

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, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere (Cicerón, De Divinatione, Libro 1.1)¹

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

¹“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.² En sí, la magia y la adivinación no implican ninguna carga ética; sus objetivos pueden ser “bue-

² 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.³ El tarot se confor-

³ 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).⁴ 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,

⁴ 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 Tebas⁵ 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).⁶

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

⁵ 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.

⁶ 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	Acapatl	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	Acapatl	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	Acapatl	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
14	Acapatl	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
15	Calli	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
16	Tzotzil	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
17	Aaatl	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
18	Acapatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
19	Calli	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
20	Tzotzil	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

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).⁷ 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

⁷ 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).⁸

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.⁹ A partir de ese momento,

⁸ “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”.

⁹ 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.¹⁰ Con esto intentamos evitar la frecuente confusión entre la función mántica y la función calendárica de los días, que fue un derivado

¹⁰ 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 necesidad 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.¹¹ 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

¹¹ 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).¹²

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

¹² “[...] 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.¹³ 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.

¹³ 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.

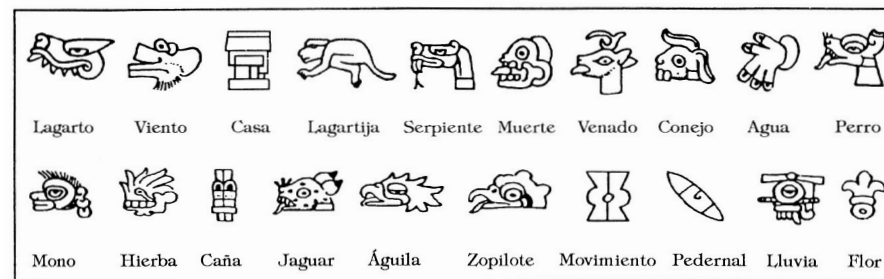


FIGURA 1.4 Los 20 signos (Anders *et al*, 1992b: 47)

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.¹⁴ 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 adivinar las

¹⁴ 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 adivinos, 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 tonalpoualli¹⁵ (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

¹⁵ 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).¹⁶ 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

¹⁶ 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.¹⁷

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.¹⁸ De hecho,

¹⁷ 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).

¹⁸ 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.¹⁹ Estos materiales, conservados en los

¹⁹ 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.²⁰ 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

²⁰ 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>Tecuilhuitl (Tecuilhuitontli)</i> (Pequeña) fiesta de los señores	15	<i>Atemoztli</i> Descenso de las aguas
7	<i>Huey Tecuilhuitl</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>Cihuailhuitl (Atlacahualo/ Cuahuitlehua/ 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”.

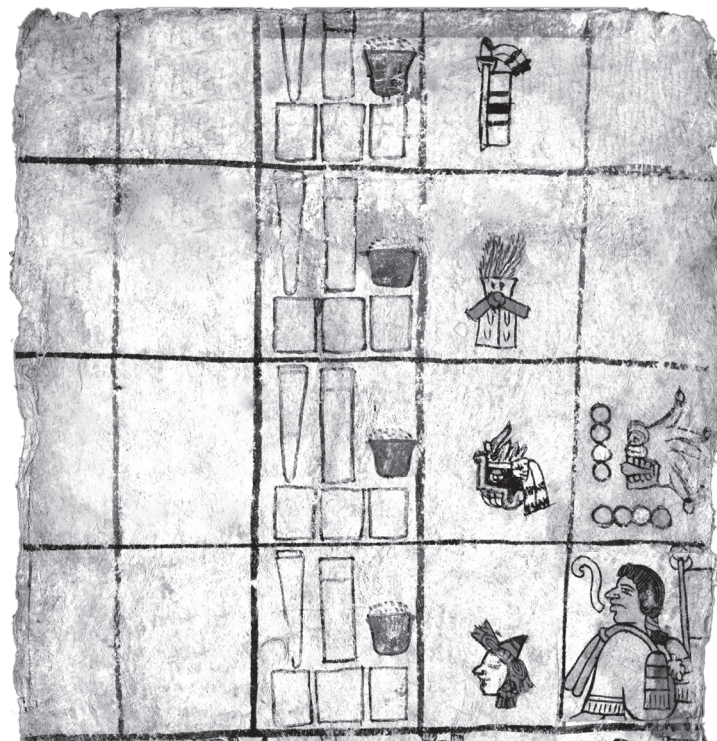


FIGURA 1.6 Uso administrativo del cempouallapoualli en el Códice Azoyú 2 (Vega Sosa y Oudijk, 2012)

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[er]m[in]o 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.²¹ 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).²² El calendario registrado comenzó el 23 de febrero de 1695 con la veintena llamada *tohuā* o “inicio”.²³ 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

²¹ 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.

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

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

450

Tablas I

25	Febrevo	1	to fua
18	marco	2	huilto
4	Agil	3	pegag
24	Abvil	4	tohuac
14	marco	5	yaq guco
3	jomio	6	gabna
23	jomio	7	gola goo
13	Jollio	8	che aq
2	Agosto	9	gogata
22	Agosto	10	go nua
11	Septiembre	11	gaha
1	Octobre	12	fi na
21	Octobre	13	zaha
10	noviembre	14	zaha
29	noviembre	15	zoruaq
19	Diciembre	16	zetilla
8	enevo	17	zetio
28	enevo	18	go hui
17	febrevo	19	qui cho lla
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 *ilhuil* y la carga adivinatoria asociada a ese día era *tonalli* (Brundage, 1979: 19-20).²⁴

²⁴ 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.²⁵

²⁵ 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.²⁶ En Monte Albán también era un tocado pero de otro

²⁶ 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.

