

ESCRITURA, ESPACIOS SOCIALES Y COSMOLOGÍAS INDÍGENAS EN NUEVA ESPAÑA: UNA APROXIMACIÓN A LOS CALENDARIOS ZAPOTECOS¹

POR

DAVID TAVÁREZ

Vassar College, Poughkeepsie, NY, EEUU

En 1704 y 1705, unas 103 copias del calendario ritual zapoteco de 260 días y cuatro colecciones de cantos rituales fueron entregadas al obispo fray Ángel Maldonado por oficiales de república zapotecos en la alcaldía mayor de Villa Alta, Oaxaca. Este artículo analiza los múltiples significados religiosos y sociales de dichos calendarios mediante un énfasis en dos puntos principales: la relación entre espacios sociales, historicidad y creencias cosmológicas en estas comunidades indígenas, y la emergencia de un nuevo género textual clandestino caracterizado por un discurso híbrido sobre prácticas religiosas, el que permitía a los especialistas compartir sus conocimientos cosmológicos a un público indígena alfabetizado.

PALABRAS CLAVE: *religión, escritura, Mesoamérica, Oaxaca, evangelización, idolatría.*

En el otoño de 1703, un indígena de rara catadura inició un arduo recorrido a través de las comunidades de habla zapoteca dispersas por las agrestes sierras de Villa Alta, una alcaldía mayor situada al noreste de la ciudad de Oaxaca en la Nueva España. Este viajero, que llegaba al son de chirimías y dejaba un silencio embarazoso a su paso, llevaba al cuello el pectoral de su obispo —fray Ángel Maldonado, quien recientemente había tomado posesión de la silla episcopal en la diócesis oaxaqueña²—. En cada pueblo, el hombre del pec-

¹ Dos versiones previas de este trabajo fueron presentadas en el *IV Congreso Internacional de Etnohistoria* (Buenos Aires, Argentina, noviembre de 2005) y el *Coloquio Francisco Belmar: Las lenguas Otomangués y Oaxaqueñas ante el Siglo XXI* (Oaxaca, México, abril de 2006). Agradezco los comentarios y sugerencias de Juana Vázquez, Thomas Smith-Stark, Michel Oudijk, Mónica Quijada, Pamela Munro, Aaron Sonnenschein y Víctor de la Cruz.

² *Informe [...] que hace el Maestro Fray Antonio de Torres*, 1710, Archivo General de Indias (AGI), legajo México 880, sin foliación.

total reunía a sus habitantes y recitaba en zapoteco una propuesta del obispo: a cambio de redactar una confesión colectiva, delatar a sus especialistas rituales y entregar sus «cuadernos de idolatrías», cada comunidad podría acogerse a una amnistía general que la libraría de cualquier causa eclesiástica contra idólatras. La identidad del mensajero añadía un dejo de amenaza a esta oferta, puesto que se trataba de uno de 32 reos convictos por insubordinación y tumulto luego de una revuelta ocurrida tres años atrás en San Francisco Cajonos, durante la cual dos indígenas que habían denunciado una ceremonia ritual colectiva a los dominicos habían sido linchados por sus conciudadanos³.

La novedosa campaña de Maldonado en contra de prácticas rituales zapotecas consideradas como idolátricas resultó, paradójicamente, en la preservación de uno de los grupos de textos más importantes para la comprensión de la cosmología y religión de los pueblos mesoamericanos en la era colonial. Dicho grupo está compuesto por unas 107 unidades documentales entregadas en 1704 y 1705 por los oficiales de república de unas 40 comunidades zapotecas en Villa Alta, las que fueron eventualmente turnados al Consejo de Indias por Maldonado como muestra de la ineficiencia de los métodos de evangelización de los dominicos y prueba de la necesidad de secularizar la mayoría de las doctrinas en Villa Alta⁴. Este corpus contiene cuatro colecciones de cantos rituales zapotecos y 103 textos calendáricos independientes, los cuales contienen una lista parcial o total de los 260 días en la cuenta adivinatoria zapoteca, llamada *piyè* en el valle de Oaxaca y *biyee* en lenguas zapotecas serranas⁵. Si bien las cuatro colecciones de cantos pertenecen a un mismo género ritual tradicional zapoteco, las dos primeras (Cuadernos 100 y 101) se refieren a una serie de dioses y ancestros deificados zapotecos, mientras que las dos últimas (Cuadernos 102 y 103) fueron compuestas como medio de propagación de la doctrina cristiana⁶.

³ Estos dos delatores —Jacinto de los Ángeles y el antiguo fiscal don Juan Bautista— fueron beatificados por Juan Pablo II en agosto de 2002. Si bien la Iglesia católica ha identificado a ambos como fiscales indígenas, el proceso jurídico contra los rebeldes de Cajonos indica que sólo don Juan Bautista había sido fiscal en el pueblo, y que su cometido como tal había expirado antes de los eventos que inspiraron la revuelta. Ver *Expediente sobre los Mártires de Cajonos*, Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca (AHAO), legajo sin número.

⁴ Alcina Franch, 1993; 1998: 173-191. Miller, 1991: 141-175; X / 3 (Oaxaca, 1998): 17-20.

⁵ La mayoría de estas 107 unidades corresponden a cuadernos sueltos que fueron cosidos junto a las confesiones de Villa Alta para formar el presente legajo de AGI, Audiencia de México 882. Sin embargo, algunas de dichas unidades fueron combinadas con otras o separadas para formar nuevas unidades de encuadernación, por lo que el presente índice de documentos en el AGI y las publicaciones de Alcina Franch se refieren a 99 calendarios, que en realidad son 103 calendarios distintos, y a 4 colecciones de cantos rituales.

⁶ Tavárez, LXII/3 (Washington D.C., 2006): 413-444.

Resulta difícil exagerar la importancia de estos documentos para el estudio de las prácticas religiosas indígenas en comunidades mesoamericanas durante el período colonial, puesto que la abundancia de ejemplos documentales y los detalles cosmológicos contenidos en los mismos se aproximan en complejidad y riqueza de detalles a dos grupos textuales de suma importancia: los textos divinatórios en maya yucateco ahora conocidos como los libros del Chilam Balam⁷, y la narrativa cosmológica en maya quiché del Popol Wuj⁸. El presente artículo analiza dos temas importantes que nos permitirán una aproximación novedosa a los múltiples significados religiosos y sociales de los calendarios de Villa Alta: la relación entre historicidad y creencias cosmológicas en estos textos, y la emergencia de un nuevo género textual clandestino que permitía a los especialistas rituales compartir sus conocimientos sobre el calendario ritual a un público indígena alfabetizado.

LA LUCHA CONTRA LAS IDOLATRÍAS EN OAXACA EN EL CONTEXTO NOVOHISPANO

No es posible comprender el entorno sociopolítico en el que estos documentos fueron producidos sin antes situarlo dentro de los proyectos eclesiásticos y civiles dedicados a modificar y suprimir de manera selectiva la religiosidad indígena local en la Nueva España. Un primer acercamiento revela que el elenco de datos sobre las actividades de los extirpadores de idolatrías novohispanos contrasta con la relativa riqueza de fuentes documentales sobre la extirpación en el arzobispado de Lima. A pesar de este contraste, si combinamos los datos sobre las bien conocidas campañas contra la idolatría en la diócesis de México durante la primera mitad del siglo XVI⁹ y a inicios del siglo XVII¹⁰ con nuevos datos sobre campañas en las diócesis de México y Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII¹¹, es posible proponer una periodización relativamente amplia y novedosa de dichas campañas en ambas diócesis.

⁷ Ver, por ejemplo, Barrera Vásquez, 1969. Edmonson, 1982; 1986. Roys, 1967.

⁸ Ver Tedlock, 1986.

