (coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 67-74.

**Peña, Margarita**

2004 "Quiromancia y adivinación en la Nueva España." En: *Literatura y cultura populares de la Nueva España.* Mariana Masera (coord.), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 69-78.

**Piazza, Rosalba**

2008 "Los "mártires" de San Francisco Cajonos: Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo." En: *Historia Mexicana*, Vol. 48, pp. 657-752.

**Pickett, Velma, y colaboradores**

1988 *Vocabulario zapoteco del Istmo.* Instituto Lingüístico de Verano, México.

**Pineda, fray Juan de**

1588 *Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica o historia universal del mundo, dividido en cinco tomos.* Casa de Juan Fernández, Salamanca.

**Pohl, John**

2003a "Creation Stories, Hero Cults, and Alliance Building: Confederaciones of Central and Southern Mexico." En: *The Postclassic Mesoamerican World.* Michael E. Smith y Frances F. Berdan (eds.), University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 61-66.

2003b "Royal Marriages and Confederacy Building Among the Eastern Nahuas, Mixtecs, and Zapotecs." En: *The Postclassic Mesoamerican World.* Michael E. Smith y Frances F.

Berdan (eds.), University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 243-248.

**Pohl, John y Bruce Byland**

1994 “Mixteca-Puebla Style and Early Postclassic Social-Political Interaction.” En: *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (eds.), Labyrinthos, Culver City, pp. 189-199.

**Prem, Hanns**

2008 *Manual de la antigua cronología mexicana*. CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa, México.

**Quiñones Keber, Eloise**

1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. University of Texas Press, Austin.

**Real Academia Española**

1992 *Diccionario de la lengua española*. 2 tomos, Real Academia Española, Madrid.  
2002 *Diccionario de autoridades*. 3 tomos, Editorial Gredos, Madrid.

**Recopilación de leyes**

1681 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. 4 tomos, Julián de Paredes, Madrid.

**Reyes Gómez, Juan Carlos**

2017 *Tiempo, Cosmos y Religión del Pueblo Ayuuk (México)*. Leiden University Press, Leiden.

**Reyes Gómez, Laureano**

1992 “Curanderismo popular entre los mixtes de San

Juan Guichicovi.” En: *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. Paolo Sesia (coord.), CIESAS, México, pp. 55-75.

**Reyes Ruiz, Juan**

2016 *El Sistema de Salud Propio de los Men Tê de la Sierra Sur y Costa de Oaxaca*. Tesis de Magister. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

**Ripault, Louis Madeleine.**

1800 *Report of the Commission of Arts to the First Consul Bonaparte, on the antiquities of Upper Egypt, and the present state of all the temples, palaces, obelisks, statues, tombs, pyramids, etc. of Philae, Syene, Thebes, Tentyris, Latopolis, Memphis, Heliopolis, etc., etc. from the cataracts of the Nile to Cairo [...] Translated from the French of Citizen Ripaud [sic], librarian to the Institute of Egypt*. Printed for J. Debrett, London.

**Rojas González, Francisco**

1948 “Los zapotecos en la época prehispánica.” En: *Los zapotecos. Monografía histórica, etnográfica y económica*. Imprenta universitaria, México, pp. 35-102

**Rojas Martínez Gracida, Araceli**

2013 “Time and Wisdom: A sacred calendar among the Ayöök People of Oaxaca, Mexico.” En: *Indiana*, No. 30, pp. 219-245.  
2014 *El tiempo y la sabiduría: un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. CONACULTA/ Gobierno del Estado de Oaxaca/ Fundación Harp

Helú, Oaxaca.

**Ruíz de Alarcón, Hernando**

1892 “Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España.” En: *Anales del Museo Nacional de México*, Tomo 6, pp. 123-224.  
1982 *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruíz de Alarcón*. Michael D. Coe y Gordon Whittaker (eds. y traducs.), Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Publication No. 7, Albany.

**Ruíz Medrano, Ethelia**

2011a *Mexico's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*. University Press of Colorado, Boulder.  
2011b *Commoners' Gift to their Lords: Indigenous Tribute in Prehispanic and Christian Religious Contexts in Mesoamerica*. Unpublished manuscript on file, Department of Anthropology, Brandeis University, Waltham.

**Sahagún, fray Bernardino de**

1953-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 12 tomos, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble (traductores), University of Utah, Santa Fe.  
1979 *Códice Florentino*. 3 tomos, Archivo General de la Nación, México.  
1986 *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios*

de la Nueva España. Estudio y notas de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México/ Fundación de Investigaciones Sociales, México.

1997 *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan. University of Oklahoma Press, Norman.

**Salminen, Mikko Benjamin.**

2014 *Dí?zte, o zapoteco de San Agustín Loxicha, Oaxaca, México. Esbozo gramatical acompañado de cuatro cuentos tradicionales con análisis morfológico y traducción*. Languages of the World/Materials 498, LINCOM, Munich.

**Sánchez de Aguilar, Pedro**

1639 *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatan*. Madrid.

**Schultz, Ramón P.C.**

1955 “Dos variantes nuevas del calendario chinanteco.” En: *El México Antiguo*, Vol. 8, pp. 233-46.