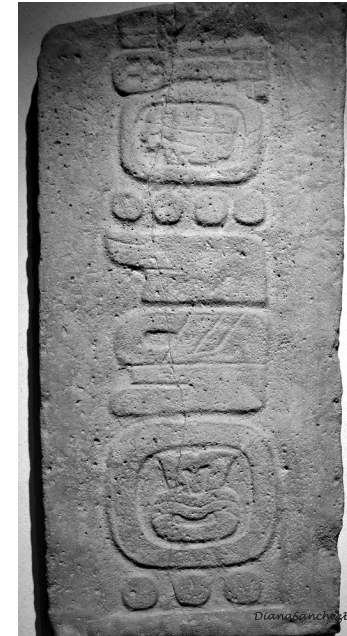


FIGURA 1.8 El día “coronado” en la Estela 12 de Monte Albán (Flannery y Marcus, 1983: 94)

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.²⁷

²⁷ 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.²⁸

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,

²⁸ 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*”.²⁹

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

²⁹ 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).

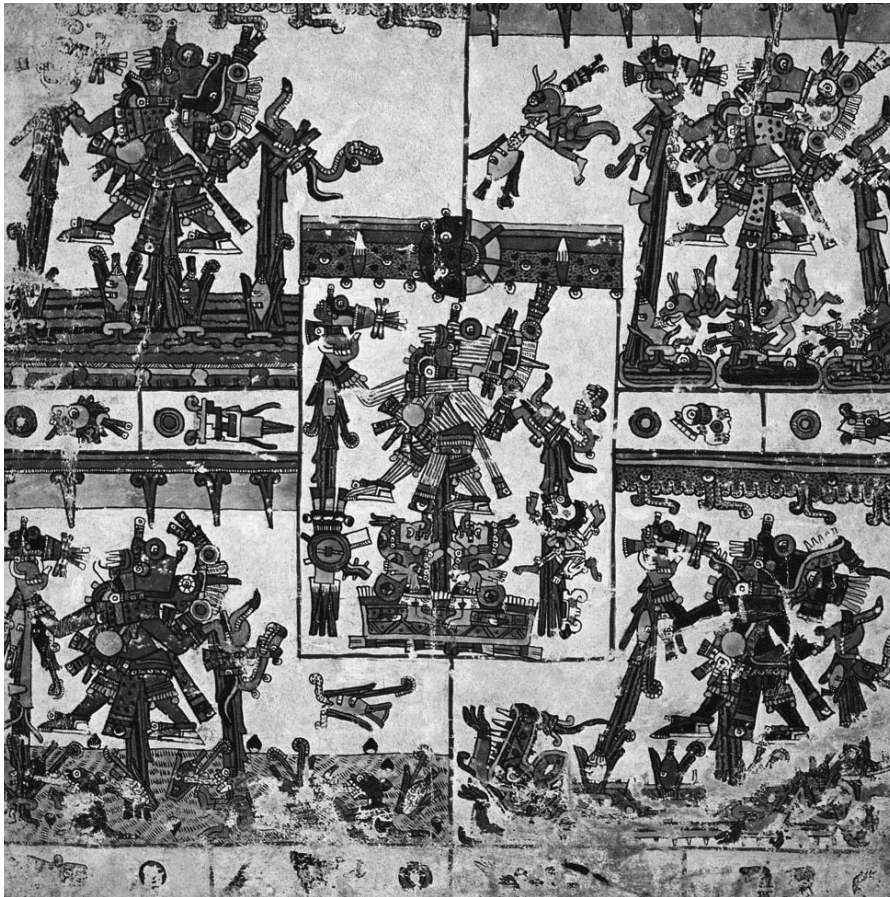


FIGURA 1.9 El dios Tlaloc en los cuatro rumbos en el Códice Borgia (27)

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.³⁰ 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.

³⁰ Sólo se mencionan los años que inician los grupos de 13 años del xiuhtlapoualli: 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 “aposento 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.³¹ 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-

via”).³² 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)³³

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,

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

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

³³ 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 xiää en los Loxicha
(Fotocopia Ron van Meer)