⁹ Ver, como destacados ejemplos de la abundante literatura sobre el tema, García Icazbalceta, 1947. Greenleaf, 1962; XXII/2 (Washington, DC, 1965): 138-166; 1985; 1991: 248-276. Gruzinski, 1985; 1988. Klor de Alva, 1991: 3-22. Medina, 1905. Sepúlveda y Herrera, 1999. Terraciano, 2002: 261-274.

¹⁰ Andrews y Hassig, 1984; López Austin, XVII/1 (México D.F., 1967): 1-36.

¹¹ Tavárez, 2000. Este trabajo recoge datos sobre las actividades de 112 jueces civiles o eclesiásticos involucrados en causas de idolatría y supersticiones en Oaxaca, y de 74 jueces en México entre 1527 y 1817, los que investigan a unos 650 especialistas rituales en Oaxaca y a unos 195 en México, si bien el número total fuera tal vez mucho mayor.

Hay que localizar, entonces, a los textos rituales zapotecos dentro de una serie de ciclos definidos por los altibajos de diversos proyectos punitivos. El primer ciclo —denominado como «la inquisición apostólica» por José Toribio Medina y Richard Greenleaf— inicia con la ejecución pública de cinco señores tlaxcaltecas en 1527, comprende los procesos de idolatría instruidos por Zumárraga, Tello de Sandoval y la primera generación de dominicos en Oaxaca entre 1537 y 1550, presenta una disminución importante en la década de 1560, y culmina con la exclusión de indígenas de la jurisdicción del Santo Oficio a partir de 1571, cuando la tarea de investigar toda suerte de prácticas rituales denominadas como idolátricas o supersticiosas recae en los obispos, y por ende en el tribunal eclesiástico diocesano. El segundo ciclo inicia con la ofensiva de Ponce de León en contra de los idólatras alfabetizados del valle de Toluca en 1610, se nutre del vigor lingüístico de Hernando Ruiz de Alarcón —un oscuro hermano del celebrado dramaturgo novohispano que transcribe una serie de conjuros nahuas antes de 1629, y continúa con las intervenciones de Jacinto de la Serna en México y Gonzalo de Balsalobre en Oaxaca¹² entre 1630 y 1656—. Este ciclo resulta el primer intento de extirpación sistemático conducido por seculares bajo la supervisión de sus obispos, produce los primeros manuales de extirpación basados directamente en la experiencia catequística novohispana, y concluye con un paradójico conflicto que involucra a Balsalobre y al obispo Heviá y Valdés —quienes asumen por cuenta propia el título ficticio de «inquisidores ordinarios», siendo luego censurados por los auténticos inquisidores de la capital—. La otra paradoja de este ciclo es la prosperidad de estas campañas, mientras que las poblaciones indígenas alcanzan su nadir demográfico.

El tercer ciclo, que inicia hacia 1660 y termina alrededor de 1730, y que analizaré a continuación, inicia con la rebelión multiétnica en el istmo de Tehuantepec en 1660, y se caracteriza por un recrudescimiento en las tácticas punitivas institucionales —ejemplificado por el establecimiento de una «prisión perpetua de idólatras» en la ciudad de Oaxaca, la ya citada campaña de Maldonado en Villa Alta, y el establecimiento del Provisorato de Indios y Chinos en el arzobispado de México—. El cuarto y último ciclo comprende el período entre 1730 y el Cuarto Concilio Mexicano de 1771, el cual refleja ciertas reformas borbónicas, y se caracteriza por la aparición de movimientos mesiánicos en Yautepec¹³, en la sierra de Tututepec y

¹² Berlín, 1988.

¹³ *Contra Luisa Carrillo, mestiza y su esposo Andrés Alcázar*, 1761-1766, Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, legajo 1073, exp. 2, 13r -119v, 225r-253r; *Acusación contra Luisa Carrillo [...] por dar culto e incensar con veneración a cierto ídolo*, 1765, AGN,

Tenango¹⁴, y la introducción de tres nuevas técnicas de control: la promoción de escuelas de castellano en pueblos de indios, la centralización de procedimientos legales, y la introducción de una revisión médica a toda víctima de hechicería en México a partir de 1754¹⁵. Finalmente, entre 1771 y el final del período colonial encontramos un marcado declive en la actividad antiidolátrica, aunada a un aumento en la censura de prácticas cristianas poco ortodoxas en los pueblos de indios¹⁶.

Entre 1660 y la primera década del siglo XVII, las campañas contra especialistas rituales en Oaxaca tienen como escenario principal la alcaldía mayor de Villa Alta, la cual constituía un espacio sociodemográfico radicalmente diferente al de las urbes de México y Antequera. Dicha jurisdicción se localizaba al noreste del valle de Oaxaca, era administrada por un alcalde mayor residente en la población pluriétnica de Villa Alta de San Ildefonso, y se componía de una centena de pueblos de indios hablantes de zapoteco, chinanteco y mije. En términos etnolingüísticos, aun si cada pueblo zapoteco utilizaba una variante local, existía y existen distinciones aún poco investigadas entre las variantes lingüísticas de Cajonos (*bene xhon*) al suroeste y las variantes del zapoteco nextzo (*bene xidza*) y bijanos (*bene xan*) al norte. Desde las primeras etapas de colonización los dominicos consideraron a esta región como un área hostil y reacia a los proyectos doctrinales y administrativos». Durante el siglo XVII, los dominicos de Villa Alta afrontaron tres retos: la carencia de literatura doctrinal elaborada en las variantes serranas del zapoteco, la escasez de ministros de doctrina, y los obstáculos logísticos y geográficos relacionados con la visita regular a pueblos de indios¹⁷.

Tanto el obispo Tomás de Monterroso como su sucesor Nicolás del Puerto se dedicaron con especial ahínco a la extirpación de idolatrías, y reciben el auxilio de los alcaldes mayores de Villa Alta entre 1665 y 1681. De hecho, en 1667 Monterroso escribe al pontífice Clemente X quejándose de que casi todos los indios de su diócesis son idólatras; asimismo, asegura haberles quitado cincuenta mil ídolos y solicita facultades para azotar y usar otros medios «de fuerza mayor» contra los reincidentes¹⁸. Por su parte, Del Puerto descubre a

Inquisición, legajo 1032, exp. 3, 30r-36v; *Causa contra Luisa Carrillo, mestiza de Autucpa, por idólatra*, AGN Inquisición, legajo 1000, exp. 21, 291r-299v.

¹⁴ *Contra Diego Agustín e idolatrías en Tulancingo y Tenango*, 1769, AGN Criminal, legajo 308, exp. 1, 2r-64r. Ver también Lara Cisneros, 2002.

¹⁵ *Edicto del Arzobispo Rubio y Salinas sobre causas de maleficios contra indios*, 15 de julio de 1754, Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Caja 1794, 2 folios.

¹⁶ Gruzinski, VIII (México, 1985): 175-201.

¹⁷ Chance, 1989: 151-168.

¹⁸ Archivo Segreto Vaticano (ASV), Segretaria di Stato Vescovi, legajo 62, sin foliación.

cuatro sacerdotes zapotecos en Villa Alta que imitan algunas prácticas cristianas e instan a sus seguidores a confesarse con ellos y no con los presbíteros cristianos¹⁹.

El 14 de septiembre de 1700, San Francisco Cajonos fue el sitio de una confrontación que modificaría de manera radical las campañas de extirpación oaxaqueñas. Hacia las once de la noche, alertados por los indígenas don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, fray Gaspar de los Reyes y otro dominico sorprenden a un grupo numeroso de vecinos —que incluye mujeres y niños— en casa del mayordomo de una cofradía local sacrificando aves y un venado mientras repetían oraciones en zapoteco frente a imágenes cristianas vueltas contra la pared. Al día siguiente, una turba enfurecida obliga a los frailes a entregarles a los dos delatores. Éstos son azotados, linchados y ejecutados, y sus corazones son arrojados, al parecer, a los perros del pueblo²⁰. Luego de un prolongado juicio instruido por el alcalde mayor, quince reos son ahorcados y descuartizados en enero de 1702, quedando sus restos en exhibición en San Francisco Cajonos y en el camino a Oaxaca.

