

7 | El piyé de la Sierra Zapoteca¹⁷¹

MICHEL R. OUDIJK

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

Dos de los aspectos más asombrosos de la investigación del obispo Ángel Maldonado es la entrega y conservación de 105 libritos adivinatorios. Mientras Balsalobre destruyó libros similares que encontró durante sus investigaciones, Maldonado decidió guardarlos junto con las confesiones y los testimonios generados por sus indagaciones. Cuatro de los libros contienen cantos que no se discutirán aquí. Los otros 101 libros contienen 102 cuentas mánticas, algunas incompletas. Típicamente los textos comienzan con el piyé, seguido por una cuenta relacionada con los cargadores, para terminar, en algunos casos, con un tipo de apéndice que contienen dibujos vinculados con ciertos rituales.

Varios de los piyé registrados en los libros mánticos inician con un título o una introducción. Estos textos son importantes porque nos informan sobre cómo los cólanij vieron o denominaron los piyé y sus partes. En los títulos más elaborados se encuen-

¹⁷¹ En 2010 invité a David Tavárez a participar en este proyecto de publicar todo material sobre la adivinación zapoteca. Su contribución sería un capítulo sobre el proceso legal comenzado por el obispo Maldonado en 1703, que ahora es el capítulo 5, mientras yo proponía analizar la cuenta de 260 con sus múltiples subciclos. En el inicio de 2017, por varios desacuerdos y problemas éticos, tuve que separar a Tavárez del proyecto. Durante los años de colaboración intercambiamos muchas ideas y materiales, por lo que algunos de mis resultados de investigación pueden parecerse a los suyos. No obstante, todas las traducciones y conclusiones presentadas en este y otros capítulos son mías.

tran muchas referencias a los antepasados o los tiempos de la “gentilidad,” cuando aún no existía la religión católica en la Sierra Zapoteca:

alanij titza lanij biyee quie xottao xoçireo (libros 45, 46, 48, 52, 71, 77)

alanij titza lanij biyee quie xottao- xoçi= reo

*he.aquí palabra fiesta*¹⁷² *piyé POS abuelo- padre= 1pl*¹⁷³

*He aquí las palabras de los periodos del piyé de nuestros antepasados.*¹⁷⁴

Alani tiempo que xotao xoçireo golaçani ditsa biyexo (libros 49, 88, 97)¹⁷⁵

Alani tiempo que xotao- xoçi= reo golaça ni ditsa biyexo

*he.aquí tiempo POS abuelo- padre= 1pl viejo REL palabra viejo*¹⁷⁶

He aquí el tiempo de nuestros antepasados antiguos. Son las palabras viejas.

¹⁷² Aunque el vocabulario de Córdova da múltiples traducciones para *lanij* como fiesta, el contexto de los piyé sugiere que más bien se trata de un periodo. Asimismo, Córdova traduce “semana” como *tòbi lanij* o “un lanij” (CV 374v).

¹⁷³ Las abreviaturas que se utilizan en el análisis morfémico son: HAB = habitual, CMP = completivo, POT = potencial, DEF = definitivo, EST = estativo, ADJ = adjetivo, POS = posesivo, REL = relativo, 1s = 1a persona singular, 1pl = 1a persona plural, 3 = 3a persona singular o plural. Su traducción tiene dos principales fuentes: Córdova, 1578a (CV) y Butler, 1997 (B).

¹⁷⁴ Libro 43 contiene una variante de esta frase: *Alanij tiempo titza lanij biyee quie xottao xoçireo*. Tavárez (2008, 2010) de forma consecuente traduce *lani* como “fiesta”, “celebración” o “holiday” y “*xotao xoci*” como “ancestors and fathers” o “abuelos y padres”, ignorando que se trata de un difrasismo que significa “ancestros”.

¹⁷⁵ La glosa es del libro 88, que continua con *ribaba tza chinohua yeagchila reçolao* o “Se cuentan los días de las treceñas. Comienza en 1-Lagarto”. La glosa del libro 49 continúa con *reaca tres lados nahatza domingo 4 de octubre de 1693 años* o “Vuelvan los tres lados, hoy 4 de octubre de 1693”.

¹⁷⁶ Inicialmente pensaba que se trataba el *biye-xo* o el “piyé de movimiento.” Sin embargo, el libro 49 contiene la misma introducción, pero dice *bie jus* que obviamente no refiere al piyé xoo.

Claramente se contrasta el tiempo del piyé con el tiempo de los cristianos, aunque este último sólo está presente de manera implícita. Extraordinario, en ese sentido, es el libro 82 que tiene como título *calentario de los yntio* o “calendario de los indios.” Aparte de ser una de solamente dos veces que el término “indio” fue utilizado en el *corpus* zapoteco durante el periodo virreinal, el autor, zapoteco como todos los cólanij, aplicó el término como si él no perteneciera a esa categoría. Parece entonces que para el autor “indios” eran los antepasados que todavía no se habían convertido en cristiano, mientras que él ya lo era, aunque siguiera utilizando el piyé. Por tanto, parece haber existido un tipo de paradoja a finales del siglo XVII, en la cual el piyé pertenecía a un mundo subversivo y escondido que no se podía mostrar a los españoles y, obviamente, en particular a los frailes, pero que a la vez formaba parte del mundo cristiano zapoteco.

En las confesiones, relacionadas con la entrega de estos libros, también se refiere continuamente a los rituales que los pueblos habían heredados de sus antepasados. La mayoría de esos rituales tuvieron lugar en un contexto colonial cristiano; en el inicio del año cuando las autoridades eran instaladas o durante las fiestas del santo patrón. Asimismo, la iglesia era uno de los lugares importantes donde se hacían los rituales, quemando velas en ciertas cantidades y dispuestas en ciertos patrones. Los libros y sus rituales asociados formaban un continuo con el pasado; una realidad en el presente, anclada en el pasado que daba sentido a situaciones que el cristianismo no podía proporcionar.

Aparte de la pertenencia del piyé a los ancestros, los títulos también refieren su uso:

Alani tiempo guixoci xotao reo golaza ni lani biye

Alani tiempo guie xoci- xotao= reo golaza= ni lani biye

he.aquí tiempo POS padre- abuelo= 1pl viejo= 3 fiesta piyé

He aquí el tiempo de nuestros antepasados antiguos,¹⁷⁷ los periodos del biyé.

lani yagchila ni zolao guiba batototzaa (libros 58, 59)

lani yag- chila ni zolao gui+ baba toto tzaa

fiesta1- lagarto REL POT/comenzar POT+ ser.contado todos día

En el periodo de 1-Lagarto se comienza a contar todos los días.

La técnica mántica mesoamericana es principalmente la de contar. Así, el especialista adivinatorio en los pueblos de Loxicha en la sierra sur de Oaxaca se llama *men ndxac xub xa wiz* o “especialista que cuenta los días” (Meer, 1990: 93). Lamentablemente no sabemos cómo contaba. Quiere decir, no existe una descripción de la práctica de contar. Para tal descripción se tiene que girar a los estudios de Barbara Tedlock (1982) en Momostenango, un pueblo quiché de Guatemala. Ella describe no solamente el contar de los días de la cuenta de 260, sino también su relación con el ritual de contar semillas y cristales, y su relación con la “sangre que habla,” técnica que se discutirá más abajo.

¹⁷⁷ Otra posibilidad sería traducir *golazani* como un verbo: *go+laza=ni* o *CMP+durar=3* para producir la frase “He aquí el tiempo de nuestros antepasados, que duraban los periodos del biyé”.

Los subciclos del piyé

Cualquier análisis de los libros mánticos de la Sierra Norte resulta en la observación de que el piyé incluye múltiples ciclos que se repiten de manera regular a través de sus 260 xiàa. No obstante la gran importancia mántica de estos ciclos, en los libros no encontramos indicaciones sobre los valores adivinatorios de cada uno de ellos. No se percibe ninguna glosa asociada a los ciclos, ni dibujos de algún tipo. Esta falta de información contrasta fuertemente con la abundante información en los códigos mánticos del grupo Borgia. Por ejemplo, las representaciones de las trecenas en los códigos típicamente contienen un numen o divinidad que rige durante las 13 xiàa que dura el periodo. A menudo va acompañado de un personaje, humano o divino, que representa cierto valor, así como de múltiples atributos, los cuales el especialista podía usar para proporcionar una respuesta a la solicitud expuesta por el consultante. Su lectura o interpretación estaba basada en la compleja relación entre los valores de los múltiples elementos pictóricos de la escena, combinada con la subjetiva impresión sobre lo que esta relación significaba para la solicitud del consultante. Si los libros mánticos zapotecos se basaron en fuentes pictóricas como los códigos del Grupo Borgia, resulta obvio que no toda la información mántica ha sobrevivido el paso de un medio a otro.

El cambio de formato de lo pictórico a lo alfabético implica una pérdida de información. La lectura o interpretación de una fuente visual o iconográfica siempre está abierta, no fijada, y depende del

lector. Por ello, la explicación será diferente cada vez que la presente, aunque siempre con ciertos parámetros, basados en el conocimiento de las convenciones de la iconografía y de la tradición oral relacionada con lo representado. Así, en el arte europeo, una representación de un padre abrazando a su hijo, pintada por Rembrandt, se explica a través de la parábola del hijo pródigo del libro de Lucas. Esa explicación puede ser breve, siguiendo las líneas generales de la historia, o se puede profundizar sobre el amor paternal, la fuerza del perdón, el peligro del pecado siendo creyente y muchos otros temas incluidos en la historia.

La representación visual no pone ningún límite a la lectura, al contrario, establece un marco contextual cultural, que sumado a la capacidad intelectual del lector, el público y un sinfín de otros posibles elementos determina la explicación. Una vez que se registra una de estas lecturas en un texto alfabético, por elaborada que sea, se pierde información simplemente por fijar la interpretación. Se puede anotar el texto o añadir más detalles, pero nunca se puede recuperar la característica de una representación visual de libre lectura.

En el caso de un cambio del código al libro mántico, la pérdida de información es aún mayor por su naturaleza misma. Al tratarse de un documento cuya lectura nunca es fija, sino siempre circunstancial y subjetiva, es simplemente imposible la fijación completa de su contenido en un texto alfabético por ser contrario a su naturaleza. Mientras que uno puede explicar los valores generales de los númenes y los atributos en una escena adivinatoria, la interpretación de esos valores

dentro de una lectura en concreta es contextual, es decir, determinada por el tipo de solicitud, el momento en que se hace la relación entre el especialista y su consultante, etcétera. El cólanij, al escribir el libro alfabético, podría haber registrado todos los valores generales de los elementos mánticos, pero entonces hubiera escrito un manual para la adivinación y eso no es lo que le interesaba. Lo que hizo entonces, fue registrar la estructura del piyé con sus múltiples divisiones cíclicas que formaban la base para su uso. El cólanij tenía el conocimiento de los valores de los ciclos o partes de estos y, por tanto, garantizaba una adivinación exitosa. La prueba de ello es el hecho de que, en 1704, casi 200 años después de la Conquista, todavía estaban utilizando el piyé en la Sierra Norte. Que se perdiera información concreta en el proceso de lo pictórico a lo alfabético es una cuestión meramente académica y poco interesante para el especialista en su momento.

Si consideramos que los libros adivinatorios son producto de una tradición iconográfica venida a menos, entonces hay que sopesar diferentes pasos en el posible proceso de producción. Un probable camino es que los libros fueron conversiones directas de documentos pictóricos; otro es que la tradición mántica pasó de lo iconográfico a la tradición oral que después fue registrada en los libros. La primera opción parece poco factible por dos argumentos: por un lado, ninguno de los libros mánticos contiene ilustraciones relacionadas con los códices. Un argumento podría ser que los libros que han sobrevivido sean realmente la sexta o séptima generación de copias desde que fueron

convertidos a textos alfabéticos en el siglo XVI y en el proceso perdieron cualquier carácter iconográfico. No obstante se esperaría que por lo menos uno de los 100 libros tuviera algún residuo iconográfico.¹⁷⁸ Por otro lado, algunos de los libros (27, 51, 63, 81, 85) contienen anotaciones con fechas del calendario gregoriano, las cuales los ubican entre los años de 1690 y 1696. Un análisis del papel y la letra de los escribanos sugiere que los demás libros son más o menos del mismo periodo. Ahora, si este *corpus* fuera el resultado de una secuencia de copias desde el siglo XVI, se esperaría que hubiera algunos libros más antiguos y otros más recientes. La falta de restos iconográficos y el fechamiento de los libros en un mismo periodo a finales del siglo XVII, sugiere que los libros mánticos no son conversiones directas de códices mánticos iconográficos, sino un registro de una tradición oral que, posiblemente, proviene de la tradición iconográfica.

Asimismo, es importante considerar que la existencia de un grupo de códices mánticos prehispánicos y otro de libros mánticos coloniales nos puede llevar a pensar que uno automáticamente viene del otro. Sin embargo, también es posible que en la Sierra Zapoteca no había una fuerte tradición iconográfica en el periodo posclásico tardío y que el piyé siempre estaba arraigado en la tradición oral. Para nosotros, como miembros de una sociedad sumamente escrituraria,

es difícil imaginar que una persona podría manejar de memoria una información tan compleja como un piyé. Para muestra la confesión de Domingo Hernández de Ayutla, no era nada excepcional a finales del siglo XVII en la Sierra:

[...] y que los docmas que da son de memoria por ser siego, y que cada año haze estas supersticiones a principio de aguas, por la fiesta del Pueblo q[uan]do se desasona la milpa, y por todos Santos, en el modo que lleban exprezado, y que q[uan]do nacen las criaturas le ponen el nombre del dia en que nacen, segun su vana observanzia, y modo que tienen de contar; los dias como de leon, zorra, culebra y a este tono, segun le cabe en suerte, y que q[uan]do se cazase le vienen a preguntar a este declarante el dia que es aproposito y que les manda ayunar en el modo que se contiene aviendo echo antes, segun su practica, experiencia del signo, en q[ue] nazieron los contrahentes, y visto si convienen a su modo de entender, les manda que se cazen, y de no convenir los signos, les da a entender q[ue] no pueden cazarse bien, (AGI, México 882, f. 848r).

Por los argumentos expuestos parece probable que los libros mánticos zapotecos son el reflejo de una tradición adivinatoria oral, aunque podrían haber existido códices en la región en algún momento del pasado. Esta circunstancia, así como las características de los textos alfabéticos, ha condicionado el formato y la información contenidos en los libros mánticos, lo que ha resultado en simples registros de las estructuras más importantes del piyé, pero con complejas anotaciones particulares. Como tal, tenemos textos que representan la esencia y la

¹⁷⁸ Algunos libros si tienen dibujos, pero estos funcionan como apéndices al registro del piyé y no fueron integrados en la cuenta misma.

base del sistema adivinatorio zapoteco. Con estos, basándose en su experiencia y conocimiento de la tradición oral mántica, el cólanij podía responder a cualquier pregunta o inquietud a la que fuera enfrentado.

Entonces, los piyé de la Sierra Zapoteca proporcionan abundante información sobre los subciclos que fueron incluidos en la cuenta de 260. Siendo un sistema mántico que necesita dar respuesta a una innumerable cantidad de preguntas y problemas, solamente la división del periodo de 260 xiàa en veinte ciclos de 13, o trecenas, no es suficiente. Por tanto se ha introducido muchos otros ciclos, cada uno con su propio valor mántico. Así, cada día está asociado al valor de la posición en la trecena, del signo, de la trecena, del cocijo o periodo de 65 xiàa y de los ciclos que se discutirán enseguida. Aunque se pueden observar los ciclos en los piyé de la Sierra, no necesariamente se puede determinar su valor o propósito. Incluso, es muy probable que no tenían un valor o propósito fijo. Esto quiere decir que, mientras en una región cierta serie de 7 y 6 xiàa podía tener cierto significado, en otra región la misma serie podía tener otro. Más aún, el significado podía cambiar de cólanij a cólanij. Sin embargo, se puede identificar los diferentes ciclos incluidos en el piyé y compararlos con los códigos mánticos del grupo Borgia. Basado en tal comparación se determinará si existen paralelos entre los ciclos en ambas fuentes y si estos paralelos nos pueden ayudar a entender la función de los ciclos en el piyé.

El periodo de 65 xiàa

El subciclo más grande del piyé es el de 65 xiàa o *cocijo*, según el Arte de Córdoba, y escrito alternativamente como *cocio*, *coçio* o *cozio* en los libros mánticos de la Sierra. Es una división muy común en los piyé, ya que 44 de los libros la contienen,¹⁷⁹ aunque no siempre de manera completa. Como ya había indicado Córdoba, y por lógica matemática del piyé, los cocijo comienzan en los xiàa 1, 66, 131, 196, de los cuales también recibieron sus nombres. Así, el primer cocijo es nombrado *yagchila* o 1-Lagarto, el segundo es *yaglana* o 1-Muerte (Tizne), el tercero es *yagquillao* o 1-Mono y el cuarto cocijo está denominado como *yagquillao* o 1-Zopilote (Ojo), o variantes ortográficas de los mismos. Destaca que los últimos dos cocijo parecen idénticos porque son formas del décimoprimer y décimosexto signo, ambos *loo*, cuya diferencia probablemente se marcaba por el tono.

Varios de los libros mánticos explicitan el inicio y el final de cada cocijo. Un buen ejemplo proviene del libro 53 que proporciona el siguiente título para introducir el piyé:

nigaa zoho[lao] gocio yagchila nerodaote

*nigaa zoholao*¹⁸⁰ *gocio yag-chila nerodaote*

¹⁷⁹ Los libros 62, 94 y 98 solamente marcan los cocijo con la palabra *cocio* o *gosio* en las posiciones 1, 66, 131 y 196, o sea las primeras posiciones de los periodos de 65 posiciones. El libro 13 marca el inicio del primer, segundo y tercer cocijo con el nombre del primer xiàa, mientras los libros 41 y 85 marcan además el cuarto cocijo con su nombre.

¹⁸⁰ Hay otras ocasiones donde el autor no incluyó la partícula *-lao* en la raíz. Así en los Libros 35 y 47 se utiliza la raíz *zaha* para “terminar,” mientras que no hay duda de que debe ser una forma de *za'alao* (B192).

aquí POT/comenzar cocijo 1- lagarto primeramente
Aquí comienza el cocijo 1-Lagarto primeramente.

Entre los xiàa 65 y 66, el último xiàa del primer cocijo y el inicio del segundo, el autor vuelve a añadir una anotación:

nigaa bedo gocio yagchila = zolao gocio yagllana
nigaa b+ edo gocio yag-chila zolao gocio yag-llana
aquí CMP+ acabarse cocijo 1- lagarto POT/comenzar cocijo 1-muerte
Aquí se acabó el cocijo 1-Lagarto. Comienza el cocijo 1-Muerte.

Anotaciones semejantes se repiten entre los xiàa 130 y 131, y 195 y 196 para marcar el tercer y cuarto cocijo, respectivamente. Asimismo, los libros 37, 47, 54 y 57 contienen variantes similares de estas anotaciones en los lugares indicados, que sugieren que existía cierto denominador común en la región en cuanto a la terminología. Sin embargo, también hay variaciones en el tema, como se puede ver en el libro 85a:

[xiàa 1] *ricijlaza gocioo 1* [xiàa 66] *riziyllaza goçio goropani goçio*
ri+ cij- laza gocioo 1 ri+ ziy- llaza goçio go+ ropa= ni goçio
HAB+ recibir- turno¹⁸¹ cocijo 1 HAB+ recibir-turno cocijo CMP+ dos= 3 cocijo
Toma el cargo Cocijo 1. Toma el cargo Cocijo, el segundo Cocijo.

La primera anotación se encuentra arriba de la primera trecena, mientras que la segunda está arriba de la sexta trecena, o sea, al inicio

¹⁸¹ B284: *laz*, porción o turno [de servir en algún oficio].

del segundo cocijo. Durante una sesión de trabajo con Juana Vásquez, me dijo que se utiliza el verbo *cijlhaze* para referir a una persona tomando o recibiendo un cargo en el cabildo, es decir, acepta ser presidente en una asamblea general y tome la responsabilidad del cargo. Es posible que en el caso de los libros mánticos Cocijo toma el cargo de gobernar durante los próximos 65 xiàa, lo que quiere decir que ejerce su influencia sobre dichos xiàa.

Por otro lado, también llama la atención la posible traducción de *rijcjlaza* como “ayunar”. Esta se basa en la entrada en el Vocabulario de Córdoba que dice “Ayunar como comunmente ayunamos los ayunos de la yglesia,” para la cual proporciona la equivalencia zapoteca *ticijxi-làçaya*. Se trata de una raíz compuesta de *cij-xi-làça*, que se analiza como recibir-POS-ayunar. A su vez, *llàça*, con una l fuerte, es la raíz verbal para “durar” y refiere a cierto tiempo que pasa.¹⁸² Si, efectivamente, la raíz *cijxilaça* del Valle es lo mismo que *cijlaça* de la Sierra, el autor parece referir a una acción que se debe llevar a cabo al iniciar un nuevo periodo de 65 días. De hecho, en las confesiones de los pueblos se mencionan continuamente los periodos de ayunos relacionados con los rituales.

Otro aspecto interesante de la anotación arriba citada es la numeración de los cocijos. Muchos de los piyé muestran esa misma enumeración del primer hasta el cuarto cocijo, a menudo acompañado del

¹⁸² Véase las entradas para “Durar mucho tiempo” - *tillàçaya* (CV 148v), “Alargado ser assi [el tiempo para una cosa o lo que hay que hacer]” - *tilàça* (CV 19r), “Permanecer” - *tilàçaya* (CV 311v). Por otro lado, hay también una entrada que incluye *cillàça* como traducción: “mucho tiempo” (CV 276r).

nombre de su primer xiàa.¹⁸³ La numeración es en cardinales: *to/too* para 1, *tiopa/diopa/chiopa* para 2, *tzona/chona* para 3 y *tapa* o *dapa* para 4. Pero también hay otra división entre los primeros dos periodos de 65 xiàa y los dos últimos. Los dos primeros son denominados *cocijo quehe* o *hee* y el tercero y cuarto *cocijo yaha*. Además, en 3 libros (39, 63, 78) hay variantes para los dos primeros periodos como *cocijo baa*. A menudo se glosa el segundo de cada grupo con el ordinal *beropa/coropa* o “segundo.”¹⁸⁴ Esto quiere decir que la secuencia de los cocijo es *cocijo hee/baa*, *beropa cocijo hee/baa*, *cocijo yaha*, *beropa cocijo yaha*. Inmediatamente la partícula *yaha* hace pensar en el actual *ya’a* que refiere a cosas frescas, limpias, crudas o verdes en el sentido de no maduras (B319), mientras que la variante *baa* recuerda a la temporada seca y caliente llamado actualmente *tiemp ba* (B4). El libro 16 parece confirmar esta última identificación cuando pinta un sol al lado de *yaglana* o 1 Muerte, el primer xiàa del segundo cocijo. Lamentablemente, este libro está dañado y faltan las 3 primeras trecenas por lo cual no se puede verificar si el primer cocijo también tenía un sol dibujado.

En el Códice Borgia los cuatro periodos de 65 también se asocian a periodos de sequía y lluvia, aunque tienen características distintas. El primer cocijo representa la lluvia fértil y provechosa, el segundo es el tiempo de sequía que causa que insectos se coman el maíz, el tercero

inunda la milpa y el último otra vez representa una sequía con ratones comiendo el maíz. Entonces, mientras que la sequía y la lluvia alternan en el Códice Borgia, en los libros mánticos las mismas temporadas siguen una a la otra. Es importante notar que los periodos cocijo en sí no tienen nada que ver con las temporadas de lluvia. Los periodos mánticos servían para la consulta de un cólanij en cuanto alguien le realizaba alguna pregunta o solicitud, que bien podría relacionarse con un asunto agrícola. Pero el cocijo estaba dentro de un piyé, un ciclo de 260 xiàa que, por tanto, no encajaba con el ciclo agrícola de aproximadamente 365 días. Los cocijo representados en el Códice Borgia y en los libros mánticos estaban allí por las asociaciones y valores adivinatorios que causaban en el cólanij.

El periodo de 13 xiàa

La trecena, o periodo de 13 xiàa, es el subciclo más importante del piyé. Córdoba la llamó *cocii*, pero no hay nada en los libros mánticos de la Sierra para indicar que allí se utilizaba ese término. En varias ocasiones parece más bien que lo común era referirse a la trecena como *lanij*. Así, los autores de los libros 85a y 85c anotaron arriba de cada trecena la palabra *lanij* seguido por el primer xiàa. De manera similar, el autor de los libros 5 y 30 marcó con la palabra *lani* el último xiàa de 14 trecenas, mientras el del libro 6 hizo lo mismo con la primera, quinta y décimotercera trecenas, respectivamente.

¹⁸³ Libros 4, 12, 14, 15, 35 y 56. En los libros 47, 53 y 82 sólo se marca el cuarto cocijo.

¹⁸⁴ Libros 5, 8, 17, 19, 23-26, 30, 63, 68, 74, 76, 89, 99.

No obstante, unos ejemplos del aparentemente claro uso de *lanij* para indicar la trecena, se observa en varios libros¹⁸⁵ que comienzan con un título que utilizan el mismo término, pero en un contexto más ambivalente:

nigaa dizolao lani yagchilla nerodaote (libros 47, 57)

nigaa di+ zolao lani yag-chilla nerodaote

aquí HAB+ comenzar periodo 1- lagarto primero

Aquí comienza el periodo 1-Lagarto, primeramente.

Memoria ttienpo quixoci xottao reo golazani Nirehe zolao lani biec lani yagchila Nizolao quiba battottotzaa (libro 74)

Memoria ttienpo quie xoci- xottao= reo golaza= ni

memoria tiempo POS padre- abuelo= 1pl viejo= 3

Ni rehe+ zolao lani biec lani yag-chila

REL HAB+ comenzar periodo piye periodo 1- lagarto

Ni zolao qui+ baba ttotto tzaa

REL POT/comenzar POT+ ser.contado cada día

Memoria y tiempo de nuestros antepasados antiguos. Que comienzan los periodos del piyé, el periodo de 1-Lagarto. Que se comienza a contar cada día.

En ambas circunstancias se podría traducir *lanij* como “trecena,” porque obviamente el piyé comienza con la trecena de 1-Lagarto. Sin embargo, el primer cocijo o periodo de 65 xiàa también tiene el nombre de 1-Lagarto por ser también su primer xiàa. De hecho, algunos

¹⁸⁵ Libros 8, 12, 23, 47, 57, 59, 71, 74, 99.

libros¹⁸⁶ indican claramente que el *lanij* también podría referir el cocijo, como el título de los libros 13, 34, 36 y 84 demuestran:

cosio yagchila reezo llaoroa lani (libro 36)¹⁸⁷

cosio yag- chila ree+ zollao roa lani

cocijo 1- lagarto HAB+ comenzar boca periodo

Con Cocijo 1-Lagarto comienza el inicio¹⁸⁸ de los periodos.

Entonces, sin información adicional, no se puede decir qué periodo trataba un escribano cuando anotaba la palabra *lanij*. Solamente a través de una consideración del contexto se puede llegar a una traducción adecuada. Esa necesidad explica que en 13 libros¹⁸⁹ la palabra *chino* o “13” siempre antecede a *lanij* para aclarar que se trata de un periodo de 13 xiàa:

niga beçotza chinohua lanij yagchila yezolao (libro 49)

niga be+ çoa tza chino- hua- lanij yag-chila ye+ zolao

aquí CMP+ poner día 13- ADJ- periodo¹⁹⁰ 1- lagarto DEF+ comenzar

Aquí están los días de la trecena, 1-Lagarto comienza.

¹⁸⁶ Libros 34, 36, 72, 84. Los libros 34 y 84 fueron escritos por el mismo escribano.

¹⁸⁷ Variantes se encuentran en libros 12, 15, 37, 53, 54, 70, 76, 82 y 99.

¹⁸⁸ En sí *roa* significa “boca,” pero como muchos partes corporales zapotecas, se puede utilizar como una preposición. Normalmente significa “en la orilla,” de manera literal y figurativa (B144). Córdova (CV 181v) proporciona *toa* para “comienzo de cualquier cosa”. En los libros mánticos parece que “en la orilla del periodo”, quiere decir que se lo iniciaba. Juana Vásques me informó que se puede utilizar *cho’a* para decir “el inicio de la semana”.

¹⁸⁹ Libros 35, 48, 49, 50, 52, 58, 68, 70, 71, 76, 77, 88 y 97.

¹⁹⁰ El prefijo *hua+* convierte raíces verbales y sustantivos en adjetivos. En este caso el sustantivo *lani* o “periodo” se convierte en “periódico,” que en combinación con el número 13 resulta entonces en “el 13 periódico,” quiere decir, una trecena.

niga bezoha ttza chiino huellani yezolo yagchilla ni cozio hee (libro 68)

*niga be+ zoha ttza chiino-hue- llani ye+ zolo yag- chilla
 ni cozio- hee*

*aquí CMP+ poner día 13- ADḡ- periodo DEF+ comenzar 1- lagarto
 REL cocijo- seco*

Aquí están los días de la trecena. Comienza en 1-Lagarto, que es cocijo seco.

Solamente en una ocasión, y por tanto puede tratarse de un error del escribano, *chino* no va acompañado por *lanij*, pero aun así hay poca duda sobre su significado:

Alani tiempo que xotao xoçireo golaçani ditsa biyexo

*Alani tiempo que xotao- xoçi =reo golaça= ni ditsa biyexo
 he.aquí tiempo POS abuelo- padre =1pl viejo= 3 palabra viejo*

He aquí el tiempo de los ancestros antiguos; las palabras del piyé viejo.

ribaba tza chinohua yeag chila reçolao (libro 88)

ri+ baba tza chino -hua yeag -chila re+ çolao

HAB+ ser.contado día trece -ADḡ 1 -lagarto HAB+ comenzar

Se cuentan los días de la trecena de 1-Lagarto. Que comienza.

Los diferentes usos del término *lanij* se manifiestan también en un mismo documento, como es el caso del libro 71:

[título] *Alanij titza biyee lanij quie xottao xoçireo*

Alanij titza biyee lanij quie xottao- xoçi= reo

he.aquí palabra piye periodo POS abuelo- padre= 1pl

He aquí las palabras del piyé, los periodos de nuestros antepasados.

[día 260] *Alanij bezooatza chinoa lanij Yeçolao yagchila*

Alanij be+ zool tza chino -a -lanij ḡ+ zolao yag- chila

he.aquí CMP+ poner día 13 -ADḡ -periodo DEF +comenzar 1- lagarto

He aquí están los días de las trecenas.¹⁹¹ Comienzan en 1-Lagarto.

Mientras que en el título *lanij* parece referir a todos los periodos incluidos en el piyé, la anotación asociada al último *xiàa* trata claramente de las trecenas. Lo que es interesante de este texto es que, aunque este último está escrito al final de la cuenta de 260, realmente está relacionado con su inicio. Aquí el *cólanij* indica que el piyé es constante y nunca para; después del *xiàa* 260 sigue el *xiàa* 1 y así hasta la eternidad.

Aparte de la división textual de las trecenas, también hay una división visual en las páginas de los libros. En 52 libros el escribano marcó las trecenas a través de una línea, un cuadro o algún signo, mientras que en otros 29 libros se escribió una trecena por página o dos trecenas en dos columnas por página. En uno de estos, el libro 73, el *cólanij* comenzó con una línea debajo de cada trecena, pero después de dos

¹⁹¹ En el zapoteco colonial no se marca la diferencia entre el singular y plural en el sustantivo, razón por la cual se puede traducir *lanij* como "periodo" o "periodos" y *chinoalanij* como "trecena" o "trecenas".

páginas y tres trecenas cambió al sistema de una trecena por página. En los otros 21 libros no he encontrado ningún patrón relevante relacionado con la organización de los xiàa por página. El hecho de que 79% de los libros están organizados por trecena es una fuerte indicación de la importancia de ese ciclo para la mántica zapoteca del siglo XVII y, por tanto, constituye una total continuidad de la tradición adivinatoria prehispánica representada en los códices del Grupo Borgia y en la literatura sobre el tema del siglo XVI.

Es llamativo que en la división del piyé por trecenas muchos de los libros indican que estos periodos fueron considerados *yoho* o “casas” y así marcan el inicio de las trecenas (libros 27, 28, 33, 35, 52, 58-59, 64, 81, 88, 91). Además, el libro 72 parece sugerir que allí vivían los númenes que regían los periodos:

niga gosolao goree gozio ba gozio yagchila gorehe yoho lani gozio baha
niga go+ solao go+ ree¹⁹² gozio- ba gozio yag-chila
aquí CMP+ comenzar CMP+ vivir.juntos cocijo- seco cocijo1- lagarto
go+ rehe yoho lani gozio- baha
CMP+ vivir.juntos casa periodo cocijo- seco
Aquí comenzó y vivió el cocijo seco, el cocijo 1-Lagarto. Vivió en la casa
del periodo del cocijo seco.

¹⁹² En los documentos administrativos coloniales en zapoteco la raíz -ree es traducida como “vivir”, en el sentido de vivir en el mundo o vivir en cierto lugar.

En esta anotación se dice claramente que es el periodo mismo el que vive en la casa, como si fuera un ser vivo. Obviamente, lo que indica es que es el numen del periodo, 1 Lagarto, e l que vivió en la casa. Parte del título del libro 53 confirma esta observación:

nicue que goque yagchila leni xonaxi hualachi
ni cue que goque yag- chila leni xonaxi hua- lachi
REL pedazo¹⁹³ POS coqui 1- lagarto y xonaxi 6- lagartija/jaguar
El pedazo del señor 1-Lagarto y la señora 6-Lagartija/Jaguar.¹⁹⁴

Entonces, coqui 1 Lagarto es el que rige sobre el cocijo, o periodo de 65 xiàa, llamado 1-Lagarto, así como sobre la trecena llamada 1-Lagarto. Como cualquier gobernante, coqui 1-Lagarto reina con su pareja, la señora 6-Lagartija/Jaguar. Lamentablemente, no existen suficientes fuentes sobre divinidades zapotecas para poder identificar esta pareja. En los códices mánticos los númenes de las trecenas no tienen nombres mánticos, ni están representados con su pareja. Solamente hay una excepción. Normalmente, en los documentos nahuas, durante la primera trecena rige Tonacateutli, el dios del sustento, quien está asociado a la tierra, a la fertilidad, a la abundancia y a los tiempos primordiales, es decir, al inicio

¹⁹³ En los testamentos coloniales *cue* siempre se utiliza junto con *layoo* para referir a un “pedazo de tierra” o una sementera.

¹⁹⁴ El libro 54 solamente refiere al señor 1-Lagarto.

En el Códice Telleriano Remensis la página que representaba los cinco primeros xiàa ha desaparecido y con ella el dibujo del numen. Sin embargo, un texto en la siguiente página, que incluye el sexto hasta el décimotercer xiàa, aclara que efectivamente Tonacateutli estaba en la página previa. Además, contiene un dibujo de Tonacacihuatl, esposa o manifestación femenina del dios del sustento. Como he mencionado, esta constelación es diferente a la demostrada en los otros códices del Grupo Borgia que solamente contienen Tonacateutli y sus atributos asociados (C. Borgia 61, C. Vat. B 49). No obstante que en los libros mánticos zapotecos 1 Lagarto ocupa el mismo sitio que Tonacateutli en los códices nahuas, no se puede asegurar que los dos númenes son los mismos. Menos aún se puede equiparar la señora 6 Lagartija/Jaguar y sus posibles asociaciones con Tonacacihuatl.