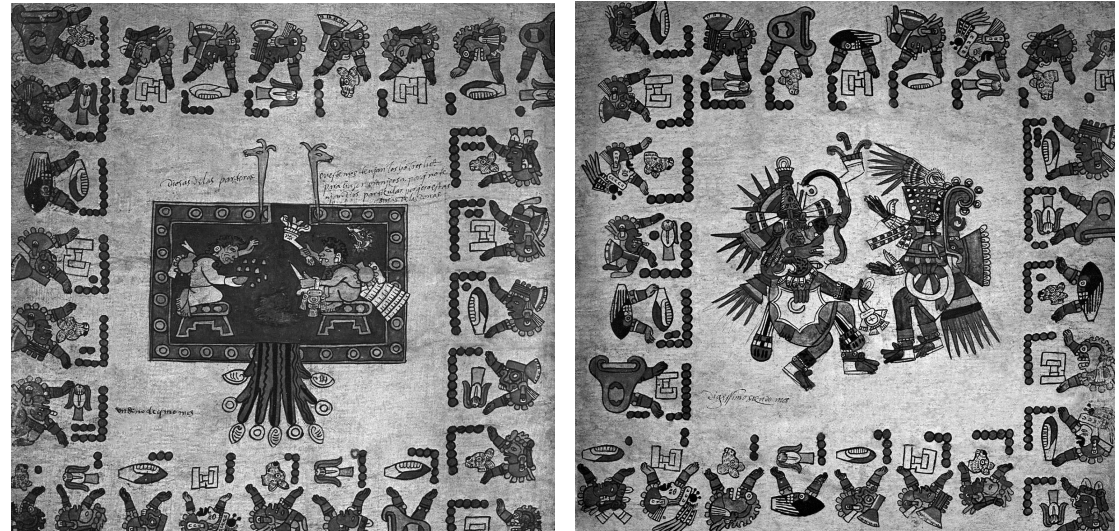


FIGURA 1.11 Los “Nueve Señores” gobernando los xiuhtonalli
(Anders, et al, 1991: 186-187)

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”.³⁴ 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

³⁴ 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 veintenas, seguido por 18 folios de trecenas (faltan dos folios) con sus númenes y atributos (Quiñones Keber, 1995).³⁵ 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 bisiestro, fijando el inicio del año nahua en el día 1 de enero.³⁶ 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).

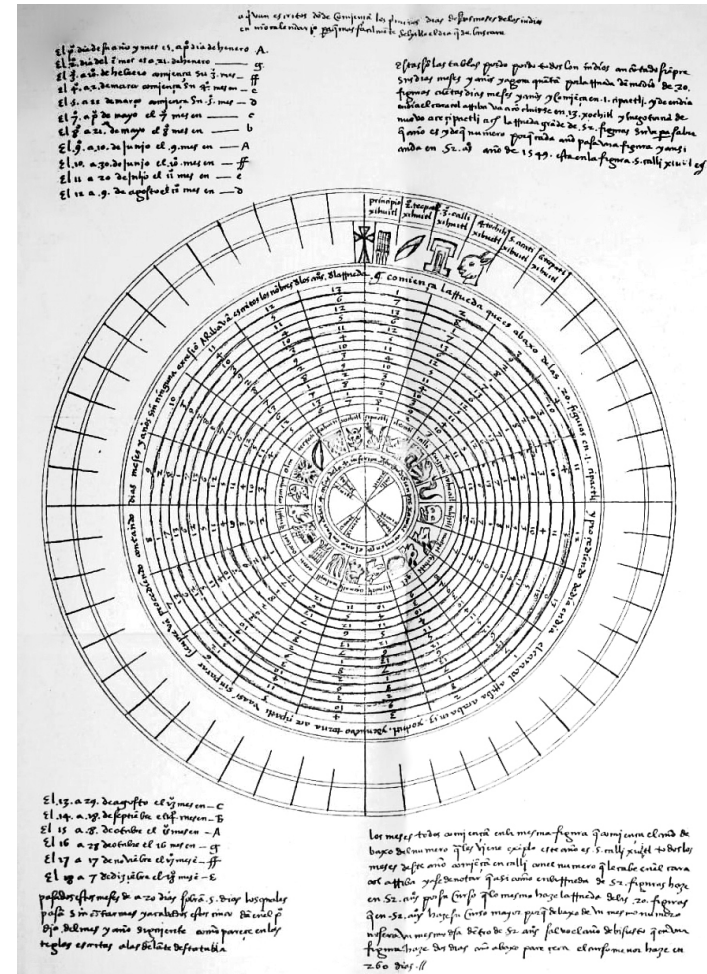


FIGURA 1.12 La rueda calendárica de Navas (Motolinia, 1903)

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

³⁶ 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*³⁷), 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.³⁸ 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

³⁷ “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.).

³⁸ 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).³⁹

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).⁴⁰ 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).⁴¹

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

³⁹ 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.

⁴⁰ Por ejemplo, Campos Moreno (2004) y Peña (2004).

⁴¹ 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).

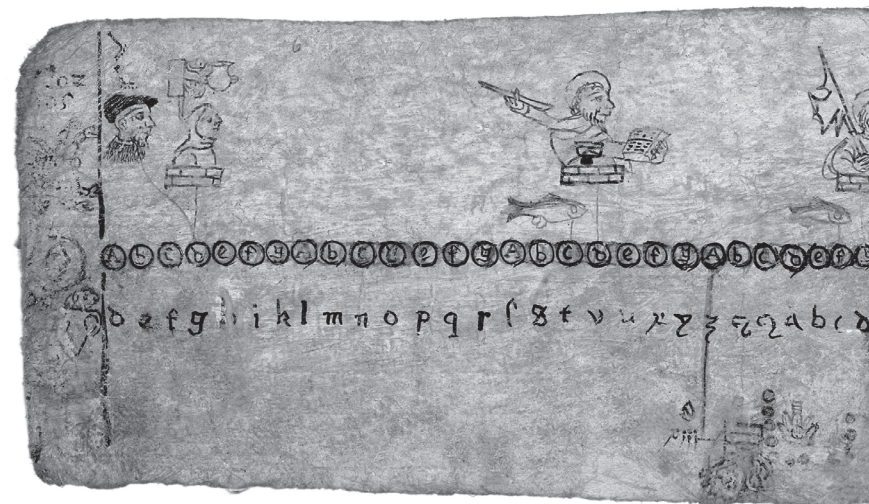


FIGURA 1.13 Calendario perpetuo con el cempouallapoualli en el Códice Mexicanus, lámina 6 (Castañeda de la Paz y Oudijk, 2019)