**Schulze-Jena, Leonhard**

1950 *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's übersetzt und erläutert*. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Vol. 4, Ibero-Amerikanisches Institut/ Kohlhammer, Berlin/ Stuttgart.

**Seler, Eduard**

1888 “Das Tonalamatl der Aubinschen Sammlung

und die verwandten Kalenderbücher.” En: *VII Congrès International des Américanistes*, Berlin, pp. 521-735.

1904 “The Mexican Chronology, with special reference to the Zapotec calendar.” En: *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*. Bulletin 28, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 13-55.

1960-61 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 tomos, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

**Serna, Jacinto de la**

1656 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*. Manuscrito 178 en la Colección Antigua de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.

1892 “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas.” En: *Anales del Museo Nacional de México*, Tomo 6, pp. 261-480.

1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, pp. 40-368.

1987 “Manual de Ministro de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas.” En: *El Alma Encantada*. Instituto Nacional Indigenista/ Fondo de Cultura Económica, México, pp. 261-480 [1892].

**Siliceo Pauer, P.**

1927 “La población indígena de Yalalag, Oaxaca, con algunas notas sobre el tsapoteco-mixteco.” En: *Anthropos*, Vol. 22, pp. 45-65.

**Silva, Francisco Pacheco de**

1687 *Doctrina cristiana traducida de lengua castellana en lengua zapoteca nextiza*. México.

**Skinner, Stephen.**

1980 *Terrestrial Astrology. Divination by Geomancy*. Routledge & Kegan Paul, London.

**Smith, Mary Elizabeth**

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

**Smith, Michael E. y Francis F. Berdan**

2003 *The Postclassic Mesoamerican World*. University of Utah Press, Salt Lake City.

**Smith Stark, Thomas C.**

2002a *La estructura del piyè zapoteco*. Manuscrito, pp. 15.

2002b “Dioses, sacerdotes y sacrificio: Una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en Lengua Çapoteca (1578) de Juan de Córdova.” En: *La Religión de los Binnigula'sa'*. Victor de la Cruz y Marcus Winter (coords.), Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, pp. 89-195.

2003 “La ortografía del zapoteco en el vocabulario de fray Juan de Córdova.” En: *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*. María de los Án-

- geles Romero Frizzi (coord.), CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa/ Conaculta, México, pp. 173-240.
- 2009 “Metafilosofía za.” En: *Cuadernos del sur*, No. 28, pp. 87-95.
- 2010 *Diccionario zapoteco de Chichicapan*. Base de datos, inédita.
- Sonnini de Manoncourt, Charles Nicolas Sigisbert**  
1798-99 *Voyage dans la Haute et Basse Égypte, fait par ordre de l'ancien Gouvernement*, F. Buisson, Paris.
- Sosa, Freddy**  
2000 “Consideraciones acerca del origen de la magia y de la religión.” En: *A Parte Rei: revista de filosofía*, Vol. 10 (7), pp. 1-10.
- Tavárez Bermúdez, David**  
1999 “La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654.” En: *Historia Mexicana*, Vol. 49, No. 194 (2), pp. 197-252.
- 2000 “De cantares Zapotecas a “libros del demonio”: La extirpación de discursos doctrinales híbridos en Villa Alta, Oaxaca, 1702-1704.” En: *Acervos*, No. 17, pp. 19-27.
- 2002a “Letras clandestinas, textos tolerados, colaboraciones lícitas: La producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII.” En: *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XXI)*. Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds.), Consejo

- Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 59-82.
- 2002b “Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico.” En: *Journal of Early Modern History*, Vol. 6 (2), pp. 114-139.
- 2004 “Colonial evangelization and native resistance: The interplay of native political autonomy and ritual practices in Villa Alta (New Spain), 1700-1704.” En: *Interpreting Colonialism*. Byron Wells y Philip Stewart (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, pp. 209-230.
- 2005 “Ciclos punitivos, economías del castigo y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México (Nueva España), siglos XVI-XVIII.” En: *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España*, Ana de Zaballa Beascochea (coord.), Universidad del País Vasco, Bilbao, pp. 37-56.
- 2006 “The Passion According to the Wooden Drum: The Christian Appropriation of a Zapotec Ritual Genre in New Spain.” En: *The Americas*, Vol. 62 (3), pp. 413-444.
- 2008 “La cosmología colonial zapoteca según los cantares de Villa Alta.” En: *Memorias del Coloquio Francisco Belmar*. Ausencia López Cruz y Michael Swanton (coords.), Biblioteca Francisco de Burgoa/ Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca/ Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Oaxaca, pp. 35-57.

- nas, Oaxaca, pp. 35-57.
- 2009 “Los cantos zapotecos de Villa Alta: Dos géneros rituales indígenas y sus correspondencias con los Cantares Mexicanos.” En: *Estudios de Cultura Nahuatl* 39, pp. 87-126
- 2010 “Zapotec Time, Alphabetic Writing, and the Public Sphere.” En: *Ethnohistory*, Vol. 57 (1), pp. 73-85.
- 2011 *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford University Press, Stanford.
- 2012 *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca/ Colegio de Michoacán, Oaxaca/ Zamora [traducción de *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford University Press, Stanford, 2011]

**Tedlock, Barbara**

- 1982 *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

**Tedlock, Dennis**

- 1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

**Tello, Aurelio**

- 2013 “La música en los centros parroquiales.” En: *Ritual sonoro en catedrales y parroquias*. Sergio Navarrete Pellicer (ed.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 133-173.