Varios documentos históricos zapotecos contienen referencias a una pareja fundadora primordial, cuya parte masculina se llama 1-Lagarto y la femenina lleva el nombre mántico Lagartija/Jaguar (Tavárez 2011: 204-206). Así, en la Genealogía de Quiaviní Coqui Quiechilla está representado varias veces. En dos escenas se indica que Coqui 1-Lagarto estaba relacionado con la salida de un mítico lugar de origen; Laguna de Sangre Primordial, Nueve Cuevas, Siete Cuevas, y después era el centro de una toma de posesión ritual. El documento indica además que 1-Lagarto estaba casado con Xonaxi Quiequeche, o 1-Lagartija/Jaguar, y después se casó con otra mujer, Xonaxi Río Fresco, cuyos descendientes formaron el linaje de gobernantes de San

Lucas Quiaviní. Asimismo, según el Lienzo de Tabaá, los fundadores del lugar de origen del linaje de San Juan Tabaá se llamaban Coqui Yagchila y Xonaxi qué Bixeag Lachi. Aunque no ha sido posible traducir parte del nombre de la señora, claramente incluye el nombre mántico Lagartija/Jaguar, mientras el de su marido se traduce como 1-Lagarto. Finalmente, el fundador del linaje de San Mateo Mixtepec también tiene el nombre Yachila o 1-Lagarto, pero lamentablemente no hay información sobre su pareja. Estos tres casos sugieren que existía una tendencia a equiparar los fundadores de un linaje con la pareja que regía la primera trecena y el primer cocijo, probablemente por algunas de las asociaciones que conocemos de Tonacateutli y que ocupaba la misma posición en el tonalpoualli nahua.

La trecena de 6 y 7 xiàa

Como 1-Lagarto, viviendo en casa de la primera trecena, cada trecena y cocijo tiene su propio patrón o dueño, nombrado por el primer xiàa del periodo y viviendo en su propia casa asociada al periodo correspondiente. El autor del libro 85a representa esta construcción de manera muy clara mediante el dibujo de una casa arriba de cada trecena, acompañada por una glosa que nombra el periodo de acuerdo con suprimir xiàa.

Las casas y las trecenas estaban ubicadas en una de las tres plataformas del cosmos, comenzando con la casa de la primera trecena en la tierra (*leo/layoo*), la segunda en el cielo (*yeba/queba*), la tercera en el in-

framundo (*gabila*) y así sucesivamente (Miller, 1998; Álvarez Franklin, 2000; Tavárez 2012: 350-352). Entonces, mánticamente un xiàa o periodo obtendrá las asociaciones relacionadas con la plataforma en que se encuentre su trecena. Exactamente lo mismo hallamos en el Códice Telleriano Remensis, donde en parte de su sección de las treceñas un escribano anotó en cada una de estas “tierra,” “cielo” e “infierno,” imponiendo la negativa asociación cristiana con el último donde los libros zapotecos refieren al inframundo. Además, en el Telleriano la segunda trecena está asociada a la tierra, mientras que en los libros zapotecos es la primera. Con ello parece que los sistemas asociativos zapoteco y nahua estaban desfasados y eran distintos. Pero también puede ser que el escribano del código nahua, que está incompleto, comenzó a anotar cuando la primera hoja de esta sección ya faltaba y, por tanto, la segunda trecena fue adjudicada a la tierra, lo que causó un aparente desfaz con los libros zapotecos.

Veintinueve libros indican con glosas estas ubicaciones de las casas: *yoho leo*, *yoho yeba*, *yoho leo*, *yoho gabila*, *yoho leo*, etcétera. Sin embargo, muchos otros libros aclaran que no se trata de una ubicación estacionaria, sino que al contar los xiàa del piyé se va subiendo y bajando al cielo y el inframundo, entrando y saliendo de sus respectivas casas. Las anotaciones describen un sistema en que los 6 primeros xiàa de cada trecena están en una casa, mientras que durante los 7 otros xiàa se mueven hacia la tierra, el cielo o el inframundo. En ningún libro se aclara el sujeto de estas acciones, por lo que sugerimos que es el piyé mismo el que se mueve.

Aunque depende de la organización de la página, las glosas relacionadas con los movimientos a través de los 260 xiàa se encuentran en lugares fijos. Siempre están al lado del sexto xiàa o entre ese y el séptimo xiàa, además de estar asociados al primer o el decimotercer xiàa, así dividiendo la trecena en periodos de 6 y 7 xiàa. Las glosas pueden ser breves o más elaboradas, pero sólo hay 3 categorías: verbo+lugar, verbo+verbo+lugar o verbo+lugar+verbo+lugar, con la nota de que el lugar sea una plataforma cosmológica o casa+plataforma. Dentro de un piyé se puede combinar frases de las tres categorías.

Las frases de la primera categoría son:¹⁹⁵

<i>beroag leo</i>	be+roag leo	CMP+salir tierra	Salió de la tierra
<i>bichina yeba</i>	bi+china yeba	CMP+llegar cielo	Llegó al cielo
<i>beroag yeba</i>	be+roag yeba	CMP+salir cielo	Salió del cielo
<i>bichina leo</i>	bi+china leo	CMP+llegar tierra	Llegó a la tierra
<i>bexog gabila</i>	be+xog gabila	CMP+bajar inframundo	Bajó al inframundo
<i>bichina gabila</i>	bi+china gabila	CMP+llegar inframundo	Llegó al inframundo
<i>beroag gabila</i>	be+roag gabila	CMP+salir inframundo	Salió del inframundo
<i>bichina leo</i>	bi+china leo	CMP+llegar tierra	Llegó a la tierra

¹⁹⁵ Las frases presentadas no provienen de un libro en particular, sino que son una selección de varios libros. Algunos intentos anteriores de traducción son de Miller (1998), Álvarez Franklin (2000) y Tavárez (2012: 350-352).

Entonces, el patrón es relativamente simple con los movimientos entre la tierra, el cielo y el inframundo. De estos movimientos se puede concluir que el sujeto de las frases se posiciona en la tierra o, como dicen en algunos libros (12, 15, 36, 70, 72), en el mundo, *quetzelao yolao*. Así, siempre sale del cielo, pero baja al inframundo, mientras ambos movimientos en sí son lo mismo. Varios escribanos (libros 5, 7, 8, 12, 14, 17, 29, 42) utilizan el verbo *-eta/-eda/-ita* o “venir” cuando el piyé se dirige hacia la tierra, sea desde el cielo o el inframundo, por lo que el sujeto se encuentra en la tierra. Además, en algunas anotaciones, relacionadas con la tierra, incluyeron el locativo *niga* o “aquí”.

Mientras que la mayoría de los verbos expresados en su aspecto completivo, es bastante común encontrar las formas del potencial (*qui-/que-*) y del definitivo (*ye-*). Se podría argumentar que la distinción ortográfica entre *que-* y *ye-* en documentos zapotecos coloniales no es significativa y, por tanto, no hay distinción entre estas dos formas en los libros mánticos. Sin embargo, no he encontrado argumentos a favor o en contra de cualquiera de las dos posiciones, razón por la cual prefiero mantener la distinción que existe en los libros. Tampoco he encontrado una explicación para el uso diverso del aspecto en el piyé.

Ejemplos de frases con el aspecto potencial y definitivo son las siguientes:

<i>quiroa queba</i>	qui+roa queba
<i>yeroa queba</i>	ye+roa queba
<i>quenita yoo yaba</i>	quen+ita yoo yaba

<i>yexo gabila</i>	ye+xo gabila
<i>quiagxoo gabila</i>	quiag+xoo gabila
<i>yenita yoho gabila</i>	yen+ita yoho gabila
Sale del cielo	POT+salir cielo
Sale del cielo	DEF+salir cielo
Viene de la casa del cielo	POT+venir casa cielo
Baja al inframundo	DEF+bajar inframundo
Baja al inframundo	POT+bajar inframundo
Viene de la casa del inframundo	DEF+venir casa inframundo

La segunda categoría de frases que ocurren en el contexto del movimiento del piyé, a través de las plataformas cosmológicas, está formada por dos verbos seguidos por un lugar. Es un grupo de libros muy reducido en el cual se encuentra estas frases (libros 8, 34, 36, 84, 90). Se trata de las mismas estructuras que las de la primera categoría, pero ahora se ha entremetido el verbo ir (*-eag*) o venir (*-eta/-eda/-ita*) con un prefijo aspectual del encaminativo (*ç-/tz-/z-*). Se produce entonces frases como:

<i>quiroa tzea queba</i>	qui+roa tz+ea queba
<i>cotzaha tzea yeba</i>	co+tzaha tz+ea yeba
<i>berog çeaggabi[la]</i>	be+rog ç+eag gabila
Sale, yendo al cielo	POT+salir ENC+ir cielo

Partió, yendo al cielo CMP+partir ENC+ir cielo
 Salió, yendo al inframundo CMP+salir ENC+ir inframundo

Así descontextualizadas, estas frases parecen incompletas por no indicar el lugar de donde se sale o parte. En el libro mismo no hay ese problema, porque las glosas están integradas dentro el piyé y el lector sabe de dónde se sale por su ubicación. No obstante, los pocos escribanos que han optado por las frases de esta categoría y, más aún, las pocas veces que las utilizaron en sólo 5 libros, es una indicación de que esta categoría es un tanto anómala.

La última categoría de frases es la más común y la más amplia y completa. Contraria a la categoría anterior, ésta indica de dónde se sale y a dónde se va.

<i>birua yoho ceag yeba</i>	bi+rua yoho c+eag yeba
<i>beroag tiyoo cabila ceheta lleo</i>	be+roag tiyoo cabila c+eheta lleo
<i>birug yeba ceheda leoyo</i>	bi+rug yeba c+eheda leoyo
<i>birocg yoo layoo çeac cabila</i>	bi+rocg yoo layoo ç+eac cabila

Salió de la casa, yendo al cielo	CMP+salir casa ENC+ir cielo
Salió de la casa del infram., viniendo a la tierra	CMP+salir casa infra. ENC+venir tierra
Salió del cielo, viniendo a la tierra	CMP+salir cielo ENC+venir tierra
Salió de la casa de la tierra, yendo al infram.	CMP+salir casa tierra ENC+ir infra.

Otra vez, la tierra es claramente el punto de referencia para el uso de “venir” cuando se dirige hacia ella. Asimismo, la aplicación de la forma encaminativa da una fuerte impresión de movimiento de una plataforma cosmológica a otra. El conjunto de estos movimientos forma otra división del piyé, la de 52 días que se discutirá más adelante.

Entonces, el piyé comienza en la tierra (*leo/layoo*), donde se queda los primeros seis xiàa, para después salir (*beroag*) de la tierra y subir al cielo (*yebaa*)¹⁹⁶ durante los próximos siete xiàa. Llega (*bechina*) al cielo en el decimotercer xiàa, donde se queda durante seis xiàa. Otra vez sale (*berog*) para ir a la tierra, donde se queda seis xiàa y después va bajando (*bexog*) al inframundo (*gabila*). Finalmente, sale del inframundo para llegar a la tierra y el ciclo comienza de nuevo. Mientras que los periodos de seis xiàa están asociados a una situación estacionaria, los periodos de siete xiàa se relacionan con movimientos; subiendo o bajando. Un ciclo completo de movimientos a través del cielo, la tierra y el inframundo dura 52 xiàa y, por tanto, cinco de estos ciclos constituyen un piyé de 260 xiàa (Figura 7.1).

La presencia casi generalizada en el *corpus* de los libros mánticos de las plataformas cosmológicas y el paso a través de ellas durante el

¹⁹⁶ En 7 libros (17-19, 23, 25, 89, 99) hay una anotación en el xiàa 215, cuando se sale por última vez de la tierra para ir al cielo, que refiere al *xozi xinani* o “el padre y la madre” que aparentemente están en el cielo. Tal referencia recuerda a Tonacateuctli y Tonacaciuatl, la pareja de deidades primordiales que vivían en el cielo (*Historia de los mexicanos...*, cap. 1) y posiblemente, entonces, a la pareja zapoteca paralela del señor 1 Lagarto y la señora 6 Lagartija/Jaguar.

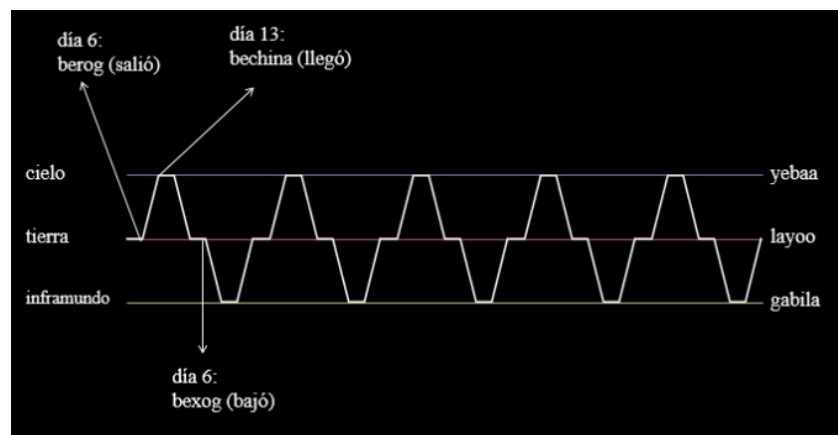


Figura 7.1. El movimiento del biye por el cielo, la tierra y el inframundo

piyé, implica que era un aspecto importante para la adivinación. La regularidad y similitud de esta secuencia en más de 60 de los libros sugiere además un uso muy establecido y amplio en toda la región de la Sierra Zapoteca.

Contrario a los libros mánticos zapotecos, en ninguno de los registros de las trecenas en los códices del Grupo Borgia se han encontrado indicaciones para asociarlos con las plataformas cosmológicas ni para el movimiento del piyé hacia estas plataformas.¹⁹⁷ En estos códices mánticos muchos de los subciclos del piyé están orientados o relacio-

¹⁹⁷ Como ya se mencionó arriba, cinco de las trecenas del Códice Telleriano-Remensis contienen referencias a las plataformas cosmológicas, pero su orden no constituye una lógica: de la segunda trecena a la sexta el orden es tierra, cielo, infierno, cielo, tierra.

nados con las direcciones cardinales. Mánticamente, este aspecto parece constituir una diferencia fundamental entre los dos *corpus* de documentos, pero también es una diferencia estructural. Mientras cada trecena en los códices está asociada con uno de cuatro elementos (oeste, norte, este, sur), hay varias maneras en que las trecenas de los libros mánticos pueden estar relacionadas con las plataformas (figura 7.2).

En este caso hay entre ocho y cinco diferentes elementos que pueden dar un valor mántico a cierto xiàa. Los elementos “tierra,” “subiendo” y “bajando” ocurren dos veces, mientras que “cielo” e “inframundo”, solamente una vez. Sin embargo, los libros no indican si el cólanij hizo una distinción entre el valor de “subir al cielo” y “subir a la tierra,” ni si las dos estaciones de “tierra” eran diferentes entre sí. Parece muy complejo tener tantos periodos cada uno con su propio valor mántico, pero el objetivo de tener los ciclos y subciclos en el piyé es precisamente crear múltiples niveles de interpretación. Entonces, es bien posible que en la Sierra Zapoteca tenían ocho periodos mánticos de 6 o 7 xiàa, los cuales sucesivamente llenaban el piyé. El hecho de que los códices mánticos no tuvieron esta complejidad, sino un patrón mucho más simple, nos hace pensar en otra posible asociación (tabla 7.3).

En este esquema hay solamente cuatro elementos y se acerca, por tanto, al sistema representado en los códices mánticos. Además, en su movimiento el piyé es muy similar al sol que sube al cielo y entra en la tierra para seguir su camino en el inframundo. Entre los zapotecos es el movimiento del sol que determina las direcciones cardinales (Oudi-

Tierra						Subiendo								Cielo						Bajando					
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

Tierra						Bajando						Inframundo						Subiendo							
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.2. División en 6+7 de trecenas entre los niveles cosmológicos

<i>Tierra [que va subiendo]</i>														<i>Cielo</i>											
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

<i>Tierra [que va bajando]</i>														<i>Inframundo</i>											
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.3 Trecenas y los movimientos entre los niveles cosmológicos

jk, 2014), por lo cual, la tierra [que va subiendo] se asemeja al oriente, y la tierra [que va bajando] al poniente. Según la cosmovisión prehispánica en la Mixteca, el norte era un lugar oscuro y el sur el lugar de la muerte. Este último lugar representaba el inframundo y, por tanto, el cielo estaría asociado con el norte. Como tal, la división del piyé con sus asociaciones direccionales sería idéntica a la de los códigos mánticos (Anders, Jansen y Reyes García, 1993: 78-81). Aunque esta identificación parece muy convincente por colocar de manera fuerte los libros mánticos dentro de la tradición mesoamericana que relaciona las trecenas con las direcciones cardinales, un grave problema y argumento

en su contra es que ignora las divisiones internas de las trecenas. Es por eso por lo que se debe considerar otra asociación (tabla 7.4).

Este esquema es muy similar al previo, con la diferencia que se considera que las dos plataformas de la tierra tienen el mismo valor mántico. Por ello hay solamente tres elementos para hacer las asociaciones de los días y sería, entonces, una simplificación mayor.

Los cólanij no hicieron anotaciones sobre los valores de los diferentes periodos que marcaron en sus libros. Por eso, es difícil determinar cuáles eran esos valores, e incluso, cuáles periodos consideraban significativos. Además, es posible que las tres propuestas de campos asociativos de

Tierra													Cielo												
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

Tierra													Inframundo												
27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.4 Trecenas y los niveles cosmológicos

las trecenas funcionaran a la vez o en ciertos contextos una y en otros otra. En la mántica, las posibles asociaciones no son exclusivas y claramente ciertos periodos fueron marcados en los libros zapotecos; lo que debe ser significativo. Aunque no podemos necesariamente determinar su significado, por lo menos en este primer acercamiento a las glosas podemos identificar las marcaciones. Los cólanij marcaron los periodos de 6 y 7 xiàa dentro de la trecena y los relacionaron con las plataformas cosmológicas de una manera que aún no entendemos del todo.

No todos los escribanos añadieron glosas o textos para indicar la división de 6 y 7 xiàa. En el caso de 10 libros (46, 66, 66bis, 68, 70-72, 77, 91, 94) se marcó los periodos con una línea debajo del sexto xiàa de cada trecena, mientras que el cólanij del libro 12 escribió los números “6” y “13” al lado de los xiàa correspondientes. Debido a que estos libros contienen referencias a las plataformas cosmológicas, es muy probable que sus dueños sabían también de los movimientos entre estas, aunque no los anotaron. En estos casos se puede inferir esta relación entre lo no escrito y lo conocido por la evidencia de los otros libros.

La división de las trecenas en periodos de 6 y 7 xiàa es muy conocida en los códices prehispánicos. Los códices Borgia, Vaticano B y Cospi, contienen en sus primeras 8 páginas una tabla extensa de todo el tonalpoualli dividido en trecenas sobre dos páginas, a su vez divididas en periodos de 6 y 7 xiàa cada uno en una página (figura 7.5). Cada dos páginas contiene un grupo de trecenas que están relacionadas con una dirección cardinal; páginas 1 y 2 con el oriente, páginas 3

y 4 con el norte, 5 y 6 con el poniente, y 7 y 8 con el sur. Sin embargo, en esta tabla es más importante que cada xiàa está relacionado con dos atributos mánticos, creando un contexto muy particular para cada una. Contrario a muchos de las otras tablas incluidas en los códices en las cuales los xiàa están encapsulados en periodos con cierto valor mántico, en esta tabla cada xiàa tiene su propio valor. Obviamente, esta especificidad se combina con los valores de los periodos en que se ubica el xiàa. Otra vez, es importante recordar que los ciclos no son exclusivos sino inclusivos, dando siempre nuevas capas de significado a cierto momento.



Figura 7.5 División de la trecena en 6 y 7 xiàa en el Códice Borgia (1-2)

En sus dos últimas páginas, el Códice Borgia (75-76) contiene una segunda tabla con las divisiones en 6 y 7, pero esta vez es al revés; una división de 7 y 6 xiàa (figura 7.6). Ahora trata de una tabla comprimida en la cual no se representa todos los xiàa glificamente, sino sólo el glifo del primer xiàa y los siguientes con puntos. La función de esta división no es muy clara, pero parece estar relacionada con rituales que constituyen autosacrificios de sangre de la oreja y ofrendas vegetales. Así, en los periodos de 7 xiàa se hacen ofrendas con braseros, mientras que en los de 6 xiàa las ofrendas son en los cerros. Es muy llamativo la presencia de númenes relacionados con la muerte y de símbolos de guerra en la segunda parte de las trecenas. Es probable que estos aspectos tengan algo que ver con el uso de esta tabla, pero aun así, con tanta iconografía, no se ha podido determinar la función o las funciones de las trecenas divididas en periodos de 7 y 6 xiàa.



Figura 7.6 División de la trecena en 7 y 6 xiàa en el Códice Borgia (75-76)

Periodo de 52 xiàa

El periodo de 52 xiàa se produce de manera automática de las trecenas que traspasan a la tierra, el cielo y el inframundo. Contando del primer xiàa en la tierra hasta la siguiente vez en la misma posición, hay 52 xiàa o 4 trecenas. Sin embargo, en ninguno de los piyé marcan algo en ese xiàa como final o inicio del periodo. Tampoco hay anotaciones en los múltiplos de 52 (104, 156, 208, 260), por lo que tenemos que preguntarnos si este ciclo tenía importancia para la mántica en la Sierra Norte.

En los códices prehispánicos la situación es más pronunciada, pero extraordinariamente diversa. Así, el Códice Borgia (57) contiene una tabla del periodo de 52 xiàa que representa una división irregular: $4 \times 8 + 11 + 9$ xiàa, que parece relacionarse con los matrimonios (Anders *et al*, 1998: 305-308). Por otro lado, el Códice Vaticano B (43-48) muestra otra división irregular: $8 + 4 + 12 + 4 + 15 + 9$ xiàa, que tiene una función agrícola relacionada con el dios de la lluvia. Otra división irregular: $8 + 4 + 10 + 4 + 17 + 9$, se encuentra en el Códice Fejérváry-Mayer (38-43), cuya función no está clara, pero que está relacionada con el valor mántico del tlacuache. Ninguna de estas divisiones se encuentra en los libros mánticos zapotecos.

La diversidad de las divisiones de este periodo en los códices del Grupo Borgia, la falta de una relación funcional del periodo en los 3 códices, así como la total falta de anotaciones relacionadas con este periodo en los libros mánticos de la Sierra Norte, sugieren que su uso como instrumento adivinatorio era reducido y poco común.

Trecena de 5 y 8 xiàa

Siete libros (39, 58, 59, 74, 78, 98, 99) contienen trecenas divididas en periodos de 5 y 8 xiàa. La división está marcada por líneas horizontales, pero ninguno de los libros tiene anotaciones relacionadas con ella. Sin embargo, aparte del libro 39, todos los demás indican que el movimiento de los xiàa del piyé sigue el camino de la tierra al cielo y de allí de regreso a la tierra y, finalmente, al inframundo. En este contexto, el periodo de 5 xiàa es la situación estacionaria, mientras que el periodo de 8 xiàa es el que se asocia a movimiento (figura 7.7).

Ahora bien, el Códice Laud (9-16) contiene una tabla con la misma división, pero al revés, de 8 y 5 xiàa (figura 7.8). Como en el caso anterior de la división de 7 y 6 o 6 y 7 xiàa, no sabemos si esa diferencia tenía algún significado mántico. No obstante, la iconografía del Laud indica que las primeras partes de las trecenas son positivas, asociadas a riqueza, nobleza y abundancia, mientras que las segundas partes de cinco xiàa son negativas, relacionados con conflictos, sacrificios y la muerte (Anders y Jansen, 1994: 235-244). No obstante, estas imágenes no aclaran la función de esta tabla, o si tuvo una en particular. Pero los valores positivos

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.7 División de trecenas en 5 y 8 xiàa

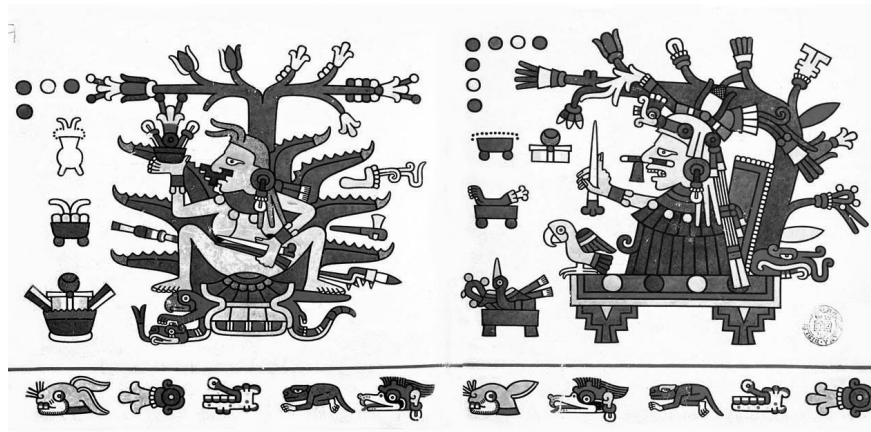


Figura 7.8 División de la trecena en 8 y 5 xiàa en el Códice Laud (9-16)

y negativos de estos periodos en los códices, sí pueden sugerir algo sobre estos mismos periodos en los libros mánticos zapotecos.

En los códices Borgia (47-48) y Vaticano B (77-79) se encuentran también dos tablas que pueden estar relacionadas con la demarcación de 5 y 8 (figura 7.9), pero de manera muy distinta a la que el Códice Laud ha mostrado. Los dos códices representan las trecenas del poniente y las del sur (la tierra [que va bajando] y el inframundo en los libros zapotecos) y, por tanto, un tonalpoualli parcial. Los númenes de las trecenas del poniente son los Tonallequeh, manifestaciones del dios Macuixochitl y los guerreros muertos en la guerra, mientras que los del sur son las Cihuateteoh, manifestaciones de Tlazolteotl y las mujeres muertas en el parto (Anders y Jansen, 1993: 323-328; Anders *et*

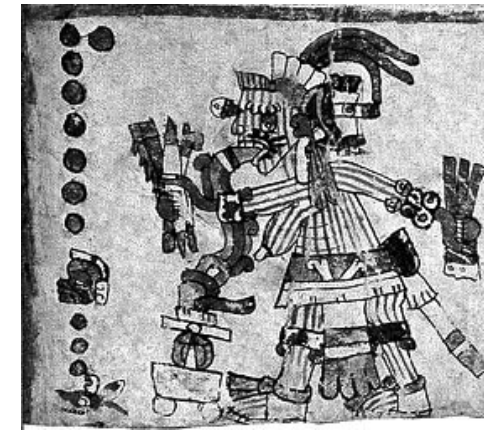


Figura 7.9 Demarcación en la trecena en el Códice Vaticano B (77)

al, 1993: 247-259). Estas últimas están asociadas a los 5 primeros xiàa de las trecenas y las otras al quinto xiàa. Por este motivo en las tablas se dibuja el glifo del primer xiàa como inicio del periodo, y otro en la quinta posición para marcar el día asociado a los Tonallequeh. Según Anders y Jansen (1993: 324), esta tabla está relacionada con la penitencia y los peligros de la sexualidad.

Periodo de 4 veces 1 xiàa

Esta división es única para los libros mánticos zapotecos, ya que no se encuentra en los códices. No obstante, en la Sierra Zapoteca es una división muy común, pues, al menos, 58 libros la presentan (figura 7.10).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.10 División en periodos de 4 x 1 xiàa

Aunque su estructura es muy simple, no es tan fácil entender el significado de los elementos que constituyen la división:

*latag*¹⁹⁸ *xi/caxi/xila* o *latag yaxi*
latag çobi/zobi
latag chaba o *latag gobilaye*
latag niti

¹⁹⁸ Hay dos variantes ortográficas: *latag* y *lata*. En 37 libros se utilizó la primera variante, y en 21 la segunda. Además, *xila* y *caxi* siempre ocurre con *latag* y nunca con *lata*. Asimismo, cuando hay *yaxi* en la primera posición, siempre hay *gobilaye* en la tercera y cuando hay *xi*, *xila* o *caxi* en la primera posición, siempre hay *chaba* en la tercera.

La primera parte de estos elementos se puede traducir fácilmente como “lugar” o *latj* en el zapoteco moderno (B247) o *lâte* en el zapoteco colonial del Valle (CV 248v). Sería lo más lógico que, entonces, relacionase a los *xiàa* con las direcciones cardinales, como es tan común en los códices mánticos. Sin embargo, los términos para estas direcciones (Oudijk, 2014) no tienen nada que ver con los registrados en los libros zapotecos (tabla 7.1):

Poniente		Oriente	
Zoochina, 1711	<i>sechalaha</i>	Zoogocho, 1624	<i>çoçila</i>
Solaga, 1746	<i>sochelaa, sooche</i>	Solaga, 1746	<i>sozila</i>
Solaga, 1757	<i>sochela</i>	Solaga, 1757	<i>sosilaa, sosila</i>
Yatzachi, 1759	<i>sochela</i>	Tabaá, 1764	<i>sosila, soosila</i>
Yae, 1768	<i>sotze</i>	Yae, 1768	<i>sosila</i>
Sin lugar, 1771	<i>suchela</i>	Sin lugar, 1771	<i>sosila</i>
Lachirioag, 1775	<i>sochela</i>	Lachirioag, 1775	<i>sosila</i>
Norte		Sur	
Solaga, 1746	<i>sootiolaa</i>	Solaga, 1746	<i>soocuahue</i>
Tabaá, 1764	<i>sotiola</i>	Tabaá, 1764	<i>socahue</i>
Lachirioag, 1775	<i>sotiola</i>	Sin lugar, 1771	<i>sucahuila</i>

Tabla 7.1 Las direcciones cardinales en zapoteco

Puede parecer que *xila* y *çila/zila* para nombrar al oriente sean lo mismo, pero en la ortografía zapoteca colonial generalmente no hay el intercambio de *x-* por *ç-/z-*, por lo cual ninguno de los términos asociados a los *xiàa* tiene relación con las direcciones cardinales. Además, las direcciones cardinales utilizan el locativo *zo* o *ço*, que significa “región” (Smith Stark, 2009: 89), y no *latag*.

Por varias razones es difícil encontrar significados para los términos que definen los lugares. Un grave problema es que sólo son palabras sueltas, sin el contexto de una frase. Parcialmente, este problema puede resolverse buscando traducciones para los cuatro términos que tengan congruencia entre ellas, pero esto sigue siendo difícil. Otro problema es la falta de un diccionario zapoteco colonial de la Sierra Zapoteca. Existen varios diccionarios modernos, pero estos tienen una utilidad limitada debido a los cambios que la lengua sufrió desde el siglo XVII, particularmente porque la semántica de la adivinación no ha sobrevivido al tiempo. Estos problemas se pueden resolver a través del uso del Vocabulario Zapoteco de fray Juan de Córdova del siglo XVI, siempre considerando los cambios que se sufre entre una lengua y otra; no obstante, con tantos problemas solamente se puede asumir que las propuestas de traducción sean tentativas.

Comenzando con el primer lugar, *yaxi* es simplemente “nada” (*yàxij*, CV 279v) o “limpio” (*yach*, B367). La variante *caxi* posiblemente quiere decir lo mismo, pero la *c-* inicial es influenciada por la *-g* final de *latag* (asimilación progresiva de la consonante anterior). En este sentido, es importante que en las cuatro ocasiones que *caxi* ocurre, siempre es con *latag*. Algo similar parece pasar con *xi* que ocurre con *lata*, donde posiblemente la *y-* inicial desaparece por la *-a* final de *lata*. Este último argumento tiene en contra que en los 17 libros que contienen *xi* o *si* en el primer lugar, uno (libro 54) va con *latag*. Sin embargo, parece probable que *yaxi*, *caxi* y *xi* sean la misma palabra con el mismo significado, “nada” o “limpio.”

El alternativo para el primer lugar, *xila*, es mucho más complicado, porque hay múltiples posibles traducciones. Por ejemplo, *xilla* quiere decir “pluma” y “ala” (CV 317r, 18v) o algodón (CV 21v), *xillaa* es “presente” u obsequio (CV 326r) o “calor” (CV 68r) y *xijlla* es “conju-ro” (CV 87r) o “virtud” (CV 427v). Elegir un significado de todas estas posibilidades sería aleatorio, por lo que prefiero no hacerlo.

El segundo *xiàa* está relacionado con *çobi* o *zobi* que parece pertenecer al campo semántico de “frotar.” Como ejemplos hay entra-das como “afilado” (CV 11v), “amolado” (CV 26v) o “raspado” (CV 340v). Por otro lado, el tercer *xiàa*, *latag chaba*, significa “lugar feo” (CV 195r), “sucio” (CV 392v) o “deshonesto” (CV 128v). Y su alternativo, *gobilaye*, viene de la raíz *billayé*¹⁹⁹ o “alborotarse [la gente]” (CV 19v), en el sentido de alterar o inquietar, que explica que un *cobijllayè* es un “bandolero” (CV 418v) o un “amotinador” (CV 27v). El cuarto y úl-timo *xiàa*, *latag niti*, normalmente se traducirá como “este lugar,” por-que *niti* es un adjetivo demostrativo muy común. Sin embargo, parece más acertado considerar la raíz verbal *nijti* que significa “perder” (CV 310r) o “mermar” (CV 266r).

Así, este análisis produce las siguientes traducciones:

Lugar del obsequio o de lo nada/limpio

Lugar afilado/amolado

Lugar feo/sucio o del alboroto

Lugar mermado/perdido

No hay mucho positivo en esta división de los *xiàa*, lo cual no es tan extraño si se considera, por ejemplo, la división del *piyé* en cocijo o periodos de 65 *xiàa*. En el Códice Borgia (27), tres de los cuatro perio-dos son claramente negativos y las treceñas de las Cihuateteoh (Borgia 47-48) tampoco producen reflexiones alegres.

Periodo de 2 veces 5 xiàa

La marcación de estos periodos se encuentra en 33 de los libros mánticos, aunque no siempre está completa, ni anotada durante todo el *piyé* en todos los casos. Constituye dos periodos de 5 *xiàa* cada uno, que se repiten 26 veces. Los términos que los describen son:

ba o yba yaha

ba o yba gola

Esta vez no parece demasiado difícil traducir los términos. *Ba* o *yba*²⁰⁰ refiere a la temporada seca y caliente antes del tiempo de la llu-via, mientras que *yaha* se traduce como “verde [no maduro]” (B319) y

¹⁹⁹ Se trata de una raíz compuesta de *billa-* y *-yé*, en la que la primera parte significa “derribado. ser [edificio]” (CV 119r) o “despartido.ser” (CV 131v), y la segunda parte quiere decir “cer-cano.a.la.muerte.estar” (CV 105v) o “estar.al.cabo.el.enfermo” (CV 188v).

²⁰⁰ La *i-* o *y-* ante consonantes iniciales en la ortografía zapoteco colonial es muy enigmática y hasta ahora no ha sido explicado de manera satisfactoria. Sin embargo, no hay indicaciones que influye el significado.

gola como “viejo” (B227). Entonces, parece que la división en periodos de 5 xiàa está relacionada con las dos temporadas secas; la pequeña de mediados de septiembre a mediados de diciembre y la grande de febrero a julio. Tal vez, esta orientación temática hacia las temporadas, aunque sean solamente las secas, así como la corta duración de los periodos²⁰¹ sean indicadores de que la función de esta división es agrícola.

Es interesante notar que en la década de 1950 en los pueblos Loxicha se referieron a la “tierra seca” y “tierra húmeda” que remitían a las dos temporadas del año: el tiempo seco y el tiempo húmedo (Weitlaner, DeCicco y Brockington, 1958). Lamentablemente no explicaron cómo esos términos fueron usados ni su significado (figura 7.11).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

²⁰¹ La mántica tiene una utilización en la práctica, razón por la cual los periodos mánticos largos no son muy útiles para la agricultura. Por ejemplo, si un agricultor tiene que esperar una trecena con la cosecha porque tal periodo no es positivo, se podría perder la producción de una temporada entera. El carácter agrícola del cocijo o periodo de 65 posiciones es sumamente general, precisamente por ser tan largo. Además, el valor de un periodo es una indicación; nunca una condena. Siempre se puede nivelar el valor de un periodo a través de rituales.