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 secciones⁴² 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

⁴² 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.⁴³ 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,

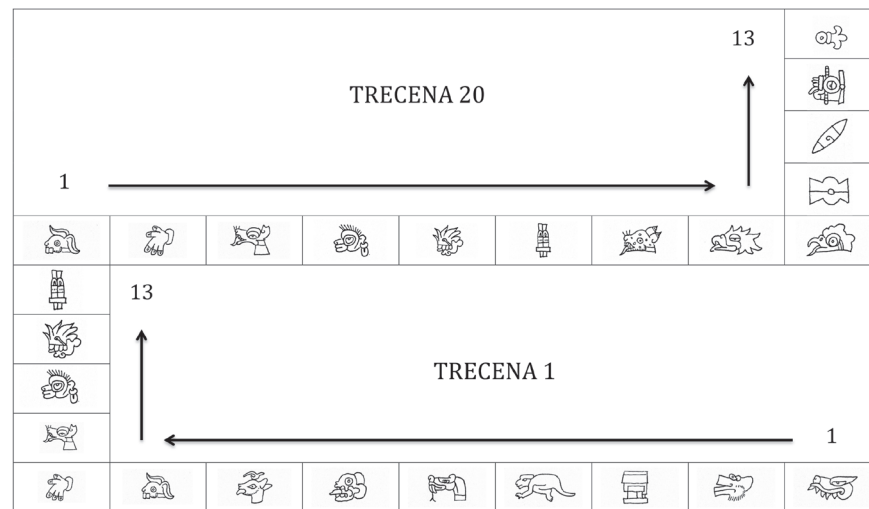
⁴³ En este apartado sigo en su mayor parte las interpretaciones de Nowotny (1961) y de Jansen (1993; Anders y Jansen, 1993, 1994; Anders, Jansen y Reyes García, 1991, 1993).



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

Trecenas
11-19

Trecenas
2-10



ESQUEMA 1

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”.⁴⁴ 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.⁴⁵ Sin embargo, no hay fuente que lo confirme.

⁴⁴ “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”.

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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 character 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

⁴⁶ 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 treceñas ($4 \times 13 = 52$).⁴⁷ Cada dos páginas abarcan una treceña, así que, al abrir el libro, el adivino siempre tenía una treceña 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 treceñas 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 treceñas son: 1-Lagarto (1a treceña), 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 treceñas 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

⁴⁷ 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 9×9 ; 7×7 ; 9×9 y 7×7 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 treceñas 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-

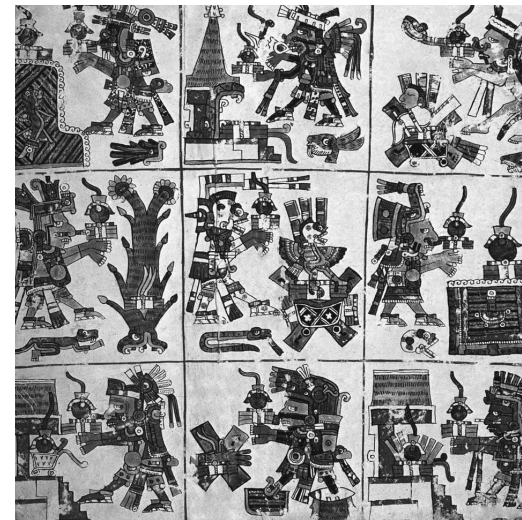


FIGURA 1.16 Los Nueve Señores en el Códice Borgia (14)

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.⁴⁸ 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.

⁴⁸ 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)⁴⁹

⁴⁹ “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^onametl, 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.⁵⁰ 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):