En 1704 y 1705, fray Ángel Maldonado —obispo de Oaxaca entre 1702 y 1728— conduce la campaña de extirpación mencionada al inicio de este artículo, la que se convierte en el intento más ambicioso de confiscación de textos rituales e investigación de prácticas rituales clandestinas en Nueva España. En vez de desatar una serie de procesos en los pueblos de indios en Villa Alta o de recluir al mayor número posible de especialistas en la cárcel perpetua de Oaxaca, Maldonado introduce una novedosa estrategia: la oferta de una amnistía general a cambio de confesiones colectivas. Maldonado envía a Villa Alta como su juez visitador a José de Aragón y Alcántara, cura de Ejutla y experimentado comisionado contra la idolatría, quien recoge las confesiones colectivas de los oficiales de república de la mayoría de los 104 pueblos de indios de la provincia —que contaban con una población total de unas 60.000 almas²¹.

TIEMPO Y ESPACIO EN LA COSMOLOGÍA COLONIAL ZAPOTECA

Los 103 cuadernos que fueron entregados a Maldonado contenían la encarnación colonial en caracteres latinos de un género designado por sus autores

¹⁹ *Carta del obispo Nicolás Del Puerto a Su Majestad*, 27 de mayo de 1679, AGI México, legajo 357, sin foliación.

²⁰ Gillow, [1889] 1990; *Expediente sobre los mártires de Cajonos*, AHAO, legajo sin número.

²¹ AGI México, legajo 880, sin foliación.

villaltecos como *biyè gue xotao xoci reo*, o «la cuenta de los abuelos y padres de todos nosotros»²². En esta frase, el uso del pronombre inclusivo *reo* (nosotros, incluyendo a ti, que me escuchas) —en vez del pronombre exclusivo *netto* (nosotros, pero no tú que me escuchas), que era usado en textos zapotecos dirigidos al sistema legal colonial— asume que tanto los autores como los lectores de esa frase son indígenas zapotecos. El contexto señala que dicho *biyee* era, al parecer, una cuenta divinatória empleada en áreas de habla zapoteca de manera al parecer constante e ininterrumpida desde al menos 500 a. C.²³ hasta inicios del siglo XVIII²⁴. Esta cuenta se compone de 260 nombres únicos para un ciclo recursivo de 260 días construido en toda Mesoamérica a partir de la combinación de 13 números y 20 signos. Este ciclo zapoteco se dividía en 20 treceñas (*lani* en lenguas zapotecas serranas, *cocii* en zapoteco del valle) y en cuatro períodos de 65 días (*biyee* en lenguas zapotecas serranas, *cocijo* o *pitào* en zapoteco del valle)²⁵.

Por otra parte, existía otro ciclo independiente de 365 días llamado *yza*, equiparable al año solar gregoriano de 365,25 días²⁶. De acuerdo a la única correspondencia conocida entre este ciclo y el calendario gregoriano, misma que aparece en la portada del calendario 85 de Villa Alta, el *yza* se dividía en 17 períodos de 20 días, un período de 19 días, y dos períodos finales que abarcaban los 6 días al final del ciclo. El uso paralelo de estos dos ciclos —uno de 260 y otro de 365— permite la designación única de cada día dentro de un ciclo de 52 años de 365 días y la designación del nombre de cada uno de estos 52 años a partir de cuatro signos —llamados «portadores de los años» por los estudiosos mesoamericanistas— que permanecieron estables en el calendario zapoteco desde el 500 a. C. hasta el siglo XVIII: Viento (prefijo + raíz *-ee*), Venado (prefijo + raíz *-china*), Planta Jabonera (prefijo + raíz *-biaa*) y Terremoto (prefijo + raíz *-xoo*), los que corresponden dentro de la estructura del calendario a los bien conocidos signos Casa, Conejo, Caña y Pedernal en los calendarios nahuas y mixtecos²⁷. Muchos de los calendarios de Villa Alta contienen no sólo la lista de 260 días, sino también los nombres de cada uno de los 52 años en este ciclo. En el período colonial, el calendario fue usado por especialistas rituales locales en conexión con ceremonias relacionadas a transicio-

²² Esta designación aparece en algunos de los calendarios de Villa Alta en 1704: AGI México, legajo 882, 1011r.

²³ Ver Urcid, 2003.

²⁴ Entre estos 103 cuadernos se pueden contar 93 calendarios completos, 6 calendarios con al menos 75 % de la lista de los días del *biyee*, 2 fragmentos de calendarios, y 2 calendarios con un orden aberrante de los días del *biyee*.

²⁵ Córdova, 1578b: 115v-117r.

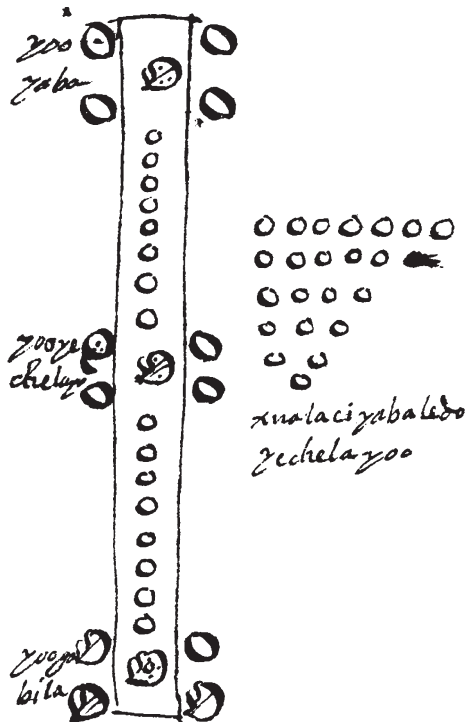
²⁶ Córdova, 1578b: 106r.

²⁷ Tavárez y Justeson, XIX (Nueva York, enero 2008): 1-14.

nes sociales (bautizo, matrimonio, muerte), con prácticas medicinales, conflictos sociales, y aun en caso de pleitos legales entre indígenas y españoles.

En la Figura 1, tomada del calendario 11 de Villa Alta, aparece una representación del cosmos zapoteco colonial realizada por un especialista anónimo. Esta ilustración presenta al cosmos como una serie de niveles con tres elementos principales: la Casa del Inframundo (*yoo gabila*) al fondo, la Casa del Pueblo Sobre la Tierra (*yoo yeche layo*) al centro, y la Casa del Cielo (*yoo yaba*) en la parte superior. Estas tres casas están separadas por nueve niveles entre Inframundo y Tierra y otros tantos entre Tierra y Cielo. El calendario de 260 días está directamente vinculado con este esquema cosmológico: en más de una docena de calendarios se especifica que cada una de las veinte trecenas del ciclo emerge de cada una de las tres casas siguiendo un padrón de rotación fijo: la primera trecena emerge de la Casa de la Tierra, la segunda de la Casa del Cielo, la tercera de la Casa de la Tierra, la cuarta de la Casa del Inframundo, la quinta de Tierra, y así sucesivamente hasta completar veinte trecenas.

FIGURA 1



En otras palabras, esta tesis cosmológica presenta al cosmos como una dimensión donde espacio y tiempo están íntimamente ligados. Por otra parte, muchos de los calendarios de Villa Alta vinculan cada día con uno de cuatro puntos cardinales, por lo que cada día está asociado con un nombre en la cuenta, un nivel dentro del cosmos, y una dirección cardinal²⁸.