Figura 7.11 División en periodos de 2 x 5 xiàa

La referencia a las temporadas secas en los libros adivinatorios no quiere decir que se trata de estas temporadas reales, sino de asociaciones mánticas relacionadas con ellas. O sea, el especialista observa

que durante cierto periodo de 5 xiàa, el valor mántico es *yba yaha* y comienza a pronunciar sus asociaciones relevantes para la consulta.²⁰²

El Códice Vaticano B (71) parece mostrar la misma división de 2 veces 5 xiàa (figura 7.12). La página está dividida en nueve cuadros, cada uno con una representación de las fauces de la tierra —las primeras verdes y las segundas negras—, cuatro glifos de xiàa consecutivos y un punto. Esta constelación indica que las primeras fauces están asociadas con los cinco primeros xiàa (Lagarto, Viento, Casa, Lagartija y Serpiente), las segundas con el sexto hasta el décimo xiàa (Muerte, Venado, Jaguar, Agua y Perro) y así sucesivamente. Es evidente que el quinto xiàa nunca se representa glificamente, sino a través de un punto. Hasta ahora no se ha podido explicar este aspecto. Tampoco queda claro por qué se dibujaron 9 periodos de 5 xiàa, lo que resulta en un ciclo de 45 xiàa, algo desconocido de lo demás del *corpus* mántico.

Una comparación entre la división de los libros mánticos y la del Vaticano B proporciona algunas posibles similitudes. Hay solamente dos elementos con valor, *ba yaha* y *ba gola*, en los libros mánticos y “fauces verdes” y “fauces negras” en el código. Mientras que el verde está asociado con la juventud, la fertilidad y la riqueza, el negro se relaciona con la muerte, la noche y lo misterioso. Parece que los dos casos tratan la misma dicotomía de forma distinta; en el Vaticano B a través

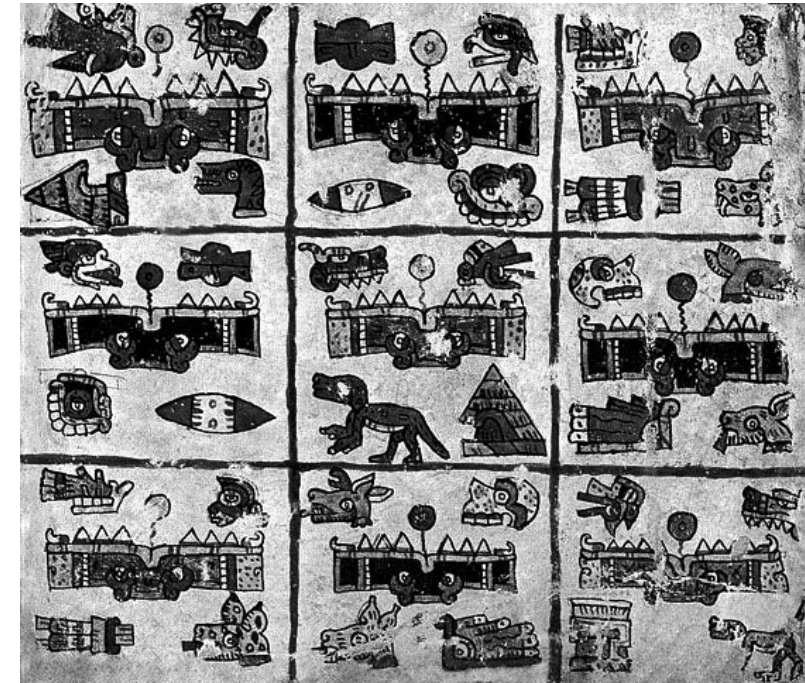


Figura 7.12 División en periodos de 2 x 5 xiàa en el Códice Vaticano B (71)

del significado de los colores verde y negro, y en los libros zapotecos aplicando dos campos semánticos opuestos: joven y viejo. En el código se distingue la quinta posición de cada periodo, algo que no está manifestado en los libros. Además, la representación del llamado monstruo de la tierra tal vez sugiere que el carácter de la tabla es agrícola, igual que el de la división de 2 veces 5 xiàa en los libros.

²⁰² Weitlaner (1994: 256) indica que en la cuenta ritual de San Bartolo, San Agustín Loxicha, Magdalena y Santa Lucía “figuraban prominentemente” las referencias a las dos temporadas: seca y húmeda.

El Códice Fejérváry-Mayer (33-34) contiene otra tabla que presenta muchas similitudes con las divisiones del Vaticano B y los libros zapotecos (figura 7.13). En la parte superior se encuentran cuatro cuadros cada uno con un numen, un personaje de cuya cabeza crece maíz y otros atributos. Contrario a lo que hemos visto, esta tabla comienza en el xiàa de Movimiento en vez de Lagarto, pero los periodos son de 5 xiàa. El primer numen es Chalchiuhtlicue, diosa del agua y de las tormentas, y sus aguas inundan el maíz. En el segundo periodo rige un numen que puede ser Ehecatl, el dios del viento; en el tercero se encuentra Tlaloc, dios de la lluvia y, finalmente, en el cuarto periodo está Tonatiuh, el dios

del sol. Tentativamente, se puede relacionar estas divinidades con las temporadas: si el periodo de Chalchiutlicue representa los tiempos de lluvia del verano, seguido por los vientos del otoño indicados por Ehecatl; Tlaloc representaría la temporada corta de lluvia en el invierno, y Tonatiuh obviamente el periodo de calor de primavera. Tal división asociada a las temporadas sería igual a la de los libros zapotecos, aunque esta última no incluye las lluvias. Además, la representación del maíz en esta tabla del Códice Fejérváry claramente indica su función agrícola, igual que las divisiones del Vaticano B y los libros mánticos.

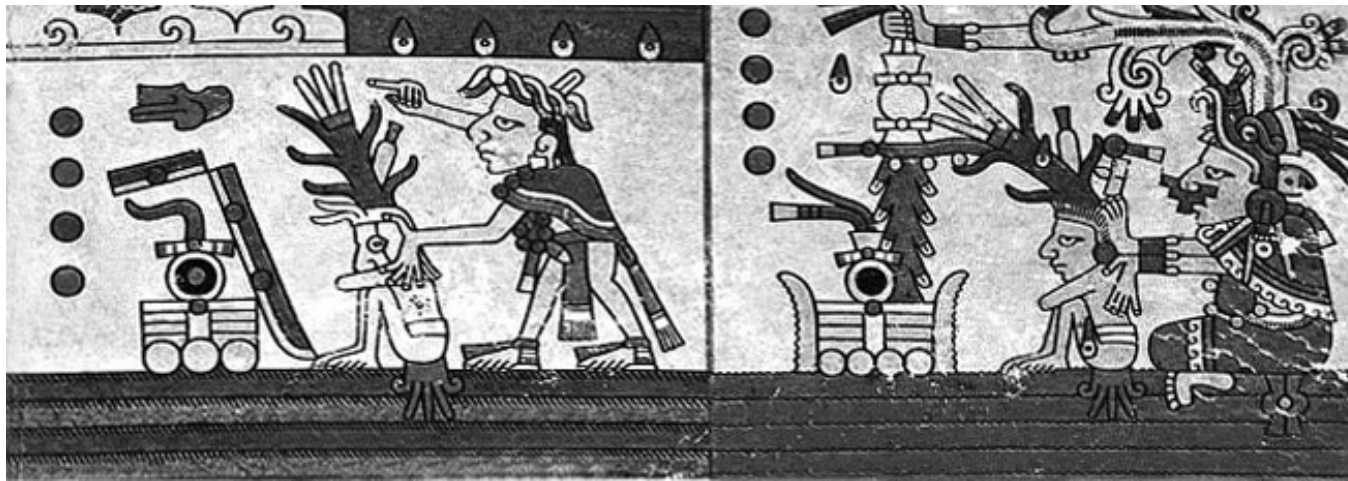


Figura 7.13 División en periodos de 2 x 5 xiàa en el Códice Fejérváry-Mayer (33-34)

Periodo de 4 veces 4 xiàa

Este periodo solamente fue registrado en el libro 1 y, por tanto, no se puede decir si en verdad es algo típico de este escribano o si representa una tradición mántica zapoteca.²⁰³ Su estructura es muy similar a la división anterior, pero ahora trata 4 periodos de 4 xiàa. Un ciclo entero cabe 16 veces en un piyé, sobrando 4 xiàa. Como hay solamen-

te un ejemplo de este ciclo, no sabemos si en el siguiente piyé comen- zaron otra vez con la primera serie de 4 xiàa o si continuaron con la segunda. Aunque el primer libro sugiere que se iniciaba cada piyé con la primera serie, el libro 7 indica que es posible que las 4 xiàa sobrados se llenaban con una asociación distinta para cada xiàa (figura 7.11).

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

Figura 7.14 División en periodos de 4 x 4 xiàa

²⁰³ Libro 7 contiene el mismo periodo, pero solamente en su primera trecena del cuarto al octavo xiàa: *bee tze, bee huebi, bee ysi y be ani*.

Los términos usados para la división son los siguientes:

behe che

behe ehui

behe gani

behe ysxi

A primera vista, parece obvio lo que esta división refiere, porque *behe* es probablemente viento (*pèe*, CV 425v; *be'*, B9) y la parte que define el primer viento es idéntica a *chèe* colonial o *že* en zapoteco actual que se utiliza para denominar el poniente (*çóo chèe*, *so che*, *zo že*; Oudijk, 2014). Entonces, parece que se trata de las direcciones cardinales. Pero esa idea se derrumba cuando se analiza los demás términos. *Ehui* puede parecer a *cahui* u oscuro y que refiere al sur, si no fuera por el hecho de que en el *corpus* zapoteco colonial nunca escribieron *ehui* para el sur, sino siempre *cahui* o *cahue*. Además, los términos que definen los otros dos vientos no tienen nada que ver con las palabras para referir al oriente y al norte (*çila* y *tiola*, respectivamente).

Ahora bien, traduciendo libremente los términos calificativos, no se encuentra un patrón coherente. La única traducción de *che* parece ser la que define el norte, “tarde” o “anohecido.ser” (CV 394v, 29v) o “noche” de *že* (B353). Para *ehui* solamente he encontrado la posibilidad de que sea “palacio” o *quehui* en zapoteco del Valle colonial, que se convertirá en *yehui* en las variantes de la Sierra. La desaparición de la *y*- inicial es debido a la asimilación de los dos vocales, como también ocurrió en el caso de *lata* [*y*] *axi*. Parece que el cuarto viento se puede

traducir como “salado” de *zxi'* (B350) o de la raíz de *xij*, “salado.ser” (CV 368v). Para el viento, *gani*, no he encontrado una traducción satisfactoria. Ahora, con tres de los cuatro vientos traducidos, no hay ninguna relación aparente entre las entidades mismas. Puede ser porque las traducciones son equivocadas o porque el significado de esta división es simplemente oscuro para nosotros. Obviamente, es complicado realizar un análisis más profundo..²⁰⁴

Las comparaciones con los códigos mánticos tampoco proporcionan resultados. Los códigos Borgia, Vaticano B y Fejérváry-Mayer contienen tablas de divisiones en periodos de 4 *xiàa*, sin embargo, no parecen estar relacionadas con vientos ni con los puntos cardinales. De hecho, representan veintenas divididas en cinco periodos de 4 *xiàa*, contrario al contenido de los libros zapotecos que tienen ciclos de 16 *xiàa* divididos en cuatro periodos de 4 *xiàa*. Las tablas en los códigos tienen que ver con rituales de recién nacidos, como el corte del cordón umbilical, la apertura de los ojos y la presentación del bebé, lo que tampoco muestran una relación con los vientos.

Tomando en cuenta que sólo el libro 1 registra la división de los vientos, que el ciclo de 16 *xiàa* no cuadra con el *piyé* y que no hay una correspondencia aparente en los códigos mánticos, parece posible que trata de un ciclo muy particular del escribano de este libro. La

²⁰⁴ Juana Vásques (comunicación personal, 7 de agosto de 2017) sugirió que los elementos cualitativos podrían referir a tipos de viento: *behe che* – viento asentado (*chi*), *behe gani* – viento parado (*ngan*) y *behe ysxi* – viento seco (*yeš*).

influencia podría haberle llegado por la cosmología europea que pone énfasis en los cuatro vientos y los humores que se asocian a, por ejemplo, ciertas enfermedades y la curación de ellas. Esta es la razón por la cual los libros o almanaques de medicina siempre contenían tablas de los vientos.

Demarcación de leçaa

Hasta ahora hemos visto divisiones del piyé en periodos, en las cuales se asignaba un valor a cierta cantidad de xiàa consecutivos. Sin embargo, los libros mánticos también incluyen anotaciones que, más bien, parecen marcar ciertos xiàa en particular. Las anotaciones de las demarcaciones se distinguen de las de los periodos por ser el término que se repite con cierta frecuencia, mientras que las de los periodos constituyen una serie de términos que se repite. Quiere decir, el término está asociado a una posición en particular y no vale para un periodo.

Una de las demarcaciones es la de *leçaa*, *lezaa* o *lesaa* (tabla 7.2), término que se puede dividir en un prefijo *le+* y una raíz *-çaa/zaa/saa*. Córdova explica el prefijo *li+* o *le+* en su Arte: “anteponie[n]dose a los nombres o adiectiuos los torna nombres infinitiuos como nosotros los tenemos s[ilicet]. el, comer, el beuer, el dormir el ser &c.” (CA 56v-57r). El Vocabulario del fraile contiene muchos ejemplos del uso de este prefijo, pero su función es aún más amplia, porque también puede nominalizar una raíz verbal o un adjetivo y formar un agente. Por ejemplo, *le+chèla* es “esposa” o “esposo” (CV 187r). El significa-

do de *-zaa* o *-çaa* es más complicado, pero de un análisis extenso he podido determinar que expresa cercanía (Oudijk, en prensa). Así se encuentra *leçàani* para “cercano como quiera si es animal o proximo” (CV 105v), *le+çàa* para “muger de marido” (CV 277r), *leçàaya* para “compañero” y el verbo *tileçàaya*²⁰⁵ para “compañero ser” (CV 82r). De hecho, en los textos cristianos coloniales es muy común encontrar formas de *lezaa* o *leçaa* para “prójimo” (Feria, 1567: 78v; Levanto, 1766: 2). Este mismo uso de *lezaa* para prójimo se encuentra actualmente en La Ventosa del Istmo de Tehuantepec donde *za** quiere decir “familia” o “pariente” (Gabriela Pérez-Báez, comunicación personal) que, a su vez, corresponde a *lisaa* en Juchitán (Pickett *et al.*, 1988: 88), *lasaa* en Chichicapan (Smith Stark, 2010) y *luza’a* en Tanetze (Zaira Hipólito López, comunicación personal).

El escribano del libro 7, y en ocasiones esporádicas los de los otros libros también, añadió algo más al término básico *leçaa*. Alterna la glosa *leçaaçoa raa* con la de *leçaaçoa chij*. En esta configuración *çoa* debe ser la forma estativa del verbo *zoa*, “estar” o “vivir” (Long y Cruz, 2000: 206), que también se encuentra con muchísima frecuencia en otros documentos coloniales. Asimismo, *raa* y *chij* son muy comunes como “arriba” y “abajo,” respectivamente, o *cha’le* y *ži* en el zapoteco caxono moderno (*Ibid.*, pp. 45, 314).

²⁰⁵ El cambio de /z/ a /ç/ no es significativo en este caso, lo que también vemos en muchas entradas del *Vocabulario* como, por ejemplo, las para “andador ser”: *tizáaxóoa* y “andador assi”: *peniçàaxoo* (CV 28r; véase también Smith Stark, 2003: 216-217).

Demarcación de <i>lezaa</i>														
leçaa	9	lesaxoha	9	lezaachii	10	leçaa	10							
leçaaçohuachij	18	lesaha	18			leçaa	18							
leçaraa	27													
leçaaçohua chij	36	lesaha	36					leezaa	35	lezaa		lezaa	lezaha	38
leçaraa	45	lesahe	45											
leçaaçohua chii	54	leseaa	54	lesa	54	leçaa	53	leesaa	53					
leçaaçohuaraa	63	lesaha	63			leça	63	leesaa	62	lezanalaa	lezahanalaa	lezaa nala	lezaa	63
leçaaçoa -chij	72	lezaha	73	lezaa	72					lezaha	leza	lezaha	lezaha	72
leçaa raaçoa	81	lesaha	81	lesao	81	lezaa	81	leesaa	80					
leçaaçoa chij	90	lesaha	90	lesaa	90			leesaa	89	lezahazoo	lezazohua		lezazoa	89
leçaaçoaraa	99	lesaa	99	lesaha	99	leeçaa	99	leesaa	98					
leçaaçoachii	108	lesaa	107	lesaha	108			leesaa	107					
leçaraaça	117	lesaha	116					leesaa	116					
leçaaçoa - chij	126	lesaha	125					leesaa	125	lezazo	lezazoa	lezazo	lezazo	129
leçaaçoaraa	135	lesaha	134					leezaa	134					

Demarcación de <i>lezaa</i>													
leçaçoa chij	144	lesaha	143	lesaa	144			leesaa	143				
leçaraaça	154	lesaha	152	lesaa	153			leezaa	152				
leça	162	lesaa	161	lesaa	162			leezaa	161	lezaazoo	lezaha zohua	lazazo	lezaa 163
leçaraaça	172	lesaa	170	lesaa	171			leezaa	170		leza	lezaazoo	167
lezaça - chij	180	lesaa	179	lesaa	180			leezaa	179	leza	lezaha	leza	lezazo 168
leça raa çoo	189	lesaa	188					leezaa	188				
leçaçoa chij	198	lesaa	197	lesaa	198			leezaa	197				
leçaçoaraa	207	lesaa	207	lezaa	207			leezaa	207				
leçaçoa chi	216	lesaa	215	lezaa	216			leezaa	215				
leçaraaça	225	lesaa	224	lesaa	225			leezaa	224				
leçaçoa chii	234	lesaa	233	lesaa	234			leezaa	233	lezaazoo	lezazo	lezaazoo	238
leçaçoaraa	243	lesaa	242	lesaa	243			leezaa	242		lezaha	lezacha	259
leçaçoa - chii	252	lesaa	251	lesaa	252			leezaa	251				
Libro 7		Libro 22		Libro 76		Libro 63		Libro 17		Libro 36	Libro 13	Libro 84	Libro 34

Las anotaciones de *leçaa* ocurren cada 9 xiàa, por lo que indican novenas. Quiere decir, es el noveno xiàa que tiene cierto valor y, por tanto, es el xiàa indicado para hacer ciertos actos. Estas demarcaciones no pronuncian un valor del periodo entre un xiàa *leçaa* y otro, sino solamente del xiàa mismo. Este sistema de demarcación es muy común en los códices mánticos, como podemos observar en los Códices Borgia (47-48), Vaticano B (9-11, 77-79) y Fejérváry-Mayer (23-25), cada uno marcan xiàa específicos para hacer o no hacer las acciones indicadas en la escena pictórica indicada (figura 7.15). Mientras en libros mánticos zapotecos no tenemos indicaciones de los valores relacionados con los periodos en que se encuentran los xiàa *leçaa*, en los códices la demarcación está claramente dentro de periodos, los cuales, a su vez, están asociados a cierto valor mántico (tabla 7.2).

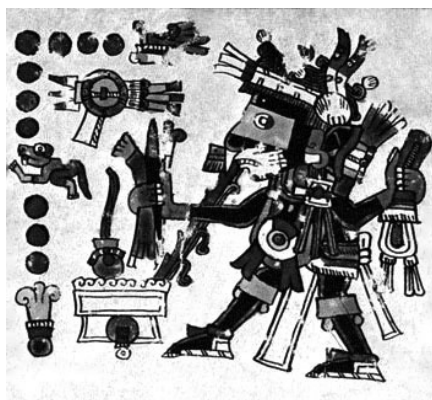


Figura 7.15 Demarcación de xiàa en una trecena en el Códice Borgia (47)

Entonces, la demarcación de *leçaa* indica que hay “acompañantes que están arriba” y otros que “están abajo.” Igual que en el caso de las trecenas, el paso por estas novenas implica un subir y bajar a través del piyé. Sin embargo, en las trecenas se ha indicado el movimiento mismo, algo que no se ha hecho con las novenas. Este aspecto puede ser significativo; en las trecenas se trata del contraste entre el estado estacionario y el de movimiento, mientras que en las novenas solamente se trata del estar en un sitio porque, pues no mencionan el movimiento mismo. Por otro lado, esta diferencia puede ser sólo un detalle, causado por razones de espacio o porque el escribano no quiso indicar el movimiento. Al final, tampoco todos los escribanos de las trecenas anotaron el movimiento de subir y bajar.

El término mismo de *leçaa* para marcar ciertos xiàa con un valor mántico específico puede ser una indicación sobre su función. La palabra refiere a una persona cercana como acompañante, vecino, prójimo, amigo e incluso esposo. En su interpretación de dos tablas en los códices Vaticano B (9-11) y Fejérváry-Mayer (23-25), Anders y Jansen (1993: 185) explican que las parejas representadas no son matrimonios (figura 7.16), por lo que el tema de las tablas probablemente era el conversar, razón por la cual entonces contienen “los aspectos mánticos para negociar, hacer arreglos, alianzas, convenios, etcétera”. Tal vez, la demarcación de *leçaa* tiene esta misma función.

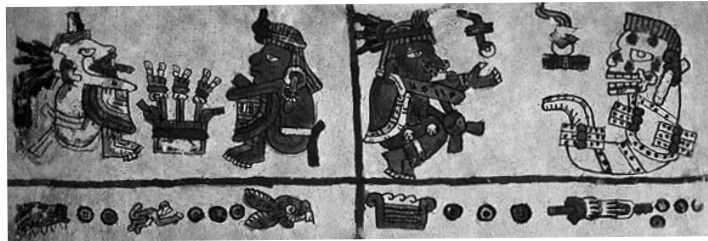


Figura 7.16 Demarcación en relación con parejas en el Códice Vaticano B (9)

Demarcación de *lixedao*

Los libros 7, 12 y 15 contienen una demarcación irregular, indicada por el término *lixee* o *lixedao* combinado con el de *quiagxee* (tabla 7.3). Lo que es irregular del ciclo, y lo que lo distingue de los ciclos que se han discutido hasta ahora, es que no parece existir una lógica algorítmica. Esto quiere decir que los intervalos entre las ocurrencias de *lixee* o *lixedao* son impredecibles, algo que en sí no es tan raro en la mánica mesoamericana, ya que los códices del Grupo Borgia contienen varios ejemplos (Borgia 55, 57; Vaticano B 9-11, 12, 72; figura 7.17).

Lo que sí es llamativo es que mientras que estos últimos ciclos embarcan subdivisiones del tonalpoualli, la demarcación de *lixedao* consiste en el piyé entero, o sea, de toda la cuenta de 260. Así, los ciclos irregulares del Vaticano B son divisiones de un ciclo de 40 días (9-11 arriba), de 80 días (9-11 abajo) y de 26 *xiàa* (12), y las páginas 55 y 57 del Borgia son divisiones de ciclos de 20 y 52 *xiàa*, respectivamente. La demarcación de *lixedao* engloba todas las 260 *xiàa*, sin ninguna subdivisión, es, por tanto, extraordinaria.

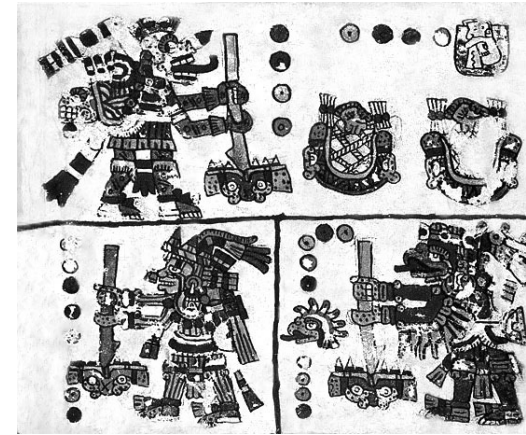


Figura 7.17 Demarcaciones irregulares en el Códice Vaticano B (12)

Demarcación de <i>lixedao</i>							
lixedao	5		tixe[dao, roto]	5		xidao	5
lixedao	10		lixedao	10			
lixedao	18		lixetao	18		lexedao	18
lixedao	22		lixedao	22			
lixee	38		lexedao	38			
lixee	42		lixed[ao, roto]	42		lataçobidao	42
lixedao	53		lixedao	53		xedao	53

Demarcación de lixeedao						
		quiagxee 57			guiagxee 57	
lixeedao	58		lixeedao	58		bixedao 58
lixeedao	70		lixeedao	70		
lixeedao	74		lixeedao	74		
		quiagxee 77			gui[roto] 77	
lixeedao	78		lix[eedao, roto]	78		xedao 85
			lixeedao	98		
lijxeedao	102		lijxeedao	102		
lixee	110		lixeedao	110		
lijxeedao	113		lijxee[dao, roto]	113		
		quiagxee 117			guiagxee 117	
lexeedao	118		lijxeedao	118		
		quiagxee 121				
lixeedao	122		lixeedao	122		
			lixeedao	134		
lixee	138		lixeeda	138		xedao 138

Demarcación de lixeedao						
lixee	142		lixeeda	142		
lijxeedao	158		lijxeedao	158		xedao 158
lijxee	165		liixeedao	165		
		quiagxee 173			guiagxee 173	
lijxee	174		lijxee	174		
		quiagxee 177	lijxeedao	177	guiagxee 177	
lijxeedao	178					llexedao 178
lixee	185		lixee	185		
lijxeedao	193		lijxeedao	193		lexedao 193
lijxeedao	197	quiagxee 197	lijxeedao	197	guiagxee 197	
lixeedao	213	quiagxee 213	lixeedao	213	guiagxee 213	
		quixee 221			guiag[xee, roto] 221	lexedao 221
lixee	222		lixeedao	222		xedao 222
			lixee	229		
lixee	233		lixee	233		
lixeedao	238		lijxeedao	238		
Libro 15			Libro 12			Libro 7

Tabla 7.3 Demarcación de lixeedao

En su *Vocabulario* fray Juan de Córdova registró varias entradas que contienen la palabra *xeedao*, que siempre refiere a Dios como poder infinito (CV 140v, 192v, 328r). Sin embargo, en las grandes obras indoctrinales como el *Miscelaneo espiritual* de fray Cristóbal de Agüero (1666), la *Doctrina Cristiana* de fray Pedro de Feria (1567), o la de Francisco Pacheco de Silva (1687), nunca se refiere a Dios como *xeetao*. Entonces parece poco probable que en la Sierra Zapoteca a finales del siglo XVII se utilizara ese término para el dios cristiano, más bien, pareciera que se trata de un concepto zapoteco.

Un análisis morfológico de *lixeedao* resulta en *li+xee-dao*. El prefijo *li+* o *le+* ya ha sido explicado anteriormente. Si *li+* es un prefijo, *-xee* debe ser la raíz verbal de “eterno.ser” (CV 192v).²⁰⁶ La última partícula significa, obviamente, “sagrado” o “grande.”

Es por el aspecto de eternidad que Córdova propuso la asociación con el Dios cristiano como *xèetào* o “lo eterno sagrado” (CV 140v) y el cielo, en el sentido cristiano, que es *quèchexèe* o “pueblo eterno” (CV 108r). Sin embargo, en la lista de dioses zapotecos de Gonzalo de Balalobre había un nombre que puede resolver el problema del significado de *lixeedao* en los libros mánticos. Según el licenciado el “Dios de los

brujos” se llamaba *Lexee*, que sin duda es el mismo al que refieren los libros. Lamentablemente, no proporciona más información sobre esta divinidad. Si se considera el panteón nahua, el gran dios de la magia y negromancia es Tezcatlipoca, cuya existencia y nombre zapoteco son desconocidos. Por otro lado, los dioses que inventaron la adivinación y el calendario eran Cipactonal y Oxomoco, quienes, como pareja primordial, también estaban asociados al inicio de los humanos. En este sentido es interesante notar que Córdova (CV 141r) da una lista de dioses en la que está *coquixèe* como “Dios que dezian que era criador d[e] todo y el increado”.²⁰⁷ Esta combinación de un dios de la adivinación (o brujos) y un dios criador, hace pensar en una deidad como Cipactonal.²⁰⁸

El intento de Córdova de utilizar la raíz *xee* en el campo mántico asociado a lo cristiano, claramente no fue exitoso, pero sí típico para su tiempo. En su afán de convertir a los indígenas al catolicismo, los religiosos buscaban maneras para tener éxito. Una de ellas era adoptar nociones y conceptos religiosos mesoamericanos y proyectarlos en conceptos cristianos similares. El problema con esta práctica era que

²⁰⁶ Córdova también proporciona *tixèea* o “derramar.liquor.poluo.o.cosa.menuda” (CV 118r), sin embargo mientras en el Zapoteco del Valle del siglo XVI había aparentemente cierta homofonía, en el zapoteco caxono no parece existir. Así, en el caxono actual la raíz *xee* se encuentra en “fundar” *xe* o *xe* (L180), también reconocible en el difrasismo *tòni-xée-tóni-cilla* o “principiar.dar.principio.a.todas.las.cosas” de Córdova (CV 328r), mientras “derramar” tiene otra raíz: *že>e* (L211) en la Sierra.

²⁰⁷ La entrada completa de Córdova dice *Piyètào, piyexòo, coquixèe, coquicilla, coquinij*, lo que probablemente son difrasismos. El primero es “piyè grande, piyè fuerte” y el segundo es una combinación de *coqui* con tres raíces verbales de “eterno.ser.” De hecho, cuando *xee* y *cilla* ocurren juntos, siempre significa “principio” (p. ej. CV 47v, 98r, 113r, 140v).

²⁰⁸ Quiero también mencionar que la lechuza o búho, un pájaro muy relacionado con adivinación y agüeros, en zapoteco es *màni pixèe* (CV 241v), donde la partícula *-xèe* posiblemente refiere a la mencionada relación.

no se podría verificar si un indígena, cuando utilizaba un término me-soamericano para referir a un aspecto cristiano, pensaba el significado original o el nuevo (Montes de Oca Vega, 2008).

En la periodización del *lixedao* se incluye también el término *quiagxee*, sobre el que se hablará en el siguiente apartado.

Demarcación de *quiagxee*

Por lo menos 18 de los libros contienen una división que se indica con la palabra *quiag xee* o *xe*, que ocurre cada cierto periodo. En sí, parece tratar de un topónimo, ya que *quiag* se encuentra muchísimas veces en los documentos de archivo en textos sobre tierras. De ese contexto se puede determinar que *quiag* quiere decir “cerro,” aunque en verdad significa “alto” o “alto.lugar” (CV 24r), o “piedra”. Esta última opción tiene su origen en la idea de un “cerro de piedra,” o *tàni-quia* en el zapoteco del valle (CV 273r) que al final fue reducido a sólo *quia*. Esta idea proviene del zapoteco de la Sierra, donde “cerro” es *ya’a* y “piedra” es *yēj*. Aquí la -j final está reflejada en la muy marcada -g final del *quiag* colonial. Por otro lado, en el apartado anterior , hemos visto *xee* o *xe*, pero falta añadir que en este caso hay otra partícula que considerar. En el zapoteco de la Sierra actual *xe* es un sufijo enfático (B307), una función que también tenía en el Valle durante el siglo XVI (abarrisco, CV 1v). Pero si el de *quiagxee* fuera este sufijo, no quedaría claro el significado del término. Por lo tanto, parece mejor entender *xee* como “eterno,” igual que en el nombre *Lixedao*. Según esta interpre-

tación, *quiagxee* significaría algo como “cerro eterno,” que es interesante por su similitud estructural con *quèchexèè*, el cielo como fue propuesto por Córdova. Si, efectivamente, el fraile utilizó el concepto *quèchexèè* en el discurso evangelizador, probablemente era porque existió un concepto zapoteco paralelo. El Cerro Eterno, *Quiagxee*, sería entonces la morada de *Lixedao*, es decir, el cielo era la morada de Dios. Aunque éstas son suposiciones tentativas, por los pocos datos que existen y el escaso contexto que tenemos para reconstruir la cosmovisión zapoteca colonial, son ideas que merecen verificación.

En 10 libros (libros 1, 2, 4, 13, 34-37, 81, 84) la palabra *quiagxee* ocurre cada siete *xiàa*. Además, en otro grupo de 3 libros (libros 53, 54, 94)²⁰⁹ hay la misma demarcación de 7 *xiàa*, pero influyen otros aspectos que la complican considerablemente (tabla 7.4) y que aún no se ha podido explicar. Es también llamativo que los escribanos de los libros 53 y 54 marcaron *quiagxee* hasta el *xiàa* 79, incluso en lugares donde no deberían estar según el logaritmo en base 7, y después lo hicieron sólo una vez más. Obviamente, la demarcación del séptimo *xiàa* no es natural al *piyé*, porque 260 no tiene logaritmo en base 7.

Demarcación de <i>quiagxee</i> (cada 7 <i>xiàa</i>)					
		quiagxe	1		
quiag xe	3	quiagxe	3		
quiag xe	5	quiagxe	5		

²⁰⁹ Como se ha dicho anteriormente, los libros 53 y 54 son variantes, y fueron escritos por el mismo escribano.

Demarcación de quiagxee (cada 7 xiàa)					
				quiagxee	11
		quiagxe	15		
guiagxe	22	quiagxe	22		
quiagxe	25	quiagxe	25		
		quiagxe	28	quiagxehe	29
		quiagxe	30	guiagxehe	30
		quiagxe	33	guiagxee	31
				quiagxee	49
		quiagxe	53	quiagxee	55
quiagxe	61	quiagxe	58	quiagxee	62
				quiagxee	68
				quiogxee	75
quiagxe	79	quiagxe	79	quiagxee	81
		quiagxe	113		
guiagxe	134			quiagxee	135
				quiagxee	159
				quiagxee	160
				quiagxee	171
				quiagxee	172
				quiagxee	180
				quiagxee	211
				quiagxee	212
Libro 53		Libro 54		Libro 94	

Tabla 7.4 Demarcación de quiagxee (cada 7 xiàa)

Los códices Borgia y Cospi muestran una división que contiene una demarcación del séptimo xiàa, pero no la mantienen durante toda la cuenta de 260 (figura 7.18). Por tanto, la secuencia de 7 en los libros zapotecos es una división que no se encuentra en los códices mánticos prehispánicos, pero obviamente tiene un fuerte significado en el mundo cristiano por ser igual a una semana. Además, porque *xee* está tan relacionado con Dios y lo infinito, podría ser que en los piyé se está marcando ese periodo cristiano y, más específico aún, el domingo. Como tal, este ciclo es muy distinto a los otros vistos hasta ahora, porque no atribuye un valor a un periodo sino a un xiàa en particular que ocurre cada siete xiàa.



Figura 7.18 Demarcación de la séptima posición en el Códice Borgia (1-2)

Es interesante notar que la mayoría de los libros que contienen este *quiagxee*, también tienen anotaciones particulares relacionadas con los dos *xiàa* anteriores. Así, el *xiàa* antes de *quiagxee* está anotado con *letobi quiag* o *letola quiag*, que quiere decir “el mismo cerro,” y el *xiàa* anterior

podemos observar que existe una demarcación cada siete *xiàa* y que funcionó en el *piyé* como los otros ciclos discutidos, con la diferencia de que este periodo representa una incorporación de algo ajeno al sistema mántico zapoteco.²¹⁰

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182
209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234

27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156
183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208
235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260

a ese lleva la glosa *leta yaga* que significa “la cuesta del árbol” o “la cuesta de madera.” También hay que notar que los libros 47 y 49 no contienen referencias al *quiagxee*, pero sí marcan los dos *xiàa* anteriores (figura 7.19). Obviamente, no queda claro a qué se refieren estos lugares, porque no han sobrevivido relatos que permitan contextualizarlos. Solamente

Figura 7.19 Marcación de Quiagxee con Letobi Quiag y Leta Yaga

²¹⁰ Es posible que la demarcación del *quiagxee* en cada siete *xiàa* funcionó como un calendario perpetuo que indicaba la posición de los domingos. Más adelante se discutirá esta posibilidad, así como el calendario perpetuo.