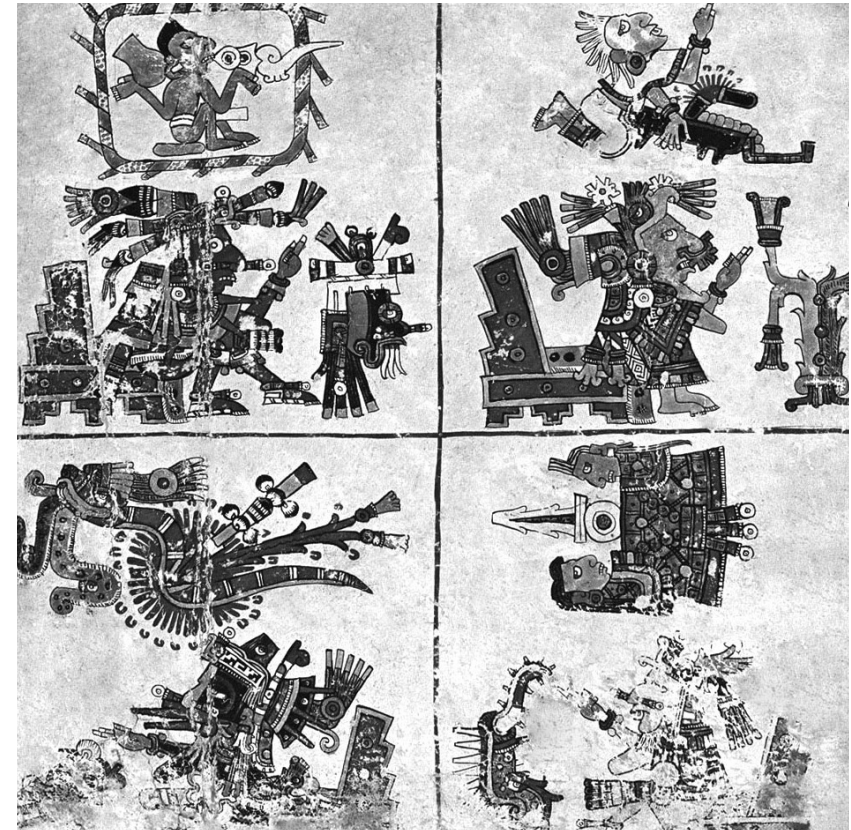


FIGURA 1.17 Los valores de los 20 signos en el Códice Borgia (9-13)

⁵⁰ 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> ⁵¹
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

⁵¹ 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.⁵² 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:

⁵² 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

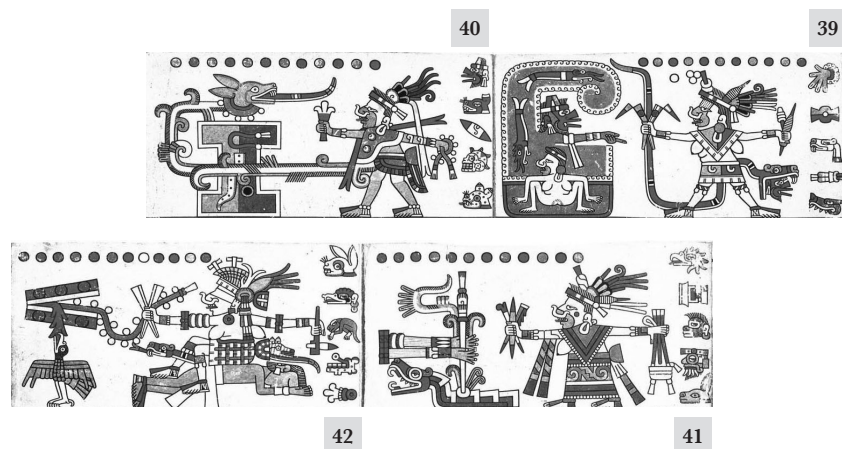


FIGURA 1.18 Cinco veces 4 trecenas en el Códice Laud (39-42)

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.

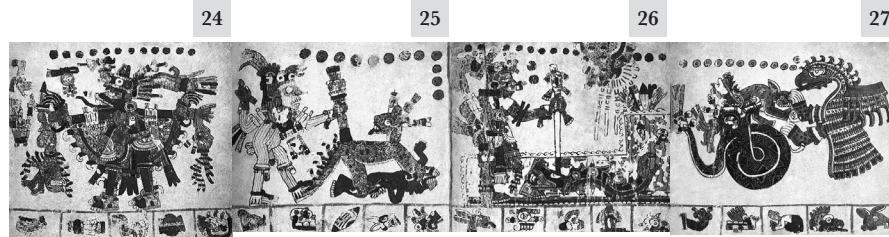


FIGURA 1.19 Cinco veces 4 trecenas en el Códice Vaticano B (24-27)

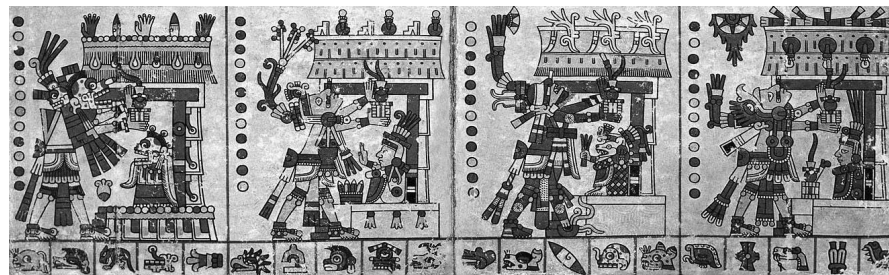


FIGURA 1.20 Ofrendas dejadas en el Códice Fejérváry Mayer (33-34)

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.⁵³ 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 4⁵⁴; y un Macuiltonaleh asociado a una posición con el numeral 5 (5-Movimiento; 5-Viento; 5-Venado; 5-Hierba)⁵⁵. 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.

⁵³ 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.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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).