COSMOLOGÍA Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL EN MESOAMÉRICA

Cabe ahora preguntarse cómo puede situarse este esquema cosmológico dentro de la organización social y simbólica de las sociedades mesoamericanas coloniales. Un modelo tan útil como influyente, que podría ser denominado como «estratificación simbólica», ha sido propuesto por Nancy Farriss, y concierne las prácticas rituales en el Yucatán colonial. A partir del modelo de conversión microcósmica-macrocósmica propuesto por Robin Horton²⁹ para las sociedades africanas al sur del Sahara, Farriss arguye que tanto las prácticas religiosas españolas como las mesoamericanas se dividían en tres categorías sociales: el nivel universal, ocupado por una noción general y global de lo divino; el nivel intermedio, que corresponde a cultos corporativos o parroquiales, y el nivel inferior, correspondiente a prácticas rituales individuales.

En Villa Alta, las declaraciones de los oficiales de república indígenas enfatizan una división de la labor ritual entre la esfera pública —los llamados *sacrificios del común*— y la esfera individual —los *sacrificios de particulares*—, y esta división concuerda con los niveles individuales y parroquiales de Farriss y Horton, si bien la terminología procede directamente del discurso legal colonial. En el caso del pueblo zapoteco cajono de Betaza, mientras que algunos especialistas locales atendían a clientes locales y foráneos a cambio de pagos en moneda o especie, durante la última década del siglo XVII los oficiales de república ordenaron derramas obligatorias de un cuarto o medio real por familia para comprar implementos rituales como pavos o perrillos para sacrificios, establecieron corporaciones siguiendo el modelo de las cofradías de indios que recababan fondos para las ceremonias del común a través de préstamos con intereses, y delegaron la celebración de narrativas mitohistóricas a músicos especializados —llamados *belao*— que tocaban canciones rituales en lengua zapoteca.

Sin embargo, el nivel universal, caracterizado por Farriss como «el poder sacro que emana de una sola fuente»³⁰, podría ser interpretado como una alu-

²⁸ Justeson y Tavárez, 2007: 17-81.

²⁹ Horton, XLI (Londres, 1971): 85-108; XLV (Londres, 1975): 219-235, 373-399.

³⁰ Farris, 1984: 294-295.

sión velada al monoteísmo. Esta observación se deriva en parte de las lúcidas críticas de Stanley Tambiah al modelo de Horton³¹, quien indica que la correspondencia entre el nivel universal y el monoteísmo puede ser vista como una imposición de nociones teológicas judeocristianas sobre prácticas religiosas africanas que poseen una estructura cosmológica sumamente diferente. Por lo tanto, presento aquí el bosquejo de una visión diferente. Dicha visión se basa tanto en la aún controversial tesis de la existencia de significados, estructuras, y correlaciones temporales comunes a todos los calendarios mesoamericanos de acuerdo a las interpretaciones de Alfonso Caso³², como en lo que Alfredo López Austin ha repetidamente definido como la cosmovisión mesoamericana —una visión global con aspectos verticales y jerárquicos del cosmos, sustentada por elementos estructurales comunes a través de Mesoamérica³³.

De acuerdo al esquema del cosmos presentado en la Figura 1, el que representa una teoría cosmológica local vinculada a otras teorías cosmológicas generadas por otras sociedades mesoamericanas, el nacimiento y devenir de cada individuo zapoteco en las comunidades donde estos conocimientos calendáricos seguían vigentes estaba irreduciblemente ligado a una dimensión espacio-temporal compleja. Este esquema impone una estructura interpretativa para localizar a toda actividad humana dentro de una formulación espaciotemporal específica, la que podríamos caracterizar como *cronotopo*. Este término, propuesto originalmente por Mijail Bajtín, y utilizado por Michael Lambek en su análisis de la posesión de especialistas rituales por parte de ancestros sakalavas en Madagascar³⁴, se refiere a las configuraciones particulares de tiempo y espacio generadas a través de prácticas culturales específicas. Si tomamos seriamente esta propuesta, tenemos que aceptar entonces una serie de constantes convergencias y divergencias entre un discurso cosmológico de corte universalista —correspondiente al ya citado «nivel universal»— y prácticas sociales situadas en espacios locales colectivos, familiares e individuales. En otras palabras, resulta imposible proponer una autonomía de los niveles parroquiales e individuales frente a discursos universalistas, los que representan de manera bastante sofisticada, como veremos más adelante, la contraposición de discursos indígenas y discursos coloniales sobre el cosmos.

Por otra parte, resulta difícil definir un nivel parroquial unificado o uniforme si introducimos una consideración de la complejidad de la esfera política en los pueblos de indios de Villa Alta entre 1660 e inicios del siglo XVIII. En

³¹ Tambiah, 1990: 131.

³² Ver, por ejemplo, Caso, 1967.

³³ Ver, por ejemplo, López Austin, 1984; 1994.

³⁴ Lambek, 2003: 58-68.

pocas palabras, dicha esfera era el escenario privilegiado de una serie de denuncias y contraataques entre oficiales y caciques llamados «idólatras» e incluso «caníbales» por sus enemigos, quienes, por otra parte, eran denunciados como «lambeplatos de los españoles»³⁵.

Finalmente, el uso constante de calendarios por parte de especialistas rituales o usuarios con cierto conocimiento del *biyee* ocurría en un espacio social público pero clandestino que abarcaba tanto espacios sociales individuales como colectivos. Por ejemplo, Fabián de Bargas, hijo del renombrado especialista Pedro de Bargas del pueblo de Betaza, describía su uso del *biyee* de la siguiente manera:

[...] abrá tiempo de diez años que murió mi padre Pedro de Bargas, que fue asimismo maestro de ydolatría y echar suertes, y a esto nunca me llevó dicho mi Padre, porque se escusava de que le bieran los ynstrumentos y dichas habillas [...]. Y sin embargo de todo lo suzedido me llevó [...] Joseph Gregorio a su sementera, a donde yze sacrificio en mitad de la millpa siguiéndome por el libro que tenía en la mano (que ya le abía allado a donde mi padre le tenía), de adonde saqué nombrarse el dios de las aguas [...]³⁶.

Si seguimos la trayectoria de estos calendarios dentro de viviendas particulares, a solas en el campo, y en espacios públicos, resulta evidente que el modelo de estratificación simbólica es insuficiente, ya que no existe una demarcación absoluta entre el nivel individual y el parroquial, y porque los habitantes de los pueblos zapotecos de Villa Alta habían llegado a conformar un nuevo espacio social caracterizado por la celebración de rituales clandestinos, el que analizo a continuación.

CONOCIMIENTOS Y CELEBRACIONES RITUALES EN ESPACIO SOCIALES CLANDESTINOS

De finales del siglo XVI en adelante, algunos autores indígenas no vinculados con las redes de autores indígenas metropolitanos —que colaboraron con misioneros para generar una abundante literatura doctrinal en lenguas indígenas— circunvalaron las prohibiciones impuestas por los concilios eclesiásticos mexicanos mediante la circulación clandestina de copias manuscritas de textos rituales y devocionales dentro de grupos sociales que podrían ser designados, usando la terminología de Roger Chartier³⁷, como *comunidades de lectores*.

³⁵ Tavárez, 2002: 59-82.

³⁶ AGI México, legajo 882, 307r.

³⁷ Chartier, 1996.

De hecho, existe un caso que arroja datos muy concretos sobre la producción y circulación clandestina de textos rituales en una comunidad de lectores zapotecos en San Miguel Sola, una parroquia al suroeste de la ciudad de Oaxaca, entre 1635 y 1653. Esta comunidad se caracterizaba por la circulación de transcripciones alfabéticas del ya mencionado calendario ritual de 260 días, y se conoce su existencia gracias a los procesos de idolatría en contra de un especialista ritual llamado Diego Luis. En 1635, Gonzalo de Balsalobre, párroco de San Miguel Sola, confrontó por primera vez a Diego Luis, un hombre que, además de haber sido maestro cantor, escribano y regidor, conducía rituales relacionados con la cosecha del maíz, el parto, y las prácticas funerarias locales, y era también el poseedor de un texto ritual, el que es confiscado y quemado. No obstante, en 1654 Balsalobre descubre durante el interrogatorio de uno de los hijos de Diego Luis que se había hecho una transcripción del texto antes de que el original fuera entregado a las llamas³⁸. La segunda ola de investigaciones y procesos de Balsalobre, conducida entre 1653 y 1657³⁹, revela que los textos de Sola eran custodiados por los parientes cercanos de dichos letrados y transferidos en calidad de posesiones preciadas de una generación a otra, aun cuando no los utilizaran. Gracias a dichos procesos, se puede reconstruir una comunidad de unos 35 poseedores de calendarios clandestinos animada por las actividades de una élite de especialistas rituales alfabetizados en Sola entre 1635 y 1654⁴⁰.