El término *quiagxee* no solamente fue utilizado para marcar el séptimo xiàa, sino también para las trecenas (tabla 7.5). Seis escribanos anotaron en cada décomotercer xiàa el inicio de una nueva trecena (libros 5-7, 30, 63, 76).²¹¹ Estas glosas son un poco superfluas, porque siempre van acompañadas de otras glosas o demarcaciones que tratan la casa de la trecena o la llegada en ella. Tal vez esto explica por qué los libros 5, 6 y 30 solamente marcan algunas de las trecenas con *quia-gxee*. No obstante, parece posible que el término *quiagxee* originalmente pertenecía a la trecena, pero que con la introducción de las semanas europeas se comenzó a utilizarlo en referencia al periodo de siete xiàa.

quiagee	1	quiagyee	1	quiacxee	1	quiagxee:	1	quiazela	1
		guiagjee	14	quiacgxee	14	quiagxee	14		
		guiagjee	27	quiacgxee	27	quiagxee	27		
				quiacxee	39				
quiaxee	40	guiagjee	40	quiacgxee	40	quicgxee	40		
		quiagjee	53			quiagxee	53		
quiasi	67	guiagjee	66						
quiassee	79	guiagjee	79	q[ue]axee	79	quiegxee	79	quiazee	79
quiaxeee	92	guiagjee	92	quiaxee	92	quigxee	92	quiace	92
		guiagjee	105			quicgxee	105		

²¹¹ Los libros 5 y 30 son copias.

	guiagzee	118	quiaxee	118	quicgxee	118		
	guiazee	131	qiagee	131				
	guiagjee	144	quiagxee	144	quiagxee	144		
	guiagzee	157	quaxee	157	quiagxee	157		
	guiagzee	170	q[ui]axee	170	quiagxee	170		
	guiagzee	183	quiacgxee	183	q[ue]agxee	183		
	guiagzee	196						
	guiag zee	209	quiagxee	209	quiagxee	209		
	guiagzee	222	q[ui]axee	221	quegxee	222		
	guiagzee	235	quiaçee	235	quigxee	235		
	guiagzee	248	yacgxee	248				
Libros 5 y 30	Libro 7		Libro 63		Libro 76		Libro 6	

Tabla 7.5 Demarcación de *quiagxee* (cada 13 xiàa)

Finalmente, en dos de los tres libros que contienen la demarcación de *lixedao* (libros 12 y 15) se marcaba también varias veces *quiagxee*, pero solamente en unas xiàa. Los xiàa son 57, 77, 117, 173, 177, 197, 213 y 221, además de que en el libro 15 se marcó también el xiàa 121. Las que terminan en -7 parecen estar relacionadas con veintenetas y particularmente con el signo *xoo* o movimiento, mientras las que terminan en -1 marcaron dos xiàa del signo lagarto y las de -3 marcaron xiàa caña. Hasta ahora no he encontrado una explicación para esta demarcación.

Demarcación de tzahui y yelagoti

La última demarcación se encuentra en 9 libros (17, 19, 20-21, 23-26, 31) y parece indicar xiàa positivos y negativos, y lo hace a través de los términos *tzahui* o “bueno” y *yelagoti* o “muerte” (tabla 7.6). Normalmente van precedidos por la palabra *ni* o *nij* que puede ser el relativo “que,” pero que también parece funcionar como la forma impersonal de haber, “hay” para expresar “es bueno” y “es malo”. Sin embargo, hay algunas variantes. Así, varios libros muestran *niga* o *nica tzahui* que se traducirían como “aquí [es] bueno” y otros ponen la partícula superlativa *-te* como sufijo, tal vez para indicar “es muy bueno”. En los xiàa 158 y 209/210 se indica que son el “segundo bueno” o *guiropha tzahui*, mientras los xiàa 28 y 229 son el “tercer bueno” o *guiyona tzahui*. No queda claro el significado de estas anotaciones.

Los signos más positivos son Conejo (2, 3, 8-11), Hierba (2, 3, 5, 7, 9), Perro (2, 4, 8, 11) y Mono (2, 3, 11), mientras en otros casos parece que el numeral 2 es importante (Jaguar, Lagartija, Viento, Pedernal).²¹² Lo que llama la atención es que los xiàa positivos son casi consecutivos dentro la veintena, es decir, Conejo está en la octava posición, Perro en la décima, Mono en la decimaprimer y Hierba en la decimasegunda. Con respecto al lado negativo, hay una preferencia por los signos de Movimiento (1, 2, 13) y Serpiente (2, 3), aparte de otros cuatro xiàa específicos: 1-Águila, 4-Jaguar, 8-Hierba y 12-Conejo. Mientras Co-

nejo y Hierba son claramente positivos, la combinación específica con el prefijo ordinal 12 y 8, respectivamente, los convierten en negativo. Esta observación complica el análisis, porque el valor mántico de un xiàa no es necesariamente una simple suma de los valores del signo y de la posición del prefijo ordinal.

Lamentablemente, no existen fuentes zapotecas que nos informen sobre los valores mánticos de los xiàa o sus componentes. Es, por tanto, que se tienen que consultar las del centro de México, pero aun así no hay mucha información sobre xiàa específicos. Varios códigos mánticos contienen tablas de la veintena con los númenes de los signos y otras con los patrones de los numerales, pero siempre dejan mucho espacio para la interpretación dada la naturaleza ambivalente de los dioses. Asimismo, las fuentes escritas sobre la adivinación y la religión mesoamericana proporcionan datos valiosos, pero a menudo son también enigmáticos. La fuente más informativa sobre el valor adivinatorio de los xiàa del tonalpohualli es el cuarto libro del Códice Florentino de Sahagún. Una comparación de los xiàa positivos y negativos zapotecas y náhuatl aclara que no corresponden significativamente, lo que no nos debe extrañar sabiendo que estos valores probablemente variaban de región en región e incluso de especialista en especialista.

²¹² Solamente en un libro, cuatro posiciones son consideradas positivas: 1-Serpiente, 8-Lluvia, 11-Movimiento y 12-Casa.

<i>Tzahui y yelagoti</i>							
2							niga tzahui 2-Viento
8	ni tzahui 8-Conejo					nij tzahui	
11	ni tzahui 11-Mono						
24							yegobee 11-Lagartija
28	ni tzahui 2-Conejo	q[ui]yonani tzahui	ni tzahite		nij tzahui	guiyona ni tzahui	ni tzahui
30			ni tz[a]hiite 4-Perro			tzahuite	
37			nica tzahi 11-Movimiento			nijca tzahui	
43							ni naniti 4-Casa
48	ni tizahui 9-Conejo				nij tzahui		ni tzahui
50		nij tzahui 11-Perro					
54	ni tzahui 2-Jaguar	quiropa ni tzahui	ni tzahi		nij zahui	ni tzahui	catzahui [53]
61			ni colag titza 9-Lagarto		ni golag titza	nij colag titza	ni calag titza
63			sa titza tzahi 11-Casa			sa titza - tzahui	ni zaa titza

<i>Tzahui y yelagoti</i>							
68		ni tzahui <i>3-Conejo</i>	ni colaba cona betao <i>3-Conejo</i>	ni tzahui		nij colaba gona b[e]t[a]o	ni golaba gona b[e]to
72					ni zahui <i>7-Hierba</i>		
73	nij quinalao heto gaca <i>8-Caña</i>		ni q[ui]nalo eto caca		ni quinalao yeto goca	nij q[ui]nalao eto gaca	ni guinalao eto caga
82	tza chinua <i>4-Viento</i>		ni tzahi		tza chinoa	tza chinohua	tza chinoa
88			ni yeto tzahi <i>10-Conejo</i>		tzahui	nij eto tzahui	ni tzahui
91							ni naniti <i>13-Mono</i>
99							ni tzahui <i>8-Lluvia</i>
103		tzahuinij <i>12-Casa</i>					
105		tzahuinij [106] <i>2-Muerte</i>		nijtza <i>1-Serpiente</i>		ni tzahui	
108							ni tzahui <i>4-Conejo</i>
112	nij yelagoti <i>8-Hierba</i>	nij yelagoti	ni yelagoti		ni yela goti	nij yelagoti	ni yelagoti
116			ni yelagosag <i>12-Žopilote</i>				
117	nij yelagoti <i>13-Movimiento</i>	nij yelagoti	ni yelacoti cibehi yeba	ni yelagotij	ni yelagoti	ni yelagoti	ni yelacoti

<i>Tzahui y yelagoti</i>							
121							ni za titza 4-Lagarto
128	nij tzahui 11-Conejo	nij tzahui	ni tzahi		ni tzahuij	nij tzahui	
132	ni tzahui 2-Hierba	tzahuinij	ni tzahite		ni tzahui	ni tzaquite	ni yelacona
134			ni yelagoti 4-Jaguar			ni yelagoti	catzahui
145	ni yelagoti 2-Serpiente	nij yelagoti	ni yelagoti		ni yelagoti	ni yelagoti	
152	ni tzahui 9-Hierba	nij tzahui	lagoso bita		ni tzahui	lagoso bidao	ni yelagozag yelagona
157	ni yelagoti 1-Movimiento	nij yelagoti	ni yelagoti		ni yelagoti	ni yelagoti	ni yelacoti
158			guiropa ni tzahi 2-Pedernal			quiropani tzahui	
168	nij yelagoti 12-Conejo	nij yelagoti [169]	ni yelagoti			ni yelagoti	ni yegoti
171			ni tzahi 2-Mono			ni tzahee	
172		nij tzahui 3-Hierba	ni tzahi				ni yelacona
184	ni tzahui 2-Lagartija	nij tzahui [183] 1-Casa			ni tzahui		
185			ni yelagoti 3-Serpiente			ni yelagoti	ni yelacoti
190			ni tzahi 8-Perro			nij tzahui	ni tzahui

Tzahui y yelagoti												
197	ni yelagoti 2-Movimiento		ni yelacoti					nij yelagoti		ni yelacoti		
209			ni tzahi 1-Agua	quiropa ni tzahui				ni tzahui		ni tzahui		
210	tzahui [211] 3-Mono	quiropa nij tzahui 2-Perro	nitzahite					tzahuite		ni tzahui [211]		
229	quiona nij tzahuij 8-Agua	nij tzahui [230] 9-Perro	guiyo ni tzahi [228] 7-Conejo	nij tza [230]		guiona ni tzahui		quiyona ni tzahuite		yona [ni tzahui, 230]		
235	ni yelagoti 1-Aguila	nij yelagoti	ni lacoti	ni yelagoti				ni yelagoti		ni yecoti		
252	ni tzahui 5-Hierba	tzahuinij	ni tz[a]hi					nij tzahui		ni tzahui		
	Libro 17	Libro 20	Libro 19	Libro 21		Libro 23		Libros 24-26		Libro 31		
nitzahui	8							nij tzahui	8	nigatzahui	2	
nitzahui	11									yegobee	24	
nitzahui	28	q[ui]yonani tzahui	28	nitzahite	28		nij tzahui	28	guiyona nitzahui	28	nitzahui	28
				nitz hiite	30				tzahuite	30	ninaniti	43
									nijca tzahui	37		
nitizahui	48	nijtzahui	50				nij tzahui	48			nitzahui	48
nitzahui	54	quiropa nitzahui	54	nitzahi	54		nij zahui	54	nitzahui	54	catzahui	53
				nicolag titza	61		ni golag titza	61	nij colagtitza	61	nicalagtitza	61

				sa titza tzahi	63					satitza - tzahui	63	nizaatitza	63
		nitzahui	68	nicolaba cona betao	68	ni tzahui	68			nij colaba gona b[e]t[a]o	68	ni golaba go na b[e]to	68
								ni zahui	72				
nijquinalao hetogaca	73			ni q[ui]nalo eto caca	73			niquina lao yetogaca	73	nij q[ui]nalao etogaca	73	niguinalao etocaga	73
tzachinua	82			nitzahi	82			tzachinoa	82	tzachinohua	82	tzachinoa	82
				ni yeto tzahi	88			tzahui	88	nij eto tzahui	88	nitzahui	88
												ninaniti	91
												nitzahui	99
		tzahuinij	103										
		tzahuinij	106			nijtza	105					nitzahui	105
												nitzahui	108
nijyelagoti	112	nijyelagoti	112	ni yela goti	112			ni yela goti	112	nij yelagoti	112	niyelagoti	112
				ni yelago sag	116								
nijyelagoti	117	nijyelagoti	117	ni yelagoti cibehi yeba	117	niye lagotij	117	niye lagoti	117	ni yelagoti	117	niyelacoti	117
nijtzahui	128	nij tzahui	128	nitzahi	128			nitzahuij	128	nij tzahui	128	nizatitza	121
nitzahui	132	tzahuinij	132	nitzahite	132			nitzahui	132	ni tzahuite	132	niyelacona	132
				niye lagoti	134					ni yelagoti	134	catzahui	134
niyelagoti	145	nijyelagoti	145	niye logoti	145			niye lagoti	145	ni yelagoti	145		

nitzahui	152	nijtzahui	152	lagosobita	152			ni tzahui	152	lagosobidao	152	niyelagozag yelagona	152
niyelagoti	157	nijyelagoti	157	niye lagoti	157			niyelagoti	157	ni yelagoti	157	niyelacoti	157
				guiropa nitzahi	159					quiropani tzahui	158		
nijyelagoti	168	nijyelagoti	169	niye lagoti	168					ni yelagoti	168	niyegoti	168
				nitzahi	171					nitzahii	171		
		nijtzahui	172	nitzahi	172							niyelacona	172
nitzahui	184	nijtzahui	183					nitzahui	184				
				niye lagoti	185					ni yelagoti	185	niyelacoti	185
				nitzahi	190					nij tzahui	190	nitzahui	190
niyelagoti	197			niye lacoti	197					nij yelagoti	197	niyelacoti	197
				nitzahi	209	quiropa nitzahui	209			ni tzahui	209	nitzahui	209
tzahui	211	quiropa nijtzahui	210	nitzahite	210					tzahuite	210	nitzahui	211
nixozi xinani	214			nixozi xinani	215			xoci xinani	214	ni xoci xinani	215		
quiona nij tzahuij	229	nijtzahui	230	guiyo nitzahi	228	nijza	230	guiona nitzahui	229	quiyona nitzahuite	229	yona [nitzahui, 230]	229
niyelagoti	235	nijyelagoti	235	nilacoti	235	niye lagoti	235			ni yelagoti	235	niyecoti	235
nitzahui	252	tzahuinij	252	nitzhi	252							nitzahui	252
Libro 17		Libro 20		Libro 19		Libro 21		Libro 23		Libros 24-26		Libro 31	

Tabla 7.6 Demarcación de tzahui y yelagoti

La cuenta de 365 xiàa

Mientras el sistema mántico se basa principalmente en la cuenta de 260, es obvio que la de 365, también tenía su influencia sobre la suerte. Es, por tanto, que 47 libros contienen un registro de los portadores del año, organizados en 4 listas de 13 años, lo que produce un ciclo de 52 años que representa el “siglo” mesoamericano:

yagxoo	yaghee	yagchina	yagcuia
yolaa/ yolala	yochina	yolobia	yoxoo
gueochina	yolobia	yoloxoo	gueolaa
lobia	laxoo	laa/ calaa	lachina
yooxoo	yolaa	yoochina	yolobia
cualaa	cuachina	cualobia	cuaxoo
bilachina	bilobia	bilaxoo	bilaa
nalobia	xoo	laa	lachina
yoloxoo	yolaa	yoochina	yolobia
bilaa/ laha	bilachina	bilobia	bilaxoo/ laxoo
lachina	lobia/ nalobia	laxoo	laa
nobia	benexoo	binee	benechina
yecexoo	quecee/ yecee	quecechina	quezobia

Tabla 7.7 El “siglo” zapoteco

Es importante observar que todos estos libros dan el nombre de *biyee* a esta cuenta de 365, mientras que en los documentos administrativos coloniales siempre refieren al año como *yza*. Sin embargo, Córdova (CV 30v) incluye a ambos: *yza* y *piyè*, para la entrada de “año” que sugiere

que en el contexto adivinatorio el periodo de 365 xiàa se llamaba *piyé* y en el contexto administrativo y en el de la vida cotidiana se refería a *yza*.

Los portadores son los que se conocen del sistema calendárico zapoteco: Xoo (movimiento), Ij²¹³ (viento), China (venado) y Pija (hierba), pero es interesante que los cólanij organizaron los piyé de 365 xiàa en grupos de 13. Esas “columnas” de 13 piyé se nombraban *yaga* o árbol, tronco:

nij betapa yaga biyee (Libro 24)

nij be+ tapa yaga biyee

REL CMP+ 4 árbol biye

*Aquí están los cuatro troncos del biyé.*²¹⁴

ni betapa yaga biye q[ue] xotao xozì reo probansa biye (Libro 19)

ni be+ tapa yaga biye que xotao- xozì= reo probansa biye

REL CMP+ 4 árbol biye REL abuelo- padre= 1pl probanza viejo

Aquí están los cuatro troncos del piyé de nuestros antepasados;

es la vieja probanza.

ni yçollao guibaba guitaa yaga biyee guitapa goçio [Libro 85a]

ni y+ çollao gui+ baba guitaa yaga biyee gui+ tapa goçio

REL PL+ POT/comenzar POT+ ser.contado todo árbol piye POT+4 cocijo

Aquí se comienza a contar todos los troncos del piyé, los cuatro Cocijo.

²¹³ Recuerda que la partícula de conexión *-la* convierte el signo *ij* en *laa*.

²¹⁴ Tavárez (2010: 76) traduce esta frase como “Here are the four time counts”; claramente no considera el sustantivo *yaga*.

Por razones matemáticas hay, entonces, un tronco o árbol de Movimiento, uno de Viento, otro de Venado y, finalmente, otro de Hierba. A cualquier mesoamericanista esos árboles recuerdan a los de las cuatro direcciones cardinales, como fueron representados en la famosa primera página del Códice Fejérváry-Mayer (figura 7.20) o en las más complicadas páginas 49-53 (abajo) del Códice Borgia (figura 7.21). Sin embargo, hay una gran diferencia entre los árboles de esas páginas y los de los libros mánticos zapotecos. Mientras que los árboles zapotecos están asociados a los periodos de 13 ciclos de 365 xiàa, los del Grupo Borgia refieren a ciertas divisiones en la cuenta de 260 periodos. Esto quiere decir que el contexto de ambos grupos de árboles es totalmente distinto y, por tanto, no se puede equipararlos sin más evidencia argumental.²¹⁵

En 19 de los libros que contienen referencias al piyé de 365 xiàa, también se encuentran anotaciones que indican lo que parecen ser verbos de movimiento asociados a ciertos xiàa. Éstas siempre antece-

²¹⁵ Otro argumento podría ser que los 4 árboles zapotecos son como los que sostienen el cielo (López Austin, 1994: 19-21). Sin embargo, no hay ninguna evidencia de la existencia de tales árboles. Las fuentes citadas para sostener la idea de 4 árboles que apoyan el cielo son la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el *Chilam Balam de Chumayel* (2006) y la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa (Tozzer, 1941). En la primera fuente hay cuatro hombres y solamente dos árboles (*Historia de los mexicanos*, 2002: 34-37), en la segunda se levantaron 4 árboles en las cuatro direcciones, pero no hay indicación de que soporten el cielo, y en la tercera de Landa refiere a 4 Bacabs que mantienen el cielo (Tozzer, 1941: 135-136). En los Códices Borgia (49-53, arriba) y Vaticano B (19-23, arriba) se representan cuatro dioses cargando el cielo.

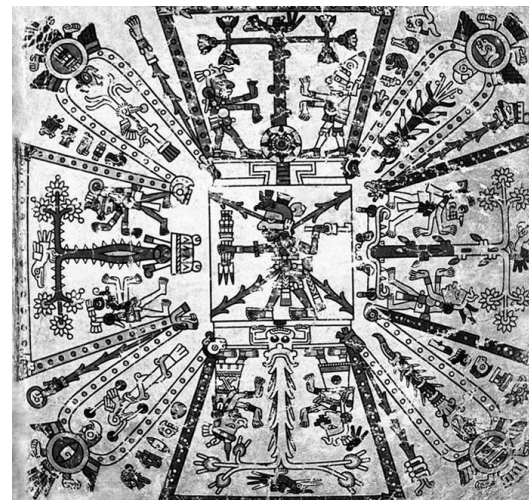


Figura 7.20 Los árboles en el Códice Fejérváry-Mayer (1)

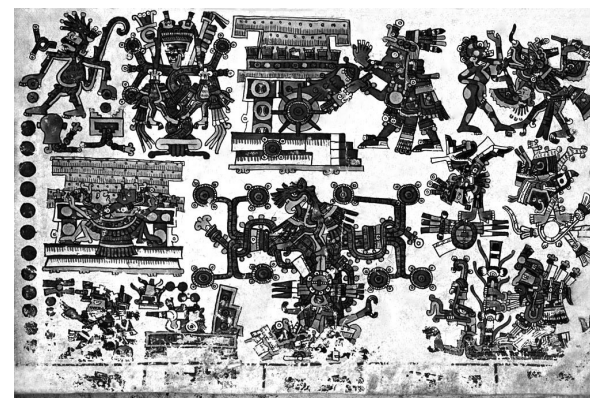


Figura 7.21 Los árboles en el Códice Borgia (49)

den los árboles. Aunque se observa variación, la secuencia más común es la siguiente:

1er tronco	2o tronco	3er tronco	4to tronco
yetaa bilaa yela yoholaba llea yolobia o yohochina	yelaa yolaa llea yochina yeta bilopa	yela yoolaa llea yolaa yeta bilala	yela yochina yeta bilaba o bilala

Tabla 7.8 Anotaciones asociadas a los troncos

Si, efectivamente, la primera parte de las glosas son verbos, trataría entonces de su forma potencial: *y-* o *ø*. Las raíces son un poco más difíciles, pero *etaa* parece ser “venir” o *idə* (B145), cuya forma potencial es *yidə*. La segunda raíz, *ela*, posiblemente es “llegar al lugar de origen del hablante” o *ela'*, cuya forma potencial es efectivamente *yela'* (B118). Finalmente, *llea* sería la forma potencial (*la'*) de “llegar al lugar que no es el origen del hablante” o *la'* (B149). Si este análisis es correcto, no se entiende el movimiento ni la secuencia que marcan las distancias entre los xiàa. Se supone que está dentro del piyé de 365 xiàa, pero ni si quiera esto es seguro. Aunque existen problemas con identificar específicamente algunos xiàa, las variantes tampoco dan luz a una identificación del logaritmo de la secuencia:

1er tronco	2o tronco	3er tronco	4to tronco
7/10-Viento/Caña [202/62/163/153] ²¹⁶	2/5/9-Viento [2, 122, 22], 5/9-Caña [213, 113], 5-Flor [200]	2/5/9-Viento [2, 122, 22], 5/9-Caña [213, 113], 5-Flor [200]	2/5/9-Venado [67, 187, 87]
2/3/5/9-Conejo [28/68/148/48]	2/5/9-Venado [67, 187, 87]	2/5/9-Viento [2, 122, 22], 5/9-Caña [213, 113], 5-Flor [200]	10-Conejo [88] o 7/10-Casa [163, 23], 7/10-Zopilote [176, 36]
2/3/5/9-Caña [132, 172, 252, 152] o 2/5/9-Venado [67, 187, 87]	7/10-Pedernal [228, 88]	7/10-Casa [163, 23], 7/10-Zopilote [176, 36]	

Tabla 7.9 Xiàa relacionados con los troncos

Mientras que no se puede identificar el logaritmo de la secuencia, hay un segundo grupo de anotaciones que se entiende mejor. En sólo 3 libros (47, 49, 55) los cólanij han apuntado información que se parece mucho a las anotaciones anteriores; en este caso no hay ningún problema con la identificación de la secuencia.

²¹⁶ Estos números indican la posición en la cuenta de 260.

Libro 47, 1er tronco	2o tronco	3er tronco	4to tronco
yeladao yahlab [VIII-5]	yeladao yahlaha [XIII-5]	yeladao yolopa [XVIII-5]	yeladao yaalaalla [III-5]
yeladao cualagniza [IX-6]	yeladao cualaachii [XIV-6]	yeladao cualapag [XIX-6]	yeladao cualachii [IV-6]
yeladao biladelah [X-7]	yeladao bilina [XV-7]	yeladao billaaloo [XX-7]	yeladao bilazehe [V-7]
yeladao nalao [XI-8]	yeladao nalao [XVI-8]	yeladao chila [I-8]	yeladao yalana [VI-8]
leh yohlobia [XII-9]	leha yahlaxoh [XVII-9]	leha yahlaa [II-9]	leha yochiina [VII-9]
yeta bilaa [XIII-10]	yeta bilopah [XVIII-10]	[yeta bilala] [III-10]	yeta bilaba [VIII-10]
yeta lachii [XIV-11]	yeta lapag [XIX-11]	yeta lachii [IV-11]	yeta lagniza [IX-11]
yeta benonhuina [XV-12]	yeta benelao [XX-12]	yeta benezehe [V-12]	yeta benetelah [X-12]
yeta ychiino yezelao [XVI-13]	yeta ichiino yechila [I-13]	ychiino yecezehe [VI-13]	yeta yezellao [XI-13]

Tabla 7.10 Los 9 xiàa antes del inicio del tronco

Inmediatamente quedan claras las similitudes con las listas anteriores. Se trata de los mismos verbos, seguidos por un xiàa de la cuenta de 260. En este caso a la raíz *-ela* se le ha añadido *-dao* que expresa que algo es grande o sagrado, pero también puede indicar que se hace algo

con admiración.²¹⁷ Otro elemento nuevo es *ychiino*, con el enigmático prefijo *y-* seguido por el número “13,” que tiene sentido por estar relacionado con el xiàa decimotercero.

Las cuatro listas indican cuatro periodos de nueve días, divididos en periodos más pequeños de cinco y cuatro xiàa, respectivamente. Todos terminan en el xiàa que precede el primer xiàa del tronco siguiente.²¹⁸ Quiero decir, la primera lista termina con 13-Zopilote que es el xiàa anterior a 1-Movimiento, el xiàa que inicia el año del primer tronco. Asimismo, la segunda lista termina con 13-Lagarto, que precede el xiàa 1-Viento, que es el portador que encabeza el segundo tronco. Esta lógica explica por qué estas listas fueron escritas arriba de los troncos, ya que representan periodos anteriores al inicio de la nueva cuenta de 356 xiàa.

En cuanto a la función de los periodos de 9 xiàa se puede referir a los testimonios que acompañan los libros mánticos, que describen varios rituales relacionados con el nuevo año. Obviamente, en este caso se trata del nuevo año cristiano que inicia el primer día de enero, pero los rituales relacionados claramente tienen su origen en los que se hicieron para el inicio del piyé zapoteco:

[...] solo la costumbre de hazer sacrificios de comun tres beses al año, la una al tiempo de tomar las varas los offizia[le]s de repu[bli]ca nuebam[en]te electos p[o]r el Mes de Henero, la otra al tiempo de sembrar

²¹⁷ Ejemplos son: *t+òna-tào⇒ya* o “oir algo con admiración” (CV 288v) o *ti+nñaa-tào⇒ya* o “Admirarse como en éxtasis” (CV 10r).

²¹⁸ Sebastián van Doesburg, comunicación personal, 21 de noviembre de 2015.

p[o]r fin de febrero y la otra al tiempo de sasonar y hazer la fiesta titular p[o]r el Mes de Agosto, que de bienes de la comu[nida]d, se costean, comprando en cada ocasion tres o quatro guaxolotes los quales, en la casa del nuevo gov[ernad]or, deguellan y ofrezan a el serro de Sempualtepe-q[ue] a q[ue]n han tenido ellos y sus antepasados p[o]r Dios y en donde hasta el tiempo de las diligencias hechas p[o]r d[ic]ho fr[ay] Mig[ue]l se iban a ofrezar q[uan]do avia enferm[eda]d no llobia o abia otra alguna ness[ecida]d que el mismo que ha salido electo gov[ernad]or en cada año deguella d[ic]hos gallos diziendo unas palabras de veneracion en obsequio de d[ic]ho serro a q[ue]n tambien expressam[en]te ofresen d[ic]ho sacrificio: Y que la sangre de d[ic]hos gallos degollados la recogen en un plato o tiesto, y la hechan en la lumbrer p[o]r no verterla en otra p[ar]te y que cosidos y sasonados a su usanza los comen todos los del pueblo con unos tamales de frijol; Y que antes de hazer el sacrificio aiunan de dia de tal suerte que solam[en]te hazen una comida y de noche se abstienen de sus mugeres en los sacrificios de las baras nueve dias, en los de las siembras tres, y en los de el tiempo de la sason de sus milpas seis; Y q[ue] despues de todo lo dicho ban a ensender candelas en la Yg[lesi]a y queman copale: y que para hazer lo d[ic]ho señalan los dias los que son m[aest]ros que los sacrificios del comun p[ar]a las siembras y los q[ue] se hazen al tiempo de sasonar se hazen en casa del Alcalde y todos los natura[le]s obserban lo dicho; q[ue] han creido que de hazer lo dicho les han de venir los buenos susessos y que el d[ic]ho serro es capaz de hazerles bien y mal: (AGI México 882, ff. 815r-v).

Esta cita describe perfectamente bien un ritual que se hizo antes, cuando las autoridades tomaron posesión en el cabildo. Hay otros ejemplos en que el periodo de abstención y rituales duraba 7 días,

pero posiblemente esa diferencia con los 9 xiàa registrados en los libros zapotecos fue causada por la introducción de la semana europea. Sin embargo, lo que no cambió fue la naturaleza pública de este periodo. Como se ha dicho anteriormente, la cuenta de 365 xiàa tenía una función pública, mientras que la cuenta de 260 era más bien para el uso personal o privado. El testimonio citado habla sobre una ceremonia en que toda la comunidad participaba, lo que confirma ese uso público.

En diez libros se relacionan los troncos con los puntos cardinales y el centro.²¹⁹ Que realmente trata de troncos está evidenciado por la introducción de las anotaciones del libro 82, que dice: *niti betapa yaga biye* o “estos cuatro árboles del biye.” Después siguen 4 breves frases que comienzan con el nombre del primer piyé que encabeza el respectivo tronco: yagxoo (1-Movimiento), yagguee (1-Viento), yagchina (1-Venado) y yagcuia (1-Hierba). A estos sigue el verbo auxiliar ir en su forma perfectiva, *y+ag* o *y+eag* (*chej*, B117), y la forma estativa del verbo estar, *çoo* o *tzoo* (*chzo*, B228). Las frases terminan con los terminos para las direcciones:²²⁰

²¹⁹ Libros 18, 42, 47, 49, 82, 88, 89, 90, 95, 97. No todos los libros contienen anotaciones extensas. Así, el libro 88 solamente muestra una anotación en el primer tronco. Véase Tavárez (2008: 43-45) para una breve explicación de estos periodos.

²²⁰ Hay muy poca variación en este esquema. Sólo el libro 82 muestra otro patrón, pues parece utilizar la forma transitiva de la raíz *çoo* (*chzo*, B228) pero sin proporcionar el sujeto. La diferencia entre las formas transitivas y intransitivas se expresa en sus aspectos. Además, la primera parte de las direcciones, *zo-*, lo escribe como *co-*.

biyee yagxoo yagçoo zoçila

biyee yag-xoo y+ ag- çoo zo- çila

piye 1- movimiento PRF+ ir- EST/estar región- principiado.ser

El piyé 1-Movimiento va a estar en el este.

biyee yagguee bitaçoo rohua yeag yetzelao

biyee yag-guee b+ ita- çoo rohua y+ eag yetzelao

piye 1- viento CMP+ venir- EST/estar boca POT+ ir mundo

El piyé 1-Viento viene a estar donde va al mundo.

biyee yagchina yagçoozotzee

biyee yag- china y+ ag- çoo zo- tzee

piye 1- venado PRF+ ir- EST/estar región- anochecido.ser

El piyé 1-Venado va a estar en el oeste.

biyee yagcuia yagçoo zothola cahui leo

biyee yag- cuia y+ ag- çoo zo- thola cahuileo

piye 1- hierba PRF+ ir- EST/estar región-escurecido.ser escurecido.ser

El piyé 1-Hierba va a estar en el norte y el sur.

Si se comparan las anotaciones se puede concluir que el primer tronco, el de Movimiento, está asociado al este, mientras el cuarto, el de Hierba, se relaciona con ambos el norte y el sur. Los troncos de Viento y Venado alternan entre el centro (el mundo) y el oeste.

Estas relaciones entre los puntos cardinales y los portadores del año son relativamente difíciles de evaluar, ya que existe poco material para compararlas. El glosista del Códice Tudela (77v-78r, 97r, 104r, 111r, 118r) indica que cada año estaba asociado a un árbol y los árboles, a su vez, tenían una relación con las direcciones. Así, Caña está relacionado con el oriente, Pedernal con el norte, Casa con el Poniente y Conejo con el sur. Los portadores del año en el Códice Borgia (49-52, arriba) tienen la misma relación. Sin embargo, uno se puede preguntar si por las asociaciones expresadas en esas fuentes, el portador Xoo o Movimiento, que tiene una asociación con el oriente, es equiparable al portador Caña, que tiene la misma. Por los pocos datos a nuestra disposición, por ahora parece mejor no hacerlo.

Finalmente, en 3 libros (24, 31, 32), terminando los troncos, se escribió un texto:

nij betapa yaga biyee betza chinohua lani

nij be+ tapa yaga biyee be+ tza chino- hua- lani

REL CMP+ 4 arbol biye CMP+ tener 13- ADJ- periodo

Aquí estan los cuatro troncos del piyé que tienen treceñas.

probansa que xози xo dao reho nero cati co (cua) coyepi

probansa que xози- xodao reho nero cati co+ cua co+ yepi

probanza POS padre- abuelo 1pl primero cuando CMP+ ser CMP+ subir²²¹

la probanza de nuestros antepasados. Primero fue cuando subió.

²²¹ *Chep*, B122.

gobitza cogeleo gotaniçadao [Libro 24]
gobitza co+ ge leo go+ ta niça- dao
sol CMP+ fundarse²²² tierra CMP+ poner²²³ agua- grande
el sol, se fundó la tierra, se puso el agua grande.

En este texto se relaciona el ciclo de 52 cuentas de 365 xiàa, o sea el *xiuhmolpilli* en náhuatl, el siglo mesoamericano, con el inicio del tiempo. Generalmente, en los documentos pictóricos, el inicio del *xiuhmolpilli* está representado por la ceremonia del Fuego Nuevo. Cronológicamente, y según las fuentes tenochcas, se apagaban todos los fuegos en el señorío a finales de 52 cuentas de 365 y, al salir el sol el siguiente día, se hacía un fuego que representaba la primera salida del sol. En las fuentes oaxaqueñas no existe ninguna representación de esta ceremonia como inicio de este ciclo cronológico, sino que es utilizada para indicar un nuevo tiempo simbólico. Es decir, en Oaxaca un Fuego Nuevo representaba el inicio del mundo o el inicio de un linaje de gobernantes. Entonces, la íntima relación entre los 4 troncos

²²² *Chxe*, compl. *guxe*, B201. Esta ocurrencia de <g> para el fricativo sonoro /3/ es un clásico de la filología hispana (Martinet, 1955). Lo que es fascinante en este caso es su apariencia tardía, a finales del siglo XVII, mientras su uso en el castellano y lenguas indígenas generalmente terminó a finales del siglo XVI. Sería un ejemplo de una fosilización en los documentos zapotecos de la Sierra Norte. No solamente lo encontramos en este libro 24, sino también en los libros 31 y 32 en un contexto casi idéntico. Otro ejemplo del mismo uso de <g> en el siglo XVII se encuentra en el título de San Bartolomé Lachixova (AGN, Tierras 812, Exp. 2, ff. 28r-30r) que contiene *riquixoghe* para “declarar” o *chyixjue*.