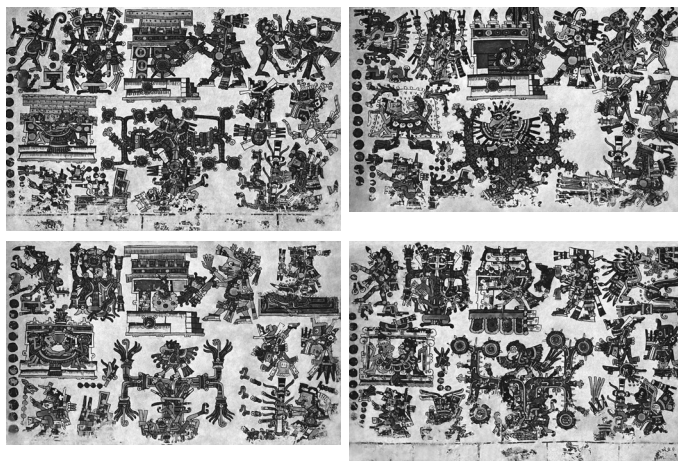


FIGURA 1.21 Cinco veces 4 treceñas en el Códice Borgia (49-52)

Más complejidad: cinco veces 4 treceñas subdivididas

En los códices Laud (9-16) y Tututepetongo (42) se enriquece la estructura de las veinte treceñas 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 treceñas 1, 5, 9, 13 y 17 quedaban bajo la influencia de Cinteotl [Abundancia]. Las 5 posiciones restantes de estas treceñas quedaban bajo Tlazolteotl [Castigo, Conflicto]. Las primeras 8 posiciones de las treceñas 2, 6, 10, 14 y 18 estaban bajo el dominio de Tonatiuh [Calor] y los 5 restantes fueron dominadas por Itztlacoliuhqui [Frío, Sacrificio]. Las treceñas 3, 7, 11, 15 y 19 fueron divididas entre Tlaloc [Nubes y Lluvias] y Mictlanteuctli [Noche y Muerte] y

las treceñas 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 treceñas 2, 6, 10, 14 y 18, etc. Las imágenes mencionan las ofrendas apropiadas en cada periodo.

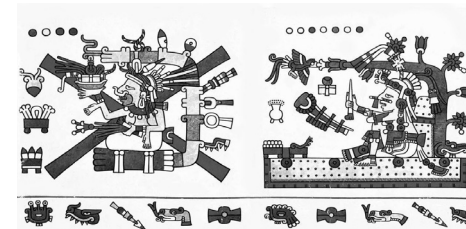


FIGURA 1.22 Treceñas divididas en 8 y 5 xiàa en el Códice Laud (9-16)

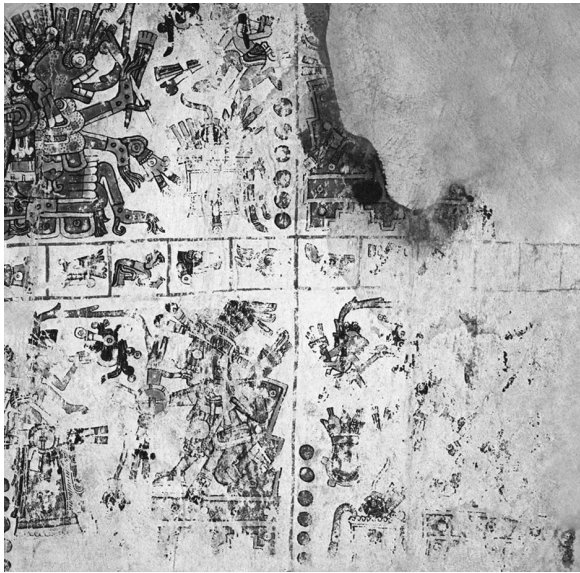


FIGURA 1.23 Treceñas divididas en 7 y 6 xiàa en el Códice Borgia (75-76)

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.⁵⁶ En las páginas 97r hasta 124r, cada treceña está dividida en

⁵⁶ 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”.⁵⁷ Curiosamente, en el Tonalamatl Aubin, estos trece dioses son representados más bien como bultos (los *mamalli* de los días).

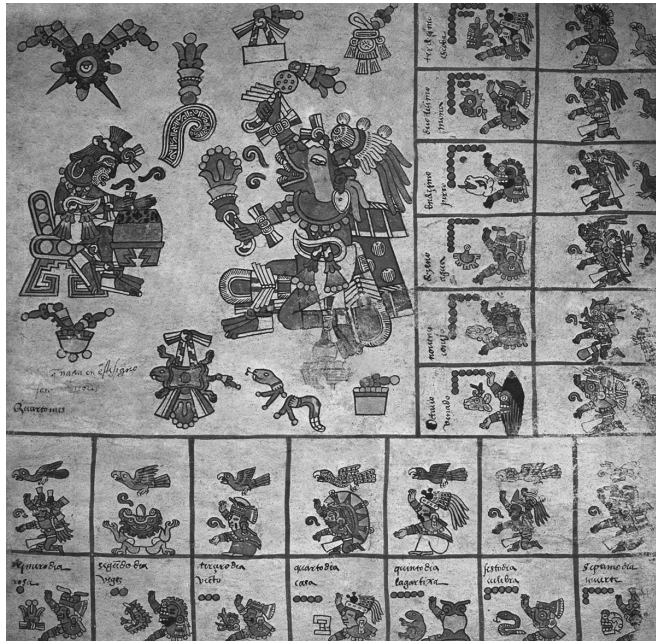


FIGURA 1.25 Una trecena en el Códice Borbónico (4)

⁵⁷“Auh ca acachto motlalia in ihuipanaloca iz cecemilhuit 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.⁵⁸ 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 ⁵⁹)
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)

⁵⁸ 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).