Si bien los textos de Sola fueron incinerados por Balsalobre, los intereses políticos de Maldonado permitieron la preservación no sólo de los calendarios ya mencionados, sino también de cuatro colecciones de cantos zapotecos (Cuadernos 100, 101, 102 y 103). Estos textos comprenden dos géneros rituales distintos. Los cuadernos 102 y 103 contienen 16 cantos cristianos pertenecientes a un género ritual llamado *libana*, o «Palabras Elegantes», compuesto mediante la colaboración de misioneros con autores locales en un pueblo zapoteco *nexitzo* o *bijano*⁴¹. Por otra parte, las dos colecciones de cantos zapotecos de los cuadernos 100 y 101 pertenecen a otro género, *dij dola nicachi*, o «cantos de teponastle»; el término zapoteco *nicachi* corresponde al nahua *teponaztli*. La estructura de todos estos cantos se asemeja a la de los bien cono-

³⁸ *Autos contra Martín Lorenzo* [sic] *por idolatrías*, AGN, Inquisición, legajo 456, exp. 33, 592v-593r.

³⁹ Balsalobre, 1892: 241. La información proveída por Diego Luis culminó en la instrucción de al menos 18 procesos de idolatría, y en un juicio contra 36 oficiales de república.

⁴⁰ Tavárez, CXCIV / 49 / 2 (México D.F., 1999): 197-252.

⁴¹ Tavárez, 2006: 424-425. Probablemente, este pueblo era la localidad zapoteca *nexitzo* de San Juan Yalahui.

cidos Cantares Mexicanos nahuas: cada estrofa comienza con un verso que introduce un tema nuevo, seguido por un coro que se repite en varias estrofas, las que concluyen con un lexema esotérico o una serie de sílabas sin significado preciso⁴². Al igual que los Cantares Mexicanos, los cantos cristianos de los cuadernos 102 y 103 usan una notación silábica para indicar el patrón de percusión del teponastle, pero esta notación nunca es utilizada en los cuadernos 100 y 101.

El cuaderno 101 fue entregado por Pedro Gonzalo de Lachirioag⁴³, mientras que el cuaderno 100 perteneció a Fernando López, asimismo natural de Lachirioag, quien lo había adquirido de uno de los más renombrados especialistas rituales en el área de Cajonos a finales del siglo XVII: Pedro de Bargas, de Betaza. En una deposición de 1704, su hijo Fabián de Bargas relata que estos cantos eran entonados por músicos y cantores llamados *belao* durante «sacrificios del común», realizados de 8 a 13 veces cada año. La siguiente descripción de Fabián nos permite imaginar el contexto en que se ejecutaban dichas canciones:

mandan los alcaldes comprar unas candelas delgadas las cuales ponen en los altares en la yglesia y mandan cantar la letanía, y que una pluma grande que tienen las imágenes de n[uest]ra S[e]ño[r]a la suelen llevar a los d[ic]hos sacrificios y se la pone en la caveza el que está tocando el teponastle y cantando cantos diavólicos, [...] y que tienen puestas guardas en diferentes partes mientras los sacrificios, para que den aviso de si ba algún español u otra persona sospechosa para ellos⁴⁴.

Los cuadernos 100 y 101 pueden ser interpretados como dos ciclos de cantares que recorren el eje espaciotemporal del cosmos. El cuaderno 100 contiene un ciclo de unas trece canciones, cada una de las cuales estaba asociada con uno de los 9 niveles entre la Casas del Inframundo y la Casa de la Tierra, o la Casa de la Tierra y la Casa del Cielo; las 4 canciones restantes se dirigían a cuatro soportes representados por círculos en la Figura 1 —denominados como tortugas (*bego*)— que sostenían una de estas tres casas. Por otra parte, la segunda colección de *dij dola nicachi* del Cuaderno 101 contiene 9 canciones.

La naturaleza cronotópica del cosmos zapoteco residía no sólo en la relación entre períodos calendáricos y regiones del cosmos, sino también en el retorno simbólico de los ancestros a través de los cantos entonados por el *belao*. Si bien mi proyecto de traducción de estos cantares está en sus inicios, se pue-

⁴² Bierhorst, 1985; Karttunen y Lockhart, XIV (México D.F., 1980): 15-65.

⁴³ AGI, México, legajo 882, 184r.

⁴⁴ *Contra naturales de San Juan Yalalag por tumulto contra los de Betaza y Lachitaa*. Archivo del Poder Judicial del Estado de Oaxaca, Villa Alta (APJO-VA), Criminal, exp. 117, 17v-18r.

de indicar que el ciclo de canciones del cuaderno 100 conmemora una serie de ancestros mitohistóricos zapotecos, y que al menos tres de ellos son identificados como ancestros fundadores en otras narrativas históricas zapotecas. Estos personajes forman parte de un grupo de siete ancestros fundadores que podrían haber establecido una serie de comunidades en el norte de Oaxaca durante el siglo XV, luego de una crisis política en el reino zapoteco de Zaachila, localizado en el valle de Oaxaca⁴⁵.

Presento a continuación algunos datos conocidos sobre uno de los ancestros mitohistóricos más importantes mencionados en estos cantares: el Señor 1 Caimán (*Coque Yagchila*). Existen varias narrativas genealógicas zapotecas designan a Coque Yagchila como ancestro fundador. En la Genealogía de San Lucas Quiavini, el fundador de la «Genealogía 2» posee el nombre calendárico de Señor 1 Caimán. Dicha genealogía confiere a este señor el título honorífico zapoteco *pichana*, lo asocia con dos topónimos, *Guia Cachi* y *Guia Pini*, y lo representa sentado en un equipal frente al Señor 6 Muerte Gran/Divina Águila (*Cogui Quielana Piçia Tao*). Este documento también indica que Coque Quiechilla establece un gran linaje zapoteco luego de salir de un lugar de origen mitohistórico llamado *bille gaa billehe gache g[ue]la tini*, «Cueva Nueve, Cueva Siete, Lago de Sangre»⁴⁶. El título primordial de Tabáa, por su parte, establece que 1 Caimán Ave (*Yaxila Veqini*) es el ancestro (*xotao*) de la gente de Juquila, y que otro personaje nombrado Yagchila había sido el consorte de Nelao.

En el cuaderno 100, Coque Yagchila es mencionado en 7 de las 12 estrofas que componen la canción 5, la que también afirma que su lugar de nacimiento había sido Cerro Nueve, Cerro Siete, Lago de Sangre (*quia gaa, quia cachi, quela tini*), retomando la mención del Lago de Sangre mitohistórico (*quela tini*) que aparece en la Genealogía de Quiavini. Por añadidura, esta canción sitúa el nacimiento de Coque Yagchila justo al principio de un ciclo de 52 años de 365 días, que inicia con el año denominado 1 Terremoto (*Yagxoo*), y al principio de un ciclo de 260 días dentro de este año, que inicia con el día 1 Caimán (*Yagchila*). La localización del nacimiento de este ancestro justo al inicio de los dos ciclos temporales más importantes del calendario zapoteco resalta su importancia estructural dentro del orden cosmológico local zapoteco. Esta portentosa fecha de nacimiento de Coque Yagchila y la observación de que su padre es nada menos que el Gran Creador 8/11 Rocío (*Ni Xee Tao Lopa*) sugiere que este personaje no es un simple ancestro histórico, sino un ancestro deificado nacido de una deidad creadora suprema durante la creación

⁴⁵ Oudijk, 2000; 2003: 341- 391. Romero Frizzi y Vásquez Vásquez, 2003: 393-448.