²²³ Poner cosas anchas o llanas o largas, *tàaya*, *còtaya* (CV 319v).

y el inicio del mundo continuaba desde tiempos prehispánicos hasta el siglo XVIII cuando los cólanij la registraban en los libros mánticos.²²⁴

Otros dos libros (31, 32) elaboran aún más el texto, pero también proporcionan un cambio radical.²²⁵

nigaa betapa yaga biye betzea chinohua lani gue
nigaa be+ tapa yaga biye be+ tzea chino-hua- lani gue
aquí CMP+ 4 árbol biye CMP+ tener²²⁶ 13- ADȝ- periodo POS
Aquí están los cuatro troncos del biyé que tienen treceñas de

xotao xocireho probaza biexo gati goca goxoguiga
xotao- xoci= reho probaza biexo gati go+ ca go+ xogui- ga
abuelo- padre=ıpl probanza viejo cuando CMP+ ser CMP+ destruir²²⁷-EMF
nuestros antepasados; la vieja probanza. Fue cuando se destruyó

biye cota nizatao cana coca goge²²⁸
biye co+ ta niza- tao cana co+ ca go+ ge
biye CMP+ poner agua- grande en.aquel.entonces CMP+ ser CMP+ fundarse
el biyé. Se puso el agua grande. Fue cuando se fundó,

²²⁴ En el Códice Borbónico 21-22 el *xiuhmolpilli* también está relacionado con el inicio del tiempo a través de la representación de los inventores del tonalpoualli, Cipactonal y Oxomoco, con los primeros dos troncos y de los fundadores y destructores de los soles mesoamericanos, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, con el tercer y cuarto tronco.

²²⁵ Para una traducción alternativa, véase Farriss (2014: 163-164) y Tavárez (2008: 43, 44).

²²⁶ B204, *chža³*, tener.

²²⁷ CV 135v, Destruy y ermando, *tizòhuia*, *coxo*.

²²⁸ El escribano del libro 32 anotó *coque* aquí, que parece ser un error.

gocila yetzelao xotiola xocahui

go+ cila yetze- laoo xo- tiola xo- cahui

CMP+ comenzar pueblo- tierra región- oscurecido.ser región-oscurecido.ser
 amaneció²²⁹ el mundo, en el norte, el sur.

xozila xotze gati goca goyepi

xo- zila xo- tze gati go+ ca go+ yepi

región- amanecer región- anochecer cuando CMP+ ser CMP+ subir
 el oriente y el poniente. Fue cuando subió

gobitza goge yetzelao (Libro 31)

gobitza go+ ge yetze- laoo

sol CMP+ fundarse pueblo- tierra

el sol, se fundó el mundo

La introducción es idéntica a la del texto previo, mientras que la parte sobre el inicio de mundo es muchísimo más elaborada y similar a los textos alfabéticos como reflejos de la rica tradición oral. La gran diferencia está en “Fue cuando se destruyó el piyé.” Esta frase cambia dramáticamente el significado de todo el texto, porque parece indicar

²²⁹ La traducción está basada en el verbo *ti+cilla=ya* o “principiadas.ser.assi [dar principio a todas las cosas]” (CV 328r). Que es la raíz de *tecilla* o la mañana (CV 257v) y *gocilla* para el oeste, como lugar donde comienza el día (CV 243v).

que había un fin del piyé, de la probanza de los antepasados.²³⁰ Y que después de ese fin, se inició el mundo. Si esta interpretación es correcta, entonces parece que el autor se refiere a la refundación del mundo después de la llegada de los españoles. O sea, se trata de la fundación del mundo cristiano en Mesoamérica, pero en términos de la fundación del mundo prehispánico.

La fundación del mundo cristiano es un tema muy común en los llamados “Títulos Primordiales” que fueron producidos en el mismo tiempo que los libros mánticos (Oudijk y Romero Frizzi, 2003). Después de casi 200 años de intercambio cultural es normal encontrar elementos cristianos en expresiones culturales indígenas. Más aún, es muy probable que los mismos autores de los libros mánticos y los títulos no consideraran ajenos a su propia cultura muchos de los aspectos cristianos que nosotros, como historiadores, estimamos “influencias europeas.” El análisis del legajo México 882 demuestra que la oposición entre lo indígena y lo español o europeo no era tan radical, sino que se mezclaba fluidamente. Para muchas de las peticiones se rogaba a una

²³⁰ Todo el significado de esta frase se base en la traducción de la raíz *xogui* como la forma completiva de *zohui* o “destruir.” En sí, la raíz *xohui* o “recibido.ser” (CV 345r) parece más apropiada para este contexto, pero su forma completiva lleva el prefijo *pi-*. Otra posibilidad sería la raíz *zobi*, cuya forma completiva es *coxobi*, relacionada con frotar una cosa sobre otra, como en “afilarse” o “bruñir.” Sin embargo, su significado en el texto es impreciso. También he considerado que podría ser *coxo-quij*, o “humo [de fuego]” (CV 223v) como una posible referencia al Fuego Nuevo, pero otra vez no ofrece una traducción satisfactoria dentro el texto.

divinidad zapoteca o mixe y, a la vez, se quemaba velas en el altar de un santo. Sin duda, la supervivencia de rituales con aspectos no-católicos en la Sierra Norte, también era debido al relativo aislamiento de la misma región. Pero esto no quiere decir que los pueblos no supieran lo que no se podía mostrar a los religiosos o a otros españoles.

*Los apéndices*²³¹

Los libros mánticos no sólo incluyen representaciones de los piyé de 260 y 365 xiàa, sino que en 19 libros también plasman ciertos esquemas y dibujos. Estos últimos forman parte de la segunda fase del ritual mántico. Mientras en la primera fase el cólanij consultaba el piyé para determinar las potenciales fuerzas que regían sobre cierto xiàa o periodo en correspondencia a la solicitud del consultante, en la segunda fase había que determinar cuál remedio tenía que aplicar. Para la determinación existía una serie de acciones desde echar granos de maíz hasta contar frijoles (véase Tedlock, 1982: 132-147). Al parecer, que los apéndices corresponden a esta segunda fase e indican ciertos patrones o esquemas, formados por granos de maíz, para ser contados por el cólanij.

En los libros solamente vemos los esquemas que fueron utilizados por el especialista durante la consulta. Sin embargo, es muy probable que gran parte de la práctica nosea visible, porque los libros no son explicativos. La única manera de reconstruir el uso de los esquemas es a través

²³¹ El uso de este término no quiere sugerir que esta parte de los libros mánticos sea menos importante, simplemente hace referencia a su posición en la parte final de los libros.

de analogías con la práctica adivinatoria actual. Por ejemplo, Barbara Tedlock, en su estudio de la mántica quiché, indica que “la sangre del especialista habla” mientras que está contando.²³² Si algo similar estaba involucrado en el ritual mántico zapoteco del siglo XVII, no podemos recuperar esta parte, pero sí entender el uso de los patrones.

El esquema de las casas

Uno de los esquemas más claros en su estructura es el que corresponde a la división del piyé de 260 xiàa entre los 3 niveles cosmológicos. En la parte analítica de las divisiones de las treceñas, vimos que muchas contenían anotaciones sobre el movimiento del piyé por las casas de la tierra, del cielo y del inframundo. Es precisamente esa división la que se encuentra representada en 5 libros (11, 37 [2x], 94, 97). El ejemplo más claro es el del libro 11 (figura 7.22).²³³

En los 3 niveles el cólanij indicó que se trata de las 3 casas mencionadas y en cada una hay 5 círculos que representan un xiàa cada uno. En el sexto xiàa e sale del nivel cosmológico y durante los siguientes xiàa viaja hasta el próximo nivel. Esta división de las treceñas hemos

²³² Véase también la breve descripción de Fabrega y Silver (1973: 147-156) sobre la sangre en el contexto de la curación.

²³³ Tavárez (2008: 41-45) ha descrito este esquema como “Una de las más detalladas representaciones gráficas del cosmos zapoteco colonial”, una opinión que no comparto como se verá más abajo.

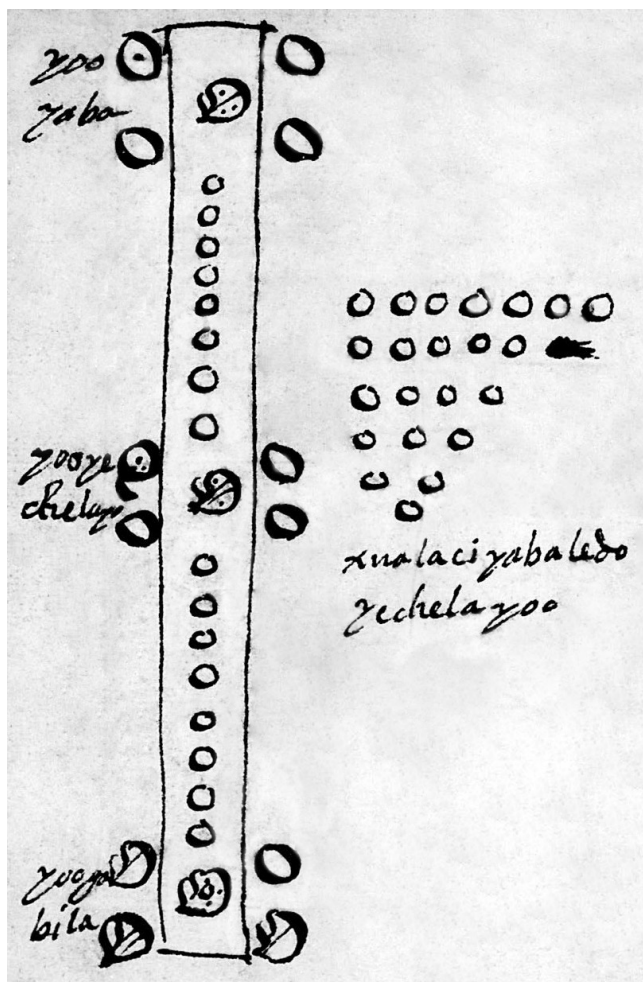


Figura 7.22 Esquema de las casas del cosmos (libro 11)

discutido antes, porque es la de 5 y 8 *xiàa*.²³⁴ Seis de los siete libros contenían esta división, indicando un movimiento entre los 3 niveles cosmológicos. Entonces, estos esquemas son representaciones gráficas, o tablas compuestas (Boone, 2007: 75-78), de lo que estos 7 libros indican de forma alfabética. Los esquemas de los libros 37, 94 y 97 son aún más rudimentarios (figura 7.23).

Mientras que los dos últimos todavía cuentan con las glosas indicando los niveles, el esquema del libro 37 solamente plasma los círculos. Para un especialista esto no era un problema, porque con su conocimiento completaba toda la información faltante.

Los esquemas de los libros 11 y 94 contienen además otra cuenta. En el caso del último se trata de 2 series de 7 puntos que suben y bajan, asociadas a la casa de la tierra y a la del inframundo. Lamentablemente, no hay más información sobre su función. Sin embargo, el esquema del libro 11 contiene una segunda cuenta con un texto abajo: *xua laci yaba ledo yechelaxoo*. La primera palabra ocurre con mucha frecuencia en los apéndices, aunque con algunas variantes (*xoa*, *xohua*, *xohoa*). Hay dos traducciones comunes para esta palabra. La primera es como la forma estativa o potencial del verbo estar o *chxoa* (B205), pero no es muy productiva porque el con-

²³⁴ Tavárez (2008: 43; 2012: 350) se equivocó cuando contó 9 niveles entre las casas del mundo, el cielo y el inframundo, cuando claramente hay 8. Es probable que se dejó influenciar por el modelo del cosmos nahua representado en el Códice Vaticano A, ff. 1v-2r (Anders y Jansen, 1996) y particularmente promovido por Alfredo López Austin (1996: I: 61-68). Sobre el tema del cosmos nahua, véase también Nielsen y Sellner Reunert (2009, 2015), Díaz Álvarez (2015) y Oudijk (en prensa).

texto sugiere una función como sustantivo. La segunda opción es traducir *xua* como maíz o *xoa'* (B359). Esta opción sugiere que los esquemas sean representaciones de patrones formados por granos de maíz que el cólanij ponía sobre una mesa para ser contados. La traducción de *xua* como grano de maíz produce el siguiente resultado:

xua laci yaba ledo yechelayoo

xua laci yaba ledo yechel- layoo

maíz delgado cielo todo pueblo- tierra

Los maíces delgados²³⁵ del cielo y todo el mundo.²³⁶

Parece probable que el texto refiere a todo el esquema y no sólo a la segunda cuenta de 23 círculos. Este “título” del esquema tiene mucho sentido, porque trata precisamente de los dos temas mencionados. Lamentablemente no se sabe para qué tipo de solicitud el cólanij consultaba este esquema.

²³⁵ Es el maíz que sale hacia la punta de las mazorcas (Zaira Hipólito López, comunicación personal).

²³⁶ Tavárez (2011: 198; 2012: 350-352) sugiere una traducción muy diferente: “Los señores del turno del Cielo, terminan en la Tierra”. El significado de esta frase parece oscuro, pero el autor basa su traducción en la idea de que *xua* es lo mismo que *xoana* (señor), *laci* es un cognado del actual *laz* o “turno” (B284) y que *ledo* es una forma de la raíz verbal *edo* (acabarse, B113). Para mí el cognado *xua* y *xoa'* para maíz es menos forzado y, además, existe la práctica de contar maíces en la adivinación mesoamericana. Entonces, *laci* se convierte en un adjetivo *las/ lãce* o “delgado” (B282, CV 116r) y otras cosas hechas pequeñas (El cognado colonial de *laz*, “turno” o “parte” es *laça* o “vez”; CV 424v). Finalmente, aún hoy en día *ledo* quiere decir “todo” (B289, 520).

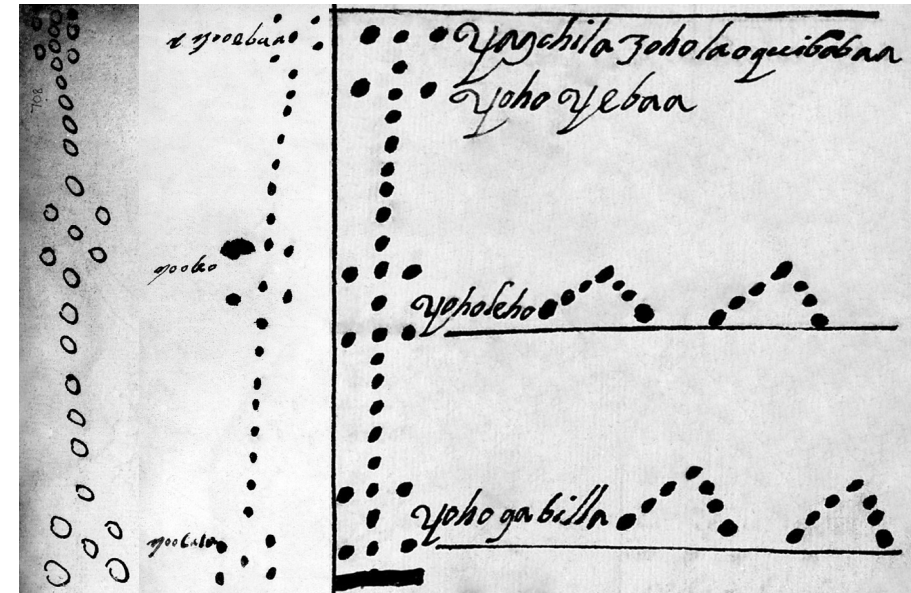


Figura 7.23 Esquemas de las casas de cosmos (libros 37, 94, 97)

David Tavárez (2011: 196-198; 2012: 350-354) interpretó estos patrones de granos de maíz como representaciones del “universo como una estructura de nueve niveles encima de la superficie de la tierra y nueve niveles bajo ella” y, con ello, los libros mánticos serían una representación del “continuum espacio-temporal en el que la estructura del tiempo estaba estrechamente relacionada con el espacio cosmológico”. Sin embargo, a mi manera de ver los libros, no hay nada de tiempo, ni de cosmología. Los *xiàa* de la cuenta de 260 pueden colap-

sar sobre la cuenta de los 365 días y tener los mismos nombres, pero su función no es medir el tiempo, sino indicar el valor adivinatorio de cada xiàa o cadena de xiàa. La determinación de este valor tenía como consecuencia una manifestación en el tiempo y en el espacio en forma de un ritual, llevado a cabo en cierto momento y en cierto lugar. Pero no podemos confundir uno con el otro; uno es la acción mántica y el otro es la respuesta que esta acción tiene en el mundo.

Asimismo, el esquema de las casas no tiene nada que ver con el “espacio cosmológico” más que, en el cosmos zapoteco, se consideraba la existencia de la tierra, el cielo y el inframundo. No hay ninguna razón para suponer que había 9 niveles arriba y abajo de la tierra, porque el esquema es simplemente una representación gráfica de la división de la trecena en 5 y 8 xiàa y sus asociaciones mánticas con los niveles del cosmos y los movimientos entre estos.

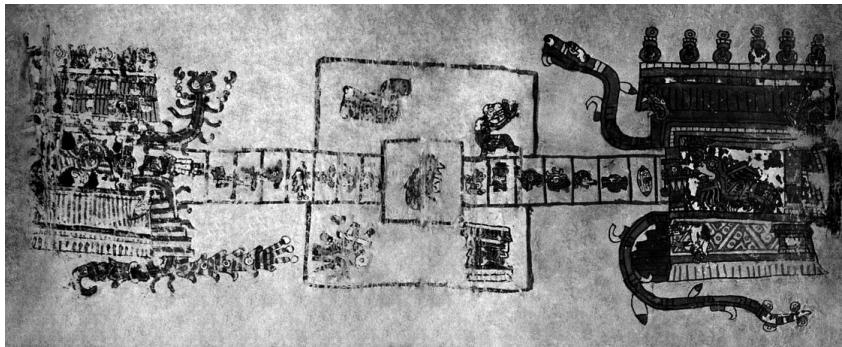


Figura 7.24 Esquema de las casas del cosmos en el Códice Vaticano B (15-16)

En el Códice Vaticano B, láms. 15-16, encontramos una confirmación del esquema en el contexto mántico (figura 7.24). Al lado izquierdo hay un templo de la muerte hecho de huesos, corazones y calaveras, con estrellas de la noche y cuchillos en el techo y un buho adentro. De su escalera sale sangre, mientras un ciempiés envuelve el templo. Todos son símbolos relacionados con el inframundo y la muerte. Al lado derecho hay otro templo, con joyas en el techo, un papagayo adentro y una serpiente con estrellas, cuchillos y uñas envolviéndolo. La riqueza de este segundo templo contrasta fuertemente con el aspecto mortuario del primero. Ahora bien, ambos templos están conectados a través de una serie de signos, cuyo orden se ha entendido solamente de forma parcial (Anders y Jansen, 1993: 199-203). Se comienza a contar con el signo de lagarto en el centro para después ir a la esquina izquierda inferior donde encontramos el signo viento, el siguiente en la serie. De allí continúa en forma de reloj: casa, lagartija y serpiente. Ahora se dirige hacia el templo de la muerte a través de los siguientes 8 signos, comenzando con muerte y terminando con caña, justo en la puerta del templo. Así llegamos a una división de una trecena en 5 y 8 xiàa.²³⁷

El siguiente paso comienza con el glifo de jaguar, enfrente del búho. No puede estar en el centro precisamente por el posicionamiento del pájaro. Después del signo jaguar sigue el del águila que se encuentra en el techo, en la esquina derecha superior del cuarto. Luego, una

²³⁷ Es interesante notar que Anders y Jansen (1993: 203) cometieron el mismo error que Tavárez (2008: 43; 2012: 350) en contar 9 signos entre el cuadro en el centro y el templo de la muerte.

vez más, se sigue en forma de reloj: en la esquina izquierda superior aún se puede distinguir la cabeza de un zopilote, en la esquina inferior izquierda el signo de movimiento y, finalmente, el de pedernal en la última esquina. Entonces, tenemos 5 signos como en el centro del esquema. Para el regreso a ese centro tenemos que ignorar los signos que fueron dibujados como parte de la primera vuelta, e imaginarnos los signos que siguen al de pedernal. Los 8 siguientes son: lluvia, flor, lagarto, viento, casa, lagartija, serpiente y muerte, para completar otra vez una división de la (segunda) trecena en 5 y 8 xiàa.

Terminada la segunda trecena, simplemente continuamos la cuenta de los 5 siguientes xiàa, ignorando los signos dibujados en el códice: venado, conejo, agua, perro y mono. Llegado a este punto, nos dirigimos hacia el templo de riqueza con el siguiente signo, que es hierba. Observamos que, efectivamente, este signo está dibujado como primer signo en la serie de ocho que va hacia el templo: hierba, caña, jaguar, águila, zopilote, movimiento, pedernal y lluvia. Con ello terminamos la tercera trecena. Obviamente, en el templo de la riqueza contamos en la misma forma que en el de la muerte: flor, que está justo arriba del pico del arará, para seguir con lagarto, en la esquina izquierda superior, viento, casa y lagartija, y después el reloj. Así se puede contar por toda la cuenta de 260, yendo del centro al templo de la muerte, regresando al centro, para ir al templo de riqueza. Si ahora tornamos las 2 láminas del códice y las ponemos al lado del esquema de los libros zapotecos, entendemos aún mejor lo que está pasando:

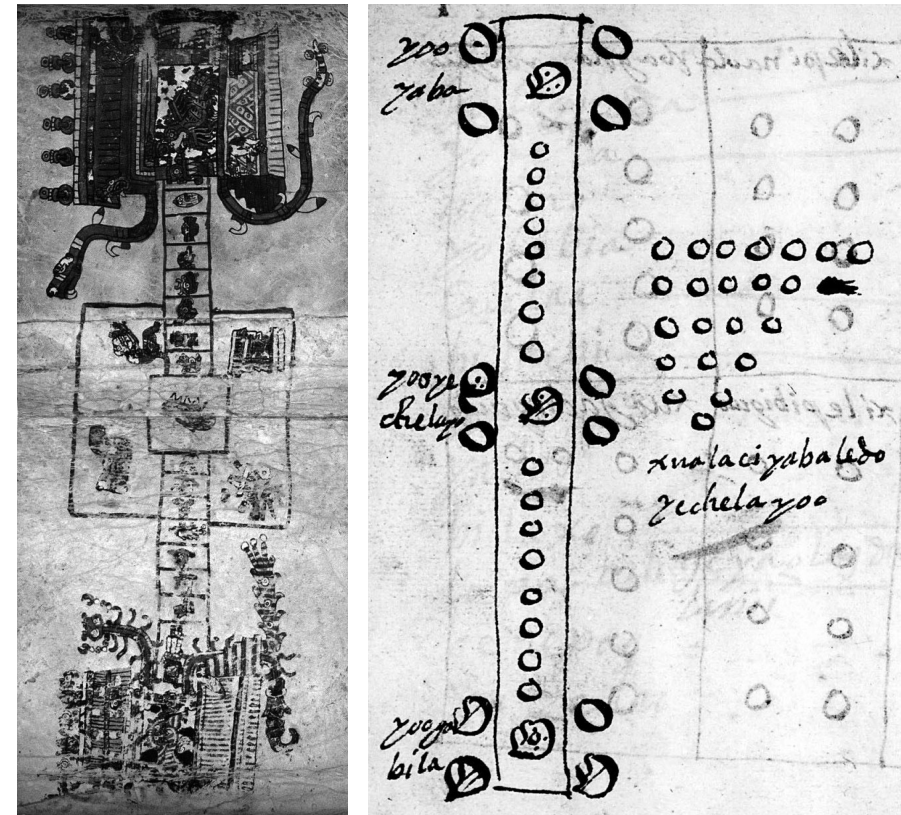


Figura 7.25 Comparación de esquemas del Códice Vaticano B y libro 11

Entonces, *yoo yaba*, la casa del cielo, es el templo de riqueza, mientras *yoo gabila*, la casa del inframundo, es el templo de la muerte. Los cinco signos en el centro representan, por tanto, *yoo yechelayoo*, la casa de la tierra/

mundo. Ambas representaciones son esquemas para contar las trecenas divididas en 5 y 8 xiàa, pasando por el cielo, la tierra y el inframundo.

El esquema de la milpa

Hay otra serie de esquemas que incluye algunos libros que claramente fueron escritos por el mismo cólanij o copiado de uno de estos (libros 5, 6, 62, 66)²³⁸ y una variación al mismo tema (libro 72). Es importante notar que los libros 5 y 6 fueron escritos por el mismo cólanij, mientras el libro 62 es muy similar, pero con ciertas variaciones. Parece muy probable que son documentos que fueron copiados uno del otro o de otro libro desconocido. El libro 66 es más similar en su contenido al libro 62, pero claramente fue hecho por otro escribano.

El esquema ocupa una página y tiene 5 círculos en la parte inferior, separados de los demás por una línea horizontal. Después hay una fila vertical de 7 u 8 círculos, seguido por otra fila horizontal de 5. Finalmente, otra fila vertical de 7 círculos y una fila horizontal de 5. En su alrededor hay 4 grupos de 13 círculos y en la parte inferior, a los dos lados de la figura principal, grupos de líneas y la palabra *biyee*. En la parte superior, y en libros 5 y 6, separados por marcos, otra vez dos grupos de líneas con la palabra *biyee*.

Aunque la estructura del esquema central parece muy similar al del esquema anterior, hay una diferencia importante: la distancia del nivel

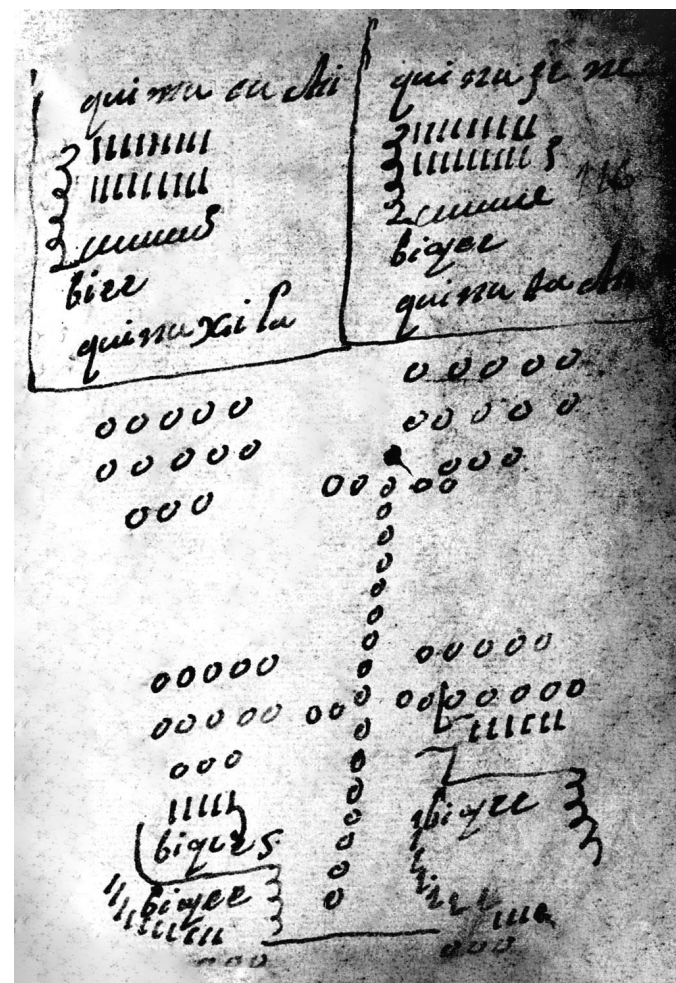


Figura 7.26 Esquema de la milpa (libro 5)

²³⁸ Hay unas variaciones entre los esquemas que parecen deberse a errores.

medio al nivel es solamente 7 xiàa.²³⁹ Siempre es peligroso caer en un tipo de numerología en estos casos, pero parece ser posible que se trata de un error que después fue copiado en los otros libros. La razón para pensar que es un error es que 7 xiàa en este contexto simplemente no tienen sentido. La lógica hace pensar que deben ser 8 xiàa, formando así otra vez la división de la cuenta de 260 entre los 3 niveles cosmológicos. Alrededor de este esquema central hay 4 grupos de 13 círculos que serían entonces trecenas que forman un subciclo de 52 xiàa.

En las partes inferior y superior del esquema se encuentran varios grupos de líneas que podrían ser velas. Cada grupo está relacionado con una glosa que se lee *biyee*. Probablemente trata del piyé de 260 xiàa y no el de 365, por la presencia del esquema de los niveles cosmológicos. En el legajo que acompaña los libros mánticos los testigos refieren múltiples veces el uso de velas en sus rituales y ceremonias, por lo que no sería extraño encontrarlas en este contexto.²⁴⁰

²³⁹ En el caso del libro 6 son solamente 6 posiciones, lo que parece ser un error. Asimismo, en el libro 5 la distancia del nivel bajo al nivel medio son solamente 7 posiciones, posiblemente otro error; ya que en el nivel bajo son 6 círculos.

²⁴⁰ La Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Colección Antigua 839) tiene un librito en náhuatl del siglo XX con “Posturas para cazadores,” que muestra varios esquemas adivinatorios que incluyen muchas “candelas de cera”. Obviamente, hay una considerable distancia temporal y cultural entre este libro y los de la Sierra Zapoteca del siglo XVII, pero quise llamar la atención del lector sobre esta posible continuidad en la práctica mántica. Sin embargo, también es probable que las líneas representen otro tipo de ofrenda, como los bultos de zacate o palillos atados.

Los dos grupos de líneas en la parte superior están asociados a 4 glosas que comienzan con *quina* o *quiña*, que pueden referir a sementeras o a bultos (CV 375r, 313v). Los calificativos son un poco más difíciles:

<i>cachi</i> - precioso	<i>xene</i> - grande
<i>xila</i> - caliente	<i>tachi</i> - vacío ²⁴¹

No sabemos cómo se utilizaba estos esquemas para establecer un equilibrio entre las fuerzas potencialmente dañinas y las provechosas. No obstante, en una sociedad agrícola y, por tanto, totalmente dependiente del clima, lo más normal es que dentro de los rituales mánticos gran parte estuviera dedicada a las milpas y la siembra. Así, al contar a través del patrón del esquema principal, el cólanij tenía ciertas asociaciones con diferentes tipos de milpa. Es posible que, fijándose en su sangre que le hablaba mientras contaba, el especialista pudiera determinar cuándo, cuáles y dónde hacer ciertos rituales.

²⁴¹ *Cachi* es amarillo (*gaʂə*, B256), pero en los documentos coloniales funciona como un adjetivo que expresa valor y preciosidad. En la Sierra Norte *xen* es simplemente “grande” (B352), aunque Córdova lo registra como “ancho” (*naxèni*, CV 27v). Normalmente, *xila* refiere a “merced” o “algodón”, pero también tiene el sentido del calor de algo. Así, Córdova registra “ardor de cuerpo” o “bochorno” (*xillàa*, CV 37r, 57r), que en la Sierra ha sobrevivido en *la* o “caliente” (B427). Finalmente, *tachi* (*daʂ*) sigue teniendo el mismo significado desde el siglo XVI, “vacío” (CV 419v, B240). Hay otras posibles traducciones, sin embargo, el objetivo aquí es plantear un contexto relacionado con la práctica adivinatoria. Con las traducciones propuestas es posible establecer asociaciones mánticas, no obstante, otras traducciones podrían funcionar igualmente bien.

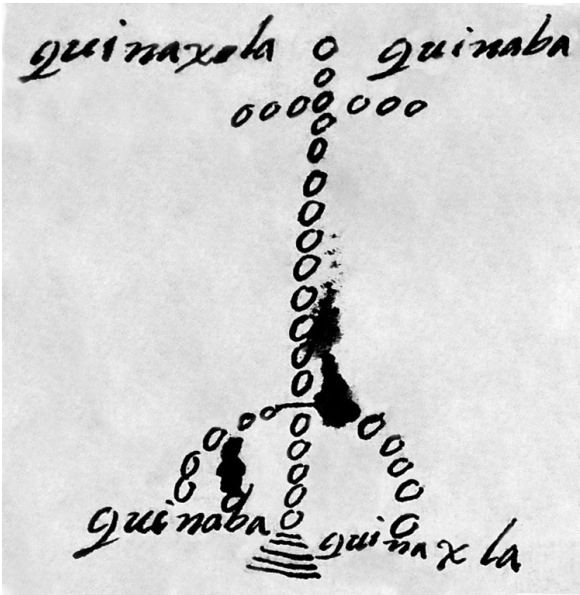
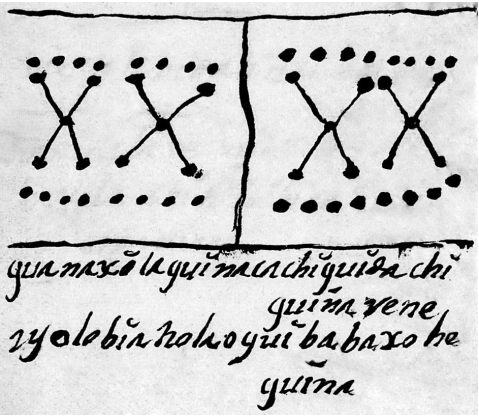
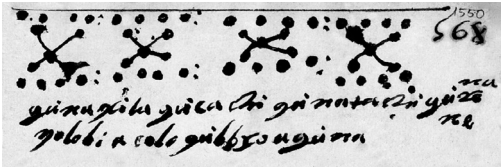


Figura 7.27 Esquema de la milpa (libro 72)

El libro 72 contiene un esquema similar a los anteriores, pero con cierta variación (figura 7.27). Ahora estamos ante un patrón que se parece mucho a una cruz atrial con glosas en sus cuatro esquinas, otra vez glosas que comienzan con *quina* o *milpa*. Sin embargo, las partes calitativas son diferentes: *xola* y *ba*. Ambos morfemas son muy conocidas de textos coloniales, pero normalmente ocurren juntos *-xolapaa-* para expresar riqueza (CV 360v), pero los significados individuales son distintos: *xola* = sombra (B360, CV 385r), *paa* = abundancia (B4, CV

3r). Sin duda, el significado del compuesto y el de las partes influía en la forma en que el cólanij utilizaba el esquema, aunque no podemos precisar cómo.

Los términos utilizados en los esquemas discutidos nos llevan a 2 otros dos esquemas (libros 42 y 97). En estos hay cuatro grupos de cinco puntos, conectados por líneas formando una X, y dos grupos de cuatro puntos arriba y debajo de la misma. Obviamente, tenemos algo similar al esquema de los niveles cosmológicos: los 5 puntos conectados forman un nivel cosmológico, mientras los 8 puntos son los *xiàa* entre cada nivel, pero ahora dividido en grupos de cuatro. Entonces, estos dos esquemas representan cuatro trecenas que en conjunto forman un grupo de 52 *xiàa*:



Los dos esquemas van acompañados de un largo texto:

guina xola quicachi [sic] *guinatachi guinarene*
yolobia çolo guibbxoa [sic] *guina* (libro 97)

guanaxola guinacachi guidachi [sic] *guñarene*
yolobia tzola guibaba xohe [sic] *guina* (libro 42)

guina xola *gui* [na]²⁴² *cachi* *guina* *dachi* *guña rene*
yol- *lobia* *tzola* *gui+* *baba* *xoa* *guina*
milpa sombra *milpa* *precioso* *milpa* *vacio* *milpa* *sangre*
5- *hierba* *POT/comenzar* *POT+* *ser.contado* *maíz* *milpa*

Milpa de sombra, milpa preciosa, milpa vacía, milpa de sangre.

En 5-Hierba se comienza a contar los maíces de la milpa.

Como veremos más adelante, el comienzo de la cuenta en el xiàa 5-Hierba no es casual. Nueve xiàa antes del inicio del piyé de 365, tuvo un lugar especial en el sistema mántico zapoteco, aunque no está muy claro por qué.

El libro 87 muestra el mismo esquema con glosas similares, pero solamente consiste en 3 grupos de 5 puntos (figura 7.29). Inmediatamente se

reconoce la similitud con los dos esquemas anteriores. Incluso, el cuadro a la izquierda contiene la glosa *(yo)lobia* o 5-Hierba para indicar que en ese xiàa se comienza a contar. Asimismo, las glosas sobre la milpa refieren las mismas cualidades: *guisila* o “milpa caliente,” *guicatzi* o “milpa preciosa,” *guinarene* o “milpa de sangre” y *lapa* para “[milpa] abundante.”