**Tena, Rafael**

2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Cien de México, Conaculta, México.

**Thompson, J. Eric S**

1978 “Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya.” Traducido del inglés al español por Miguel León-Portilla. En: *Estudios de la Cultura Nahuatl* 13, pp. 15-22.

**Torralba, Juan Francisco**

1800 *Arte Zaaopteco, Confessionario, Administracion de los Santos Sacramentos, y otras Curiosidades*. Manuscrito en la Newberry Library (Vault Ayer, Ms. 1699).

**Tozzer, Alfred M.**

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

**Urcid Serrano, Javier**

2001 *Zapotec Hieroglyphic Writing*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology 34, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

**Vega Sosa, Constanza y Michel R. Oudijk**

2012 *Códice Azoyú 2. El señorío de Tlapa-Tlachinollan*. Fondo de Cultura Económica/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ CONACULTA/ Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de**

1992 *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. Facsímil, Editorial Trillas, México [1746-1748].

**Weitlaner, Robert**

1958 “Un calendario de los zapotecos del sur.” En: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*, Munksgaard, Copenhagen, pp. 296-299.

1961 *San Agustín Loxicha. Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología*. Guión presentado por Prof. Roberto J. Weitlaner, noviembre de 1961, INAH/ CAPFCE/ SEP, México. [Fondo Weitlaner, Carpeta XXXIV-15].

1994 “Un calendario de los zapotecos del sur.” En: *Los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología Etnográfica*. Manuel Ríos M. (comp.), CIESAS, Oaxaca, pp. 253-260.

**Weitlaner, Robert J. y Gabriel DeCicco**

1962 “La jerarquía de los dioses zapotecos del sur.” En: *Proceedings of the 34th International Congress of Americanists, Vienna, 1960*. pp. 695-710.

**Weitlaner, Robert J., Gabriel DeCicco y Donald Brockington**

1958 “Un calendario de los zapotecos del sur.” En: *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists, Copenhagen, 1956*. pp. 296-299.

**Weitlaner, Irmgard**

1936 “A Chinantec Calendar.” En: *American Anthro-*

*pologist*, Vol. 38 (2), pp. 197-201.

**Weitlaner, Irmgard y Roberto Weitlaner**

1963 “Nuevas versiones sobre calendarios mijes.” En: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. 19, pp. 41-62.

**Weitlaner, Robert, e Irmgard Weitlaner**

1946 “The Mazatec Calendar.” En: *American Antiquity*, Vol. 11, Núm. 3, pp. 194-197.

**Whitby, Christopher**

1981 *John Dee's Actions with Spirits: 22 December 1581 to 23 May 1583*. 2 tomos, tesis de doctorado, Universidad de Birmingham, Birmingham

**Whitcotton, Joseph**

1982 “Zapotec Pictorial and Zapotec Naming: Towards an Ethnohistory of Ancient Oaxaca.” En: *Papers in Anthropology*, Vol. XXIII (2). Department of Anthropology, University of Oklahoma, Norman, pp. 285-344.

**Whittaker, Gordon**

1980 *The Hieroglyphics of Monte Alban*. Tesis doctoral, Yale University.

1983 “The Structure of the Zapotec Calendar.” En: *Proceedings of the 44th International Congress of Americanists, Manchester, September 5th till 10th, 1982*, University of Manchester, Manchester.

**Zanhe Xbab Sa, A.C.**

2006 *Lha Bene. El nombre propio en zapoteco*. Ediciones Conocimiento Indígena. Yojovi.

SERIE  
D  
CONQUISTAS,  
Luchas e  
INDEPENDENCIA

Entre los quinientos años de la caída de México-Tenochtitlán  
y el Bicentenario de la Independencia de México

## La adivinación zapoteca

Editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 2 de julio de 2021. En su edición se utilizó tipo Baskerville en 10, 11, 12 y 14 puntos.



---

La adivinación es una práctica conocida de todos los tiempos y de todas las culturas como una manera de controlar el azar que representa el destino. En Mesoamérica también se desarrolló un sistema adivinatorio, de cuya existencia tenemos evidencias desde el periodo preclásico hasta el día de hoy. Desde hace 500 años, los pueblos han recibidos una fuerte represión para que dejen sus prácticas mánticas, sin embargo, su supervivencia entre los zapotecos es una indicación de la importancia para estas sociedades. Pero la precaria situación que sufre la adivinación tradicional no es más que un reflejo del peligro de desaparición que corren las tradiciones en los pueblos originarios.

En este volumen se juntan varios estudios sobre la práctica adivinatoria zapoteca desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, mismos que muestran la extraordinaria continuidad cultural que los pueblos originarios mantienen en su vida diaria.