⁴⁶ Oudijk, 2000: 150.

más reciente del mundo. Una interpretación plausible de este y otros cantos es que, al recitar una narrativa histórica sobre ancestros deificados y deidades, los ejecutantes de los mismos retornaban a un alineamiento cronotópico ancestral dentro de los parámetros estructurales del *biyee*. En otras palabras, al entonar una narrativa sobre el nacimiento y las obras del Señor 1 Caimán en el día 1 Caimán —es decir, al inicio de un nuevo período de 260 días— el alineamiento cronotópico del presente convergía con un cronotopo ancestral de gran importancia cosmológica: el legendario día 1 Caimán en el que este ancestro deificado había nacido.

Los vínculos cronotópicos de estas canciones va mucho más allá de este ancestro, y se dirigen a un espacio cosmológico de gran antigüedad. Las canciones del cuaderno 100 se dirigen a una serie de deidades zapotecas veneradas en el centro y sur de Oaxaca durante el Posclásico (900 a 1519 d. C.) y que tal vez también fueron conocidas durante el período de mayor auge del sitio ceremonial de Monte Albán en el Valle de Oaxaca —aproximadamente 200 años a. C. a 500 d. C. Ya he mencionado a *Nixee Tao Lopa*, Gran Inicio 8 o 11 Rocío; entre las deidades creadores se cuenta también al poderoso *Gobechi* y a su hijo *Coxana*, y a *Betao (gu)ichinoo* —o «Deidad Trece»—. Fuera de *Gobechi* y *Nixee Tao Lopa*, las deidades mencionadas con mayor frecuencia son *Huichana*, una diosa asociada con el parto y el agua, *Cobicha*, una deidad solar, *Gozobi Tao*, una pareja de deidades del maíz, *Bezelao Dao*, el señor del inframundo, y *Gocio*, el dios del trueno y de la lluvia⁴⁷.

DISCURSOS HÍBRIDOS EN UN NUEVO GÉNERO TEXTUAL ZAPOTECO

Si bien las fuentes existentes no nos permiten corroborar la identidad de los autores de muchos de los textos calendáricos confiscados por Maldonado, ciertos elementos discursivos recurrentes en dichos textos nos indican cómo sus autores conceptualizaban la producción clandestina de conocimientos rituales en el ámbito colonial. De acuerdo a William Hanks, quien ha analizado una serie de cartas y vistas de ojos escritas por autores mayas yucatecos⁴⁸, dichos autores usaron una serie de procedimientos discursivos —como el uso de índices lingüísticos, el encuadre metalingüístico, y la poliglotía— para colocar tales géneros al centro de un contexto discursivo muy específico. Un detalle crucial de los 99 calendarios de Villa Alta es su uso de breves paréntesis metalingüísticos que aparecen antes o inmediatamente después de

⁴⁷ Ver Smith-Stark, 1999: 89-195.

⁴⁸ Hanks, XIV / 4 (Washington, DC, 1987): 670; 1999.

la lista de 260 días. Tales frases no corresponden exactamente a nuestra noción del título de un texto, por lo que las designaré como frases de anclaje —es decir, explicaciones metalingüísticas dirigidas a lectores zapotecos que indican un contexto sociohistórico necesario para entender la importancia del contenido calendárico de dichos textos—. Dichas frases permitían la identificación de estos textos como ejemplos de un género textual novedoso pero altamente específico.

Por ejemplo, el autor del calendario 43 empleó la palabra castellana *tiempo* para designar el contenido de dicho cuaderno, como parte de una proclama que anuncia a cualquier lector potencial que lo que tienen en las manos es nada menos que *el tiempo, las palabras de las fiestas de la cuenta del tiempo de los abuelos y padres de todos nosotros*:

(1) Calendario 43⁴⁹

Alanij <u>tiempo</u>	titza	lanij	biyee
Éste es el <u>tiempo</u> ,	las palabras	de las fiestas de	la cuenta del tiempo

que xottao xoçi reo
de los abuelos y padres de todos nosotros

En esta frase, el uso del pronombre inclusivo *reo* (nosotros, incluyendo a ti, que me escuchas) —en vez del pronombre exclusivo *netto* (nosotros, pero no tú que me escuchas), que era usado en textos zapotecos dirigidos al sistema legal colonial— asume que tanto los autores como los lectores de esa frase eran indígenas zapotecos. El calendario 49 extiende su alcance metadiscursivo aún más al reclutar el término legal *traslado*, el cual se refería a la copia probatoria de un documento con valor legal en el sistema legal colonial:

(2) Cal. 49⁵⁰

Alanij <u>thiempo</u>	quie xotao xoçi reho	golaza
Éste es el <u>tiempo</u>	de los abuelos y padres de todos nosotros	en la antigüedad,

titza biejus
la palabra [de los] viejos

reaca <u>treslados</u>	naha tza	<u>domingo 4 de octubre de 1693 años</u>
Se hace un <u>traslado</u>	ahora el día	<u>domingo 4 de octubre de 1693 años</u>

⁴⁹ AGI, México, legajo 882, 973r.

⁵⁰ AGI, México, legajo 882, 1053r.

Es evidente que este registro lingüístico es un discurso localizable dentro de un imaginario híbrido⁵¹, y que, al igual que el náhuatl, durante esta etapa en su desarrollo, el zapoteco escrito ha adoptado una serie de préstamos de sustantivos y verbos españoles⁵². Sin embargo, la presencia de términos como *tiempo*, *traslado*, o *viejos* no son simples ecos de la influencia lingüística del castellano. Ya que estos textos pertenecían a una tradición textual clandestina, el uso de los mismos sugiere no una relación directa con el discurso legal de los tribunales novohispanos, sino un valor metalingüístico diferente pero altamente específico dentro del mundo discursivo de los autores de textos rituales zapotecos. Una de los indicios más peculiares de esta tendencia es el uso en el calendario 24 del término *probanza*, el que designaba una declaración hecha por una parte interesada ante un notario, realizada para iniciar el descubrimiento jurídico de un derecho:

(3) Cal. 24⁵³

nij	betapa yaga biyee	betza chinohua	lani
<i>Aquí están</i>	<i>las cuatro cuentas del tiempo</i> ⁵⁴	<i>las 260</i> ⁵⁵	<i>fiestas</i>
<u>probanza</u>	que xози xodao reho		
<i>la <u>probanza</u></i>	<i>de los abuelos y padres de todos nosotros</i>		

nero cati cucua coyepi gobitza coge leo gota niça dao
al inicio, cuando ocurrió que el sol del señor de la tierra ascendió [y] fluyó el mar

Una declaración muy similar a ésta aparece también en los Cuadernos 8, 17, 19, 25, 31, 32, y 76. La finalidad de esta anotación resulta más pragmática que esotérica, puesto que explica lo que contiene una sección adyacente: una lista de los nombres de los 52 años de 365 días, dividida en 4 períodos de 13 años cada uno, que son los «4 tiempos» en cuestión. La anotación también se-

⁵¹ Ver Gruzinski, 1999.

⁵² Ver Lockhart, 1992.

⁵³ AGI, México, legajo 882, 536r.

⁵⁴ Córdova, 1578b: 112v, afirma que *yaga* es un clasificador que se utiliza «para contar vigas y cosa larga assi». Otra posibilidad sería que las cuatro subdivisiones del *biyee* fueran consideradas aquí como «árboles».