Figura 7.29
Esquema de la milpa (libro 87)

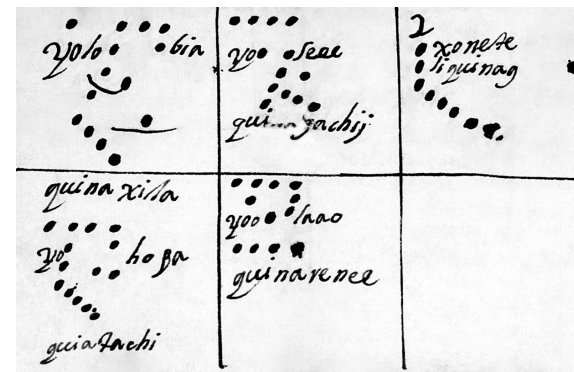


Figura 7.30 Esquema de la milpa (libro 94)

²⁴² La ocurrencia de *gui-* o *qui-* en estos 2 textos, así como en un esquema similar en el libro 87, abre la puerta a una lectura alternativa. Según Córdova (CV 288r, 428v), “Ofrenda que se ofrece en cumplimiento de voto” o “Voto lo que se p[ro]mete” es *quij*, *quèe*, *guj* o *guee*. Los esquemas podrían, entonces, referir a esos compromisos, por lo que el sufijo *na+* sería el de un adjetivo. Sin embargo, hay dos argumentos en contra de esta traducción. Varias de las glosas escriben *ña* en vez de *na* por lo que no puede ser un prefijo y los dos textos de los libros 42 y 97 identifican el esquema como *xoa guina* o “cuenta de a milpa.”

El libro 94 contiene varios folios con patrones de puntos y anotaciones. Uno de estos refiere también a la milpa, pero el esquema de puntos no tiene nada que ver con los arriba discutidos. (figura 7.30).

Ahora hay 5 cuadros con esquemas de puntos cuyo patrón no es evidente. El primer cuadro contiene 14 puntos y la glosa *yolobia* o 5-Hierba. El segundo cuadro está dañado, pero parece contener la glosa *qui[na]gachij* o milpa preciosa. Además, hay 13 puntos, otra vez sin patrón aparente, y la glosa *yoseee* o 5-Serpiente. El siguiente cuadro es el que se encuentra al izquierdo inferior, que refiere a *quinaxila* y *quiatachi* [sic] o milpa caliente y milpa vacía, respectivamente. El xiàa mencionado en el cuadro es *yolopa* o 5-Pedernal y está asociado a un esquema de 14 puntos. El cuarto cuadro se relaciona con la milpa de sangre o *quinarenee*, tiene 12 puntos y el día *yoolao* o 5/11-Mono. El último cuadro contiene una fila de 9 puntos y la glosa *xonete liquinag*, de la que la segunda palabra parece estar relacionada con “algo caído” o “derrumbado” (B213, *ch-yinj*).

La cantidad de puntos no parece tener un sentido mántico porque, dentro el sistema, no constituyen números significativos, ni su suma: 14 - 13 - 14 - 12 (- 9).²⁴³ Además, no está claro si se debe incluir los puntos del quinto cuadro. Sin embargo, la distancia entre los xiàa glosados es distinta a la cantidad de puntos dibujados, por lo que no hay una

²⁴³ Es posible que el último punto del cuarto cuadro sea un error que se intentó borrar. Si es el caso, la cuenta remonta a 52, un número mántico perfecto.

aparente relación entre puntos y glosas. Parece entonces que hemos llegado al límite de la interpretación de este esquema.

El Códice Vaticano B 9-11 (figura 7.31) muestra una serie que contiene una marcación sorprendentemente similar a la que acabamos de ver en el libro 94.²⁴⁴ Comienza en la esquina izquierda inferior con el signo Hierba, que corresponde a *Yolobia* o 5-Hierba en los libros zapotecos. En el siguiente cuadro sólo el signo Serpiente está representado y corresponde a *Yoosee* o 5-Serpiente zapoteco. De hecho, si uno comienza con 5-Hierba y cuenta los puntos que lo separan de Serpiente, se llega a 5-Serpiente. Asimismo, contando a Mono en el siguiente cuadro, resulta que corresponde a *Yoolao* o 11-Mono. Siete xiàa más adelante se encuentra un pedernal que es precisamente *Yolopa* o 5-Pedernal. En el Vaticano B la serie continúa con otros tres cuadros para cubrir un periodo de 80 xiàa, pero los libros zapotecos no van tan lejos. Ahora bien, no se ha podido identificar de forma definitiva la función de la serie en el códice (Anders y Jansen, 1993: 191-193; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1994: 261-264), pero no parece estar relacionada con la milpa, ni con la agricultura (figura 7.31).

La importancia de los esquemas que parecen estar relacionados con la milpa o, más amplio, con la agricultura, evidentemente se manifiesta a partir de la naturaleza agrícola de la sociedad zapoteca colonial. Es, por tanto, normal que los testimonios repetidamente refieran a

²⁴⁴ La serie tiene su paralelo en el Códice Fejérváry Mayer 30-32, abajo, pero con una marcación distinta.

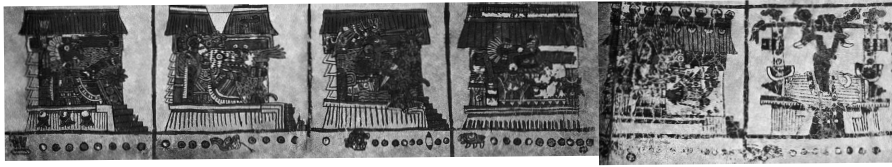


Figura 7.31 Demarcación dentro de un periodo de 80 xiàa en el Códice Vaticano B (9-11).

ceremonias comunales para garantizar que haya suficiente lluvia o que los insectos no invaden el campo para destruir la siembra. Asimismo, hay múltiples registros de rituales individuales para las sementeras e incluso que tuvieron lugar en ellas:

Y sin embargo de todo lo suzedido me llevo de alli a pocos dias, Joseph Gregorio a su sementera a donde yze sacrificio en mitad de la millpa siguiendome por el libro que tenia en la mano (que ya le abia allado a donde mi padre le tenia) de a donde saque nombrarse el dios de las aguas a quien azia aquel sacrificio para que para que [sic] nos embiase agua para las sementeras (AGI, México 882, f. 306v, Fabián de Vargas de Betaza).

No quiere decir que los esquemas discutidos aquí fueron utilizados en rituales, como ha descrito Fabián de Vargas, sino que formaban parte de una amplia práctica que intentamos entender a través de la descripción y el análisis de algunas de sus partes.

Las cuentas

Como hemos visto anteriormente, varias de las cuentas comienzan en cierto xiàa. Este aspecto de la práctica mántica es evidente en mu-

chos de los esquemas plasmados en los libros zapotecos. Aunque no está clara la función de todos los esquemas, la práctica de contar es bien conocida en las descripciones etnográficas. Particularmente, el trabajo de Barbara Tedlock (1982: 133-171) ilustra cómo los especialistas manejan las cuentas adivinatorias. Mientras realiza las cuentas, el especialista siente rayos, tensiones, o señales que le informan sobre las intenciones y disposiciones de los señores o dueños de los días. Los esquemas representados en los libros probablemente formaban parte de prácticas similares.

La gran mayoría de los esquemas que comienzan en un xiàa particular, tienen su inicio en el primer xiàa de la cuenta: *yagchila* o 1-Lagarto. Sin embargo, también hay un pequeño grupo que comienza en *bi-laxoo* o 10-Movimiento, *yologniza* o 3/5/9-Agua, y *yoolao* o 5/9-Mono/Zopilote/Flor.

Cuentas de yagchila

Las cuentas aparentemente más simples son las que se encuentra en 3 libros (52, 53, 54) y consisten de 7 círculos en una fila vertical. La del libro 54 sólo lleva una glosa que dice *yagchila zolao* o “[en] 1-Lagarto comienza”, mientras la del libro 52 dice *xoa guachaa* o “maíces calientes” (*huacháa*, CV 68r; *chž’a’a*, B234). Parece probable que esta cuenta esté relacionada con el complejo calor-frío, tan importante para la determinación del estado físico de una persona. Sin proporcionar un estudio profundo, Clews Parsons (1936: 118-119) notaba la relación

entre el aire y el calor del cuerpo en Mitla. Así, dolores de cabeza fueron causados porque uno pensaba mucho, calentando la cabeza, y “entonces el aire se pega”. Asimismo, Julio de la Fuente (1949: 313-316) describe cómo el calor y el frío determinan el estado de salud y que “el que se encuentra en una condición de extremo, [...] se encuentra en particular peligro y debe guardarse un equilibrio apropiado si se desea mantener o restaurar la salud”. Más recientemente, Eugene Hunn (2008: 160-162), en su estudio sobre flora y fauna zapoteca, menciona el fenómeno, sin profundizar. La relación entre el complejo de calor-frío y la salud no es exclusiva de los zapotecos, es, más bien, un fenómeno mesoamericano con ejemplos conocidos en los mixes y mixtecos (Reyes Gómez, 1992; Katz, 1992). Por tanto, no es de extrañar encontrar ese complejo en los libros mánticos.

La cuenta registrada en el libro 53 contiene más información

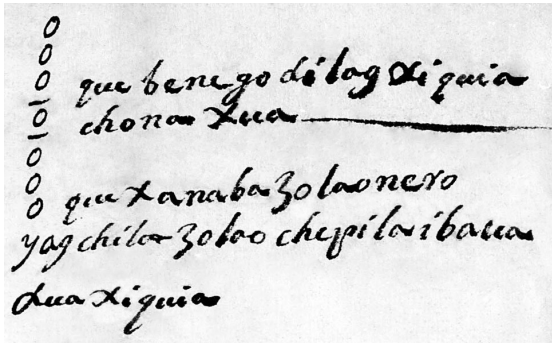


Figura 7.32 Cuenta de la culpa (libro 53).

El “título” de la cuenta es *xua xiquia*, que quiere decir algo como “maíces de la culpa, delito o deuda” (*quia*, CV 102v, 116r; *xya*, B364).²⁴⁵ En sí puede parecer que es muy diferente a la cuenta del calor, pero si esta última efectivamente está relacionada con el complejo calor-frío, puede ser que el delito es producto de un desequilibrio del calor y el frío. Por otro lado, puede ser que se trata de una, en apariencia, misma cuenta con dos funciones distintas. Los demás textos explican más sobre la cuenta:

<i>que bene godilag xiquia chona xua</i>									
<i>que xana bazolao nero</i>									
<i>yagchila zolao chepila ibaua</i>									
<i>que</i>	<i>bene</i>	<i>go+</i>	<i>dilag</i>	<i>xiquia</i>		<i>chona</i>	<i>xua</i>		
REL	persona	CMP+	buscar	culpa		3	maíz		
<i>que</i>	<i>xana-</i>	<i>ba+</i>	<i>zolao</i>			<i>nero</i>			
REL	abajo	ya	POT/comenzar	primero					
<i>yag-</i>	<i>chila</i>	<i>zolao</i>		<i>ch+</i>	<i>epi</i>	<i>-la i+</i>	<i>baua</i>		
<i>1-</i>	<i>lagarto</i>	POT/comenzar	POT+ subir	<i>-la</i> ²⁴⁶	PL+	contar			

²⁴⁵ Durante la Colonia *quia* y *tola* significaban culpa, pena, delito o pecado. En la Sierra Norte *xya* ha tomado el significado de daño, deuda y delito (B364), mientras que *xtolo* es culpa y pecado (B364).

²⁴⁶ Este sufijo es problemático. Brook Lillehaugen comunicación personal, 10 de noviembre de 2015) me proporcionó 2 opciones. La primera es de Quiavini donde hay un *-laa* que expresa respeto hacia el sujeto: *Ydäuläa'nn*, “Comamos, por favor” o *Gwehläa'* “Por favor, vete.” La segunda opción viene del Arte de Córdoba: *nácati-la-ya*, donde no entendemos la función del sufijo. No parece influir mucho en el significado del verbo, por lo que lo dejo sin traducción. Finalmente, quiero también indicar que tal vez se refiere al adjetivo *la* (B278), que aquí funcionaría como un adverbio, para producir algo como “subir calientemente.”

De la gente que busca su culpa en 3 maíces.

De abajo ya comienza, primeramente.

En 1-Lagarto comienza a subir la cuenta.

La lectura va desde abajo hacia arriba y, aparentemente, son los 3 últimos xiàa los que son las relevantes para la petición. De hecho, dos líneas horizontales separan las tres primeras y los tres últimos xiàa.

No era solamente la cuenta simple de 7 maíces la que el cólanij podía utilizar para resolver una solicitud que tenía que ver con *xiquia* o culpa. Los mismos libros 53 y 54, en las mismas páginas de la cuenta de 7, contienen otros esquemas más complejos. Mientras el del libro 54 es muy escueto en la información adicional, pues solamente tiene una glosa *yagchila zolao chepila iuaba*, en 1 Lagarto comienza a subir la cuenta, y el del libro 53 plasma unos textos largos, aunque similares a los de la cuenta de 7.

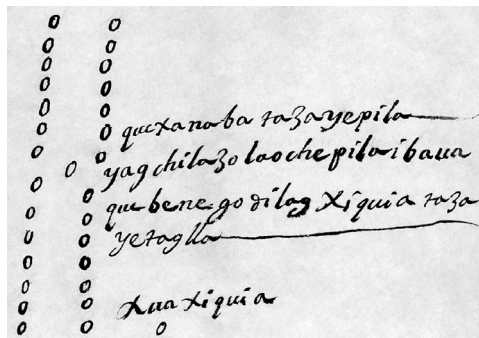


Figura 7.33 Cuenta de la culpa (libro 53).

A primera vista el orden de las frases parece un poco caótico, pero la traducción de las frases logra explicarlo:

que xana bataza yepila

yagchila zolao chepila ibaua

que bene godilag xiquia taza yetaglla

<i>que</i>	<i>xana</i>	<i>ba+</i>	<i>t+</i>	<i>aza</i>	<i>y+</i>	<i>epi</i>	<i>-la</i>	
<i>REL</i>	<i>abajo</i>	<i>ya</i>	<i>HAB+</i>	<i>entrar</i>	<i>GF+</i>	<i>subir</i>	<i>-la</i>	
	<i>yag-</i>	<i>chila</i>	<i>zolao</i>	<i>ch+</i>	<i>epi</i>	<i>-la</i>	<i>ibaua</i>	
	<i>ı-</i>	<i>lagarto</i>	<i>POT/comenzar</i>	<i>POT+</i>	<i>subir</i>	<i>-la</i>	<i>cuenta</i>	
		<i>que</i>	<i>bene</i>	<i>go+</i>	<i>dilag</i>	<i>xiquia</i>	<i>t+</i>	<i>aza</i>
							<i>y+</i>	<i>etag - lla</i>
		<i>REL</i>	<i>persona</i>	<i>CMP+</i>	<i>buscar</i>	<i>culpa</i>	<i>HAB+</i>	<i>entrar</i>
							<i>GF+</i>	<i>bajar -la</i>

De abajo ya entra a subir.

En 1-Lagarto comienza a subir la cuenta.

La gente que busca su culpa entra a bajar.

Entonces, la cuenta inicia en 1-Lagarto en medio del esquema, en el punto central, y de allí va subiendo o bajando según la necesidad de la solicitud.

Los libros 53 y 54 incluyen otro esquema que comienza en 1-Lagarto, llamado *xua yoho gobana* o “maíces de la casa del ladrón”. Mientras el esquema del libro 55 solamente contiene esa frase y otra que indica que se comienza en 1-Lagarto, el del libro 53 es mucho más informativo.

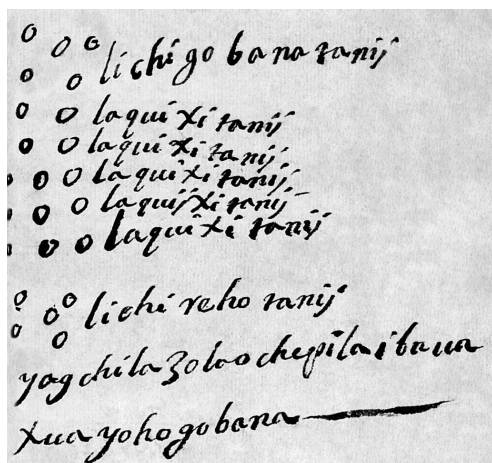


Figura 7.34 Cuenta del ladrón (libro 53)

Los 5 puntos inferiores se asocian con *lichí reho tanij* o “nuestro hogar el cerro” y los superiores con *lichí gobana tanij* o “el hogar del ladrón del cerro”. Las 5 filas de tres puntos que separan esos hogares tienen la misma glosa: *laquixi tanij* o “entre la hierba del cerro”. La palabra *quixi* normalmente refiere a algo silvestre, pero también a un terreno no cultivado (*yixə*, B391). Estas frases no ayudan a aclarar el contexto, por lo que no se puede determinar para qué servía esta cuenta.

Los libros 37 y 54 contienen un esquema simple de 13 círculos. Como con los esquemas anteriores, el del libro 54 no tiene anotaciones, solamente la indicación que se comienza a subir la cuenta desde 1-Lagarto: *yagchila zolao chepila ibaua*. Sin embargo, el mismo esquema en el libro 37 muestra una profusa anotación.

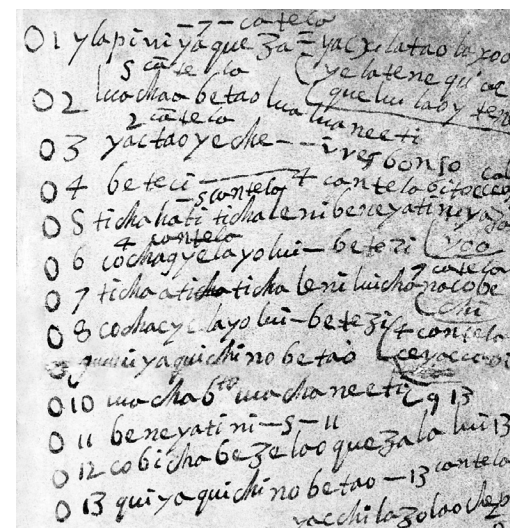


Figura 7.35 Cuenta de los 13 granos del maíz (libro 37).

Entonces, hay ciertas asociaciones con cada *xiàa* que, evidentemente, se relacionan con una trecena. No se trata de 13 asociaciones distintas, sino de 4 pares:

xiàa 2 y 10

huacha betao huacha neeti

*hua+ cha betao hua+ cha neeti*²⁴⁷

ADʃ+ bueno dios ADʃ+ bueno neeti

El hermoso dios, el hermoso neeti.

²⁴⁷ El texto del segundo *xiàa* es un poco distinto: *huachaa betao huahua neeti*. Sin embargo, probablemente trata un paralelismo o difrasismo, por lo que parece que el autor cometió un error.

xiàa 5 y 7

ticha hati ticha leni bene yatini yaza yoo (pos. 5)

ticha hati ticha leni huichana cobechi (pos. 7)

ticha- hati ticha- leni bene- yati= ni y+ aza yoo
huichana co+ bechi
*palabra- blanco palabra- sagrada*²⁴⁸ *persona- blanco= 3 POT+sembrar tierra*
huichana AGT+ mañoso.ser

*El escrito verdadero y elegante de la gente*²⁴⁹ *que siembra la tierra.*
*de Huichana servidora.*²⁵⁰

xiàa 6 y 8

cochag yela yohui - betezi

co+ chag yela yohui betezi

²⁴⁸ Parece un paralelismo: Córdova (CV 182v, 376r) registra “Escriptura verdadera” como [tí-cha-]na+yáti y “Sentido sp[irit]ual della assi [de la escriptura sacra]” como xilēnini. Esta última palabra se puede analizar morfológicamente como: xi+l-ēni=ni o POS+conexión-sentir=3. La raíz ēni quiere decir “sentir,” pero es utilizada en el contexto de entender algo. Por otro lado, yati está asociada a algo blanco, limpio o elegante (CV 56r, 153v, 218r, 245v).

²⁴⁹ En los textos se encuentra ambos *peni* o *peniati* para indicar gente en general.

²⁵⁰ Probablemente refiere a la diosa del agua y criadora Huichana. En los libros zapotecos la encontramos como protectora de la comunidad, muy similar al santo patrón. De hecho, *copechi*, o variantes de esta palabra, refiere a un oficial, un servidor (CV 287v) y probablemente viene de la raíz *pēche* o “mañoso ser” (CV 257, véase también “abil.persona”, CV 2r). Por otro lado, hay también la posibilidad de que Huichana se trata de la llorona. La raíz *bechi* también puede referir a sonidos que hacen seres vivos (p. ej. “Sonar boz de hombre o bestia”, CV 386v), lo que explica *Copēechihuina* para “lloradora assi” [a voces] (CV 251v).

*POT+ juntar NOM dividir*²⁵¹ ??

Juntar la división. - Betezi

xiàa 9 y 13

quiya quichino betao

qui+ ya qui+ chino betao
POT+9 POT+ 13 dios

Los nueve y los trece dioses.

Los textos parecen ser anotaciones que en sí no tienen mucho sentido, pues seguramente en la práctica fueron interpretados por el cólanij según el contexto de la solicitud. Incluso, puede ser que estas frases son un tanto esotéricas a propósito. Es decir, sólo el cólanij del libro 37 tenía conocimiento de cómo interpretar la información de este esquema. Cuatro de las 5 frases que sobran son poco más que apuntes:

yactao yeche (xiàa 3)

yac- tao yeche
cerro- grande pueblo

El cerro grande, el pueblo.

beteci (xiàa 4)

beteci

??

Beteci.

²⁵¹ Curiosamente también podría referir a mixtecos, basado en la entrada para intérprete mixteca o *Conñijnóhui*, [conñij-] *quela-yóhui* (CV 236r) en que *co+nñij* es AGT+decir.

beneyatini (xiàa 11)

bene- *yati=* *ni*

persona- *blanco=* *3*

La gente.

cobicha bezelao quezalahui (xiàa 12)

cobicha *bezelao* *queza-* *lahui*

sol *pezelao* *bueno*²⁵² –común

El sol, Pezelao, la contribución comunal.

Probablemente, Yatao no refiere a los difuntos ancestros, sino al cerro como símbolo de la comunidad. En la Sierra Norte casi todos los pueblos tienen cierto cerro con el que se identifican. La palabra *beteci* ocurre también en asociación con el sexto y octavo xiàa, pero más bien como un tipo de nota añadida a la frase principal. Lamentablemente, no he encontrado su significado.

La frase asociada al primer xiàa es de difícil traducción: *ylapini-ya queza*. No está claro cómo analizar la primera parte de la palabra *yla-*. Podría tratarse del enigmático prefijo *y-* seguido por el también

²⁵² Esta palabra claramente está relacionada con bondad, preciosidad y virtud (Smith Stark 2002b: 118-119). Este concepto se ha convertido en lo que es “Lo que pide a los parientes y amigos el que se quiere casar, para ayuda a la costa” (CV 247r) y “Presentes con que se ayudan para el casamiento” (CV 326r), que obviamente es la famosa Guelaguetza de hoy en día. Sin embargo, la combinación de *queza* con *lahui*, o “comunal,” tal vez refiere al *tequio* o el *gozona*, las contribuciones comunales actuales.

problemático *la-*. El primero se encuentra en múltiples documentos coloniales de la Sierra y hasta ahora nadie ha podido explicar su función o naturaleza. El prefijo *la-* ocurre muchas veces como un tipo de nominalizador. Sin embargo, también podría tratarse de un error del escribano que, tal vez, quiso decir *yela-*, un nominalizador para conceptos abstractos. *Pini* normalmente refiere a cosas transparentes (CV 77r, 98v), pero también podría estar relacionado con semillas (CV 327v, 427r; B27).²⁵³ El sufijo *-ya* es de primera persona singular, pero para ello se esperaría un prefijo posesivo que no está. Finalmente, *queza* seguramente se puede traducir como bonito o elegante.

La frase principal va acompañada de unas anotaciones que no parecen formar una frase, sino que corresponden a una serie de lugares: = *yacxilatao baxoo yelatene qu(.) quehui lao yetene*. El primer lugar, *yacxilatao*, podría ser Cerro de la Pluma o Ala Grande o Cerro de Algodón Grande. *Yelatene* puede referir a la mítica Laguna de Sangre y al final menciona un palacio (*quehui*) en Yetene. Cuando no hay un contexto sintáctico siempre es difícil traducir y este caso no es una excepción.

El cólanij añadió referencias sobre cantidades de candelas que, se supone, se tenían que quemar en relación con los xiàa (tabla 7.11).

Sólo el noveno xiàa no está asociado a candelas, mientras el décimo y decimoprimeros tienen 2 números que podrían referir a candelas o no. Asimismo, el decimosegundo xiàa simplemente tiene “13.” Final-

²⁵³ La semilla también está relacionada con una genealogía (CV 205r), probablemente por la idea de que una semilla representa el origen.

mente, al tercer xiàa fue añadido *i resbonso* o “1 responso”, aunque no hay una clara relación con la muerte.

1: 7 ca[n]tela	6: 4 cantela	11: 5 - 11
2: 5 ca[n]tela	7: 7 ca[n]tela	12: 13
3: 2 ca[n]tela	8: 4 cantela	13: 13 cantela
4: 4 cantela	9:	
5: 5 cantela	10: 9 13	

Tabla 7.11 Ofrendas de velas

Entonces, el esquema de los 13 puntos es en sí bastante simple con cada xiàa en relación con cierta asociación. Los significados de estas asociaciones se han perdido con el olvido de la tradición del cólanij. Sin embargo, a partir de las descripciones etnográficas de la práctica mántica sabemos que este tipo de asociaciones, con frases que son difíciles de entender, son muy comunes.²⁵⁴ Asimismo, se ha incorporado el uso de cierta cantidad de velas con cada xiàa. Otra vez, no queda claro cómo estas velas estaban relacionadas con la práctica mántica, además de que el valor o significado de las velas no era fijo de un cólanij a otro, ni de un pueblo a otro.

²⁵⁴ Véase particularmente el séptimo capítulo de Tedlock, 1982.

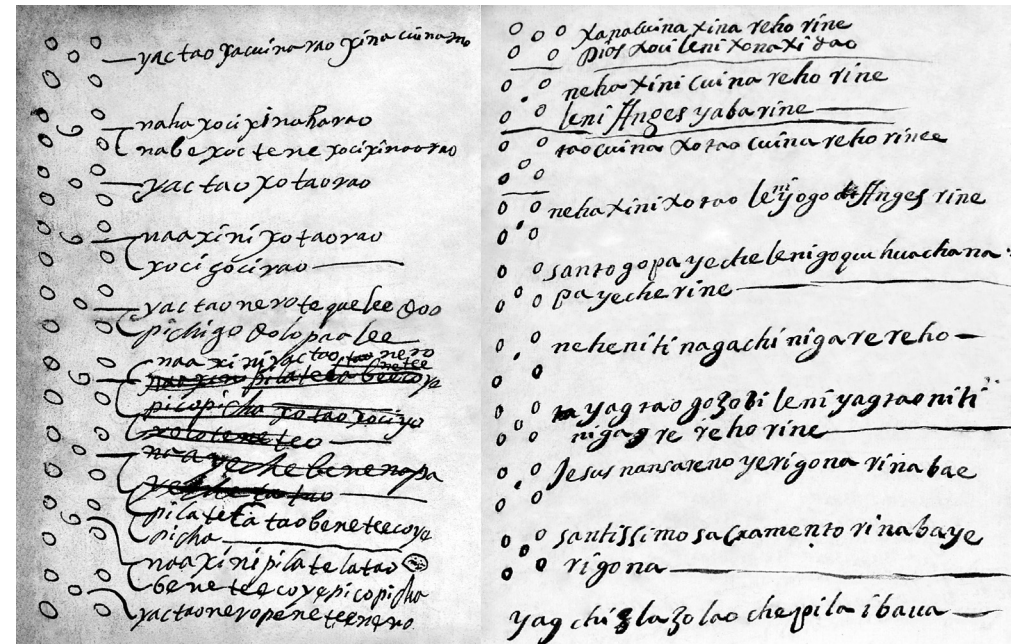


Figura 7.36 Cuentas de peticiones (libros 37 y 53)

Otros tres esquemas (libros 37, 53 y 57) muestran una fila vertical de 9 grupos de 5 círculos. Mientras el del libro 57 solamente plasma el esquema, los otros dos contienen amplios textos asociados con cada grupo. No obstante la similitud entre los esquemas, el del libro 53 hace referencias a entidades cristianas, algo que no es el caso en el esquema del libro 37.

Aunque la cuenta comienza en 1-Lagarto, según el libro 53, no hay indicaciones de cómo contar después. Quiere decir, es posible que el

valor de cada texto esté relacionado con 5 xiàa o simplemente con uno. En el primer caso esta cuenta consiste en 45 xiàa, mientras en el segundo en sólo 9. Si consideramos estos esquemas como representaciones de, por ejemplo, patrones de maíces puestos sobre una mesa para la adivinación o revelación a través de “la sangre que habla”, se los podría identificar con los agrupamientos de semillas y cristales de un especialista en Momostenango (Tedlock, 1982; figuras: 28-30).

Las frases del esquema del libro 53 son las siguientes:

xana cuina xina reho rine Dios xoci leni xonaxidao

xana- cuina xi+ na= reho r+ in= e Dios xoci leni xonaxi- dao

*señor*²⁵⁵ – REV POS+ madre= 1pl HAB+ decir= 3 dios padre y
 señora- grande

Estimado señor, Madre nuestra, hablan. Dios padre y la estimada señora.

neha xini cuina reho rine leni Angeles yabarine

neha xini- cuina= reho r+ in= e leni Angeles yaba r+ in= e

*ahora*²⁵⁶ hijo-REV= 1pl HAB+ decir= 3 y angeles cielo HAB+ decir= 3

Ahora, nuestros estimados hijos, hablan. Y los Ángeles del cielo, hablan.

tao cuina xotao cuina reho rinee

tao- cuina xotao- cuina= reho r+ in= ee

²⁵⁵ *Xana* refiere ambos a señores y señoras, pero la razón de traducirlo aquí como la forma masculina es que en las frases de este esquema se hace referencia a pares. De hecho, en la segunda parte de esta frase mencionan Dios Padre y la Virgen.

²⁵⁶ Normalmente, “ahora” o “hoy” es *naha* o *na’a* (CV 13r, B304), pero hay 2 documentos coloniales donde se escribe *neha* (AVA, Civil Leg. 10, Exp. 3, f. 3r y 26r).

abuela- REV abuelo- REV= 1pl HAB+ decir= 3

Nuestros estimados abuelas y abuelos, hablan.

neha xini xotao leni yogo Angeles rine

neha xini xotao leni yogo Angeles r+ in= e

ahora hijo abuelo y todos angeles HAB+ decir= 3

Ahora, hijos de abuelos y todos los Ángeles, hablan.

santo gopa yeche leni goque huachanapa yeche rine

santo go+ pa yeche leni goque hua+ cha n+ apa yeche
r+ in= e

santo AGT+ guardar pueblo y señor ADȝ+ bueno EST+ guardar pueblo
HAB+ decir= 3

*El santo guardián del pueblo y los Señores hermosos*²⁵⁷ *que protegen el pueblo, hablan.*

neheniti nagachi niga rereho

nehe niti na+ gachi niga r+ e= reho

todavía EST/perder ADȝ+cubrir/oscuró aquí HAB+ vivir= 1pl

Aún está perdido lo escondido, donde vivimos.

yagtao gozobi leni yagtao niti niga rereho rine

yagtao gozobi leni yagtao niti n iga r+ e= reho r+ in= e

²⁵⁷ Parece más obvio traducir *huacha* como un nombre del señor, pero en otros esquemas, que se discutirán más adelante, no funciona tal traducción.

difunto cosecha y difunto perder aquí HAB+ vivir= 1pl HAB+ decir= 3
Ancestro Gozobi y ancestro Niti que vivimos aquí, hablan.

Jesus nansareno yerigona rinabae

Jesus nansareno yeri gona ri+ naba= e

jesus nazareno vela ofrenda HAB+ pedir= 3

Jesús Nazareno; la vela de la ofrenda se pide.

santissimo sacramento rinabaye rigona

santissimo sacramento ri+ naba yeri gona

santísimo sacramento HAB+ pedir vela ofrenda

El santísimo sacramento; se pide la vela de la ofrenda.

yagchila zolao chepila ibaua

yag- chila zolao ch+ epi- la ibaua

1- lagarto POT/comenzar POT+ subir- la contar

En 1-Lagarto comienza a subir la cuenta.

Los primeros dos grupos se asocian con entidades cristianas a las cuales se pide velas. La incorporación de velas la vimos en la cuenta anterior, pero también hay múltiples referencias a ellas en los testimonios de los pueblos. Son identificadas como ofrendas de uso radicalmente diferente al de los rituales católicos, donde hay velas sacramentales, que simbolizan a Dios como la luz, y velas votivas, que simbolizan el voto o la promesa en una petición. Considerar una vela como una

ofrenda quiere decir establecer una relación recíproca, donde la vela funciona como el “pago” para el favor que uno pide.

Los dos siguientes grupos tienen asociaciones con dos entidades religiosas indígenas. Ninguna es conocida de otra fuente, por lo tanto, poco se puede decir de ellas. *Yagtao* fue traducido en el *Bvulario de la lengua Castellana y zapoteca nexitza* (p. 67) como “deffunctos”, pero un maestro de Yateé dijo que era en el sentido de los ancestros. En este texto están relacionados con la siembra y “lo perdido”. En la cuenta anterior *yagtao* lo mencionaron junto con *yeche* o el pueblo, pero tampoco proporcionaba más información sobre su significado. *Niti* o “lo perdido” también figura en la cuarta línea, emparentándose con *naga-chi* o “oscuro/escondido”. Lo que es interesante es observar que estas entidades eran consideradas locales porque “viven aquí.” Hay, entonces, un contraste entre lo cristiano, no de aquí, y lo indígena, de aquí.

Después hay dos grupos cuyas asociaciones representan una mezcla del mundo indígena y occidental, donde el santo patrón y los coqui protegen el pueblo, mientras que los hijos de los abuelos y los Ángeles simplemente están. Esta organización de los seis primeros grupos muestra el reconocimiento de los dos mundos, pero, a su vez, la convergencia y creación de un nuevo mundo; un mundo indígena actual en que los dos orígenes se entremezclaron sin poder distinguir el uno del otro. Esta nueva realidad y las parejas de entidades a que se dirige el especialista durante el ritual de la adivinación, nos recuerda fuertemente a las palabras registradas por Barbara Tedlock (1982: 160) en un contexto similar:

Ven, alcalde justicia. Ven, primer regidor, segundo regidor. Ven, secretario, tesorero. Hoy en este día, hoy en esta hora, ustedes dan una luz clara; y también que el rayo hoja amarilla rayo hoja blanca se mueve, el rayo amarillo el rayo blanco, dan la claridad a la luz (traducción del autor).

Las asociaciones de los tres últimos grupos siguen con las parejas de entidades cristianas e indígenas, cargando cada grupo con un valor, con una indicación que el cólanij pudo utilizar para su adivinación o revelación mientras que contaba los xiàa. Según el mismo esquema, estas indicaciones no solamente eran palabras silenciosas interpretadas por el especialista, sino que fueron pronunciadas por los antepasados y Jesús mismo. Casi todas las frases terminan con la palabra *rine* o hablan. Fueron las entidades que hablaban y comunicaban sus mensajes al cólanij, quien era la persona capaz de escucharlos. Otra vez, el estudio de Barbara Tedlock proporciona paralelos cuando, durante el contar de las semillas y cristales, la sangre habla y entonces el especialista dice:

Uchapom rachi, cache'. (Ya lo tiene agarrado, lo dice).

La kastzij ri cabij la. (¿Es seguro que es usted que habla?)

Tz'onoj, cache. (El preguntar, lo dice) (Tedlock, 1982: 163).