⁵⁹ 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

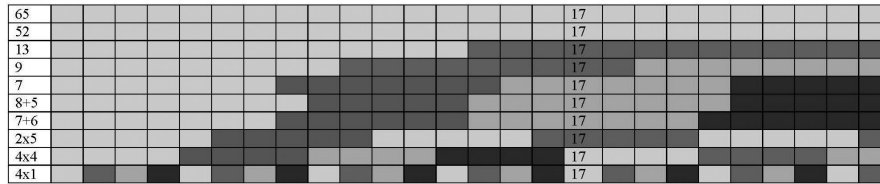


FIGURA 1.27 Ubicación de la decimoséptima posición en los ciclos mánticos

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).⁶⁰ 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).⁶¹

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

⁶⁰ 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.

⁶¹ El esquema incluye tan sólo diez trecenas y excluye las demás.

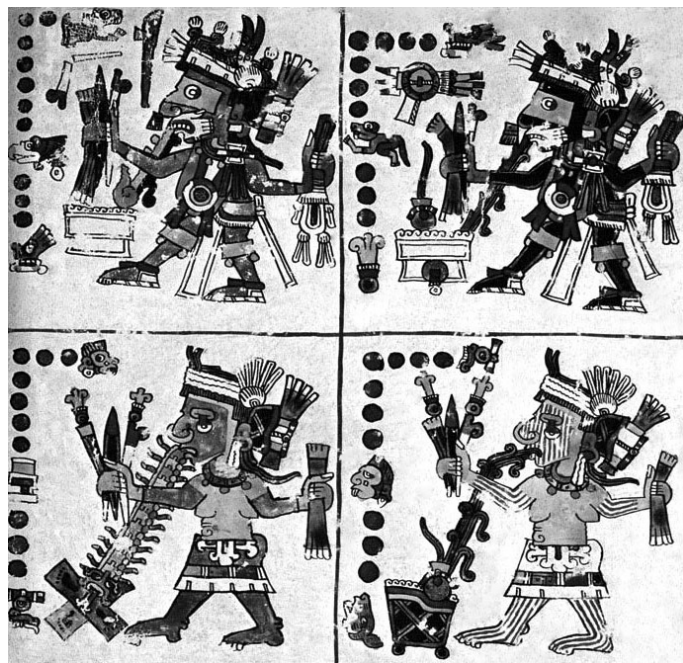


FIGURA 1.28 Cinco Macuiltonalehqueh y las cinco Cihuateteoh en el Códice Borgia (47-48)

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

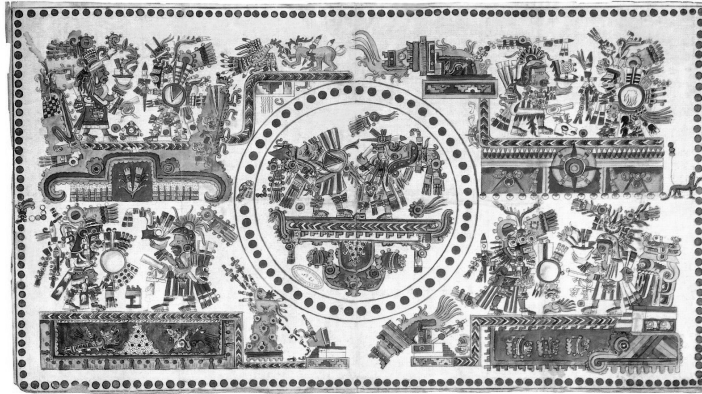


FIGURA 1.29 Las cinco direcciones en el Fonds Mexicain 20

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

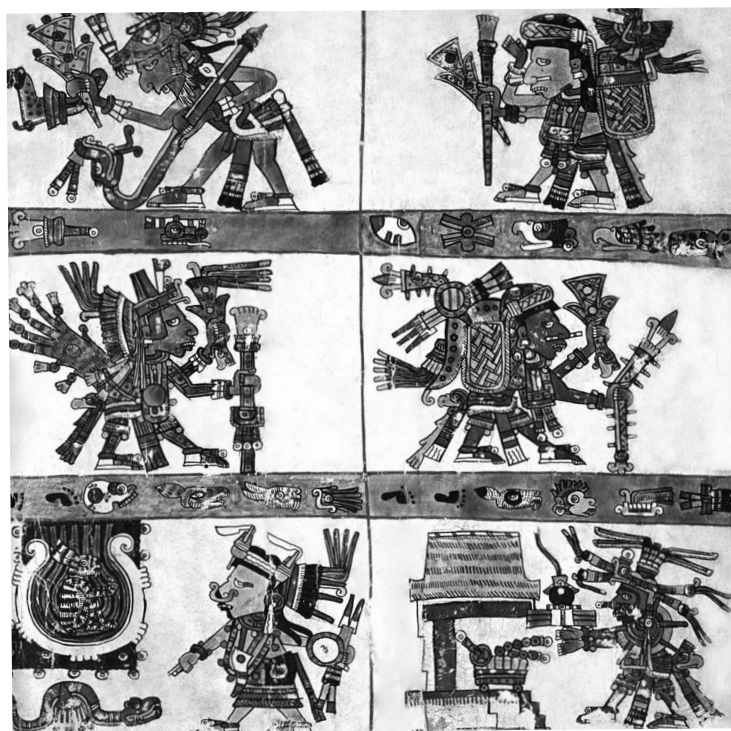


FIGURA 1.30 Sección de los viajeros en el Códice Borgia (55)