⁵⁵ Los cuadernos 8, 17, 19, 24, 25, 31, 32 y 76 contienen esta frase, que contiene dos elementos: (1) *-tza* o *-tzea* (40), escrito como *ttioa* en Laxopa (APJO-VA Civil, exp.322, 2r); (2) *chinohua* (300; Córdova, 1578a: 412r). Al parecer, *-tzea chinohua* expresa el número 260 utilizando una variante de los sistemas numéricos analizados en Munro y Sonnenschein, 2007, y su traducción literal es «40 [antes de] 300».

ñala que estas festividades pertenecen a los ancestros; el término *probanza* indica a los lectores que lo que sigue será una transcripción autoritativa del calendario, equiparable a una probanza en el sistema legal colonial.

En el calendario 31, este término caracteriza la reconstitución de un formidable cronotopo: una narrativa zapoteca sobre el inicio de la creación más reciente del mundo:

(4) Cal. 31⁵⁶

nigaa	betapa yaga biyee	betzea chinohua	lani
<i>Aquí están</i>	<i>las cuatro cuentas del tiempo,</i>	<i>las 260</i>	<i>fiestas</i>
que xotao xoci reho		<u>probaza biexo</u> [sic]	
<i>de los abuelos y padres de todos nosotros,</i>		<u>la probanza</u> [de los] <u>viejos</u>	
gati goca	goxogui	ga biye	cota niza tao
<i>Fue cuando</i>	<i>se cumplieron</i>	<i>los 9 tiempos,</i>	<i>fluyó el mar</i>
cana coca	goge gocila	yetze laoo	
<i>hasta que existió el</i>	<i>Señor Eterno</i>	<i>del Pueblo sobre la Tierra:</i>	
xo tiola		xo cahui	
<i>Terremoto Oscuro / Región Norte</i>		<i>Terremoto Negro / Región Sur</i>	
xo zila		xo tze	
<i>Terremoto Inicio / Región Este</i>		<i>Terremoto de la Tarde / Región Oeste</i>	
gati goca	goyepi	gobitza	goge yetze laoo
<i>Fue cuando</i>	<i>ascendió</i>	<i>el sol</i>	<i>del Señor del Pueblo sobre la Tierra</i>
			<u>etta</u> <u>etc.</u>

Si bien no ofreceré aquí una elucidación detallada de este texto, deseo resaltar algunos puntos cruciales. La referencia al «sol del Señor del Pueblo sobre la Tierra» sugiere una alternancia entre la emergencia de soles dominados por los señores de las tres casas cosmológicas antes mencionadas, y nos hace recordar las palabras del residente de Betaza Agustín Gonzalo, quien durante una causa de idolatría en 1704 indica que, luego de ingerir una infusión de semillas con propiedades alucinógenas de la planta *cuana betao*, los especialistas del pueblo habían profetizado «que abrá enfermedad, que el sol del diablo quiere entrar»⁵⁷. Es muy probable que la frase *xo tiola / xo cahui / xo tzila / xo*

⁵⁶ AGI, México, legajo 882, 630r.

⁵⁷ AJPO-VA, Criminal, exp. 117, 33r.

tze posea múltiples significados: si bien esta serie denomina los cuatro puntos cardinales⁵⁸ Juana Vásquez, una especialista en el idioma zapoteco y hablante nativa del zapoteco de Cajonos reconoce en la misma serie una secuencia de los distintos períodos del día —anochecer, medianoche, amanecer, y mediodía— que aún es reconocible en el zapoteco de su natal Yalálag⁵⁹.

Finalmente, este fragmento contiene dos momentos discursivos cruciales. En primer lugar, *probanza* se utiliza en este texto como una convención perteneciente a este género textual, para indicar a los lectores zapotecos que lo que sigue será una transcripción autoritativa de conocimientos ancestrales. Recordemos que este texto circula de manera clandestina par un público exclusivamente indígena, por lo que el uso de términos derivados del discurso legal español es una apropiación de los mismos dentro del contexto discursivo zapoteco, para señalar a un público zapoteco la antigüedad e importancia de la cuenta ritual. En segundo lugar, esta versión textual de una narrativa sobre la creación más reciente es suspendida *in medias res* por la prosaica abreviación de la abreviación *etta* (*et cetera*). Ésta es una indicación metalingüística al lector que dicha narrativa forma parte de un largo discurso oral transcrito sólo en parte, y sugiere que algunos lectores de este texto podrían haber estado familiarizados con dicho discurso en su totalidad.

CONCLUSIONES

Las descripciones del cosmos zapoteco contenidas en los calendarios y cantos rituales de Villa Alta deben ser consideradas no como un frente teológico altamente uniforme y sistemático, sino como una serie de teorías locales sobre el cosmos que integraban esferas individuales y colectivas y resultaban en cronotopos múltiples. Como Ross Hassig afirma en su reciente interpretación del calendario mexica, este orden calendárico no era una mera repetición cíclica

⁵⁸ Córdova, 1578a, 295r: «Oriente parte do sale el sol. Salir. çóo-cilla, tòa-tilláni-copijcha, píye-çóo-cilla.

Poniente. çóo-chée. Norte. çòo-tóla. Mediodia o sur. çóo-cáhui. Oriente viento de alli o leuante. Pée-çòo-cilla».

⁵⁹ Juana Vásquez, comunicación personal, 2005. Por otra parte, una doctrina zapoteca (Pacheco y Silva, 1687: 34v) utiliza una frase que recorre los cuatro puntos cardinales arriba mencionados y una quinta región que podría ser un eje central para traducir la noción de «siempre» al zapoteco catequístico. Esta secuencia aparece dentro de la frase *begahanae lagaa ni Betaao lij, cattí acca naccae baa xee, baa zila, baa ella, baa thyolla baa cahui* como una traducción al zapoteco de «es verdadero Dios como siempre» en una breve descripción de las propiedades humanas y divinas del Cristo.

ca de momentos uniformes, sino una serie temporal constantemente reinterpretada en contextos sociopolíticos específicos⁶⁰. El cosmos zapoteco portaba una serie de historicidades al parecer localistas: las canciones rituales de Villa Alta recreaban una dimensión espaciotemporal a través de una interpretación lingüística, musical y corporal, y colocaban dentro de la misma tanto a un grupo de ancestros fundadores —que representaban narrativas históricas locales— como a una serie de deidades zapotecas —que establecían vínculos con teorías cosmológicas originadas durante el período Clásico y tal vez durante períodos anteriores.

Finalmente, si bien las frases de anclaje que aparecen en los textos de Villa Alta son parte de un discurso híbrido, se debe ir más allá de la noción de lo híbrido para entender su intencionalidad. La apropiación de términos legales castellanos como *probanza* y *traslado* sugieren la existencia de un espacio textual directamente influenciado, por supuesto, por las prácticas legales españolas, pero que se había convertido en una dimensión discursiva independiente en las comunidades de la sierra zapoteca hacia finales del siglo XVII. En dichos textos, *probanza* no es una simple referencia rutinaria al sistema legal español —cuyos supuestos no eran capaces de ni estaban dispuestos a adjudicar la legalidad de las narrativas de origen indígenas— sino una reapropiación y ampliación del campo semántico abarcado por un término que indicaba, dentro de este discurso reservado a lectores clandestinos, autoridad, antigüedad y permanencia.

Los dos géneros textuales que he analizado en este trabajo —la cuenta de los padres y abuelos zapotecos (*biyè que xotao xoci reo*) y los cantos del tambor cilíndrico (*dij dola nicachi*)— proporcionaron un eje central para la reproducción de espacios sociales clandestinos, los que erosionaron las divisiones entre niveles individuales y comunales de acción ritual, ya que múltiples copias de los calendarios zapotecos circularon como regalos y mercancías a través de una serie de redes clandestinas de lectores. Mediante estos textos, los múltiples y anónimos autores rituales zapotecos emplearon prácticas literarias coloniales para la constitución de proyectos intelectuales que cuestionaban, por el mero hecho de su presencia e influencia en el ámbito indígena, el estatus ontológico del cosmos cristiano mediante su anclaje en teorías cosmológicas y narrativas históricas locales.