Estas relaciones proporcionan un contexto que nos hacen entender la práctica de la cuenta mántica. Mientras el cólanij contaba los maíces desde 1 Lagarto, recibía señales, sea por la sangre o sea por otra vía. Estas señales venían de las entidades que regían cada xiàa o grupo de

maíces, indicando al cólanij lo que tenía que pronosticar o responder en relación con la petición del consultante. Asimismo, a través de las señales el cólanij podía determinar que el consultante tenía que hacer una ofrenda de una vela a Jesús Nazareno o hacer cierto ritual para los señores hermosos. Así, los esquemas representados en los libros zapotecos son instrumentos que ayudaron al especialista a fijar los rituales que eran oportunos y los lugares en los cuales hacerlos.

Como se ha dicho arriba, el esquema del libro 37 no contiene las referencias cristianas que encontramos en el del libro 53:

yactao xacuina [sic] *rao xina cuina rao*

yactao cuina- rao xina- cuina- rao

difunto REV- grande madre- REV- grande

Muy estimado ancestro, muy estimada Madre.

naha xoci xinaharao nabexoc tene xocixinoorao [sic]

naha xoci xinaha- rao nabexoc tene xoci- xinaa- rao

ahora padre madre-grande ¿? ¿? padre-madre- grande

Ahora, padre de la estimada Madre nabexoc tene padre de la estimada Madre.

yactao xotaorao

yactao xotao- rao

difunto abuelo- grande

Ancestro, estimado abuelo.

naa xini xotaorao xoci gocirao

naa xini xotao- rao xoci gocirao

ahora hijo abuelo- grande padre ¿?

Ahora, hijo del estimado abuelo, padre de Gocirao.

yactao nerote que leedoo pichigo dolopaa lee

yactao nerote que- lee doo pichigo do lopaa- lee

difunto principio POS- 3pl todo²⁵⁸ cepa todo tronco- 3pl

Ancestros, el principio vuestro; por cepa, por tronco vuestro.

na xini yactoo nero

na xini yactoo nero

ahora hijo difunto primero

Ahora, el hijo de los ancestros es primero.

pilatelatao bene tee coyepicha²⁵⁹

pila- tela- tao bene- tee co+ yepi cha

7/10- perro- grande persona- malo CMP+ subir día

Pilatelatao, hombre malo que subió al día.

naa xini pilatelatao bene tee coyepi copicha

naa xini pila- tela- tao bene tee co+ yepi copicha

²⁵⁸ *do*, B248.

²⁵⁹ Tal vez el cólanij cometió un error aquí y quiso decir *coyepi copicha* como en la frase asociada al segundo grupo.

ahora hijo 7/10- perro- grande persona- malo²⁶⁰ CMP+ subir sol

Ahora, hijo de Pilatelatao, hombre malo que subió²⁶¹ al sol.

yactao nero pene tee nero

yactao nero pene- tee nero

difunto primero persona - malo primero

Los ancestros son primeros. Los hombres malos son primeros.

Aunque el contenido es bastante diferente al esquema anterior, a la vez hay muchos paralelos. Comenzando con el primer grupo; en el libro 37 se trata de Yatao, los difuntos o ancestros, quienes son los fundadores o padres primordiales. Su equivalente en el libro 53 es el Santísimo Sacramento, la encarnación de Cristo en la Eucaristía. No queda claro si la referencia al “hombre malo” o *benetee* sea una adaptación colonial o si tenía otro significado.

En el segundo grupo del libro 37 rige el hijo de Pilatelatao, mientras en el siguiente grupo es Pilatelatao mismo quien influye en el valor. Hasta ahora Biladeladao sólo fue conocido como el fundador de San Juan Tabaá, registrado como tal en el Lienzo y Título del mismo pue-

²⁶⁰ Córdova proporciona *tee*, *têhe* y *tôla* para “maldad” (CV 254r) y de allí [*pèni*]*têe* para pecador (CV 306r). Sin embargo, para formar expresiones relacionadas con el pecado, durante la Colonia, en la Sierra se utilizaba *tola* o *xihui*. De hecho, hoy día pecado es *dołə* (B249). En el zapoteco moderno de la Sierra *de’e* ha sobrevivido en el sentido de una persona mala y en asociación con el diablo o *de’e guxiye’* (B241, 242).

²⁶¹ La forma *goyepi* es del verbo intransitivo *chep* (B122), mientras la misma forma del verbo transitivo es *gwlep* (B155).

blo. Sin embargo, en este caso parece un personaje mucho más “mítico” tomando en cuenta que subió al sol y al día, algo cuyo significado tampoco está muy claro. Las contrapartes en el libro 53 son significativas, el segundo grupo pertenece a Jesús, obviamente el hijo de Dios, y el tercer grupo está asociado a dos aspectos de los ancestros, el padre primordial. Entonces, en los 2 esquemas hay paralelos entre el hijo de un dios/ancestro y el mismo dios/ancestro.

En los siguientes grupos los paralelos no son claros, si no es que Yatao, asociado al origen y principio, equivalga al santo patrón. Sin embargo, en el sexto y séptimo grupo hay otra vez fuertes similitudes entre los dos esquemas. En ambos libros el sexto grupo está asociado a hijos de abuelos, mientras el siguiente grupo se relaciona con los mismos abuelos o abuelo. Lamentablemente, no tenemos más información sobre quién es Gocirao, pero es la contraparte de los Ángeles. Los mismos Ángeles aparecen en el octavo grupo del libro 53, esta vez junto con ciertos hijos. Estos no tienen ninguna relación con el mismo grupo en el libro 37, donde mencionan 2 veces un padre de una estimada madre. Finalmente, el último grupo está relacionado con el padre y la madre. En el libro 37 se refiere otra vez a Yatao y una madre sin especificar. Su contraparte en el libro 53 consiste en un señor y señora sin identificar, y el Dios cristiano junto con Xonaxidao, quien durante la Colonia y hasta hoy día es la Virgen.

El libro 37 contiene un esquema muy particular que comienza en 1-Lagarto

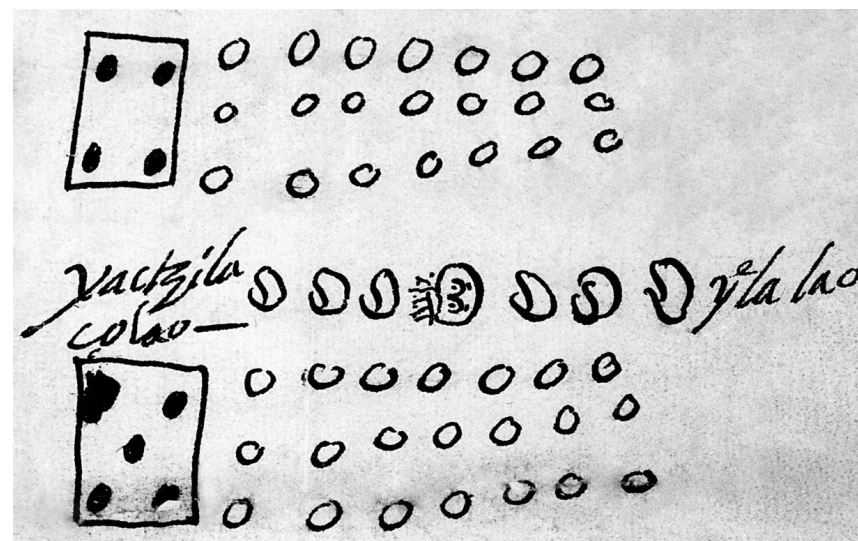


Figura 7.37 Cuenta del dolor (libro 37)

Lo que podría funcionar como un título es *yelalao*, posiblemente “dolor” (B380, *yel* > *la*). En la parte superior e inferior se encuentran 3 filas horizontales con 7 círculos y a la izquierda un cuadro. El superior contiene 4 puntos y el inferior 5. No es claro si esto es un error o si así era el esquema. Las dos partes están separadas por 7 signos que recuerdan a los 5 *xiàa* del cielo, la tierra y el inframundo del esquema de los niveles cosmológicos. Si efectivamente tienen el mismo significado, estos signos representarían 7 *xiàa* más.

Así los números, se observa que el esquema no representa ciclos conocidos. La parte superior contiene 25 *xiàa*, o 33 si el cuadro vale

para cada fila horizontal. Para la parte inferior son 26 o 36 xiàa. Si el cuadro superior representa un error y debe tener 5 puntos, entonces se podría llegar a 26 xiàa. Juntando estas 26 con las de la parte inferior se tendrá un total de 52, lo que sí tiene un significado mántico. Sin embargo, hemos visto que tal ciclo no tiene importancia en los libros zapotecos, además de ignorar los 7 posibles xiàa que dividen las dos partes. Para no caer en numerología y no buscar soluciones forzadas, por ahora no se puede proponer una manera de contar este esquema.

Cuentas de 16 y 28

Los libros 37, 52, 53, 94 y 97 contienen cuentas representadas por cuatro filas horizontales de cuatro o siete puntos o círculos cada una. Un primer grupo de estas cuentas se encuentran en los libros 52, 94 y 97.

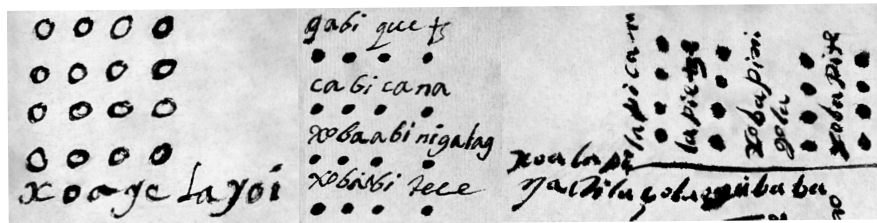


Figura 7.38 Cuentas de 16 granos de maíz (libros 52, 94 y 97)

La cuenta menos anotada es la del libro 52, pero que proporciona un título *xoa yelayoi* o maíces de humildad²⁶² o maíces redondos. El esquema del libro 97 tiene un título distinto, *xoa lapi* o, maíces cosechados,²⁶³ que posiblemente indica que la función es diferente, aunque el formato es igual. Este último esquema también indica que la cuenta comienza en 1-Lagarto: *yachila çolao quibaba*. Las anotaciones de los libros 94 y 97 son muy similares:

<i>lapicana</i>	<i>gabi quetz</i>
<i>lapietze</i>	<i>cabicana</i>
<i>xoba pinigola</i>	<i>xobaabi nigalag</i>
<i>xoba pite</i>	<i>xobaabi tece</i>

Igual que las anotaciones de los esquemas anteriores, en el caso de estas cuentas su traducción es muy complicada por la falta de cualquier contexto. Pero se complica aún más porque, aparentemente, uno de los escribanos cometió errores, tal vez en copiar un libro más antiguo. Así, *lapi* y *gabi* funcionan como si fueran la misma palabra. Según Córdova (CV 18v, 346v) *cabij* puede estar relacionado con “redondez,” igual que *yobi*, que encontramos en el título del esquema. Pero esto no

²⁶² Debido a las múltiples posibilidades, la traducción es complicada. Si *yoi* es cognado de *yohui* o *yobi* en el Vocabulario de Córdova, el significado sería “estimación” (CV 190v, 276v) o “humildad” (CV 223r).

²⁶³ La raíz de cosechar es *elap* (B119) con un estativo *nlap*, que podría entonces ser el adjetivo *lapi* de la anotación. Sin embargo, Córdova (CV 78v, 94v) aclara que la raíz es *llàpa*, por lo que no queda claro el cambio de -a a -i.

aclara mucho sobre el sentido de esta cuenta. Para *cana* hay múltiples posibles traducciones, pero normalmente hacen referencia a suciedad (CV 172v, 256r) o a tiempos pasados o futuros (B40). *Etze* o *quetz* significa “pueblo”.

Xopa puede ser “seis”, “maíz” o “desgranar”. pero con las tres traducciones hay problemas. Mientras que en el Valle de Oaxaca “maíz” es *xopa*, en la Sierra Zapoteca es *xoa*, variante que se encuentra en los libros mánticos. Para la traducción como “seis” hay un problema con el contexto: seis mujeres (*nigola*) y seis ampollas (*pitèe*, CV 27v). En el esquema no hay ninguna indicación que se puede relacionar con 6. Finalmente, *xopa* puede ser el potencial de “desgranar”, *chxoba*’ o de “agarrar”, *chxobe* (B206), pero estos verbos no son muy productivos en este contexto. Entonces, por ahora no se puede proponer nada mejor para entender estos esquemas.

Los libros 37, 53 y 54 contienen esquemas que son idénticos al anterior, pero las anotaciones indican que su naturaleza es distinta.

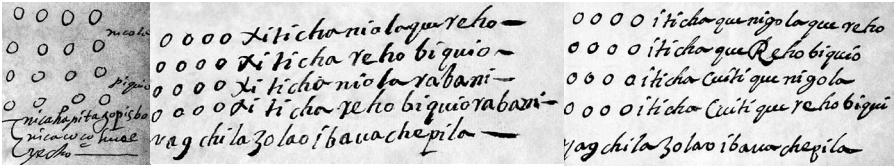


Figura 7.39 Cuentas de hombres y mujeres (libros 37, 53 y 54)

El esquema de libro 37 solamente tiene 2 breves glosas: *nicola*²⁶⁴ y *piquio* que refieren a femenino y masculino, respectivamente. Sin embargo, los de los otros dos libros son más explicativos:

libro 53

xiticha niola que reho
xiticha reho biquio
xiticha niola rabani
xiticha reho biquio rabani
yagchila zolao ibaua chepila

xi+	ticha	[que]	
xi+	ticha	[que]	reho
xi+	ticha	[cuiti que]	
xi+	ticha	[cuiti que]	reho
yag-	chila	zolao	i+ baua
POS+	palabra	[POS]	
POS+	palabra	[POS]	
POS+	palabra	[pequeño	POS]
POS+	palabra	[pequeño	POS]
1-	lagarto	POT/comenzar	PL+

libro 54

iticha que nigola que reho
iticha que Reho biquio
iticha cuiti que nigola
iticha Cuiti que reho biqui
yagchila zolao ibaua chepila

niola	que	reho
biquio		
niola	r+	aba= ni
biquio	r+	aba= ni
ch+	epi	la
	mujer	POS 1pl
1pl		hombre
	mujer	HAB+ guardar= 3
1pl	hombre	HAB+ guardar= 3
	cuenta	POT+ subir- la

Las palabras de las mujeres de nosotros.

Las palabras de nosotros, los hombres.

Las palabras [pequeñas] de las mujeres vírgenes.

²⁶⁴ Normalmente se escribe *niola* en los documentos coloniales, que corresponde a *no'ola* (B312) en el zapoteco actual.

*Las palabras [pequeñas] nuestras, los hombres vírgenes.*²⁶⁵

En 1-Lagarto comienza la cuenta a subir.

Lo más obvio parece concluir que esta cuenta está relacionada con parejas o el matrimonio, pero hay tan poca información que no se puede decir mucho más.

Un esquema muy similar al de la cuenta de 16 es otro que se plasma en los mismos libros 53 y 54, pero que es una cuenta de 28 con 4 filas de 7 círculos, llamada *xua bidinag* o “cuenta del derrumbadero o despeñadero”. En los documentos administrativos de la Sierra Norte es bastante normal encontrar referencias a los derrumbaderos como parte del paisaje, pero en el contexto mántico no queda claro cuál sería su significado. Cada fila tiene una frase asociada:

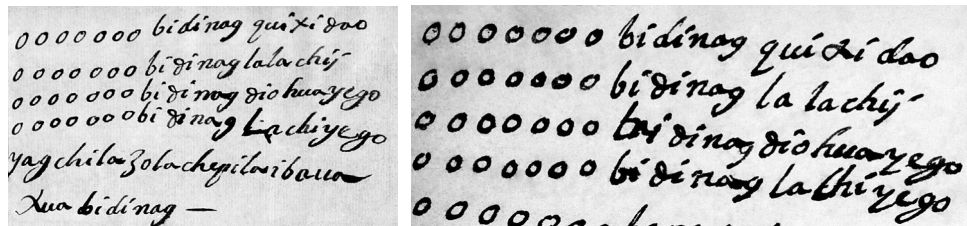


Figura 7.40 Cuentas de los derrumbaderos (libros 53 y 54)

bidinag quixidao

bidinag lalachij

bidinag diohua yego

bidinag lachi yego

Son entonces cuatro tipos de derrumbaderos. Comienza abajo en 1 Lagarto y el primer grupo de 7 círculos va acompañado por el derrumbadero del llano del río (*lachi yego*), seguido por el de la orilla del río (*diohua yego*). El tercer grupo está asociado a un llano (*lachi*) y finalmente el último grupo a un campo (no labrado) grande (*quixidao*). Puede ser que este esquema fuera más bien usado para determinar los lugares donde uno tenía que hacer rituales, lo que no necesariamente quiere decir que sea en un derrumbadero, sino que los 4 lugares pueden ser asociativos. Mientras el esquema refiere a ciertos derrumbaderos, pueden ser indicaciones que el cólanij debe interpretar. De hecho, los testigos mencionan muchos lugares en dónde hacer sus rituales, pero solamente una vez refieren a un derrumbadero. En Yalalag hicieron ofrendas de perrillos en *Bitinag Ychaa*, una cueva (AGI, México 882, f. 309r). Pero, también hay algunas descripciones de lugares que podrían calificar como *bidinag*.²⁶⁶

²⁶⁵ La traducción está basada en el uso de *rabani* o *rabaani* para referirse a la Virgen María en la *Doctrina cristiana* de Pacheco de Silva (1689) y en el *Confessionario en Lengua Zapoteca Nezitza* de la Biblioteca Juan de Córdova.

²⁶⁶ Las autoridades de Temascalapa describen “y en otro paraje llamado *Yagobeni* que esta media legua de su Pue[bl]o en un cumbrazo debajo de un peñasco grande que llaman *Yaesachi*” y las de Lachirioag dicen: “el prim[er]o uno llamado *Yabeso*, sitio en una caída de un serro junto al río (AGI, México 882, ff. 359v y 156r).”

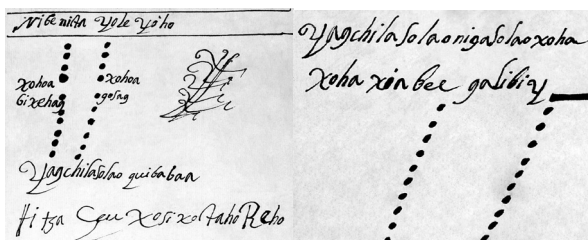


Figura 7.41 Cuentas de la casa (libro 94)

Cuentas de 20

Los últimos esquemas que comienzan en 1 Lagarto son dos que se encuentran en el libro 94 y otro del libro 85a. Aunque los dos primeros son idénticos, el hecho de que estén en un mismo libro sugiere que la función de cada uno es distinta.

Como he dicho, ambos esquemas se comienzan a contar en 1 Lagarto (*yagchila solao quibabaa*), pero en el segundo se ha añadido *niga solao xoha* o “aquí comienzan los maíces”. El primer esquema parece tener un tipo de título un tanto esotérico, que dice *Nĩ benita yole yoho* o “Que se hizo manifiesto en la casa” y una mano distinta aclaró que estas son “las palabras de nuestros antepasados” o *ttitza geu* [sic] *xosi xotaho Reho*.

Los esquemas mismos consisten en 2 filas verticales de 10 puntos cada una. En el primer caso cada fila tiene su propia anotación: *xohoa bixehag* la de izquierda y *xohoa gosag* la de derecha, o “maíz en pedazos” y “maíz junto o encontrado”.²⁶⁷ El segundo esquema tiene una glosa

²⁶⁷ Zaira Hipólito López (comunicación personal, 28 de noviembre de 2017) me sugirió esta traducción basada en los equivalentes modernos *bixhaj* y *gzag*.

que dice: *xoha xiabee galibiy*, pero posiblemente quiere decir *xoha xiabee*, *xoha galibiy*. Lamentablemente, no he encontrado traducción para estos últimos términos, ni entiendo la función del esquema.

El tercer esquema de este grupo lo proporciona el libro 85a y es el más complejo, pues parece representar un tipo de mapa mántico (figura 7.42).



Figura 7.42 Esquema de las pirámides (libro 85a)

El texto en la parte izquierda superior indica que “que comienzan a contar los maíces de los periodos” o *nij collao quibaba xohua llanij*. Justo a la derecha hay una fila vertical de 10 puntos, encajados entre 2 rombos. Más a la derecha se encuentran dos renglones con una curva, ambos comenzando con 1 Lagarto. El primero está asociado a *cee tachi leaa huechi*, mientras el segundo se relaciona con *cee tao* y *cee llaña*. *Cee* o *zehe* refiere probablemente a lo que son las pirámides o las ruinas en general (CV 99r: cu), las cuales hasta hoy en día se destinan para rituales por ser lugares de los antepasados. Entonces tenemos una pirámide vacía (*tachi*) y otra grande (*tao*). Por otro lado, en el tercer topónimo *leaa* es una ladera de un cerro (B288, *le’e ya’a*), mientras *huechi* tiene múltiples posibles significados. Del último lugar no queda claro el significado (*llaña*).²⁶⁸ Entonces, igual que el esquema de *bidinag* o derrumbadero, este también se relaciona con 4 lugares que pueden ser reales o indicaciones mánticas para el cólanij.

En la parte derecha del esquema se dibujaron 2 grupos de cinco puntos. El primero lleva la glosa *xohuataa* o “maíces sagrados” (CV 95v) y el segundo grupo lleva dos glosas: *quallaña* y *queaza xohua gayoo*. Anteriormente hemos visto *llaña* y no pudimos determinar su significado, aunque en este caso contiene el prefijo de adjetivo *qua-*. La segunda glosa es la forma potencial de la raíz *aza* o entrar, resultando en la frase “entran los maíces de cinco.”

²⁶⁸ Parece estar relacionado con una mano o *na’* (B303) y *ña* (CV 257v).

La parte inferior del esquema parece tener un tipo de introducción, *yeta llaho* o “viene llaho”, seguido por 2 frases asociadas a 2 filas horizontales de 9 y 11 puntos, respectivamente. La primera dice *xohua gaha guinee* o “maíces de nueve guinee” y la segunda *xohua chineag guinee* o “maíces de once guinee”. Obviamente, los números corresponden a la cantidad de puntos en cada fila, pero lamentablemente la traducción de las glosas es muy complicada por la falta de un contexto sintáctico.

No obstante los problemas de traducción y contextualización, el mapa puede ser un esquema que se ponía sobre una mesa o sobre el suelo en un ritual de magia. Quiere decir, se colocaba sobre una mesa un patrón de maíces y posiblemente otros objetos para representar el mundo o parte de él. Contar a través de ese patrón, se relacionaba con las señales que recibía el cólanij con el paisaje real. Esto no quiere decir que los *cee* o pirámides mencionadas en el esquema refieren a pirámides concretas que existían en la Sierra Zapoteca, sino parecen funcionar como marcas asociativas, tal vez relacionadas con los ancestros. Pero el paisaje real provocaba, como todavía provoca hoy en día, asociaciones. Así, los vientos del norte son fríos y, por tanto, malos, lo que causa que esa dirección es considerada negativa. Los pueblos tienen ciertos lugares, como cuevas o lagunas, donde van para hacer ciertos rituales, los cuales, a su vez, causan ciertas asociaciones. El esquema representado en el libro 85a es el más explícito en su formato de mapa mántico, pero todos los esquemas discutidos hasta ahora probablemente tenían las mismas relaciones con el paisaje. Esto quiere

decir que el piyé con sus ciclos y cuentas está anclado en el paisaje, ambos de forma conceptual —las direcciones cardinales, las divisiones cosmológicas— y de manera concreta, aspectos reales del paisaje. La geografía real forma, entonces, un cuadro asociativo para los rituales y ceremonias. Es importante reiterar que las consultas adivinatorias tienen una manifestación en el tiempo y en el espacio, por lo que, después de haber consultado un especialista, este mismo o el consultante hará un ritual en cierto momento y en cierto lugar, determinado por los resultados de la consulta. Los esquemas en sí no representan el espacio, ni el tiempo, pero su aplicación en la vida real sí tenía consecuencias en ellos.

Cuentas que comienzan en otros xiàa

No todas las cuentas comienzan en 1 Lagarto, por ejemplo, 5 libros contienen esquemas que tienen su inicio en otros puntos. El más común es *bilaxoho* o 10 Movimiento como se puede ver en los libros 53 y 54 (figura 7.43).

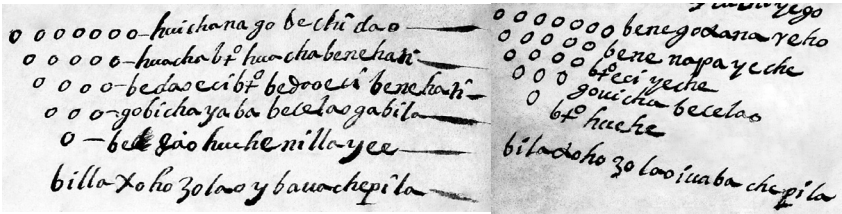


Figura 7.43 Cuentas del pueblo (libros 53 y 54)

El total de los maíces son veinte, por lo que la cuenta cubre una veintena entera. Aunque en los dos esquemas los patrones son similares en cuanto a la disposición de los maíces, los textos asociados son totalmente diferentes, por lo que se supone que la función de los dos esquemas es distinta también. Un análisis de los textos aclara de qué tratan:

huichana gobechidao
huacha b[e]t[a]o huacha benehati
bedao eci b[e]t[a]o bedoo eci benehati
gobicha yaba becelao gabila
bedao huehe nillayee

<i>huichana</i>	<i>go+</i>	<i>bechi-</i>	<i>dao</i>			
<i>hua+</i>	<i>cha</i>	<i>betao</i>	<i>hua+</i>	<i>cha</i>	<i>bene-</i>	<i>hati</i>
<i>bedao</i>	<i>eci</i>	<i>betao</i>	<i>bedoo</i>	<i>eci</i>	<i>bene-</i>	<i>hati</i>
<i>gobicha</i>	<i>yaba</i>	<i>becelao</i>	<i>gabila</i>			
<i>bedao</i>	<i>hue+</i>	<i>he</i>	<i>nillayee</i>			
<i>huichana</i>	<i>AGT+</i>	<i>mañoso.ser-grande</i>				
<i>ADJ+</i>	<i>bueno</i>	<i>betao</i>	<i>ADJ+</i>	<i>bueno</i>	<i>persona-</i>	<i>blanco</i>
<i>niño (?)</i>	<i>¿?</i>	<i>dios</i>	<i>niño (?)</i>	<i>¿?</i>	<i>persona-</i>	<i>blanco</i>
<i>sol</i>	<i>cielo</i>	<i>pezelao</i>	<i>inframundo</i>			
<i>niño</i>	<i>AGT+</i>	<i>beber (?)</i>	<i>guerra</i>			

Huichana, la gran servidora.
Hermoso Betao, hermosa gente.
Betao Eci de los dioses, Betao Eci de la gente.

El sol del cielo, Pezelao del inframundo.

Betao Huehe de la guerra.

bene goxana reho

bene napa yeche

b[e]t[a]o eci yeche

gouicha becelao

b[e]t[a]o huehe

bene go+ xana reho

bene n+ apa yeche

betao eci yeche

gouicha becelao

betao huehe

persona AGT+ parir 1pl

persona EST+ guardar pueblo

dios ¿? pueblo

sol pezelao

dios AGT+ beber (?)

Creadora nuestra.

Gente que guardan el pueblo.

Betao Eci del pueblo.

El sol y Pezelao.

Betao Huehe.

Como ya hemos visto en varios de los textos de las cuentas, es muy común el uso de paralelismos. En este caso los volvemos a encontrar, incluso, algunos se repiten aquí. Además, resulta que las anotaciones de los 2 esquemas son muy similares, no obstante, sus aparentes diferencias. Ambos comienzan con referencias a Bedao Huehe. Y el esquema del libro 53 añade que está relacionado con la guerra o pleitos. El elemento que califica el dios parece consistir en un prefijo agentivo, *hue-*, seguido por una raíz verbal *-he*. Ahora, estas raíces cortas son muy difíciles de traducir, pero en ambas lenguas, del Valle de Oaxaca del siglo XVI y la Sierra Norte actual, *-ye*, *-èe* o *-e'ej* significa “beber” (CV 54r, B114). La segunda posición está asociada al sol y a Pezelao, el dios del inframundo. Esta misma combinación la encontramos en la penúltima posición de la cuenta de 13 (libro 37), formando un tipo de pareja de contrastes entre el cielo y el inframundo.

El tercer grupo de maíces es más complicado, porque el cólanij del libro 53 parece distinguir entre *bedao* y *betao*, aunque esta segunda variante sólo ocurre en abreviatura. Ahora, aunque por la ortografía distinta de la abreviatura puede parecer que *b[e]t[a]o* y *bedao* sean diferentes palabras, es probable que “bt” era una abreviatura “congelada”. O sea, “bt” era la abreviatura estandarizada desde el siglo XVI, cuando posiblemente se pronunciaba como *betao*, aunque en el siglo XVII cam-

biara a *bedao*. Otro problema es el significado de la palabra *eci*.²⁶⁹ No obstante estos problemas, parece que el tercer grupo está relacionado con 2 manifestaciones del dios Betao Eci: el de los dioses y el del pueblo, equiparando *beneati* y *yeché* como un mismo concepto.

Las frases del penúltimo grupo, el de cinco maíces, parecen ser muy diferentes entre sí. Pero si se toma en cuenta el esquema de 9 veces 5 maíces del libro 53, las diferencias desaparecen. En ese esquema, el quinto grupo se asociaba al santo patrón y su paralelo “los señores hermosos (huacha), que guardan el pueblo”. Quiere decir, el dios y la gente hermosos del libro 53, son la gente que guardan el pueblo.

Con el último grupo se relaciona la diosa del agua y creadora Huichana, aquí otra vez con el calificativo *gobechidao* o “servidora,” igual que en la cuenta de 13 del libro 37.²⁷⁰ Sin ningún problema se puede equipararla con *bene goxana* o “creadora” de la misma posición en el esquema del libro 54. De hecho, Córdova (CV 141r) describe la diosa

²⁶⁹ Normalmente, *eci*, o *ceci* en el Valle, aparece como prefijo de verbos o adjetivos, cuando se aumenta el significado de lo que sigue. Pero, en este caso parece nombrar al dios. En 4 libros (47, 53, 57, 70) se encuentran variantes de la frase *ni cue que bedao huehe leni que bedao eci*, que significa “Que es pedazo del dios Huehe y del dios Eci”, en los xiää 12, 32, 84, 136, 148, 188, 240 y 244. En otros 7 libros (19, 20, 24-26, 31, 32) se hizo una anotación en el xiää 251 (4 Mono) refiriendo a Betao Eci.

²⁷⁰ Este paralelo hace sospechar que el cólanij del libro 37 cometió otro error en sus anotaciones de la cuenta de 13, cuando en la segunda y décima posiciones escribió *huacha betao huacha neeti*. Por su similitud con la frase de este libro, parece posible que no debe ser *neeti*, sino *beneati*. Asimismo, en este mismo esquema del libro 37, las posiciones 4, 6 y 8 tenían la glosa *beteci* o *betezi*. Ahora parece probable que se trata de *bet^o ezi*.

Huichana como: “Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan”.²⁷¹

Estos dos esquemas parecen estar relacionados con el bienestar y seguridad de la comunidad. Los testimonios de la investigación producen muchos datos sobre rituales en los que participaba todo el pueblo, pero en ningún momento explicitan el ritual, por lo que no se puede profundizar más sobre la función de estos esquemas.

Dos otros esquemas comienzan en 10 Movimiento. Los libros 94 y 97 muestran dos cuentas que parecen idénticas, pero que contienen unas diferencias, aunque posiblemente por errores del cólanij:

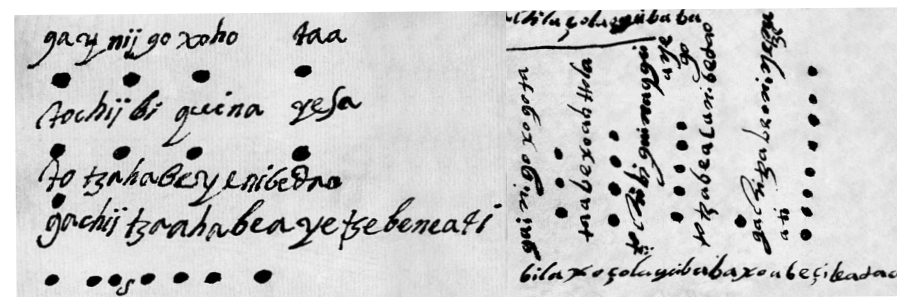


Figura 7.44 Cuentas de 10 Movimiento (libros 94 y 97)

²⁷¹ Juan Francisco Torralba (1800: 57r) registró entre las partes del cuerpo *huichaana* para “la boca de la madre,” que quiere decir la vagina.

Solamente la cuenta del libro 97 va acompañada por un texto sobre su inicio: *bilaxo çola guibaba xoa beçileadaa* o “en 10 Movimiento se comienzan a contar los maíces CMP+eçilea-daa.” La similitud entre las dos cuentas sugiere que la del libro 94 también tiene su inicio en 10 Movimiento. Ahora bien, la distribución y la cantidad de puntos son distintas en los esquemas. La cuenta del libro 94 muestra 4 filas horizontales de 7, 1, 4 y 4 puntos desde abajo, mientras que el del libro 97 muestra 5 filas de 8, 1, 5, 4 y 3 puntos. Sin embargo, un análisis de los textos muestra que son muy similares:

Libro 94	Libro 97
<i>gay nijgo xoho taa</i>	<i>gai nigo xogota</i>
	<i>taa bexoah ttola</i>
<i>tochijbi quina yesa</i>	<i>tochibi guinag gaa yego</i>
<i>to tzaha beye ni bedao</i>	<i>to tza bea cani bedao</i>
<i>gachij tzaaha bea yetze beneati</i>	<i>gachi tza beni yetze naati</i>
<i>gay nij go+xoho taa</i>	<i>gai ni go+xogo ta</i>
	<i>taa be+xoah ttola</i>
<i>to+chijbi quina yesa</i>	<i>to+chibi guinag gaa yego</i>
<i>to tzaha b+eye=ni bedaoto</i>	<i>tza be+a cani bedao</i>
<i>gachij tzaaha be+a yetze beneati</i>	<i>gachi tza b+eni yetze n+aati</i>
<i>¿? REL CMP+estar petate</i>	<i>¿? REL CMP+poner petate</i>
	<i>petate CMP+sembrar culpa</i>
<i>HAB+asustar chile cuchillo</i>	<i>HAB+asustar chile 9 rio</i>
<i>uno dia CMP+oir=3 dios</i>	<i>uno dia CMP+bailar solo dios</i>

<i>siete dia CMP+bailar pueblo gente</i>	<i>siete dia CMP+hacer pueblo</i>	<i>ADʃ+blanco</i>
<i>Gay que está el petate.</i>	<i>Gai que está el petate.</i>	
	<i>En el petate se puso la culpa.</i>	
<i>Se asusta al chile yesa.</i>	<i>Se asusta al chile de nueve ríos.</i>	
<i>Un día oyeron a Bedao.</i>	<i>Un día sólo bailaba Bedao.</i>	
<i>Siete días bailaba la gente.</i>	<i>En siete días se hizo el pueblo blanco.</i>	

Los textos son suficientemente similares para sugerir que vienen de una misma fuente o, incluso, que uno es copia del otro. A la vez, las diferencias sugieren que uno de los dos contiene varios errores, y lo más probable es que sea el libro 97 por ciertas incongruencias gramaticales.²⁷²

De todas maneras, el texto parece muy esotérico con significado oscuro. En las primeras dos líneas las anotaciones refieren directamente a la cantidad de maíces puestos en la mesa,²⁷³ que en esta ocasión explícitamente representan xiàa. Quiero decir, la primera fila del libro 94 va de 10-Movimiento hasta 3-Casa, la segunda fila se refiere al valor del xiàa 4-Lagartija, la tercera al de los xiàa 5-Serpiente a 8-Co-nejo, y, finalmente, la última fila está relacionada con 9-Agua hasta

²⁷² En la frase *taa bexoah ttola* se esperaría alguna preposición. Mientras en el libro 94 se refiere a un tipo de chile o un carrizo, en el libro 97 hay una extraña referencia a 9 ríos. Es difícil imaginar un dios bailando. Me parece que la parte *beni yetze naati* es una mezcla de *yetze beniaati* o “pueblo gente-blanco (= la gente).