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,

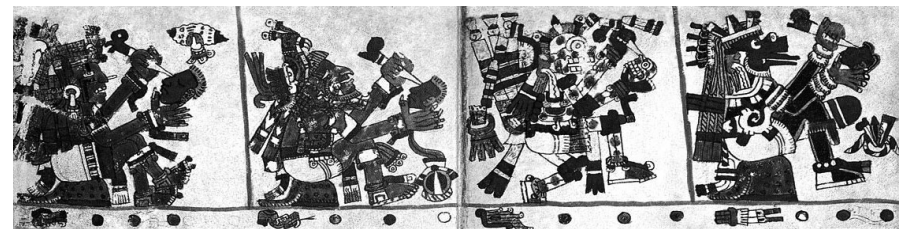


FIGURA 1.31 Sección de los nacimientos de los hijos en el Códice Vaticano B (33-42)

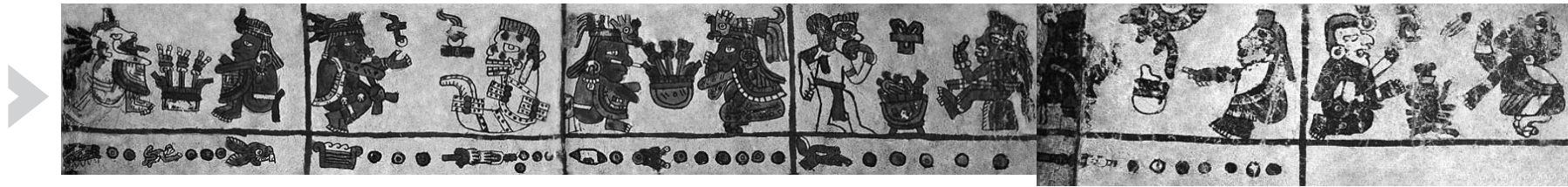


FIGURA 1.32 Subdivisión de periodos de 40 posiciones en el Códice Vaticano B (11)

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.⁶² 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 enjorado entre ambos indica un resultado positivo. La segunda celda inicia con [9]-Agua. El Códice Vaticano B marca la

⁶² 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.

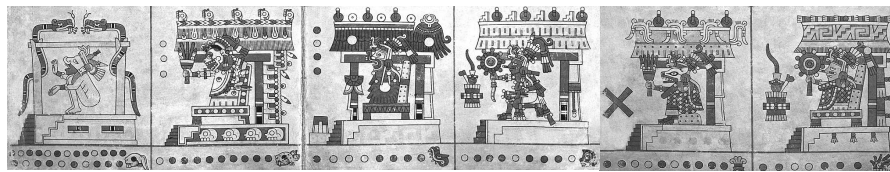


FIGURA 1.33 División de 80 xiàa en el Códice Fejérváry-Mayer (30-32)

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.

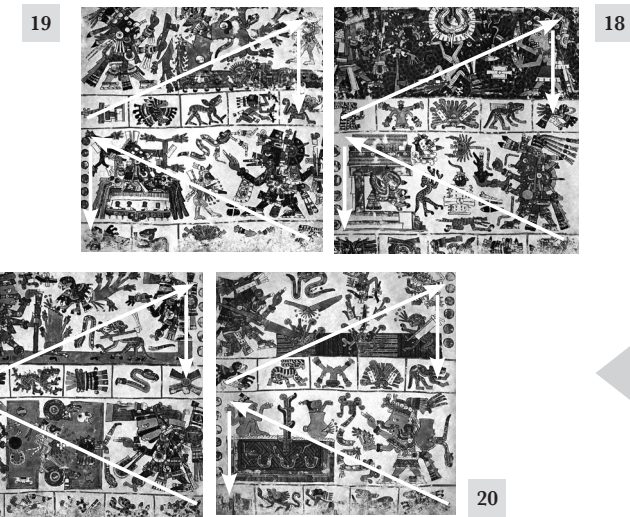


FIGURA 1.34 División irregular de 52 xiàa en el Códice Borgia (18-21)

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 Mictlanchiuatl 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)

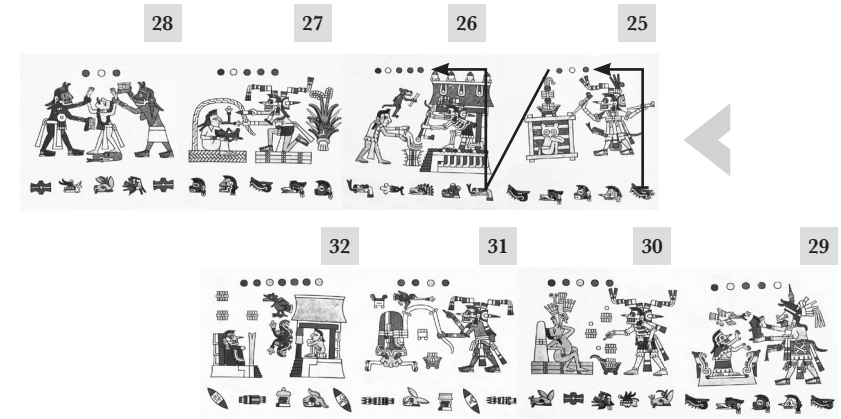


FIGURA 1.36 División irregular de 180 xiàa en el Códice Laud (25-32)

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.⁶³

⁶³ 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”.⁶⁴ 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

⁶⁴ “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.