⁶⁰ Hassig, 2001: 88-91, 159-165.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, D.F., UNAM, 1993.
- Alcina Franch, José, «Mapas y calendarios zapotecos; siglos XVI y XVII», M. Dalton Palomo and V. Loera y Chávez (coord.), *Historia del Arte en Oaxaca*, Oaxaca, CONCA, Gobierno de Oaxaca, 1998, volumen II: 173-191.
- Andrews, J. Richard, y Hassig, Ross, *Treatise on the Heathen Institutions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain (1629)*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- Balsalobre, Gonzalo, «Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca», *Anales del Museo Nacional de México*, Primera época, volumen VI, México, D.F., Museo Nacional, 1892: 229-260.
- Barrera Vásquez, Alfredo, *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, D.F., FCE, 1969.
- Berlin, Heinrich, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, México, D.F., Ediciones Toledo, 1988.
- Bierhorst, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, D.F., UNAM, 1967.
- Chance, John K., *The Conquest of the Sierra*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989.
- Chartier, Roger, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe-XVIIIe siècle)*, París, Albin Michel, 1996.
- Córdova, Juan de, *Vocabulario en lengua Çapoteca*, México, Pedro de Ocharte y Antonio Ricardo, 1578a.
- Córdova, Juan de, *Arte en lengua zapoteca*, México, Pedro Balli, 1578b.
- Edmonson, Munro, *The ancient future of the Itza: The book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- Edmonson, Munro, *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin, University of Texas Press, 1989.
- Farriss, Nancy, *Mayan Society under Colonial Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, 4 volúmenes, México, D.F., Editorial Porrúa, 1947.
- Greenleaf, Richard E., *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington, Academy of Franciscan History, 1962.
- Greenleaf, Richard E., «The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion», *The Americas*, XXII / 2 (Washington, D.C., 1965): 138-166.

- Greenleaf, Richard E., *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1985.
- Greenleaf, Richard E., «Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies», M. Perry y Anne Cruz (ed.), *Cultural Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1991: 248-276.
- Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca*, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, 1978.
- Gruzinski, Serge, *Hommes-dieux au Mexique*, París, Gallimard, 1985a.
- Gruzinski, Serge, «La “segunda aculturación”: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)», *Estudios de Historia Novohispana*, VIII (México, D.F., 1985b): 175-201.
- Gruzinski, Serge, *La colonisation de l’imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1988.
- Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999.
- Hanks, William, «Discourse genres in a theory of practice», *American Ethnologist*, XIV / 4 (Washington, D.C., 1987): 668-692.
- Hanks, William, *Intertexts: Writings on Language, Utterance and Context*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1999.
- Hassig, Ross, *Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001.
- Horton, Robin, «African Conversion», *Africa* XLI (Londres, 1971): 85-108.
- Horton, Robin, «On the Rationality of Conversion», *Africa* XLV (Londres, 1975): 219-235, 373-399.
- Justeson, John, y Tavárez, David, «The correlation of the colonial Northern Zapotec calendar with European chronology», Clive Ruggles y Gary Urton (eds.), *Skywatching in the Ancient World. New Perspectives in Cultural Astronomy*, Niwot, University of Colorado Press, 2007: 17-81.
- Karttunen, Frances y Lockhart, James, «La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes», *Estudios de Cultura Náhuatl*, XIV (México D.F., 1980): 15-65.
- Klor de Alva, J. Jorge, «Colonizing souls: The failure of the Indian Inquisition and the rise of penitential discipline», M. Perry y Anne Cruz (eds.), *Cultural Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1991: 3-22.
- Lambek, Michael, *The Weight of the Past: Living With History in Mahajanga, Madagascar*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena: Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, D.F., INAH, 2002.
- Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

- López Austin, Alfredo, «Términos del nahuallatolli», *Historia Mexicana* XVII/1 (México D.F., 1967): 1-36.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, 2 volúmenes, México, D.F., UNAM, 1984.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, D.F., FCE, 1994.
- Medina, José Toribio, *Historia del tribunal del Santo oficio de la inquisición en México*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1905.
- Miller, Arthur, «Transformations of Time and Space: Oaxaca, Mexico, circa 1500-1700», *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Susanne Küchler y Walter Melion (eds.), Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1995: 141-175.
- Miller, Arthur, Espacio, tiempo y poder entre los zapotecas de la sierra. *Acervos: Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca* X / 3 (Oaxaca, 1998): 17-20.
- Munro, Pamela, y Sonneschein, Aaron, «Four Zapotec Number Systems». Trabajo inédito, 23 de mayo de 2007.
- Oudijk, Michel, *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden, CNWS Publications, Vol. 84, 2000.
- Oudijk, Michel, «Espacio y escritura. El Lienzo de Tabáa I», María de los Ángeles Romero Frizzi (ed.), *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*, México, D.F, CIESAS-INAH- Porrúa-CONACULTA, 2003: 341-391.
- Pacheco y Silva, Francisco de, *Doctrina Christiana en lengua Zapoteca Nexitza*, México, Francisco X. Sánchez, 1687.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles y Vásquez Vásquez, Juana, «Memoria y escritura: La memoria de Juquila», María de los Ángeles Romero Frizzi (ed.), *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*, México, D.F, CIESAS-INAH-Porrúa-CONACULTA, 2003: 393-448.
- Roys, Ralph Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán, 1544-1546*, México, D.F., INAH, 1999.
- Smith-Stark, Thomas, «Dioses, sacerdotes, y sacrificio —una mirada a la religion zapoteca a través del Vocabulario en lengua Çapoteca (1578) de Juan de Cordova», Víctor de la Cruz y Marcus Winter (eds.), *La religión de los Binnigula'sa'*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca e Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1999: 89-195.
- Tambiah, Stanley, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Tedlock, Dennis, *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of God and Kings*, New York, Simon and Schuster, 1986.

- Terraciano, Kevin, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Tavárez, David, «La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654», *Historia Mexicana* CXCV/49/2 (México D.F., 1999): 197-252.
- Tavárez, David, *Invisible Wars: Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahua and Zapotec Communities, 1536-1728*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Chicago, 2000.
- Tavárez, David, «Letras clandestinas, textos tolerados: los intelectuales locales nahuas y zapotecos en el siglo XVII», Jesús Bustamante y Mónica Quijada (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Madrid, CSIC, 2002: 59-82.
- Tavárez, David, «The Passion According to the Wooden Drum: The Christian Appropriation of a Zapotec Ritual Genre in New Spain», *The Americas* LXII/3 (Washington D.C., 2006): 413-444.
- Tavárez, David, «Eclipse Records in a Corpus of Colonial Zapotec 260-day Calendars», *Ancient Mesoamerica*, XIX (Nueva York, enero 2008): 1-14.
- Urcid, Javier, *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Washington D.C., Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, Number 34, Dumbarton Oaks, 2001.

Fecha de recepción: 19-9-2006

Enviado a modificar: 5-7-2007

Enviado conforme a las normas: 3-2-2008

THE ZAPOTEC CALENDARS: WRITING, SOCIAL SPACES, AND INDIGENOUS COSMOLOGIES IN NEW SPAIN

In 1704 and 1705, some 103 copies of the 260-day Zapotec ritual calendar and four collections of ritual songs were handed over to Bishop Fray Ángel Maldonado by elected Zapotec town officials of the province of Villa Alta, Oaxaca. This article analyzes the multiple religious and social meanings of these calendars by focusing on two main issues: connections between social spaces, historicity, and cosmological beliefs within these indigenous communities, and the emergence of a novel clandestine ritual genre characterized by a hybrid discourse regarding religious practices, which allowed specialists to share their cosmological knowledge with a literate indigenous public.

KEY WORDS: *Religion, Writing, Mesoamerica, Oaxaca, Evangelization, Idolatry.*