²⁷³ Aquí hay otra indicación que el cólanij del libro 97 cometió un error, porque dibujó 8 puntos cuando la anotación claramente menciona siete o *gachi*.

12-Hierba. La cuenta del libro 97 es un poco diferente. Suponiendo que hay un error en la primera fila (8 puntos deben ser 7), la tercera va de 5-Serpiente hasta 9-Agua, la penúltima de 10-Perro a 13-Caña y la última de 1-Jaguar a 3-Zopilote; cerrando así una veintena completa.

Las cuentas de yolagnica

Los libros 78 y 97 contienen cuentas que comienzan en *yolagnica* o 2/3/5/9-Agua. Lo difícil es identificar el *xiàa* preciso, 249, 29, 109 o 9, respectivamente, pues no sirve para determinar la función de estas cuentas. Peor aún, las anotaciones no solamente son muy breves o inexistentes, sino que, además las cuentas son distintas

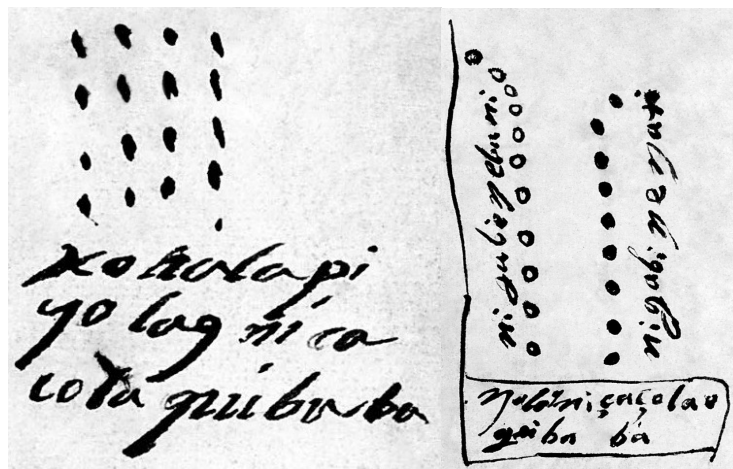


Figura 7.45 Cuentas de *yolagnica* (libros 78 y 97)

La primera cuenta de *yolagnica* se encuentra en el libro 78 que muestra 4 filas horizontales de 4 puntos cada una (figura 7.45). Una glosa lee: *xohalapi yolagnica cola quibaba* o “Los maíces cosechados. En *Yolagnica* se comienza a contar”. Un esquema idéntico, con el mismo título, lo hemos visto en los libros 94 y 97, pero en esa ocasión la cuenta comenzaba en 1 Lagarto. Se sugiere, entonces, que esta cuenta puede comenzar en dos diferentes *xiàa*. Lamentablemente, el esquema no contiene más anotaciones, por lo que no se puede determinar si su significado es similar a las de los libros 94 y 97.

La segunda cuenta de *Yolagnica* es la del libro 97 que muestra una división de una veintena en 11 y 9 *xiàa* (figura 7.45). La primera división va acompañada de la glosa *niga biye bani* o “aquí está el piyé de la vida,” mientras la segunda lleva la glosa *niga biye yati* o “aquí está el piyé hermoso”. Una cuenta similar la encontramos en el mapa mántico del libro 85a, donde se representa una fila de 9 y 11 maíces, pero las asociaciones parecen ser diferentes. Es, por ello, que no se puede llevar más lejos la interpretación de este esquema.

La cuenta de nopia

Solamente hay un registro de esta cuenta. El libro 37 muestra dos esquemas que “en 12 Hierba comienzan a contar”, *nopia colao quibaba*.

Como hemos visto en otros esquemas, la cuenta comienza en el centro. En este caso es el *xiàa* de 12 Hierba, que es el decimosegundo en la cuenta de 260. De allí salen 4 filas de 3 círculos, formando un

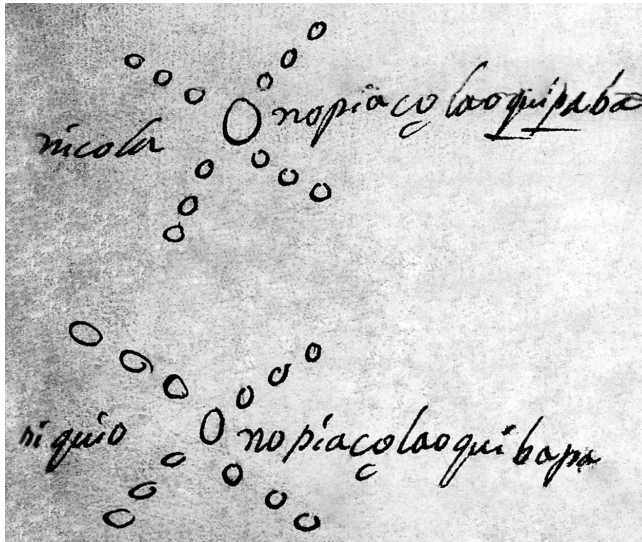


Figura 7.46 Cuenta de hombres y mujeres (libro 37)

tipo de “X,” que en realidad es una división de una trecena. El esquema superior está relacionado con *nicola* o “mujer” y el inferior con *piquio* o “hombre”. En el mismísimo libro 37 ya habíamos visto otra cuenta relacionada con hombres y mujeres, pero era un esquema de 4 filas horizontales de 4 puntos. La presencia en un mismo libro de dos esquemas de la misma naturaleza sugiere que su función era distinta.

La cuenta de yoolao

La última cuenta que comienza en un *xiàa* particular es una cuenta registrada en el libro 97 (figura 7.47).

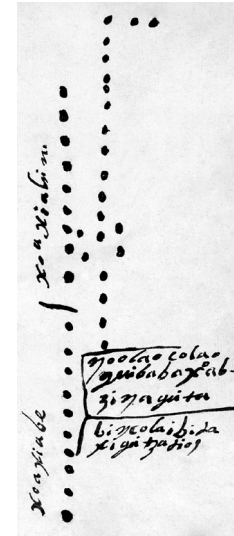


Figura 7.47
Cuenta de la maldad (libro 97)

Esta cuenta es bastante problemática. La primera dificultad es determinar el *xiàa* en que comienza, porque ambos, el prefijo ordinal y el signo, son compartidos entre varios *xiàa*. Así, hay por lo menos 9 diferentes posibilidades para traducir *yoolao*: 2/3/9-Mono, 9-Caña, 2/5/9-Zopilote y 5/9-Flor. Otro problema son las cantidades de maíces representadas. Desde abajo hay 4 puntos, seguido por 5 puntos con uno en el centro y finalmente 13 puntos. Ahora bien, individualmente 4, 5 y 13 son números que tienen cierta relevancia mántica, pero juntos llegan a 22, lo que no significa nada. En sí, el esquema es similar al de los niveles cosmológicos, si no fuera por los números.

Al lado izquierdo encontramos 2 filas verticales de 10 y 9 puntos, respectivamente, que resultan en otro número extraño: 19. El libro 94 contiene una división de la veintena en 2 series de 10 de las cuales la primera tiene el mismo título que la fila de 10 en este esquema: *xoa xia-be* o “maíces malvados-be”. Parece, entonces, que una fila de 10 y otra de 9 es un error y que debe ser una división de una veintena. La segunda fila lleva el título *xoa xialini* o “maíces malvados-lini”. Hay pocas dudas que este *xia* es el *xi’a* actual (B354), que está relacionado con algo malo. Sin embargo, la traducción en este contexto es más complicada. Hoy en día, *xi’a* es un adjetivo que significa “malvado”, pero también puede ser un sustantivo: enemigo. Lo encontramos también en verbos compuestos como *chonxi’abo’on* o “hacerlo con mal intento” (B172) o verbos simples como *chxi’a* o “ser egoísta” (B2013). Además, *xi’a* o *xia* está relacionado con *xya* o “daño” o “delito” (B364) y que resulta en verbos como *chbia xya* o “tener culpa” (B80). Durante la Colonia, se escribía la forma poseída de *xya* como *xiquia*. De hecho, en los libros 53 y 54 hemos visto esquemas de *xoa xiquia* o “maíces de la culpa o de la deuda”, cuyo formato eran además similar del esquema del libro 97.

Otros esquemas

Los libros 42, 52, 94 y 97 contienen esquemas que consisten en 1 hasta 4 “X”. Los más simples son los de los libros 52 y 94 (figura 7.48).

El primero no tiene anotaciones, solamente un título, *xoa bideci*. Probablemente es lo mismo que *beteci* que hemos visto en otros esquemas

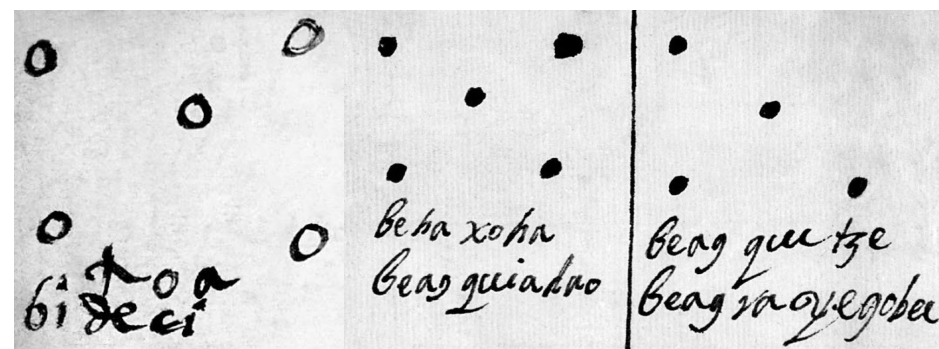


Figura 7.48 Cuentas de los pozos (libros 52 y 94)

y para el que no tenemos traducción. El segundo esquema consiste en 2 “X,” pero tiene 4 glosas por lo que se puede sugerir que realmente es una división de una veintena en 4 grupos de 5 *xi’aa*. Los grupos tienen que ver con *beag* o “pozo” (*bej*, B13), algo similar a los *bidinag* o “derrumbadero” y *cee* o “pirámide”, que hemos visto en otros esquemas. Los calificativos de estos pozos son *xoha*, *quiaha*, *quetze* y *rayegobee* o “maíz”, “cerro grande”, “pueblo” y “río-viento”, respectivamente.

Como en los otros esquemas, es muy difícil adjudicar cierto valor o referir a su función dada la poca información que nos proporcionan. Sin embargo, los pozos, como los derrumbamientos y las ruinas, son lugares muy comunes para las ceremonias y rituales. Así, en el pueblo de Lalopa las hacen en *Beaguegua* (511v) y en *Beaglachi* (1255r), mientras los de Yatoni iban a *Guirabeag* (981v). Los de Yaee iban a *Sinabeag* y *Beaglachiibee* (1311v) y los de Xozaa a *Xabeaglachiyo* (1512r). Toda-

vía hoy en día la gente de Lachirioag van a la laguna de la cruz verde en territorio de Yatee para pedir un buen futuro para niños.

Los esquemas de 4 “X” tienen otros puntos de referencias:



Figura 7.49 Cuentas de las pirámides (libros 42 y 97)

En este caso las “X” están relacionados con las pirámides o los *ceel/tze* que inmediatamente nos recuerdan al mapa mántico del libro 85a que también tenía tales referencias. Además, dos de los calificativos son idénticos a los del libro 85a: *dachi* y *dao* o “vacío” y “grande”. Los otros dos, *yetze* y *yeha* o “pueblo” y “mogote”, no tienen paralelo en el mapa.

Las treceñas de los árboles

Hay 2 esquemas que son similares a otros que hemos visto, pero que, a su vez, son distintos. En los libros 94 y 97 se encuentran cuentas de treceñas cuyas glosas se asocian con árboles (figura 7.50).

Hay un error en el tercer árbol del libro 97 que contiene 9 puntos, pues deberían de ser 8, y lamentablemente la parte superior del esquema del libro 94 está dañada. Contenía más información. Las glosas son las siguientes:

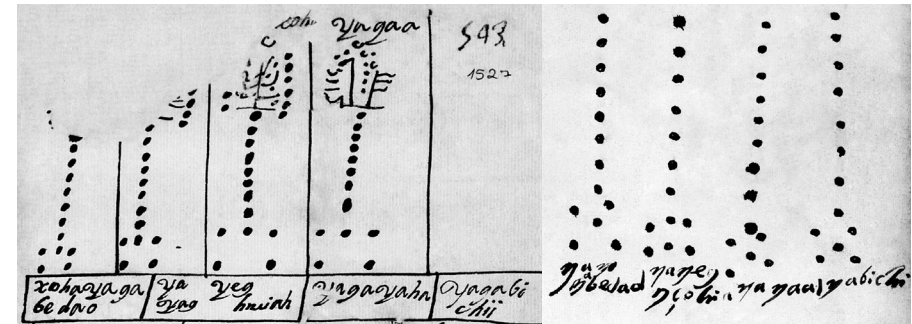


Figura 7.50 Cuentas de los árboles (libros 94 y 97)

<i>xoha</i>	<i>yaga</i>	<i>bedao</i>	<i>yay(o)</i>	<i>ya-</i>	<i>bedao</i>
<i>yayeg</i>	<i>yag</i>	<i>huiah</i>	<i>yeyeg</i>	<i>yçohia</i>	
<i>yaga-</i>	<i>yaha</i>		<i>ya-</i>	<i>yaa</i>	
<i>yaga-</i>	<i>bichii</i>		<i>ya-</i>	<i>bichi</i>	
maíz	árbol	dios	??	árbol-	dios
??	árbol-	anona ²⁷⁴	??-??		
árbol-	copal ²⁷⁵		árbol-	copal	
árbol-	zumaque ²⁷⁶		árbol-	zumaque	
<i>Maíces; Liquidambar²⁷⁷ Yáy(o) Liquidambar</i>					

²⁷⁴ La anona es *yágguiál* (Hunn, 2008, parte II, CD). En los documentos coloniales normalmente se refieren a la anona como *yelabicho*.

²⁷⁵ El copal o bursera glabrifolia es *yágyaal* (Hunn, 2008, parte II, CD).

²⁷⁶ El zumaque o rhus oaxacana es *yágbèch* (Hunn, 2008, parte II, CD).

²⁷⁷ Actualmente se le llama *yag yavidu* al liquidambar (Zaira Hipólito López, comunicación personal).

<i>Yayeg anona</i>	<i>Yèyeg yçohia</i>
<i>Copal</i>	<i>Copal</i>
<i>Zumaque</i>	<i>Zumaque</i>

Si la traducción es correcta, el resultado son 4 árboles con cierta importancia en la región. Del liquidambar se abstraía una resina llamada *nerebito*, que se usaba en los sahumerios, igual, pues deberían de copal. La anona es un árbol que con frecuencia se encuentra en los documentos coloniales como parte de herencias. mientras el zumaque tuvo su papel en la producción de muebles con taracea por lo que la Sierra Zapoteca era particularmente famosa (Curiel *et al.*, 2011; Corrales, 2011).

Como hemos visto en otras cuentas, es posible que no se trate de referencias literales a los árboles en concreto, sino que representan ciertos valores mánticos relacionados con cuestiones de árboles o vegetación. Los 4 árboles tenían una función en los pueblos de la Sierra durante la Colonia, por lo que se hace referencia a ellos en esta cuenta. Sin embargo, es posible que la cuenta fue consultada en temas relacionados con el cultivo de árboles productivos en general.

La cuenta de quixi

Como ya hemos visto, el libro 37 contiene muchas cuentas, de las cuales 3 son particularmente difíciles de interpretar (figura 7.51).

Lo curioso de estas cuentas es que sus ilustraciones parecen bastante claras, pero su relación con las glosas presenta un problema. El primer

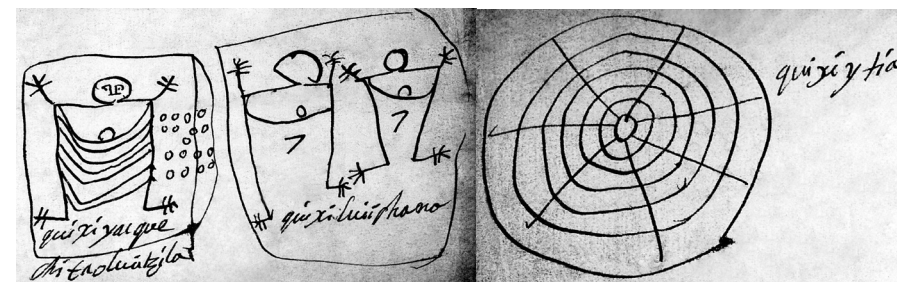


Figura 7.51 Esquemas de *quixi* (libro 37)

dibujo es de una persona con los brazos y piernas extendidas y debajo de su vestido sale un círculo. A su lado se ha dibujado 17 puntos. Al lado, otro dibujo con 2 personajes sin el vestido, pero con el círculo y un “7” en el área del estómago. En el siguiente folio se encuentra una telaraña con 7 círculos concéntricos, divididos en 7 partes. Los 3 tienen glosas distintas:

quixi yacquechitao huitzila
quixi huichana
quixi ytia

Los problemas comienzan con la primera palabra, *quixi*. Normalmente, en la posición en que se encuentra la palabra, se esperaría un sustantivo. Córdova proporciona “mierda” o “estiercol” (CV 190r, 268r) y “hierba” (CV 228r), pero la segunda opción parece más probable cuando se considera todas las entradas que comienzan con

quixi o *quixi*, seguido por un cualitativo.²⁷⁸ Sin embargo, los dibujos no muestran nada que se puede relacionar con hierbas o plantas.²⁷⁹ Una traducción alternativa sería considerar equiparar *quixi* con *quixe* (CV 346r) o *yixiw* (B392) y traducirlo como “red”, que es lo que posiblemente vemos en el tercer dibujo y, tal vez, en el “vestido” del primero.

Las palabras que califican la red o la hierba son más accesibles. Aparentemente, la primera está relacionada con un nombre mántico y personal: Gran 1-Jaguar/Lagarto Huitzila. De hecho, el biyé del mismo libro 37 distingue entre los 2 *xiàa*, escribiendo el primero como *ya-cquechi* (f. 700r) y el segundo como *yagqueche* (f. 703v). Si esta diferencia ortográfica es significativa, el nombre debe ser 1-Jaguar. Este mismo personaje se menciona en un canto ritual en el libro 101 (f. 232r).²⁸⁰ El segundo dibujo estaba relacionado con Huichana. El nombre que conocemos de la investigación de Gonzalo Balsalobre en la Sierra Sur, donde el maestro Diego Luis dijo que Nochuichana era la “dioça del Rio o del pescado o de las Preñadas y Paridas”. Asimismo, el vocabulario de Córdoba proporciona las entradas “dios o diosa de los niños, o

de la generación a quien las paridas sacrificauan” y “agua el elemento del agua” (CV 141r, 14r). En el tercer dibujo la hierba o la red también estaba relacionada con el mismo tema, porque *ytia* traduce como “linaje” (CV 246r) o “generación” (B245).

Cuentas de ybagola

Hay un grupo de 3 cuentas muy diversas, pero que tienen el término *ybagola* en común. Dos de estas ocurren en el libro 11.

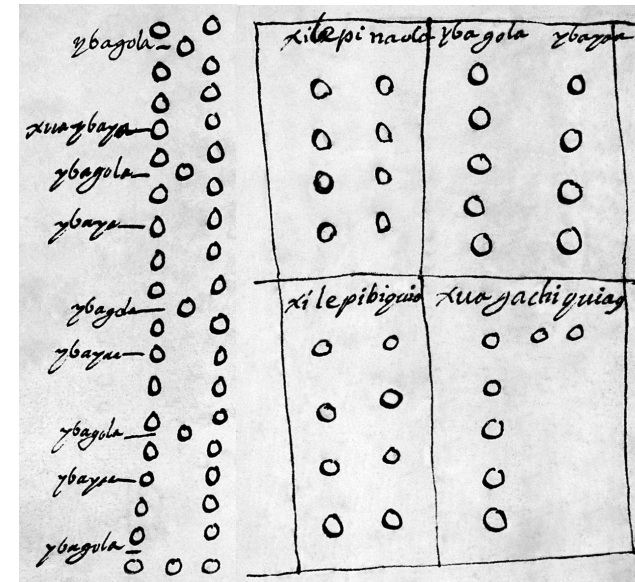


Figura 7.52 Las cuentas de las temporadas secas (libro 11)

²⁷⁸ La lista es demasiada larga para representar aquí, pero si se introduce *quixi* o *quixi* en <http://www.iifilologicas.unam.mx/Córdova>, inmediatamente queda claro el punto.

²⁷⁹ Otras traducciones son “mañana” (*quixij*, CV 257; *güižj*, B270) o “estéril” (*güižj*, B270), pero en este contexto no parecen funcionar muy bien.

²⁸⁰ David Tavárez tiene un proyecto que tiene como objetivo la traducción y análisis de cuatro libros de canto que también fueron entregados durante las investigaciones del obispo Maldonado. En sus publicaciones sobre el tema, aún no ha tratado el canto en cuestión (Tavárez, 2000, 2002a, 2006, 2009).

El primer esquema tiene grupos de 5 y 4 círculos alternando. El grupo de 5 círculos está asociado a la glosa *ybagola* y el de 4 a *ybaya(a)*. Estos términos los hemos visto en los periodos de 2 veces 5 *xiàa* y se refieren a la temporada seca y caliente antes del tiempo de la lluvia, mientras que *yaha* se traduce como “verde [no maduro]” (B319) y *gola* como “viejo” (B227). Pero la gran diferencia entre estos periodos y esta cuenta está en que en este caso no son 2 veces 5 *xiàa*, sino 5 y 4 *xiàa*. Es muy particular esta cuenta, tomando en cuenta que 33 de los libros contienen los periodos de 5 *xiàa*. Además, no hay ninguna otra glosa asociada al esquema que pueda aclarar esta divergencia. No obstante, el total de maíces son 40, por lo que trata de 2 veintenas; un número perfecto para la adivinación.

El otro esquema del libro 11 también contiene en el cuadro superior derecho una cuenta de 5 *xiàa* de *ybagola* y 4 de *ybayaa*. Sin embargo, en este último caso, no queda claro si lo demás del esquema forma parte de la cuenta o si son diferentes. El cuadro inferior derecho muestra 7 círculos y la glosa *xua gachi quiag* o “maíces de 7 piedras”,²⁸¹ pero tampoco aclara el uso de esta cuenta, ni la posible relación con el cuadro anterior.

Los últimos dos cuadros muestran 8 círculos en dos filas verticales de 4 círculos. El cuadro inferior lleva la glosa *xilepibiquio* o “POS+lepi

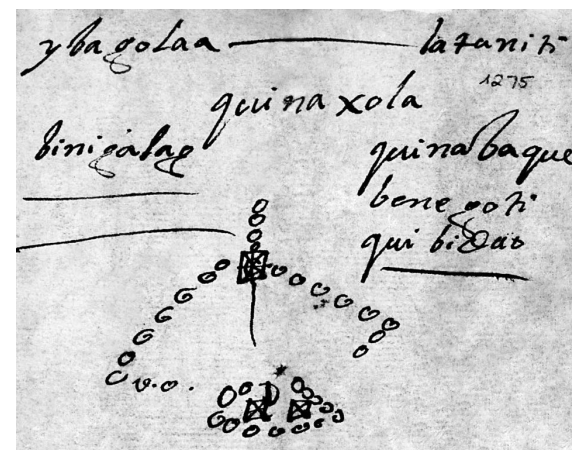


Figura 7.53 Esquema de las temporadas secas (libro 70)

masculino” y el superior *xilepi naola*²⁸² o “POS+lepi femenino”. Aunque no se ha podido identificar qué es poseído, no parece haber relación con los otros dos cuadros, que en sí tampoco tenían un vínculo claro.

La tercera cuenta de *ybagola* es muy diferente a las anteriores. (figura 7.53).

No es preciso cómo la parte textual se relaciona con la parte figurativa. En esta última vemos a la izquierda 9 círculos y a la derecha otros 8 con en medio 4 círculos y un cuadro pequeño. Abajo hay un grupo de 13 círculos y en medio 2 cuadros más y un medio círculo. No hay ningún paralelo con este esquema en los otros libros mánticos.

²⁸¹ También podría ser “cerro,” pero normalmente “piedra” termina en -g (*quiag* o *yag* en ortografía colonial y *yej* en la actual) y “cerro” en -a (*guia* o *ya* colonial y *ya’a* actual).

²⁸² Supongo que es un error del cólanij, porque debe decir *niola* o *nigola*.

La parte textual es más clara:

<i>ybagola</i>	<i>lataniti</i>
<i>binigalag</i>	<i>quinaxola</i>
	<i>quinaba que</i>
	<i>benegoti</i>
	<i>qui bidao</i>

La glosa *lataniti* es la que conocemos de los periodos de “4 veces 1 día” que estaban asociados con cuatro lugares. *Lata niti* es traducida como “lugar mermado”. Las glosas *quina xola* y *quina ba* ya hemos visto también, esta vez a los esquemas de las milpas. De hecho, *quina* o *qui-ña* significa “milpa” y *xola* y *ba* las hemos traducido como “sombra” y “abundancia,” respectivamente. Entonces, la frase *quina ba que benegoti qui bidao* se puede traducir como “la milpa abundante de la gente muerta de Bedao”. Finalmente, en esta cuenta se lee *binigalag*, lo que parece referirse a la “semilla germinada”. Con base en las traducciones se puede concluir que esta última cuenta de *ybagola* trata aspectos agrícolas y probablemente está directamente relacionada con la siembra, la limpieza y cosecha de las milpas.

Tres esquemas más

Nos quedan 3 esquemas más que no caben dentro de ninguna de las cuentas que hemos visto hasta ahora. El primero es una fila de 16 puntos con la glosa *xohua gahbila* o “maíces del inframundo” (libro 78).

Hay varias divisiones de un ciclo de 16, pero ninguna cuenta consiste en 16 *xiàa* sin divisiones.

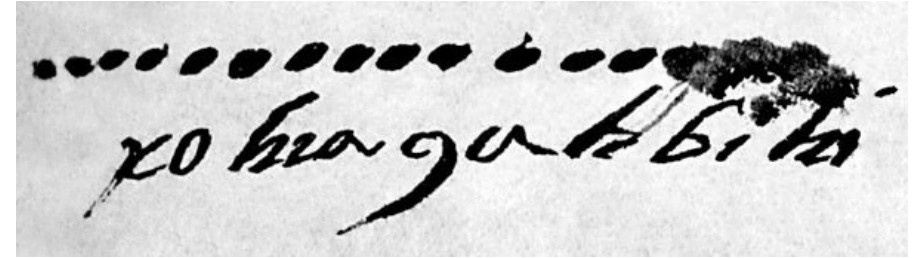


Figura 7.54 Cuenta del inframundo (libro 78)

El segundo esquema es mucho más complejo (libro 11, figura 7.55). En la parte izquierda se encuentran 2 filas verticales de 14 círculos y a la derecha 13 filas horizontales que van de 1 círculo abajo hasta 13 círculos en la fila más arriba. No obstante, el aspecto de 13 filas que terminan en 13 círculos, no queda claro cómo este esquema está relacionado con la cuenta de 260 o con sus respectivos ciclos. El título del esquema, *xua letochiyaba*, presenta unos problemas de traducción. El prefijo *le-* ya conocemos como un tipo de nominalizador, que en este caso es seguido por el verbo *tochij* o “mezclar” (CV 261r, 267r). La última parte del título se encuentra en la palabra para bebidas espesas o salsas: *niça yába* (CV 54v, 370r, 393r). Es particularmente interesante la entrada para “beuida de enfermo” (CV 54v), porque puede ser que este esquema está relacionado con la preparación de una poción medicinal.

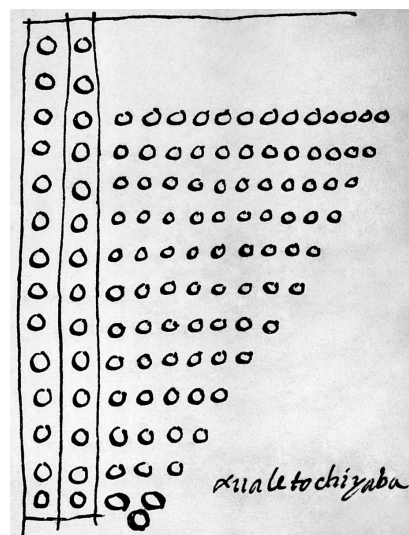


Figura 7.55 Esquema de los enfermos (libro 11)

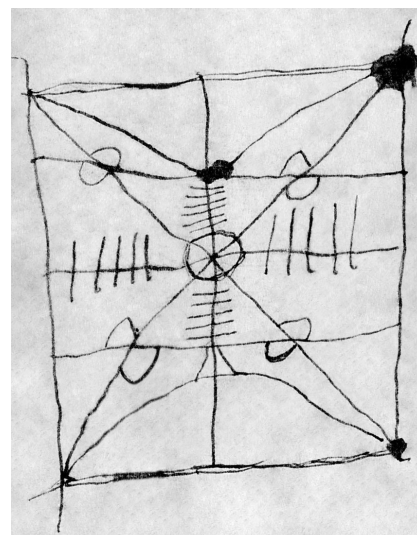


Figura 7.56 Esquema del mundo (libro 23)

El último esquema proviene del libro 23 y es figurativo sin ninguna glosa, lo que complica considerablemente el entendimiento (figura 7.56).

La figura muestra una división en 4 partes, cada una asociada a 5 líneas; las 6 de la parte superior es probablemente un error. El círculo en el centro parece estar relacionado con los otros que se encuentran en las líneas que se dirigen hacia las 4 esquinas, formando un tipo de “X” que hemos visto en muchos esquemas. El cuadro mismo está dividido en 8 rectángulos. A su vez, los rectángulos superiores e inferiores se dividen en dos partes a través de una línea.

Por su formato, el esquema recuerda a la famosa primera página del Códice Fejérváry-Mayer (figura 7.20), que representa las asociaciones mánticas con la organización cosmológica mesoamericana. Obviamente, la complejidad plasmada en esa página contrasta fuertemente con el esquema rudimentario del libro 23.

Tal vez el círculo central corresponde a Xiuhteuctli, el dios del fuego que se encuentra en el centro del esquema del Fejérváry-Mayer y los otros círculos entonces serán los 4 cargadores de año. En ese patrón, las cinco líneas que salen del centro en las 4 direcciones corresponderían a los 4 árboles del Fejérváry. Aunque tal idea suena atractiva, se debe tener cuidado al establecer similitudes en el significado entre representaciones gráficas similares. En el Fejérváry-Mayer no se encuentra una división en 4 periodos de 5 *xiaa* como el esquema del libro 23 claramente muestra. Además, hay una ausencia total de las trecenas en el esquema del libro 23, mientras el del Fejérváry trata precisamente esos periodos. Entonces, puede ser que el esquema es un resto en la memoria de lo que una vez era una representación cosmológica compleja, pero de ninguna forma se puede confirmar tal sugerencia.

Reflexión

El gran *corpus* de libros mánticos de la Sierra Zapoteca representa una fuerte continuidad cultural en la práctica de la adivinación. Los paralelos en los contenidos de estos libros y los códices del Grupo Borgia indican, además, que esta tradición no es exclusiva para los

zapotecos, sino también mesoamericana, aunque seguramente con sus variaciones locales típicas de un pueblo u otro. Asimismo, los libros zapotecos también muestran que la variación existía al interior de una misma región. Tales observaciones invitan a hacer estudios comparativos sobre la práctica adivinatoria en toda Mesoamérica, sin que el marco étnico sea un aspecto limitante. A su vez, tampoco se puede caer en un total relativismo cultural, donde se puedan establecer equivalencias y paralelismos sin observar los límites metodológicos.

De la misma manera que los códices mánticos, los libros zapotecos contienen múltiples formas de dividir las trecenas, la división básica de la cuenta de 260. El estudio de estos patrones parece muy técnico y, sobre todo, matemático, pero es un aspecto inherente a un sistema mántico basado en ciclos de prefijos ordinales y signos, con sus divisiones. Aunque el sistema en sí es relativamente simple, sus múltiples divisiones y asociaciones relacionadas con éstas produce un complejo sistema necesario para poder responder a las consultas sobre un sinfín de asuntos o problemas. Sin embargo, esta gran complejidad tampoco es infinita, pues es sobre todo sobretodo lógica, por lo que no se puede caer en una numerología que permita cualquier solución numérica. El análisis de los libros zapotecos y su comparación con los códices indica que se trata principalmente de trecenas y múltiples combinaciones y derivaciones de estas, así como unas cuentas “típicas” mesoamericanas como las de 20, 9 y 7. La única nueva cuenta que ha surgido de los

libros zapotecos es la de 16, que tiene cierta importancia en el *corpus* y que ocasionalmente encontramos también en los códices mánticos.

Un aspecto importante del análisis de los libros zapotecos ha sido la consideración que son instrumentos de una práctica social que formaba y, en algunas regiones de Oaxaca, continúa formando parte de la vida cotidiana. Los libros mánticos y, por tanto, los códices mánticos, no son libros sagrados como los textos religiosos cristianos o islámicos, por el contrario, son manuales que fueron utilizados en una práctica normal y cotidiana. Son libros de consulta para diagnosticar, para dar prognosis y para proponer acciones que ayudan, alivian o solucionan acciones en el futuro. No son libros explicativos sobre el cosmos y la participación del humano en él, ni sobre las relaciones entre estos humanos y los dioses, aunque están incrustados en el mundo mesoamericano y novohispano indígena donde cada acción y evento está influenciado y, hasta cierto punto, determinado por fuerzas sobrenaturales. Los especialistas mánticos, a través de su consulta de los libros y otras prácticas, pueden observar estas influencias y por medio de ciertas acciones intentar suavizarlas y reforzarlas en beneficio del consultante.

Vistos los documentos mánticos como instrumentos de consulta para cuestiones habituales, es lógico que las diferentes tablas en los códices y las diferentes divisiones en los libros zapotecos tuvieran ciertos objetivos y funciones relacionados con distintas actividades en la vida indígena. Algunas de las funciones se han podido identificar a través de las comparaciones con los códices o a través del análisis de los textos

y glosas añadidos por los escribanos de los libros. Es elemental que la mayoría de sus funciones correspondan a circunstancias comunes de la vida cotidiana, por lo que la agricultura y las relaciones personales figuran fuertemente en los libros. Otras tablas, como las de los matrimonios, tan presentes en los códigos, no se encuentran en los libros zapotecos porque probablemente se podían determinar a través de ciertas prácticas que no se representaban gráficamente. Por otro lado, no ha sido posible identificar las funciones de varias divisiones, por no existir relación con las tablas de los códigos, o porque los textos en los libros son demasiados esotéricos, o por la escasez de glosas y contexto para su interpretación. Tal vez futuras investigaciones puedan esclarecer y profundizar más en estos asuntos.

Los apéndices de los libros zapotecos son testigos de la práctica de contar granos de maíz y, con ello, pasar por la cuenta de 260 durante una consulta. He sugerido que el contar y pasar por la cuenta están relacionados con el fenómeno actual de “la sangre que habla;” mientras el especialista cuenta los granos de maíz, evoca ciertas deidades quienes mandan señales durante la cuenta, que son interpretadas también por él. En este contexto los granos representan los *xiàa* en la cuenta de 260 o en una de sus divisiones. Las diferentes cualidades de cierto *xiàa* y las del día asociado, junto con las posibles señales enviadas por las deidades, ayudan al especialista a diagnosticar la situación sobre la que es consultado y de allí determinar el tipo de ritual, el lugar de realización y las condiciones para ello. Es esta última parte la que vemos

reflejada en los testimonios y las confesiones transcritas en el segundo y tercer volumen de esta publicación lo cual, a su vez, fue discutida por Heinrich Berlin y José Alcina Franch en sus respectivos capítulos.